

Герман Гартфельд

доктор теологии и психологии
доцент Библейской семинарии
(Бонн, Германия)

Родился в Омской области в 1942 году. В СССР вел активную работу с христианской молодежью за что был неоднократно судим и 7 лет провел в заключении. В 1974 году был депортирован из Советского Союза. Получил образование в христианских семинариях и университетах Германии и США. В Москве преподает с 1992 года.

В новой книге, основанной на курсе Истории теологии, который Г. Гартфельд читал в Московской богословской семинарии ЕХБ, содержится обзор учений наиболее значительных немецких теологов нового времени, приводятся подробные биографические данные о каждом из богословов.

ISBN 5-902917-01-8

Г. Гартфельд
Н Е М Е Ц К О Е Б О Г О С Л О В И Е



Герман Гартфельд

**Н Е М Е Ц К О Е
Б О Г О С Л О В И Е
Н О В О Г О В Р Е М Е Н И**

Герман Гартфельд

Немецкое
Богословие
Нового Времени:
школы, персоналии, идеи

Московская богословская семинария
евангельских христиан-баптистов

Москва

2005

ББК 86.376
Г21

Главный редактор
А.В. Попов

Редактор А.Н. Мочалин
Корректор Н.А. Иванова
Автор обложки Е.П. Карманова

Г. Гартфельд

Немецкое богословие Нового времени. — М.: Московская богословская семинария евангельских христиан-баптистов, 2005.
— 304 стр.

ISBN 5-902917-01-8

В книге содержится обзор богословских систем наиболее известных немецких теологов нового времени, приводятся подробные биографические данные о каждом из богословов. Книга рассчитана на студентов семинарий и христианских университетов. Она будет полезна всем интересующимся историей и насущными проблемами современного богословия.

© Г. Гартфельд, 2005

© Московская богословская семинария евангельских христиан - баптистов, 2005

ISBN 5-902917-01-8

ПРЕДИСЛОВИЕ

Данная книга представляет собой запись лекций, прочитанных мной в Московской богословской семинарии евангельских христиан-баптистов в феврале 2004 г.

Когда директор магистерской программы семинарии А.В.Ширин пригласил меня читать лекции по современному богословию, я был определённо озадачен. Ведь современное богословие охватывает столь обширный материал, что за тридцать академических часов, которые отводятся на данный курс, его никак не охватить! Как выбрать из многообразия теологических систем и взглядов то, что определяет лицо современного богословия? Поначалу я не хотел в своих лекциях представлять общеизвестных теологов. Но, увы, как обойдёшь того же Рудольфа Бульмана, Карла Барта, Фридриха Шлейермахера или Альбрехта Ричля!

После некоторого размышления я рассудил так: за тридцать академических часов возможно затронуть только тридцать тем. И я решил за время чтения лекций в тридцать часов представить тридцать немецких теологов, игнорируя при этом, скажем, азиатских, британских, северо-американских, не говоря уже о таких знаменитых южно-американских представителей богословия освобождения, как Мирандо и Собрино. Я привлёк к циклу лекций и самих студентов, которые должны были представить в аудитории тех богословов, которые их в большей степени интересуют. Скажу откровенно, студенты справились со своей задачей первоклассно. Некоторыми результатами их работы я пользуюсь и в данной публикации, чтобы восполнить тот материал, который я в своих лекциях не предусмотрел или сознательно упустил.

Лекции я готовил, конечно же, на своём родном немецком языке. Несмотря на то, что до 1974 года я жил в Советском Союзе, долгие годы, проведенные вне русскоязычной среды, не способствовали улучшению моего русского. Поэтому я весьма благодарен руководству издательства "Смирна" в г. Черкассы за помощь с переводом. Я также выражаю благодарность Иоахиму Штадтке за то, что он любезно разрешил мне использовать в данной работе репортаж с богословского футбольного поля. Я благодарен всем, кто внёс свой вклад в подготовку данной книги к публикации.

Герман Гартфельд

Глава 1. Вместо введения. Репортаж с всемирного футбольного матча между командами католических и протестантских теологов¹

Уважаемые дамы и господа! Стальное небо поднимается куполом над стадионом «Виссерт-Хофт» в Женеве, который является местом проведения футбольного матча между католическим и евангельским богословием, и из которого я прокомментирую Вам последние тридцать минут второго тайма знаменитого матча. Билеты на стадион проданы, шестьдесят тысяч телезрителей всех частей Земли и человеческой истории окружают футбольное поле. Здесь представлено много видных деятелей истории церкви. На трибуне для почетных гостей, расположенной напротив финишной линии, я узнаю целый ряд знаменитых пап, которые своими митрами заслоняют вид сидящим сзади. Александр VI привел свою Лукрецию Борджиа и ухаживает за нею совершенно открыто и беззастенчиво, к большому неудовольствию своих молодых наследников. Иоанн XXIII поглощает огромное количество копченой колбасы, вовсе не думая о своем кровообращении. Впрочем, нам есть, на что еще взглянуть, кроме личностей пап...

Веселое оживление наступает уже при входе на стадион, где открыто нечто вроде ярмарки сувениров. В газетном киоске Иоахим Иеремиас продает свои географические карты Палестины. Эрнст Кеземан выставил на продажу пергамент Евангелия от Луки, а Эрнст Фукс соорудил свою герменевтическую карусель любви, привезенную им из Марбурга. В многолюдном бюро по спортивным прогнозам Иоахим Флорский предлагает свои услуги профессионального пророка. Иоганн Тетцель торгует автокосметикой в качестве «духовного слабительного». В соседнем парке функционирует бесплатная детская карусель Песталоцци, а Савонарола напрасно пытается убедить людей отказаться от всех этих ужасных услуг цивилизации.

Да, уважаемые дамы и господа, здесь, на стадионе, перед нами раскрывается живописное зрелище; и пока игроки не вышли на поле, я попытаюсь перечислить вам имена некоторых знаменитостей, пришедших на наш матч.

Прежде всего, здесь ясно представлена вся многоликая протестантская публика. Сюда прибыли многие лютеране, которые недавно отметили свою конфессиональную олимпиаду на экстравагантном курорте Эвиан под библейским лозунгом «Посланные на Женевское озеро». Разместившись в своем секторе на трибунах, Вильгельм Лёе, Клаус Хармс и Хенгштенберг размахивают огромным плакатом с надписью «*Verbum Lutheri manet in aeternum*» («Слова Лютера вечны»). Рядом я замечаю

плакат с рифмованным двустушием: «реальное присутствие» отнюдь не состоялось, как было бумаге — так там же и осталось». Это, конечно же, неисправимые цвинглиане. В правом углу беговой дорожки столпились участники движения «Никакого иного Евангелия», которые время от времени скандируют: «Бультман, Браун и Зёлле, вы попадете в ад!»

На противоположной стороне собрался мюнхенский совет католической церкви. То, что там происходит, можно описать, слегка подредактировав известное место из книги Деяний Апостолов (19:34): «И около двух часов кричали: велика государственная церковь Баварии».

Также и протестантская оппозиция тут как тут. Готфрид Арнольд поднял так называемый нелицеприятный транспарант, с помощью которого он вообще оспаривает законность этой спортивной встречи, поскольку радикальное крыло Реформации недостаточно представлено в составе протестантской команды. Сторонники «Теологии освобождения» во главе с Гарвеем Коксундом и Ричардом Шаулем требуют изменения правил игры и переоборудования зрительской трибуны, которую они посчитали недемократично устроенной из-за наличия хороших и плохих мест. Революционные теологи собственно наводнили весь стадион потоком листовок с памфлетами, а Иммануил Кант еще перед началом игры сказал мне, что, по его мнению, у богословских революционеров проблема пространства и времени превратилась в проблему помещений и газет.

В правом секторе я узнаю Афанасия, который вообще-то должен сидеть на скамье запасных игроков, но вот он уже на протяжении двух часов спорит с группой представителей арианства о «хомоусии». Временами на трибунах можно наблюдать ужасные сцены. То сторонники монофизитов и несторианцев в рукопашной схватке забросают друг друга бутылками из-под Кока-колы. То какие-то подозрительные гностики измаруют восемь красиво разосланных ковров-«сорматов» Климента Александрийского. То Екатерина Медичи хочет спустить своих легавых псов на группу гугенотов (ее едва сдерживает директор стадиона с помощью Густава Адольфа и Вильгельма Оранского).

Томас Мюнцер все еще протестует против бездуховной, разнеженной жизни Виттенберга, а Джон Нокс снова начинает издавать свои первые звуки на трубе в знак протеста против чудовищного правления женщины в Шотландии, что вовсе не мешает Марии Стюарт заниматься своими любовными интрижками. Да, это яркая картина...

Гете лежит на своем западно-восточном диване и декламирует венецианские эпиграммы. Шиллер раздобыл на выставке ящик гнилых яблок и приготовился обстреливать ими противника, что, впрочем, не мешает его намерениям написать балладу об этом матче.

Спокойными в этом рокочущем котле остаются собственно только музыканты и пиетисты. Учитель Экхарт, Таулер, Зойзе, Шпенер и Франке погрузились в благочестивую молитву и тихо размышляют. Внизу Кате-

рина фон Бора Айнбекер разливает пиво, а рядом Гриммельсхаузен рассказывает грязные анекдоты из истории Тридцатилетней войны. Кого только не встретишь на этом большом празднике футбола!

Уважаемые дамы и господа, пока еще есть минута до начала матча, я хочу напомнить, что на протяжении долгих месяцев шли споры относительно кандидатуры на пост судьи. Кто должен руководить этой большой игрой? Протестантская сторона сначала предложила Лессинга, но его кандидатура вызвала сопротивление католиков. Сейчас Лессинг сидит на трибуне для почетных гостей и дискутирует с главным пастором Гёце о гамбургской драматургии и ортодоксальности. Католики со своей стороны пришли к странной идее предложить на эту роль деиста Вольтера, что в свою очередь не понравилось протестантам. Между тем Готфрид Арнольд, вступив в коалицию с теологией революции, выступил в прессе с категорическим требованием, чтобы игрой руководили Людвиг Фейербах или Карл Маркс, но эти притязания были отклонены обеими сторонами. После долгой суеты они, наконец, сошлись на кандидатуре Эразма Роттердамского, который после долгих колебаний и жеманничанья (что ему свойственно) согласился...

Уважаемые дамы и господа, игра идет уже шестьдесят минут, а счет все еще остается 0:0. Пока активных действий на поле не ведется позвольте представить вам состав команд. Начну с католиков (поскольку я сам отношусь к протестантам, то, боюсь, иначе меня обвинят в предвзятости).

Католики поставили своим голкипером папу Иннокентия III из спортивного клуба «Латеран». Тертуллиан из 1-го футбольного объединения Карфагена стоит на левом краю защиты, Ирней из апологетического «Лиона» - на правом. Правым за-пасным полузащитником в католической команде является - собственно это назначение несколько удивило специалистов - папа Павел VI из 2-го футбольного клуба римского «Ватикана». По центру в качестве полузащитника, а заодно и в качестве нападающего, играет Августин - форвард из гиппонского клуба. Августин и протестантской стороной оценивается как сильнейший игрок, что абсолютно подтвердилось уже в первые шестьдесят минут игры. Левым полузащитником поставлен Карл Ранер из 1-го футбольного клуба Инсбрука, и благодаря этому революционно настроенная молодежь получила шанс в католической команде.

Наибольшее удивление вызвало то, как были расставлены католические нападающие. В центре атаки находится молодой Дунс Скот из «Оксфорда». Вы ведь знаете, уважаемые дамы и господа, из краткого курса по «истории футбольных состязаний» Хойсиса, что находящееся под властью томистов Католическое Футбольное Общество Скота было сформировано из-за агрессивной манеры игры его игроков. Несмотря на то, что самого «доктора изящества» нельзя было причислить к слишком

опасным нападающим, католики не захотели в этой важной игре отказаться от неподражаемого позднесхоластического искусства ведения мяча этого виртуоза. В положении правого нападающего атакует Ансельм Кентерберийский, который благодаря своей способности к смелым, рискованным действиям должен, по расчетам тренеров, прорвать комплексную линию защиты.

Главным нападающим у католиков выступает, конечно же, Фома Аквинский из схоластического клуба Парижа. В позиции левого крайнего нападающего поставлен Габриэль Биль из тюрингенского клуба. И, ясное дело, Фому подстраховывает воспитанник мадридского клуба «Контрреформация» Игнатий Лойола, который, разумеется, играет теперь за спортивный лютеранский «Рим». Это состав католической команды.

Теперь я представляю вам команды протестантов. Голкипером у протестантов поставлен Фридрих Шлейермахер — основоположник берлинского идеализма (видимо для того, чтобы удачно ловить мячи, одного рационального мышления мало). В левой защите протестантов находится Эмиль Бруннер из Цюриха (это назначение также многих удивило). На правом фланге защиты стоит Иоганн Квенштедт из Виттенбергского клуба - отличный игрок, судя по его предыдущей игре. В левом центре поля в качестве вспомогательного защитника выступает Николай Цинцендорф из общины Богемских братьев, а правым центральным игроком является Филипп Меланхтон из клуба Виттенберга. В целом Виттенберг представлен у протестантов довольно сильно.

В центре у протестантов играет Жан Кальвин из клуба «предопределенцев» Женевы. Ему поручена особая задача: четко прикрывать капитана католической команды, преуспевающего нападающего Фому Аквинского, и в то же время быть центральным игроком линии обороны перед своими воротами. Он, собственно, единственный, кто на стадионе «Виссерт-Хофт» задает тон игры. В первые шестьдесят минут вы, уважаемые дамы и господа, уже были свидетелями того, насколько захватывающе протекала дуэль между Фомой и Кальвином. Оба игрока демонстрировали виртуозные элементы игры в стиле античности.

И, наконец, протестантская атака. Нападающий с правого фланга - Карл Барт из базельского клуба «Откровение». Такая позиция этого сильного игрока никогда не оспаривалась. В центре нападения стоит Ульрих Цвингли из «рационалистов» Цюриха. Ведущим нападающим у протестантов выступает Мартин Лютер из клуба Виттенберга. Его удар по мячу, обладающий пушечной силой, незаменим.

В позиции левого нападающего атакует Рудольф Бультман из 1-го экзистенциального клуба Марбурга. И в качестве крайнего левого нападающего - Герберт Браун из Антропологического Спортивного Объединения в Майнце. Таков состав протестантской команды. Согласно предварительной договоренности между тренерами команд, обе стороны имеют

право на одну замену любого из своих игроков, но до сих пор этим правом еще никто не воспользовался.

Сейчас у нас удобное время перейти к самому ходу игры. Как раз сейчас в центре поля Эразм подал сигнал для свободного удара. Лютер делает удар по мячу, и на правом фланге его принимает Барт. Барт ведет мяч, пытаясь пробиться благодаря своему «богословскому преимуществу». Тут появляется Ансельм и пытается «онтологически» остановить Барта. Между тем Дунс Скот, воспользовавшись их борьбой, перехватывает мяч, и устремляется вперед в своей позднесхоластической манере.... Теперь ему следовало бы передать мяч вышедшему на пас Фоме с его неподражаемой аристотелевой «энтелехией». Но он этого не делает: оба они все еще очень плохо понимают друг друга. Ясно видно, что спор об универсалиях обуславливает различную манеру игры обоих католических нападающих.

Дунс Скот пытается пробиться справа самостоятельно, и это ему удается... Вот он пересекает штрафную площадку противника... Разворачивается опасная ситуация, ведь Дунс обладает «полной свободой» действий перед воротами протестантов... В этот миг между ними появляется Квенштедт, и... действительно разрешает ситуацию. Как Квенштедту удалось это сделать?! С помощью традиционного «подката»: перед твердой, как сталь, ортодоксей пришлось отступить даже этому виртуозному схоласту. Квенштедт хочет передать мяч, да, но кому? Конечно же, Лютеру, кому же еще?

Лютер в центральном круге на средней линии обводит Фому с помощью «левизия Оккама»... Ранер медлит, Павел VI делает беспомощную попытку защититься... Но вот поспекает Августин и пытается отобрать мяч с помощью старого манихейского приема, но это не помогает, поскольку Лютер видит насквозь дуалистическую манеру его игры. Капитан протестантской команды уже на штрафной площадке противника хочет передать мяч Цвингли, но того успевают прикрыть Тертуллиан. Поэтому Лютер посылает мяч Бультману... Тот, используя возможность отсутствия по близости Иринейя, выходит на свободное место и теперь серьезно озадачивает противника... Но вмешивается Ранер. С помощью «космологического» приема он гасит самоуверенный напор Бультмана, но ему не удается захватить мяч. Неожиданно Браун вырывается вперед и в возникшем замешательстве делает сильный и с теологической стороны совершенно безупречный удар в самый угол ворот католиков... Но, увы, Иннокентий уверенно ловит мяч с помощью своего чудесного «трансцендентального» прыжка, причем за пределами перекладины. Да, Брауну надо было знать, что даже при столь сильных и точных ударах, способных достигнуть деистических небесных высот, метафизическая защита католиков непобедима.

Подача мяча от католических ворот на левый фланг. А теперь на-

ступает контрреформация, то есть контрнападение. Игнатий Лойола на внешней линии обыгрывает Барта - Барт допустил характерную для себя герменевтическую ошибку. В этот момент приближается Меланхтон, но его прием *Locī* («Общих принципов теологии») слишком очевиден и, судя по всему, общими избитыми фразами от Игнатия не отделаться. Действительно, Игнатий Лойола все еще с мячом, сейчас на него нападает Эмиль Бруннер... Слабо, слабо... Столкновение не состоялось, Игнатий все еще ведет мяч, для него это просто тренировочное упражнение из иезуитского катехизиса с картинками.

Фома передает ему на пас. Теперь собственно должна быть поперечная передача с края поля... Нет! Цинцендорф пытается забрать мяч у Игнатия Лойолы, но ему это не удается, и Игнатий наконец передает мяч поперек поля Фоме. Ситуация для католиков сложилась благоприятная, но тут вмешивается Кальвин, желающий положить конец контрреформационному обороту игры. Вы ведь знаете, господа, что Кальвин и Лойола в своей молодости играли в Париже в одном и том же футбольном клубе.

На помощь Фоме спешит Габриэль Биль. Получив мяч, он резко тормозит, и в возникшей суматохе неожиданно делает опасный удар по воротам протестантов. Женевскому игроку здесь не помог излюбленный прием «предопределения», и Шлейермахеру пришлось растянуться на земле. Однако протестантский голкипер уверенно ловит мяч с молниеносной реакцией своего безусловного «чувства зависимости от вечного». Такой великолепный прыжок за мячом, конечно же, был обязан его «вкусу к бесконечности».

Шлейермахер вводит мяч в игру ударом от ворот, в своем набожном самосознании как всегда в сторону левого, антропологического фланга. Мяч адресовался Брауну, но этот маленький спортсмен из Майнца не смог мгновенно рассчитать его траекторию и проверить, откуда его побеспокоили. В результате мяч оказался у Габриэля Билия.

Биль передает мяч Ансельму. Ансельм ведет мяч диалектическим методом под названием «монологийон». Барт пытается перехватить мяч, но ему это не удастся. Он, видимо, ошибочно подумал, что Ансельм пойдет правым флангом позитивизма в Откровении, и поскольку его вера не включает в себя познание разумом (*fides quaerens intellectum* - разум обосновывает веру), игрок терпит неудачу. Ансельм пробивается в середину поля, но там его блокируют Меланхтон и Квенштедт. Ансельм отдает мяч папе Павлу VI, но Павел VI не поспекает за мячом. Возможно, он был снова не на высоте времени или снова размышлял о пилюле. В любом случае пилюльный папа, запыхавшись, бежит, но так и не догоняет мяч, который уходит за пределы поля.

Меланхтон бросает мяч из-за боковой линии. К кому направлено его «бенефиция»? К Цвингли, от Цвингли к Лютеру. Лютер ведет мяч к штрафному полю и дает великолепный пас в правую полусреднюю пози-

цию. О, как жаль! Произошло печальное недоразумение между Лютером и Цвингли. Лютер полагал, что Цвингли окажется в нужном месте, но житель Цюриха не принял пас вовремя. В результате мяч ушел за линию ворот.

Теперь мы наблюдаем ожесточенную дискуссию между обоими нападающими протестантской команды. Лютер вычитывает Цвингли за то, что он вовремя не находился перед католическими воротами, чтобы воспользоваться отличным пасом. Цвингли защищается, утверждая, что его смертное тело, в конце концов, не может быть вездесущим. Лютер негодует и отвечает, что хороший нападающий, в согласии с повсеместным учением, может и должен быть везде на футбольном поле. Стремясь предотвратить разлад в протестантском лагере, Эразм объясняет обоим, что ввиду гуманистического признания свободы воли, такие схоластические ссоры являются беспочвенными.

Иннокентий III отбивает мяч от ворот. Мяч предназначался Игнатию, но приземлился возле Бультмана, от Бультмана мяч переходит к Брауну - чудесная низкая антропологическая передача, горизонтальный и имманентный удар. Браун воспринимает в экзистенциальном плане озабоченность своих ближних, его оттесняет Карл Ранер, но тот ловко обводит его и оказывается уже в штрафной площадке. Возникает действительно опасная ситуация наступающего «эсхатона». Последнее препятствие — это Ириней. И Ириней останавливает Брауна. Впрочем, не корректным образом. Да, беспорочное нарушение правил Иринеем. Как это могло случиться в христианском футболе? Вероятно, Ириней, заподозрив в Брауне новый вид гностицизма, применил к нему апологетические меры.

Итак, штрафной пятнадцатиметровый удар перед воротами католиков - решение Эразма совершенно правильное. Правда, Дунс Скот вступает в дискуссию с Эразмом о правомочности наказания — тот выносит ему предупреждение.

Обычная позиция: католики отходят на 9,15 метров от протестантского мяча. Это они делают еще со времен Аугсбургского религиозного мира. Наконец-то, сформирована католическая «стенка». Кто осуществит удар? Очевидно Карл Барт. Эразм устанавливает мяч. Свисток. Барт разгоняется, подбегает, удар... Вездесущий Иннокентий III угадал направление удара, но тот был настолько сильным, что вратарю удалось лишь отбить мяч. Ситуация обостряется... Волей свыше мяч оказывается у Лютера, и тот незамедлительно отправляет его в ворота. Гооооо!!! Все присутствующие вскакивают со своих мест, и голоса на стадионе сливаются в один смешанный из ликующих и недовольных возгласов гул. Вот он долгожданный первый гол матча!!!

Эразм засчитывает очко протестантам: поведение Лютера было безупречным. И я вижу, как доктор Эк из Ингольштадта бежит по краю поля к тренеру католической команды, громко высказывая свое недоволь-

ство. Разумеется, мы уже знаем из прессы, что Эк еще до начала игры в своих многочисленных заявлениях Католическому Футбольному Объединению подчеркивал, что апологетической защите прежде всего нужно тщательно прикрывать Лютера как самого опасного игрока. Очевидно, к этим предостережениям в Риме отнеслись недостаточно серьезно.

Розыгрыш с центра поля. Фома передает мяч Габриэлю Билью, Биль позднесcholasticким приемом Игнатию, Игнатий снова Фоме, но перед ним оказывается Кальвин. Через его защиту трудно пробиться с помощью *via antiqua* (старого пути) Фомы. Тем не менее, католики продолжают владеть мячом. Дунс Скот передает мяч Павлу VI, но тот снова не успевает. Пилюльного папы снова не оказывается на месте; этот футболист явно не поспевает за ходом игры.

Его мяч удивительным образом оказывается у Августина, который в фантастическом одиночном рывке через средневековье и реформацию приближается к протестантской штрафной площадке. Передача мяча поперек поля вовремя появившемуся Фоме, — и удар по воротам... Да, это была *potentia absoluta* (абсолютная возможность), так что даже Кальвин не успел проследить за мячом. Растянувшись в безусловном прыжке и потрясающим образом парируя удар, Шлейермахер прыгает к штанге... Одно мгновение - и, оставляя антропологический угол, он приземляется, прижав к своей груди мяч.

Да, теперь самый раз католикам произвести замену. Конечно, Павел VI должен покинуть поле. Совершенно верное решение тренера. Кто выйдет вместо него? Афанасий? Нет, я вижу, что разминку на scholasticкой внешней дорожке делает Уильям Оккам из клуба «Мюнхен 1330 года». Решение тренера ввести в игру Оккама вместо Афанасия несомненно обосновано: только этому «номиналисту» по силе развенчать позднесcholasticкую манеру игры Лютера в центре поля и остановить его влияние.

Удар от ворот Шлейерахера влево, мяч должен был попасть к Брауну, но его ловит Бультман. Бультман медлит, хочет внести в игру спокойствие и демифологизировать ситуацию. Наконец он передает мяч поперек поля в центр Цвингли, ведь с ним у него общий язык в учении о таинствах. Цвингли делает сакраментальный пас Барту, который оказывается без прикрытия. Конечно, Барт обладает свободой как таковой, но его оттесняют: Фоме снова удается, обыграв «богословское преимущество» с помощью трюка *analogia entis* (аналогии), отобрать мяч.

Фома передает мяч Игнатию Лойоле, который делает блестящий прорыв к штрафной площадке протестантов, однако никого не находит рядом. Католические нападающие просто не успели за ним. Ансельм еще спорит с Карлом Бартом об «онтологическом» доказательстве бытия Бога, а Фома уже завел тяжбу с Эмилем Бруннером о границах естественного богословия. Однако, вовремя появляется Габриэль Биль, перепасов-

ка с ним позволяет обыграть всезнающего Кальвина, и мяч прыгает прямо к ногам наконец-то подросшего Фомы. Фома обыгрывает Бруннера и, разглядев брешь в обороне, издали сильным ударом простреливает в ворота Шлейермахера. В тот же миг трибуны взрываются ревом: гооооо!!!

Да, это был *actus purus, actus purissimus* (чистейшее действие). Бесспорно, это был реванш католиков. Счет снова стал равным. Где же Шлейермахер допустил промах? Просто полузащитник Филипп Меланхтон заслонил видимость берлинскому аналитику своим приемом «лоци», так что вратарь отпрыгнул как раз в противоположный угол. Хотя Квенштедт и попытался спасти ситуацию на линии ворот, отбив мяч метафизическим ударом головой, но тот все равно попал под перекладину в сетку.

Лютер как капитан команды апеллирует к Эразму о положении вне игры, но Эразм понимает, что на самом деле Лютер не свободен признать свое поражение.

Теперь уже у протестантов происходит замена. Эмиль Бруннер должен покинуть поле. И это верное решение. Бруннер со своим вечным колебанием между природой человека и Божественной благодатью совершил грубую ошибку в обороне и из-за своего снисходительного отношения к мистике не смог защитить Шлейермахера в критической ситуации.

Кто же выйдет на поле вместо него? На скамье запасных игроков я вижу постоянного члена Футбольного Протестантского Общества Герхарда Эбелинга. Да, с этой заменой наверняка произойдет нечто значительное. Эбелинг знает правила игры и возможности этого стадиона на радикальном уровне, даже если он из-за своей беспредельной суеты в действительности редко приходит к убедительному заключению.

Нет, уважаемые дамы и господа, я ошибся, на поле выйдет вовсе не Герхард Эбелинг, а бывший товарищ Эбелинга по объединению Юрген Мольтман из клуба «последней эсхатологии» из Тюбингена. Этот игрок, пожалуй, должен привнести в эту игру еще и поворот к новому «зону». Если признаться честно, уважаемые дамы и господа, то лично я считаю рискованным делом позволить Мольтману играть в левой позиции защиты. Его побаиваются ввиду того, что он в бурном неистовстве может бросить все силы вперед, точно предугадав апокалипсические изменения перед эсхатологической линией ворот, но каждый раз после этого его христологическая защита, как правило, оказывается не в порядке. Но я не хочу сейчас делать предсказаний, для нас все еще важным остается принцип «надежды», и мы увидим, как Мольтман сможет играть во время этого большого концерта на своей утопической прямой флейте.

Снова розыгрыш мяча. Лютер передает мяч Бультману, Бультман, не видя возможности продвижения вперед, — к Барту. Барт вдруг неожиданно пасует Мольтману, который придерживается совершенно другой, то есть изменяющейся техники игры. Возможен ли такой переход от

собственно Барта к популярному бартианцу, который из-за недовольства создавшейся ситуацией сейчас же вступит в противоречие с действительностью, да еще непременно попытается сделать это в одиночку.

Хочется надеяться на успех, согласно принципу *Spes quaerens intellectum* (разум обосновывает надежду). И Мольтман заслуживает бурные аплодисменты, когда на левом фланге делает решительный прорыв в предчувствии «апокалипсического конца». Но тотчас его атакует Фома, и тут становится ясно, что *intellectus* (разум) не обосновывает *spes* (надежду). Их поединок еще имеет смысл как единоборство между вечным бытием и вечной историей, но этим же самым история искупительного подвига Христа здесь и заканчивается.

Овладев мячом, Фома передает его Оккаму. Да, этот номиналист чистейшей воды искусно обходит Лютера, располагая более совершенной техникой игры - *via moderna* (современного пути), но Оккам встречает серьезное сопротивление со стороны Кальвина. Здесь он уже имеет дело с *Institutio christianae pedepilensis* («Наставлением в христианской вере») как эталоном для *via antique* (старого пути). Однако нам не удалось увидеть, чем закончилось это столкновение лучших представителей католиков и протестантов, поскольку Эразм дал сигнал об окончании игры.

Так в честной игре, которая закончилась вничью, расстались протестантское и католическое богословие на стадионе «Виссерт-Хофт» в Женеве со счетом 1:1. Голы были забиты капитанами обеих команд Мартином Лютером и Фомой Аквинским. Я снова переключаюсь на церковный канал.

Глава 2. Введение

Немецкие теологи очень сильно повлияли на современное богословие католического и англосаксонского мира. Ортодоксальная, фундаменталистская, либеральная, неолиберальная, неоортодоксальная, диалектическая, керигматическая, евангелическая, неоевангелическая, диспенсационалистская, позитивная, эсхатологическая, психоаналитическая теологии как и теологии освобождения и смерти Бога немислимы вне контекста немецкого богословия. Трудно начать чтение лекций о современной европейской теологии без упоминания об «отце» либеральной богословии Фридрихе Шлейермахере. Согласно Шлейермахеру, всем религиям свойственна одна фундаментальная черта — чувство восприятия, которое вложено в структуру или в устройство человеческой психики. Чувство восприятия религии ведёт к религиозному переживанию, которое необходимо пробудить из состояния «спячки», чтобы религиозное переживание стало религиозным перманентным опытом. Религиозное чувство должно восприниматься как откровение Божье или же как Богодухновенность. Таким образом, человеку открывается вечный и бесконечный Бог. Бог всегда находится в состоянии активности, человек же всегда остаётся реципиентом. Однако, что открывается человеку с помощью религиозного переживания? Вселенная! «Созерцание вселенной». Интроспективное рассматривание вселенной является «отправным пунктом всех моих речей. Оно является всеобщей и высшей формулой религии».¹

Основанием для такого определения религии послужил романтизм, который зиждется на двух предпосылках. Первая предпосылка: всё, что есть, составляет одно целое, то есть вселенную. К ней принадлежит первичная, божественная и творческая причина, как и постоянно её обновляющая сила. Вторая предпосылка: человек внутренне в состоянии осознать, что является частицей или частью вселенной, и в силу этого понятия он может чувственно воспринимать свою принадлежность к вселенной и созерцать её.²

В своем учении Шлейермахер решительно противоречит идеям Просвещения, которое постулировало, что только посредством разума возможно познавать истину о человеке, вселенной и Боге. По Шлейермахеру, разум каждого человека в состоянии приходить к собственному выводу, который может не согласовываться с мнением других людей.

Просвещение (*Aufklärung*) — это культурно-исторический термин, которым обозначается преимущественно рационалистское движение в западной Европе в XVIII веке. Исторические формы рационализма имеют свои корни в философии Демокрита и Эпикура; в эпоху Возрождения в работах Б. Телезио и Дж. Бруно. Просвещение времён XVI и XVII веков связано с английскими мыслителями Ф. Бэконом, Дж. Локком и Шефтсбери, во Франции — с Вольтером, Руссо и энциклопедистами. Ме-

ньшее влияние имело Просвещение в Германии; лишь один его представитель, Лессинг, оказался в центре общеевропейского направления передовой мысли этой эпохи. Основные общие черты Просвещения привели к скептицизму (Hume), к критике религии (Collins), к библейской критике, к материалистическому и атеистическому мировоззрению, мыслителями которого были К. Гельвеций, П. Гольбах, Ж. Ламетри и Денис Дидро (1713-84).³

Так называемое либеральное богословие Фридриха Шлейермахера было вскоре заменено модернистской или рационалистической теологией. В постмодернистскую эпоху рационализм не играет больше той роли, которую он имел раньше. В эпоху постмодернизма религиозное чувство стремится опять игнорировать разум. Важна не истина как таковая, но важен человек, который должен чувствовать себя любимым и принятым окружающим миром.

Глава 3. Шлейермахер - основоположник нового богословия

3.1.1 Краткая биография Шлейермахера и история становления его взглядов

Шлейермахер родился 21 ноября 1768 года в Бреслау. Он был сыном реформатского странствующего проповедника, внуком двух пасторов и племянником профессора богословия в Галле. Тем не менее, он превзошел их всех, став крупнейшим богословом Берлина. Со времени основания Берлинского университета в 1810 году он был одним из трех ведущих профессоров богословского факультета. Он читал лекции по всем дисциплинам, и лишь Ветхий Завет не встречался в списке его предметов преподавания.

Когда он начал свою деятельность в Берлинском университете, он уже был довольно известной личностью. В 1799 году вышла книга, которая принесла ему славу: «Речи о религии к образованным людям, ее презирающим». Написание этой книги явилось исполнением обещания, данного гостям, пришедшим поздравить его с двадцатидевятилетием, среди которых находились и его друзья, принадлежащие к кругу ранних романтиков.

Шлейермахер, бывший в то время проповедником берлинской элиты в Шарите, обратился своим сочинением к людям, которые говорили о религии с некоторым презрением, видевшим в ней только опору права и общественного порядка, убежденным, что без защиты государства она бы погибла. Поначалу Шлейермахер соглашается со своими оппонентами, но тут же показывает критикам, что такое подлинная, на его взгляд, религия. Она не «метафизика», то есть не система теоретических взглядов и мнений. Ее также нельзя путать с моралью, поскольку она не является также и кодексом моральных предписаний. «Религия» есть «чувство и вкус к бесконечному» и «созерцание вселенной».

Фридрих Шлейермахер был человеком вполне в духе своего времени: Он стоял у истоков кружка раннего романтизма Фридриха Шлегеля,⁴ затем был другом салона Генриетты Герц. Больше половины своей жизни он провел на Берлинских улицах. На вид он был невысокого роста и несколько горбат. Когда он шел по городу с Генриеттой Герц, необыкновенно красивой женщиной, которая кроме того была выше его на целую голову, прохожие едва сдерживали смех. Шлейермахер смеялся вместе с ними, без малейшего намека на озлобленность: он не строил иллюзий относительно своей внешности и не особо переживал по этому поводу. В круг близких ему женщин входили также Доротея Вайт, Рахиль из Варнахагена.

Вслед за «Речами о религии» (1799) Шлейермахер написал «Моно-

логи» (1800) и затем совместно с Фихте, Савигни, Ф.А. Вольфом и Гумбольдтом приступил к основанию Берлинского университета, открывшегося в 1810 году. Он был первым деканом богословского факультета этого университета, секретарем Академии наук, сотрудником прусского министерства образования, проповедником в церкви Троицы (в этом качестве он преподавал конфирмацию Бисмарку) и автором бесчисленных научных публикаций.

Берлин был, несомненно, главным местом его общественной деятельности. Вторым же по важности местом его интеллектуальной биографии — и в этом также нет никаких сомнений — был Галле. Пребывание здесь, в целом продолжавшееся только четыре года, имело для Шлейермахера огромное значение, поскольку затрагивало две решающие фазы его развития: с одной стороны, преодоление религиозного кризиса его студенческих лет, с другой — вступление в академическую должность. Обе фазы были направляющими в его дальнейшей жизни.

3.1.2 Разрыв Шлейермахера с гернгутерами

С раннего детства по примеру веры родителей Шлейермахер был членом общины Богемских братьев или гернгутеров, одного из немецких pietических движений, делающих упор на воспитательную и миссионерскую деятельность. В образовательных учреждениях этой общины он получил религиозное воспитание и сделал первые шаги подготовки к профессии проповедника: с 1783 по 1785 годы в учебно-воспитательном учреждении в Ниски (Оберлаузитц), затем в семинарии Барби. Но до окончания ее дело не дошло: Шлейермахер преждевременно бросил учебу. Причины этого таились в глубоком внутреннем недовольстве ограниченностью pietического образования и планомерным вытеснением из него всех сформулированных современной мыслью критических претензий к христианству. Семинаристы любимыми путями доставали сочинения Виланда, Канта и других авторов литературы эпохи Просвещения и в тайных кружках обсуждали их друг с другом. К тому же в случае со Шлейермахером свою роль сыграло растущее сомнение в центральных доктринах общепринятой догматики, прежде всего в области христологии. Все это вместе взятое сделало невозможным продолжение его обучения в семинарии.

В драматической переписке он пытается убедить своего отца в том, что внутренний кризис можно преодолеть только путем продолжения обучения в более свободном университете. По финансовым причинам в расчет принимался только Галле, поскольку здесь он мог найти кров у родственников по матери. «Я знаю, дорогой отец, — значилось в знаменитом письме от 21 января 1787 года, — что причиняю Вам столь большое огорчение, но Вы все же не лишите меня Вашей отцовской любви и заботы... Если Ваши обстоятельства позволяют Вам оказать мне помощь хоть в не-

которой мере, то позвольте мне переехать в Галле только на два года. Видите ли, от этого зависит мой успех в этой жизни».

Сначала отец пытался возражать против его внешнего и внутреннего разрыва с гернгутерами, но, в конце концов согласился. «Мой дорогой сын! — писал он в ответном письме — Да благословит тебя Бог в Галле и сохранит от всякого зла... Я конечно же надеюсь, что отчаяние от умозрительных рассуждений и сила твоей внутренней испорченности снова сделают Распятого любимым и ценным для тебя» (Письмо от 17 мая 1787 года).

Уже 19 апреля 1787 года Шлейермахер был вписан под № 172 в книгу записей актов гражданского состояния в Галле. Он переехал на квартиру своего дяди Самуила Штубенрауха, профессора реформатской гимназии города. Пребывание там на протяжении четырех семестров было отдано почти исключительно изучению философии. Имена современных богословов, к примеру, известного Иоганна Землера или его ученика Нимайера, появляются в сфере его интересов лишь на заднем плане. Серьезно он занимался только Аристотелем и Иммануилом Кантом.

3.1.3 Профессиональная карьера Шлейермахера

Насколько волнующе и плодотворно проходило теперь изучение философии в Галле, настолько малыми оказались шансы получить профессию. 4 марта 1788 года студенту пришлось с огорчением сообщить отцу: «Здесь у меня нет шансов остаться. Количество молодых людей, которые хотят найти работу в университете, слишком велико, и необходимо иметь много внешних достоинств и хорошие связи для того, чтобы выделиться среди таковых». К числу бед прибавилось и то, что его «свободомыслящие» берлинские друзья и обычай вести «замысловатые речи» вызвала подозрение у местного церковного руководства. 4 апреля 1788 года он покинул Галле, чтобы подготовиться к экзамену по богословию где-нибудь в другом месте.

На становление Шлейермахера повлияли многие этапы его жизни: частное преподавание в Дроссене (недалеко от Кюстрина), гувернерство в Шлобиттене (Восточная Пруссия), кандидатская должность учителя в Берлине, а также служба больничным капелланом в берлинской Шарите (1796). Во время своего пребывания в Берлине он вошел в контакт с кружком романтиков, где подружился с Фридрихом Шлегелем, который был духовным средоточием и ведущим теоретиком раннего романтизма в Атене. В своих произведениях «Фрагменты» (1800) и «Беседа о поэзии» (1800) Шлегель сформулировал претензию на универсальность мировоззрения романтизма.

Некоторые события личной жизни, о которых нет точных сведений, подвели Шлейермахера к решению согласиться в 1802 году вступить в должность пастора в восточно-прусском Штольпе. Там он занялся про-

блемами этики и начал эпохальный перевод Платона. После некоторого времени службы в качестве помощника пастора в Ландсберге (Варте), а затем и придворного проповедника в Штольпе (Померания) он еще раз возвращается в Галле, где в 1804 году получает приглашение в университет на должность внештатного профессора и университетского проповедника. В 1806 году эта должность приобрела такую значимость, что он не задумываясь отклоняет заманчивое предложение стать пастором в Бремене.

Однако преподавательская деятельность Шлейермахера в Галле была недолгой. В октябре 1806 года, после победы Наполеона над Пруссией и оккупации Галле французскими войсками, известный университет пришлось закрыть. Многие его профессора, среди них и Шлейермахер, переехали в Берлин, чтобы там ускорить создание нового университета взамен университета в Галле.

Только в 1809 году он вернул себе место проповедника в университетской церкви Троицы, которое он сохранял за собой всю жизнь. В том же году он женился на Генриетте фон Виллих, которая была на 20 лет моложе его. Его жена имела большое пристрастие к «магнетическим» методам лечения, что сильно беспокоило ее супруга. Шлейермахер был общительным человеком; он работал в многочисленных научных кружках и очень любил природу. Он совершал далекие путешествия, отчасти пешие походы в Тюрингию, Шлезию, Рюген, Зальцбург, Тироль, поездки в Швецию и Англию.

3.1.4 Преподавательская деятельность Шлейермахера в Галле

Насколько короткой была преподавательская деятельность Шлейермахера в Галле, настолько решающей она была в отношении выработки его стратегии. Здесь он придумал форму системы характерному для начала его образа мышления, принимавшего старые традиции г. Галле — синтезу просвещения и пиетизма.⁵ В это время почти полностью вырисовались основные черты его последующего богословско-философского произведения. Нужно только представить себе темы четырех семестров в Галле, чтобы судить о влиянии этого периода на его общее развитие.

В зимнем семестре 1804/1805 гг. он читает лекции по философской этике, систематическому богословию и догматике. Первый предмет был посвящен общей теории культуры, которая включает также и религию как основную форму человеческой культуры и жизнеосмысления. Вторая дисциплина раскрывает полную научную теорию богословия. Эти лекции были затем опубликованы под заглавием «Краткое изложение лекций по теологии». Наконец, в самом последнем курсе представлен план его написанной позже еще одной книги по догматике, которая до сегодняшних дней считается классическим изложением нового в протестан-

стантизме понимания христианства. В летнем семестре 1805 года читались лекции по герменевтике. Шлейермахер обобщил достижения XVIII столетия и, вместе с тем, дал важные импульсы для развития этой дисциплины в современную эпоху. В летнем семестре 1806 года, последнем семестре в Галле, основной темой лекций была «Христианская мораль» — богословская этика, строго ориентированная на действие.

Все эти лекции много раз повторялись в Галле, а затем преимущественно в Берлине. Все они составили основное содержание изданного после его смерти собрания сочинений. Что касается общей методологии, то преподавательская деятельность Шлейермахера в Галле стала образцом академического мышления. Вопреки всяким упрощениям и сокращениям он изнурял себя реальной сложностью феноменов и в то же время добивался их понятийного изложения.

3.1.5 Деятельность Шлейермахера в Берлинском университете и его публикации

Шлейермахер интенсивно участвовал в разработке прусской реформы. Его сочинение «Мысли при случае об университетах в немецком смысле» (1808) были крайне важным для основания Гумбольдтом Берлинского университета. После его опубликования Шлейермахер сразу же получил приглашение в качестве штатного профессора богословского факультета, деканом которого он был в 1815 и 1816 годах. С 1810 по 1814 гг. Шлейермахер служил к тому же в Учебной секции прусского Министерства внутренних дел. Он широко использовал право читать философские лекции в высших учебных заведениях, которое дала ему государственная служба. Так в 1810 году он преподавал этику, логику, историю философии, психологию, политику, педагогику и эстетику на философском отделении Академии. Он всегда уделял важное место герменевтике. При этом в его философии вопросы этики занимали первостепенный интерес.

На образ мышления Шлейермахера оказали решающее влияние философские труды Платона, что проглядывается в таких произведениях как «О высшем благе, свободе и ценности жизни» (1789-1793), вышедшей под псевдонимом книге «Теория общественного поведения» (1799), в знаменитых «Монологах» (1800) и в «Основных чертах критики прежней этики» (1803). Его перевод трудов Платона был напечатан в 1804-1828 гг.

В этических монологах Шлейермахер свел разнообразные мнения и интересы в плотный и многогранный план связи религии и новых тенденций. Его вклад, имевший эпохальное значение для евангельского богословия, состоит в том, что он смог достигнуть высокой степени понятийной ясности связи христианства и культуры, религии и науки, подчеркивая не только расхождения между ними, но и сходства.

Шлейермахер умер 12 февраля 1834 года в Берлине. Среди его теологических трудов отметим также: «Рождественский праздник» (1806),

«Краткое изложение лекций по теологии»(1811), «Христианская вера, представленная согласно принципам евангельской церкви в их взаимосвязи»(1821-1822).

3.2 Учение Шлейермахера

3.2.1 Различные определения религии до Шлейермахера

Согласно Шлейермахеру, религия — это не знание и не действие, поэтому невозможно знать и поступать, исходя лишь из одной религии. Он хотел получить весьма позитивную, личную и живую религию, а не всеобщую и существующую только в мышлении людей.

До середины XVIII столетия основным представлением о религии считалось старое ортодоксальное *modus deum et colendi et cognoscendi*, то есть понятие, что религия — это взаимоотношение с Богом и познание Его. Затем религия понималась в значительной степени как познание Бога: то, что говорил о Себе Бог, было основанием тому, как следовало относиться к Нему. После этого определение сущности религии зависело от познания Бога, большей частью сформулированного в виде системы доктрин. Иммануил Кант⁶ выступил против этого ортодоксального определения религии и проницательно выразил в моральной части своей философии широко распространенное настроение своего времени.

После Канта многие начали критически относиться к безусловному авторитету Библейского Откровения, поставив в центр своего внимания общечеловеческое, которое рассматривалось ими как нравственное. И поэтому с утверждением деизма⁷ наступило время обесценивания религии по сравнению с моралью. Это настроение проходит через весь XVIII век, век просвещения и рационализма.

Рационализм базируется на подчеркивании практической деятельности в пиелизме. Это настроение времени Кант обобщил в своей моральной философии, трактуя религию как требование морали, а поэтому представил дело так, как будто религия существует благодаря морали. Моралист, безусловно сознательный, не может отрицать кантовского категорического императива, поэтому он должен признать то, чего требует этот категорический императив, а именно: религию как средство осуществления морали. Эта мысль даже и сегодня овладевает головами пиелистов и членов свободных церквей. Например, Иоганн Заломо Землер рассматривал религию как средство улучшения человека, то есть все же как средство морального развития. Однако в абстрактном понимании мораль означает довольно приземленный идеал, подразумевая лишь человеческий (достойный человека) образ деятельности. Кант, напротив, говорил об идеалистической форме автономной морали, признающей за человеком право выражать свое отношение к тому, что находится вне его. Сами нормы морали, по Канту, человек обнаруживает вне, а не внутри себя.

Шлейермахер полностью отклонил моральное понимание религии, заявив, что религия — это не знание, не действие, не наука или познание, не искусство и ничто подобное этому. Этим он хотел показать, что религия не является ни одной из этих вещей. Религия не представляет собой простого заключения из определенного созерцания и размышления. Она не является также просто вспомогательным средством для улучшения качества практической жизни, даже если это выражено столь высоко сформулированным идеалистическим образом, как у Канта, а тем более в форме вульгарного рационализма как полезности морали для общественного блага и удобства людей. Но этим заявлением были проведены лишь ограничительные линии, внутри которых вращался ход мыслей Шлейермахера. Можно, пожалуй, сказать, что его основной вывод состоял в том, что религия является самостоятельной, поскольку она изначально проявляется в природе человека, и доступна всем людям.

3.2.2 Определение религии Шлейермахером

В главном двухтомном своем произведении «Христианская вера» (1821-1830) Шлейермахер уточнил свою позицию и назвал религию «чувством абсолютной зависимости». Он имел в виду, что человек — ни кто иной, как конечное «Я», зависящее от бесконечного Бога. Шлейермахер не пошел индуктивным путем, показывающим универсальность религиозных представлений, а сфокусировал внимание на конкретном человеке и его опыте. Мартин Кэйлер пишет: «По этой причине его дедукция приобретает образ поэтически захватывающего описания внутреннего движения, который каждый человек может ощутить в самом себе, и о котором он затем говорит: «Вот этот процесс, который ты знаешь, который протекал и протекает в твоей душе — и есть религия».⁸

Адольф Шлаттер в связи с этим пишет: «Средство, благодаря которому Шлейермахер связывал религиозное достояние церкви с кантианством, состояло в том, что он считал религию чувством, благодаря чему за ней признавалось самостоятельное право наряду с мышлением. Нашему поколению нелегко понять значение этой мысли для его современников».⁹

Согласно Шлаттеру, определение религии Шлейермахера должно было подействовать на его современников освобождающим образом: «Религия — это чувство; человек чувствует Бога; вы имеете Его, поскольку вы чувствуете Его, и насколько вы Его чувствуете.... Не по ту сторону сознания, а в самом сознании проявляется Бог; мы ощущаем в себе Его воздействие; взаимоотношения с Ним устанавливаются нами, переживаются и выступают на первый план в нашем сознании, так что мы чувствуем нашу зависимость от Него. Так религия выходит из области теории, сомнений и обсуждения и переживается на практике»¹⁰

Шлаттер заключает: «Этим определением религии Шлейермахер,

похоже, примирил науку и благочестие, философию и богословие, а также и следующее его утверждение содействовало историческому значению Шлейермахера: «Мир всегда являлся желанным для людей, поскольку любая борьба ослабляет их отношения друг с другом».¹¹

3.2.3 Определение Шлейермахером сущности религии

Уже в своем сочинении «Речи о религии к образованным людям, ее презирающим» (1799), Шлейермахер определяет сущность религии. Религия определяется как «созерцание и чувство универсума (вселенной)» и как «некий вид бесконечного в конечном». Независимо от существующей традиции Шлейермахер считал сутью религии глубоко укоренившийся, всеохватывающий опыт человечества, который необходим для всех культур. То, что Шлейермахер хотел осмыслить сущность религии в ее реальном и живом проявлении в человеке, не было слишком новым. Еще деизм искал общее в различных религиях, но только Шлейермахер нашел то, что во всех религиях является присущей человеку специфической религиозностью. Оригинальность пути, который проложил Шлейермахер, состоит в том, что общим в различных религиях, согласно его системе, носит в себе каждый религиозный человек. Учитель Фридриха, Иоганн Золомо Землер, противопоставлял понятийно точно сформулированной религии религию личную, под которой подразумевал живое проявление религиозности в каждом отдельном человеке. Эта живая религия в конкретном человеке была как раз тем, чего искал Шлейермахер. Он показал, что религиозность является неотъемлемой частью человеческой сущности. На протяжении десятилетий после него почти общепризнанным стало мнение, что человек без религиозности являлся бы по меньшей мере особым исключением. Собственно, человек без религиозности не является вполне Человеком. «Когда социал-демократы говорят: религия — это личное дело, то этим все еще напоминают о старом пиетическом движении, о Землере и Шлейермахере».¹²

Как же Шлейермахер описывает этот религиозный процесс? Как он пытается объяснить людям, что религия в ее непосредственном переживании является частью их сущности? Он рассматривает человека в его взаимодействии с миром. В этом взаимодействии человек является одновременно и воспринимающим воздействие на себя со стороны мира, и воздействующим на него взаимно. Он воспринимает впечатления из внешнего мира и он же определяющим образом влияет на вещи вне себя. Теперь в человеке есть движение, сфера жизни, в которой и принятие информации о вещах извне, и реакция на вещи неразрывно переплетены друг с другом: это и определяет характер переживаний человека, находящегося в потоке различных впечатлений. Шлейермахер называет это «чувством» или «ощущением», а еще чаще «восприятием». Благодаря зрению я полу-

чаю световые впечатления, благодаря слуху — впечатление от звуков и тому подобное. При этом акцент делается на способность человека индивидуально воспринимать различные воздействия при помощи органов чувств.

В тот момент, когда человек становится как бы «самим восприятием», он сливается воедино с тем, что на него воздействует, но это происходит в одно мгновение. «Едва наступает момент, впечатления еще нет здесь, когда же момент миновал, человек уже оглядывается в своем сознании ему вослед, как жених смотрит вслед возлюбленной невесте после поцелуя... И так, речь идет о переплетении впечатлений и о перцептивной (воспринимающей) природе человека. Как только прекращается это переплетение, наступает ситуация «либо-либо». Либо человек внутренне противопоставляет себя этому впечатлению, ставит его перед своим внутренним взором и созерцает его: таким путем начинается целый мыслительный процесс, ведущий к осознанию и познанию этого впечатления. Либо человек реагирует активно на впечатление из внешнего мира, действуя определяющим образом на то, от чего он получил данное впечатление. Это мир внутренней деятельности, мир этического выбора, согласно трактовке Шлейермахера.

Как только человек становится единым с вещью, которая действует на него, он начинает выделять ее из ряда других вещей. Но когда вещь начинает выделяться из других вещей, человек либо представляет ее в своем воображении, либо действует и сам оказывает на нее воздействие. Пока человек не представил вещь в своем воображении или не начал манипулировать ею, это еще не та вещь, с которой он сливается воедино. Но то, с чем человек сливается воедино, есть воздействие на саму душу человека и глубину его сущности; и это воздействие исходит как от всех единичных вещей, так и, в конечном итоге, от всей совокупности вещей, то есть вселенной.

Вселенная состоит из совокупности частей; и то, что какая-то часть может оказывать на меня воздействие, происходит оттого, что вселенная действует на меня, потому что я сам также являюсь частью вселенной. Если бы меня не было во вселенной, то это означало бы, что нет никакого соприкосновения между атомами, и мы не соприкасались бы со вселенной. Это обладание вселенной в ощущениях, позволяющее вселенной влиять на нас, ведет к религиозности. Чувство вселенной и есть религия. Поскольку человек не может жить иначе, как воспринимая и переживая, и поскольку это восприятие и переживание приносит ему внутреннее удовлетворение и возвышает его, а также поскольку человек благодаря этому опыту извлекается из борьбы с отдельными личностями, постольку он и религиозен.

В данной концепции сущностью религии является озадаченность воздействием Вселенной на нас. Не человек обладает Вселенной, но Все-

ленная схватывает человека, воздействуя на него. Шлейермахер пишет: «Все созерцание происходит из-за воздействия предмета созерцания на созерцаемого, от первоначального и независимого действия первого, который затем принимается, обобщается и понимается последним сообразно с его сущностью (натурой)». ¹³

Эта действующая вселенная и определяет наше созерцание. Данное «созерцание» является неизменным (вечным) процессом религиозного восприятия. Все религиозные созерцания вселенной стоят самостоятельно и равноправно по отношению друг к другу, «каждое созерцание есть и остается чем-то отдельным, обособленным». В этом месте речь идет о «непосредственном восприятии», поскольку «связывать их и объединять в одно целое — это снова дело не чувств, а абстрактного мышления».

Шлейермахер считал, что от созерцания все должно иметь свое начало. ¹⁴ Но это в первую очередь зависит не от желания человека созерцать, но созерцание основывается на факте созерцания (*Angeschautwerden*). Речь идет о природе вещей, и их «действие по отношению к вам» ¹⁵ является причиной созерцания вселенной. Если о ком-то и можно было бы поспорить, религиозен ли он, то каждый видящий является «новым пастором, новым посредником, новым звеном связи», ¹⁶ убегая от всякого однообразия и опровергая его.

3.2.4 Человечество — это наивысшее проявление вселенной, а ощущаемая им вселенная — Бог

Вольфганг Панненберг пишет: «Несомненно, примечательно то, что именно человечество, а не существующая вне человека природа, является для Шлейермахера высшим проявлением вселенной; правда, это проявление также выходит за рамки человечества, поскольку история становления человечества еще не завершена. Обращает на себя внимание его трактовка замысла человеческого общества. В нём индивидуумы связаны друг с другом. В нём они родственны друг с другом во всей вселенной, тем более что человеческий дух является местом опыта вселенной». ¹⁷ Согласно Шлейермахеру, каждую индивидуальность определяет собственная особенность и связанные с этим ограничения, но она сама, исходя из своего особого центра, является бесконечной как отображение вселенной. Эта мысль об индивидуальности была впервые высказана Лейбницем в его учении о монадах, согласно которому каждая монада отображает всю вселенную. Поэтому Шлейермахер поместил человека в жаждущий его космос, во вселенную. Он видит эту вселенную одухотворенной, действующей, живой, реальной. Человек заблуждался бы, если бы не хотел подчинить себя ей. Поэтому Шлейермахер обращает свой взор на падшее человечество и не может последовательно мириться с тем, как человечество исполняет Божественный императив: «Обладайте землею», ведь «он (человек) будет уничтожать вселенную, хотя ему будет казаться, что он стро-

ит ее, он будет низводить ее до простой аллегории, до ничтожного теневого изображения нашей собственной ограниченности». ¹⁸

Шлейермахер рассматривает религиозное событие как «единение с объектами нашего восприятия внутри нашей сущности, неизбежно становящийся и деятельный контакт или способность предметов контактировать друг с другом». И кроме того, единение касается предметов не как единичных вещей, а как носителей действия вселенной. Представление о том, что за бесконечным чередованием воздействий со стороны предметов, за хаосом единичного, с которым мы имеем дело, стоит единство, которое не дает человеку потеряться в единичном. Единство всех вещей и явлений мира, или вселенная, носит в религиозном смысле имя Бог. Ощущаемая человеком вселенная — это Бог. Конечно же, все это не означает для Шлейермахера того, что ощущаемая материя и есть Бог, — отнюдь нет! Данные слова следует понимать в том смысле, что ощущаемое единство в разделенном, ощущаемая целостность, а именно целостность духовного и чувственного, которая через чувственное идет нам навстречу, — это и есть Бог. Следствие этого постулата заключается в том, что человека никогда не оставляет религиозность, которая универсальна, и тем не менее религия личное дело каждого. Пожалуй, едва ли можно сказать: человек должен быть религиозным — ведь человек всегда религиозен.

На Шлейермахера оказало значительное влияние учение Спинозы, ¹⁹ для которого единая субстанция со всеми ее атрибутами (неотъемлемыми свойствами) находилась только в виде ее многообразных модусов (модусы, это индивидуальные формы существования субстанции). Эти мысли об индивидуальном Шлейермахер переформулировал так: целое имеется всегда только в своих входящих в состав целого, но значительно отличающихся между собой частях. Таким образом, он теперь говорил: «Как это общее переживание религии имеется в каждом отдельном человеке, так оно является также индивидуальным в каждом отдельном человеке». Это стало для него теперь ясно, и об этом говорила третья часть его учения, посвященная анализу разновидностей религии.

3.2.5 Религиозно обоснованное требование толерантности

Шлейермахер видел много индивидуальных возможностей созерцания вселенной. Тысячи людей будут иметь тысячи различных религиозных взглядов. Отсюда следует религиозно обоснованное требование толерантности. Вселенная так открывается созерцанию людей, чтобы благодаря этому осуществилось полное право реализации всего «присущего вашей индивидуальной религии». Толерантность значительно влияет на общество. «Каждый должен осознавать, что его религия является только частью целого, что на те же самые предметы, которые вызывают в нем собственные религиозные чувства, есть взгляды, являющиеся также благоче-

стивыми и все же отличающиеся от его собственных, а также, что из других элементов религии проистекают взгляды и чувства, для принятия которых у него возможно совсем не достает понимания». Шлейермахер заключает, что толерантность, терпимость и скромность оказывают благотворное влияние на совместную жизнь людей в обществе. Религиозные чувства «должны как святая музыка сопровождать все поступки человека».

3.2.6 Определение Шлейермахером греха и отказ от воли

Благочестивое сознание «своей двойственности» является для Шлейермахера, с одной стороны, сознанием греха, с другой — сознанием спасения. Грех произрастает из неспособности различать между тем, от чего индивидум зависим полностью, а именно от совершенного Бога, и тем, от чего он зависим относительно, а именно от ограниченного и переходящего мира. «Благочестивое осознание греха указывает на то, что интеллект человека развивается быстрее, чем воля, а воля всегда отстает от интеллекта, что, впрочем, человеку присуще вообще. Сознание греха является сознанием того, что человек со своим представлением о самом себе всегда отстает от своего идеала. Такое понимание греха, согласно которому грех является только выражением бренности человека, затрудняющей его духовное становление, находит затем отражение в соответствующих качествах Бога: Божьей святости и справедливости. Благодаря этим качествам, Он устроил человеческую совесть таким образом, что человек считает виной то, что является его незрелостью».²⁰ Спасение же и есть преодоление этой незрелости.

В своём отказе от значимости воли Шлейермахер отходит от христианства. Он утрачивает связь с Ветхим Заветом, потому что тот является собой закон и покаяние, обращаясь к воле человека. Для Шлейермахера же были важны не дела, не знания, а чувства. Во имя «чувства и вкуса к бесконечному» он пожертвовал даже волей. Только чувства являются подлинными носителями человеческой религиозности. В одно время Шлейермахер поддерживал дружеские отношения и общение с образованными евреями, однако по данной причине этот идейный союз распался, поскольку вместе с его пренебрежением воли потерялось наследие ветхозаветной истории, и у евреев было отнято все их религиозное достояние.

Но эта утрата противоречит также и Новому Завету. По мнению Шлейермахера, противоречие между грехом и милостью проявляется в сфере чувств человека. Но это постоянное противостояние между ними разрушилось, когда было отделено от воли и переложено на чувства. Точно так же было интерпретировано проявление Божьей милости в человеческом разуме. Наш разум больше не преодолевает разрыв, созданный на-

шей порочной волей и не позволяет нам самим участвовать в его преодолении, но позволяет нам только достижение нашего согласия с собой путем устранения терзающих нас чувств. Мы выбираем то, что соответствует нашим чувствам, и именно этим установлением отношений с нашими чувствами христианство приобретает вес.

3.2.7 Отношение Шлейермахера к Иисусу Христу и искуплению

Шлейермахер ни словом не упомянул о том, как человек становится христианином, и о том, как возникло христианство — о вопросах, которые в практической жизни являются очень важными. Он был занят тем, что описывал существование христианства с точки зрения религиозного или благочестивого человека. Другими словами, он отвечал на вопрос: «Что является религиозным в личном плане в существующем сейчас христианстве?» В этой связи Шлейермахер специфически излагает тему искупления, представив его как завершение творения, вершина которого выражается в ощущении человеком Божьей милости.

Это искупление, по Шлейермахеру, заложено еще в зачатках творения. Искупление — это всего лишь задуманная с целью осуществления всех ее подготовительных стадий высшая ступень в завершении Божьего творения. Как проявится в свое время в ребенке изначально заложенная в его природе сила мужчины, так же проявится и завершение последующих стадий творения духовного мира. Иисус Христос был задуман в творении Адама, поскольку первый Адам был предшественником будущего Адама, а именно Иисуса Христа, который как второй Адам является основателем такого завершения.

Шлейермахер ничего не знал о завершенном труде Христа. Он говорил о продолжающемся деле Христа. Эсхатология была бы бессмысленной, если бы дело Христа закончилось с Его смертью. По этой причине Шлейермахер говорит о мистической связи с Христом в образе Его церкви. Он представляет себе Христа как остающийся в действии принцип, и этот продолжающий действовать принцип как раз и является Его делом. В соответствии с этим также и при описании спасения речь идет об изменении отношения людей к вещам. Человек выходит из состояния незрелости, из-за которой его личная жизнь отстает от его мыслей и поступков. В новом положении он рассматривает вещи вокруг себя иначе и ощущает свою незрелость как вину. Прежде недостаточная гармония между миром и им виделась ему как наказание, как зло. Сейчас же, когда он знает, что находится в полностью удовлетворительном отношении к Богу, он больше не рассматривает зло как таковое, но стремится к благу. Это и есть примирение. Согласно этому видению, не Бог примирил с Собой мир, но христианское сознание примиряет людей с окружающим их миром. «Человек примиряется с этим несовершенным миром».²¹

При этом Шлейермахер особым образом отождествлял весь мир с Богом, уклоняясь при этом от обвинения в пантеизме. Бог мыслился им не как тождественный миру и не как отделенный от него, но Он как бы включает в себя весь мир и вместе с тем превосходит его. Шлейермахер хотел лишь показать, что мир есть область проявления Бога и, что все его содержание Божественно. По этой причине он не отличал естественное от сверхъестественного, стремясь примирить все противоречия этой жизни в их соотношении (осознании единства) с Целым, Вечным, то есть с Богом.

Шлейермахер, рассуждая о Христе, говорит о существовании Бога в Нем. Это Божье пребывание проявляется в полностью удовлетворенном осознании Христом своей зависимости от Бога. Если человек полностью проникнут зависимостью от Бога, то и он также имеет Бога в себе. Данное пребывание Бога в нем является сущностью христианства в человеке. Это, по сути дела, одно осознание своей отнесенности к Богу и называется Божьим пребыванием в человеке.

Шлейермахер ставит человека в такие отношения с Христом, потому что в Нем религиозное сознание приобретает свое завершение, получив освобождение от чувства вины через ощущение Божественной милости. Мы должны обращать внимание только на то, как Иисус воздействует на наши чувства, как Он влияет на наше религиозное состояние. Богословие вовсе не призвано описывать «исторического» Иисуса и, вообще, заниматься историей, но демонстрировать то, что именно несет Иисус благочестивым людям. Поэтому Шлейермахер ссылается на содержание Нового Завета, никоим образом не обращаясь к истории. Он выбирает из Евангелия то, что оказывается действенным для религиозных чувств человека, в какое бы время он ни жил. Шлаттер пишет: «Так, например, он резко различает между собой Ветхий и Новый Заветы, при этом его совершенно не беспокоит вопрос, возможно ли провести такое разделение с точки зрения исторической преемственности и останется ли Новый Завет понятным без связи с Ветхим Заветом. Поскольку теология Ветхого Завета не достигает возбуждения благочестивых чувств людей, он для них не имеет значения».²²

3.2.8 Богословие как формирование религиозного языка

Шлейермахер учил, что чувство создает высказывания: «Поскольку оно несомненно подлинное, чувство должно оказывать воздействие, особенно когда оно охватывает процесс общения и через него доносится к слушателям. Итак, оно создает высказывания, имеющие смысл и основание, поскольку они являются выражением чувств. Отсюда вытекает задача богословия: оно призвано формулировать язык благочестивого чувства». Следовательно, основная задача богословия состоит в отражении

чувства благочестия.

Шлаттер отдает должное этой идеи Шлейермахера. «Эта простая мысль, — пишет он, — что богословие есть отражение религиозного языка, принадлежит к наибольшим заслугам Шлейермахера. Величайшие богословы всегда были творцами религиозного языка. Его создавали Павел, Августин, Лютер, но они никогда не придавали ему должного значения. Вместо этого богословы размышляли, и для того времени этого было достаточно. Неужели цель не достигается тем, что умножается познание, даже если язык остается варварским, добавляясь к мыслям как внешняя одежда? Нет, говорит Шлейермахер, внутреннее событие не закончено, пока оно не высказано ясно. То, что вы высказываете, — не просто последующее дополнение к уже сформированному внутреннему явлению. Говорение принадлежит к сфере чувствования, фиксируя в ней высказанное. Оно объясняет наше личное отношение к передаваемой нами информации, дает объяснения по поводу нас самих. Неслучайно, что первыми богословскими достижениями Шлейермахера были его работы по риторике. Конечно же, воплотившись в высказывании, мысль претерпевает искажение, потому что сформулированная в виде слов идея есть ложное говорение, фальсифицированная речь. Но цель, которую Шлейермахер указывает богослову, не отрицается из-за того, что тот вынужден прибегать к риторике».²³

Благодаря созданию религиозной терминологии и фразеологии христиане поддерживают связь друг с другом. Язык является средством общения, с помощью которого чувство переходит от одного человека к другому и таким образом обогащается и укрепляется.

Следующий важный момент в программе Шлейермахера для богословов заключается в том, что он вводит богословие в церковь. Из духовного состояния общины вытекает работа богослова, и он должен работать для удовлетворения ее нужд. Научная разработка практического богословия появилась только со времени Шлейермахера. Это связано с тем, что он подчинил церкви все богословие. Он вложил в общественное сознание понимание того, что богослов должен выработать теорию религиозного общения и должен понимать, что в этом общении происходит и должно происходить. Это же относится и к догматике: она также должна думать не только о себе, но и о благочестивых чувствах общины и таким образом выполнять церковные обязанности. Богослов должен добиваться понимания в общине ее религиозных событий и помогать ей в формировании самосознания. Нельзя сказать, что богослов у Шлейермахера становится безработным. Напротив, он создает общину, разрешая ссоры и содействуя взаимопониманию среди людей.

3.2.9 Влияние Иоганна Августа Эберхарда на Шлейермахера

Шлейермахер в значительной мере находился под влиянием своего учителя Иоганна Августа Эберхарда,²⁴ который с 1778 года был последователем Г.Ф. Майера и представлял концепцию спасения добродетельных язычников. Благодаря Эберхарду, изменение главной задачи внутри рационалистической философской школы стало определяющим для развития мышления Шлейермахера.

Методическое ориентирование Эберхардом метафизики на психологию является подоплекой теории «чувства зависимости от Вечного» Шлейермахера — главного понятия его религиозной философии.

Лекции Эберхарда по античной философии заложили основу огромному наследию в области классической филологии, которая нашла свое воплощение, прежде всего, в переводе Платона и изучении Аристотеля.

Разногласия Эберхарда с Кантом привели Шлейермахера к решению присоединиться к лагерю трансцендентального идеализма еще в молодости.

Познание собственной души для Шлейермахера неразрывно связано с познанием Бога. Именно этой точки зрения придерживался ровно 1400 лет до него Августин.

3.2.10 Влияние учения Шлейермахера на молодое поколение

3.2.10.1 Христианское богословие

По мнению Ганса Вальтера Шютте, итогом жизни и деятельности Шлейермахера явилось то, что «молодое поколение услышало эти новые звуки и было увлечено ими». Клаус Хармс, богослов времени Пробуждения, писал, что эта книга стала для него «стимулом движения к Вечному». А Новалис сказал о Шлейермахере, что он «является биением сердца нового времени; кто прочувствовал его, больше не сомневается в его наступлении».

Находясь на вершине своей славы, Шлейермахер вступает в академический мир. В 1804 году он становится внештатным профессором богословия в Галле. К его богословским трудам, как мы уже упоминали, относятся три его сочинения: «Рождественский праздник» (1806), «Краткое изложение лекций по теологии» (1811), «Христианская вера, представленная согласно принципам евангельской церкви в их взаимосвязи» (1821-1822). Из них наибольшую известность получили два последних.

Вторая книга Шлейермахера, посвященная богословию, носит название «Краткое изложение лекций по теологии». Впервые изданная в 1811 году, она стала основным трудом нового богословия. В ней определение и задачи богословия блестяще представлены классическим образом. Шлейермахер описывает богословие как позитивную науку, относящуюся к определенному образу верования, который является непосредственной

формой восприятия Бога. Христианское богословие он приближает к своему пониманию христианства. Христианство уже там, где богословие только начинается. В число задач богословия входит: осветить христианскую жизнь, раскрыть суть веры и руководить христианской церковью.

Изобразить христианскую веру, показать ее содержание и выявить ее суть было задачей третьей книги Шлейермахера, имеющей значение до сегодняшних дней. Этот двухтомник по богословию вышел в 1821-1822 годах под названием «Христианская вера, представленная согласно принципам евангельской церкви в их взаимосвязи».

Под евангельской церковью здесь понимается союз лютеранских и реформатских церквей, как основных выразителей протестантского учения. Шлейермахер всегда был защитником протестантской церкви. Вероучение этого искусно составленного труда вращается вокруг единственного центра — «спасения, совершенного Иисусом из Назарета». Спасение представлено как обновляющая людей сила. Обладая живым ощущением Бога, они движутся к совершенству, понимаемому как достижение религиозного восприятия действительности.

Своим новым истолкованием сущности религиозного опыта Шлейермахер хотел уберечь свое время от опасности секуляризма, которое однажды описал так: «Должен ли узел истории так и продолжать разделяться: христианство с невежеством, наука с неверием?»

Но Шлейермахер не был только профессором богословия, составившим обширный сборник лекций и важных публикаций. Он был на протяжении всей своей жизни также и проповедником и пастором. С 1809 года он нес обязанности пастора в церкви Троицы в Берлине, занимая эту двойную должность пастора и профессора университета на протяжении 25-ти лет до своей смерти. Шлейермахер регулярно проповедовал, и его проповеди собирали людей со всего Берлина.

Его жена меньше ценила проповеди своего мужа, предпочитая ему его более популярных коллег. Возможно, эти проповеди были для нее слишком длинными, потому что в стиле Шлейермахера было развивать мысль, не спеша. И это развитие мысли отличалось большой ясностью и огромной силы убедительностью. Многочисленные тома его проповедей составляют большую часть общего числа его произведений.

Шлейермахер не только проповедовал. Он крестил, преподавал конфирмацию (он преподавал конфирмацию самому Отто Бисмарку), венчал, проводил погребальные служения. Шлейермахер никогда не отрывался от жизни и практики. Так он занимал должность председателя строительного комитета своей общины и был ответственным за кассу оказания помощи бедным.

Как правило, в течение семестра он ежедневно читал три лекции, каждая из которых длилась в общей сложности пять часов, две на богословском и одну на философском факультете. Кроме этого он исполнял

различные обязанности в церкви Троицы. Порой приходится удивляться его разносторонности и умению справляться с таким большим количеством дел.

3.2.10.2 Светская жизнь Шлейермахера

Наряду с выполнением обязанностей пастора и профессора у Шлейермахера всегда было время для светской жизни, которая была ключом в берлинских салонах, руководимых, как правило, какой-либо умной, образованной и достаточно зажиточной женщиной, какими были, например, Генриетта Герц или Рахиль фон Варнгаген.

Эти женщины превратили свои салоны в места встреч ученых, деятелей искусства, офицеров, политиков, пребывающих в Берлине проездом, литераторов и деятелей науки. В салоне можно было получить разнообразную информацию, познакомиться с новинками литературы, поговорить о театральных постановках. В таких местах Шлейермахер любил развлекать присутствующих своими утонченными загадками.

Конечно же, в салоне многие молодые люди заводили знакомства и влюблялись. И вот в этой атмосфере светских утех находился он — пастор, профессор богословия, переводчик произведений Платона. Он был блестящим собеседником, остроумным рассказчиком и искусным мастером слова, однако умел слушать и молчать, когда это было необходимо.

Шлейермахер был гением дружбы. Многими из его друзей были женщины. Он мог оценить их интеллигентность, выявить их дремлющие таланты. Ему были известны их душевные боли. Он умел утешать неудачно влюбленных. Когда он покидал салон и возвращался в свой дом, он сразу же садился за стол и писал письма тем, с кем он только что разговаривал.

Один из его друзей описывает это так: «Ему позволяло завоевывать большой авторитет то, что он был христианином в самом благородном смысле. Убежденный гражданин, он в самое тревожное время всегда был в числе смелых людей. Он был человеком с большой буквы. Дети устремлялись на его занятия, женщины и мужчины из всех классов были привязаны к нему. Сила, которую он пускал в ход, не была однообразной или ограниченной, это была широчайшая и благороднейшая сила, увлекающая всех в высочайшем и всеохватном единстве».

Что это была за жизнь! «Он начал свой путь будучи гернгутером, и его дух распространялся на широкую область не связанных друг с другом наук. Его захватило поэтическое движение его эпохи, и он одним из первых включился в жизнь своего государства, став в нем ведущей идейной силой. Находясь на виду у всех, благодаря опыту многих лет, проведенных в должности проповедника, в церковном служении и в преподавании богословия, он исполнял на деле большую историческую задачу церкви. Можно сказать, он был духовным главой церкви своего времени», —

так пишет один из его биографов.

12-го февраля 1834 года в возрасте 66-ти лет Шлейермахер умер от воспаления легких. Он был погребен на кладбище церкви Троицы. Десятки тысяч людей шли за его гробом. Вскоре после его смерти один из его друзей-профессоров сказал на лекции своим студентам: «Умер человек, благодаря которому в грядущем откроется новая эпоха в богословии».

Глава 4. Иоганн Заломо Землер: основоположник библейской критики

4.1 Первый постулат Иоганна Залома Землера: Необходимо делать различие между религией и богословием

Христиан Фридрих Даниель Шубарт писал 22-го июня 1768 года:

«Ты досадуешь на Землера, а это — неблагодарность истине: что же он мог поделать, когда Отцы церкви, церковные Соборы и часто само Писание противоречили некоторым фрагментам лютеранского богословия? Тоже я думаю и о Лютере. Этот великий человек обнаружил старое готическое здание суеверия и поломал его. Разве из-за этого его силы не могли иссякнуть, так что он уже не был в состоянии соорудить на руинах суеверия новое здание религии?»¹

Поистине гордое сравнение: «В лице Иоганна Залома Землера протестантская церковь нашла своего второго Лютера, даже если она поняла это только через двести лет после его смерти». Снова нашелся человек, который смог решительно воспрепятствовать «неправильному» развитию религии и церкви, но на этот раз его критика не была нацелена на недостатки католической церкви. Необходимо было возродить лютеранское богословие, обновить всю «систему религиозных взглядов» лютеран с помощью Библии.²

Немецкий демократ и публицист Христиан Фридрих Шубарт (1739-1791) знал, о чем шла речь. Он работал журналистом в Швабии, а также был и незаурядным для своего времени сочинителем духовных песен. Он изучал лютеранское богословие, и, очевидно, очень пристально наблюдал за поворотом в развитии этой науки в эпоху Просвещения. Но кем же был Землер, что снискал такое глубокое уважение у Шубарта?³

Андреас Людер описывает жизнь и деятельность Землера следующим образом:

«Накануне Французской революции Иоганн Залома Землер вел тихую невзрачную жизнь профессора богословия. Он родился 18-го декабря 1725 года в тюрингском Заальфельде. Его отец, Маттиас Николаус Землер, несший в этом городе пасторское служение, находился под сильным влиянием находившегося тогда в расцвете пиетизма».⁴

Сын рос в истинном благочестии, господствовавшего в доме родителей, но его стремление к приобретению знаний рано заставило его питать недоверие к предубеждению пиетистов против наук, якобы приносящих вред душе. С 1743 года он изучает классические языки (латынь, греческий), историю и богословие в университете в Галле. Этот университет был основан только в 1694 году в начале эпохи Просвещения. Однако уже вскоре университет под влиянием некоторых профессоров попадает

в «Sog des Pietismus» («в воронку пиетизма», по выражению Людера). Наиболее значительной фигурой в пиетическом крыле университета был Август Герман Франке (1663-1727).⁵

После своей учебы Землер некоторое время работал редактором газеты в Кобурге. С 1751 до 1753 годы он был профессором истории и латинской поэзии в университете Альтдорфа (где Франке также пользовался большой популярностью), прежде чем он возвратился в Галле, где и занимал пост профессора богословия на протяжении 38-ми лет вплоть до своей смерти 14-го марта 1791-го года.⁶

Землер был известен среди своих современников как человек, обладающий глубокими познаниями в различных областях богословской науки. Поток мыслей, исходивших от него, сотрясал лютеранское богословие и церковь. Свои взгляды он распространял в народе в виде сотен рукописей (эта деталь нашла отражение в романе «Страдания молодого Вертера» Гете).⁷

Иоганн Заломо Землер много читал и еще больше писал. Пространные и утомительные в своих повторениях его произведения не стоит читать ради удовольствия. Тем не менее в них снова и снова светится острота мысли Землера и порой его сарказм.⁸

Есть два основных положения, связанных с именем Землера, из которых происходит все современное богословие. Во-первых, Землер делает различие между религией и богословием, во-вторых, — между Словом Божьим и Святым Писанием. Он большое значение придавал самому определению понятия богословия и спорил с каждым богословом и церковным служителем, который не мог или не хотел разделять его мнение.

В старой «лютеровской системе религиозных взглядов» религия была все еще частью всеохватного и составного понятия «богословие». Как профессора с их богатыми богословскими познаниями, так и рядовые христиане, в сущности, стояли на той же самой лестнице, только на расстоянии нескольких ступенек друг от друга. То, что одни уже знали, другим предстояло еще изучить. Вместо высоких требований богословия пиетизм выставил простое благочестие сердца. Для пиетизма характерен риторический вопрос: Неужели каждый истинный христианин не может почувствовать, что значит для него Бог, не следуя сначала за трудным богословским ходом мыслей?⁹

Проведенное Землером различие между религией и богословием, прежде всего, освободило религию от бремени богословия. Для него это разделение имело вполне желательные последствия. Оно открывало дорогу просвещению и позволяло вводить в богословие новые идеи, не смущая при этом ортодоксальных христиан. Однако Землеру и в голову не приходило поощрять эту богословскую страсть к экспериментированию.¹⁰

Он считал, что благочестие является основой богословия. По его мнению, богословская теория и церковная практика идут рука об руку.

Здесь проявлялся его оптимизм просветителя.¹¹

На чем же основывается такая независимость церкви от богословия? Откуда верующие узнают о Боге? Только лишь из Библии, как внушал своей церкви еще Лютер. Поэтому каждый христианин и христианка должны быть в состоянии самостоятельно читать Библию.¹²

Именно пиетизм серьезно воспринял этот призыв к самостоятельности в благочестии. В постреформационный период изучение содержания веры все чаще выдвигалось на передний план, религия же рассматривалась, главным образом, в контексте прогрессивного образования. На пороге восемнадцатого века люди начали обращать основное внимание на личное благочестие. Так Землер, будучи уже профессором богословия, проводил воскресные занятия по изучению Библии для своих студентов, стараясь совместно прислушиваться к Божьему Слову и получать «духовное наслаждение», как это называлось на языке того времени.¹³

Размышления над Словом давались довольно легко, когда разбор касался таких мест Писания, как Послание к Римлянам или притча из четырех Евангелий, в которых Христос представал явно. Но как обстояли дела, когда назидание искалось в Ветхом Завете, где нет явных указаний непосредственно для христиан? Конечно же, и в Ветхом Завете есть места, которые могут затронуть души благочестивых христиан (например, обличения пророков или хваления псалмопевца). Но разве не приходится читать также множество жестоких рассказов из истории Израиля с их кровавыми войнами, победами и поражениями? А как быть с многочисленными текстами Закона с его непонятными описаниями законов и обрядов древнеизраильской религии. Где же здесь Божье Слово для христиан?¹⁴

4.2 Второй постулат Иоганна Землера: Необходимо делать различия между Священным Писанием и Словом Божьим

В данной ситуации можно, конечно, отмахнуться от Ветхого Завета или подходить к его текстам эклектично. Однако это сомнительный выход. В конце концов, богословы до сих пор учили, что вся Библия является Словом Божиим, и при этом они могли ссылаться на слова Ап. Павла: «Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности» (2 Тим. 3:16). Поскольку Ветхий Завет и есть Слово Божье, то в трудных ситуациях остается один выход — искать за дословным текстом другой, скрытый смысл. По этому пути шли пиетистские богословы, но Землер не хотел быть с ними в этом вопросе, ибо в данном случае, по его мнению, слишком многое примешивалось к смыслу Библии.¹⁵

А что, если Ветхий Завет просто принять дословно как он есть? Ветхий Завет описывает, прежде всего, историю отношений Бога с Его избранным народом. При этом христиане далеко не везде в нем найдут на-

зидание, которого ищут. Означало ли это, что к ним Ветхий Завет не имеет никакого отношения? Позже богословы несправедливо утверждали, что Землер утвердительно отвечал на этот вопрос. Ведь он знал, что Новый Завет не мыслим без Ветхого Завета. Но он не уставал в своих книгах призывать христиан к тому, чтобы они при чтении Ветхого Завета обращали внимание на то, где он действительно «полезен для научения», и чтобы каждый относился к нему как к Божьему Слову. При этом, то, что назидает одного, может оставаться закрытым для другого.¹⁶

Таким путем Землер обосновывал целесообразность проведения различия между Библией и Божьим Словом, но он не разделял их, поскольку Слово Божье не встречается нам нигде, кроме Библии! Утверждение, что Библия является Словом Божиим, основывается на религиозном опыте, но богословам предоставлена возможность также изучать исторические условия, при которых возникли и были собраны воедино отдельные книги Библии. Землер пришел к выводу, что здесь трудились люди, которые в разные времена свидетельствовали о своем опыте и, благодаря этому, хотели содействовать установлению нового опыта взаимоотношений с Богом.¹⁷

Для христиан Ветхий Завет попадает при этом в некотором роде в «положение вне игры». По мнению Землера, христиане узнают самое важное для веры из Нового Завета. Конечно, это может вызвать у христиан некоторое пренебрежение по отношению к своим еврейским братьям и сестрам, однако антисемитизм был не свойственен Землеру.¹⁸

Уже в 1760-м году он выступил по просьбе главного раввина еврейской общины в Альтоне (Гамбург) против всяческих преследований или принудительного обращения в христианство иудеев в Германии. Он считал, что неприязнь к евреям «противоречит христианской религии и ее основным истинам».¹⁹

Глава 5. Христиан Фридрих Даниель Шубарт (1739-1791)

5.1 Портрет необычного человека

В то время как родители одарили его многочисленными именами, природа наделила его многими талантами. В чем-то он был чудесен, а в чем-то ужасен. Когда он обращался к своим современникам как поэт, журналист или музыкант, его слушали охотно. Его любили за глубокую чувственность и дерзость, чрезмерную восторженность и свободомыслие. Человек, которому не подходил ни один костюм и который везде не попадал в тон...

Шубарт родился 24 марта 1739 года в швабском Оберзоннтайме в коричнево-белом каркасном доме. Он был сыном викария, который уже через год после рождения наследника был переведен в находящийся поблизости Аален. Там, в свободном имперском городе (сегодня он отмечен отличительными знаками «АА» на автомобилях), Шубарт прожил свое детство и большую часть молодости.

«В этом городе, — писал он позже, — который, несмотря на сомнительную репутацию «столицы честной простоты», уже многие столетия кормил в Кохертале скромных граждан, я воспитывался гражданином старонемецких нравов, прямодушным, деятельным, неугомонным и сильным как дуб, презирающим все заграничное, упорным защитником своего дома, своей навозной кучи и своего громового диалекта».

Уже в возрасте восьми лет он играл на рояле лучше, чем его отец. Он начал сочинять музыку и писать стихи. Мальчик был равным образом необычайно интеллигентен, как и необуздан. Он чуть было не убил своего брата из пистолета, который оказался в доме без присмотра. Однажды он едва не покончил с собой (к счастью, его спас вовремя появившийся прохожий).

Он учился в Нёрдлинге в лицее, а затем посещал в Нюрнберге гимназию «Святого Духа». В Нюрнберге он критиковал плохое качество образования, не оставлял в покое особо привлекательных девушек и обращал на себя внимание как музыкальным мастерством, так и благосклонностью короля Пруссии Фридриха Великого. За то, что он чувствовал в своих первых песнях уже довольно свободомыслящего монарха, его чуть было не заколол один возмущенный австрийский солдат, однако молодой смелый нюрнбержец сумел с честью защитить себя. При этом молодой поэт был прав в своих оценках: все-таки король Пруссии первым сделал более гуманными условия содержания осужденных и отменил пытки, а Пруссия в его правление стала довольно прогрессивным немецким государством.

Затем Христиан Шубарт решил продолжить свое образование в

Йене. Конечно же, всем наукам он предпочел богословие, следуя по стопам своего отца. Когда же он добрался до Эрлангена, военные беспорядки и веселое студенческое общество удержали его. Так, волей случая, он начал свое обучение богословию в Эрлангене. Однако к занятиям он относился с прохладцей. Он с большим удовольствием ходил по трактирам, демонстрировал свою виртуозность в игре на рояле, танцевал ночи напролет, ездил по стране верхом, а также пил как сапожник. Фактически он стал на путь молодого повесы и шалопая. Он завязал дружбу с людьми, которые предоставили ему возможность ознакомиться с самыми разными жизненными утехами, хотя по большому счету ничто не приносило ему удовлетворения.

За неуплату долгов он попал на четыре недели в карцер. «Это был первый удар судьбы, — пишет Вильгельм Буш, — однако второй также не заставил себя ждать». Когда Христиан из-за сильного чувства вины к тому же еще и заболел и больше не видел для себя никакого выхода, его родители забрали его домой. Учеба осталась незаконченной.

5.2 Зарабатывать деньги, быть преуспевающим!

Чтобы отработать свои долги, ему пришлось помогать своему отцу и пасторам в Аалене и близлежащих городках. Однако уже в следующем году по причине своей большой интеллигентности он получил место учителя в Гейслингене. «Моя школа по своему внешнему виду была больше похожа на сарай, чем на учреждение для воспитания христианских детей. Свыше ста учеников, грубых и необузданных, как неукротимые быки, были вверены под мое попечительство. Быть школьным учителем? Не приведи Господь! Лучше жить на воде и хлебе в каторжной тюрьме, чем всю жизнь пасти свиней в человеческом образе!» Уже через год после этого, в возрасте двадцати пять лет Христиан женится в Гейслингене на Елене, честной, доброй девушке, дочери начальника таможи Бюлера. Перед ним открылась перспектива сделать стандартную карьеру мелкого чиновника.

Однако у молодого Шубарта ничто в жизни не происходило как у всех. Ограниченность супружеской жизни вскоре стала для него точно так же невыносимой, как и однообразие семейных отношений. При его минимальном заработке ему не удавалось раскрутиться. Его жена была верной, старательной и аккуратной. Каких только добрых, вечных добродетелей у нее не было! Только, к сожалению, она не была богата и не блистала ни остроумием, ни красотой.

Итак, отвергнув скромные радости семейного быта, Христиан с головой окунулся в литературную и музыкальную деятельность, а когда ему и этого не хватало, — в дикие пьяные оргии. В этот период у него родились поэтические произведения, пережившие своего творца. То, что он получил императорский диплом за оду в честь смерти императора Франца I, упоминается здесь без особого энтузиазма. Эта награда подходила Шу-

барту, известному ожесточенной борьбой против произвола вельмож, как корове седло.

5.3 Жить в роскоши

Дела Христиана пошли в гору, когда его пригласили в Людвигсбург в качестве органиста и дирижера. Пятью годами раньше герцог Карл Ойген из Вюртемберга перевел свою резиденцию из Штуттгарта в Людвигсбург. Властитель 600 000 душ позволил себе благодаря труду своих подданных, создать один из роскошнейших дворов Европы. Атмосфера непрестанной жажды наслаждений, царящая в Людвигсбурге, была для Шуберта, словно бальзам на душу. Публика восхищалась остроумным музыкантом с поэтической жилкой и щедро дарила ему аплодисменты. Все 63 трактира города вскоре стали ему хорошо знакомыми. Он непрестанно флиртовал с девушками, которым он преподавал уроки музыки. Это была, наконец, та жизнь, о которой он мечтал.

Дело зашло так далеко, что новый придворный музыкант открыто вступил в любовную связь с жительницей Людвигсбурга Барбарой Штрайхер, которая была родом из его родного города Аалена, и взял ее на содержание. Жена Шуберта Елена была возмущена этим и выехала из их общего дома, забрав с собой лишь сына, дочь и корзину с рукоделием. Это вызвало большой скандал, любимец местной публики попал на некоторое время в тюрьму. «Это был второй удар судьбы, однако третий также не заставил себя ждать».

После этого Христиан примирился со своей благочестивой супругой и начал заново нечто вроде образцовой супружеской жизни, позволяя себе, самое большее, сочинение сатирических стихов.

5.4 Выбит из привычной колеи

Такое поведение протестантского верующего даже жизнерадостным людвигсбургцам казалось вызывающим. Поэтому они были рады, когда Шубарт после неполных четырех лет службы был уволен герцогом и выслан за пределы страны. Городской музыкант оставил свою жену дома без средств к существованию и исчез в неизвестном направлении (впрочем, он и сам не знал куда едет). Бедная Елена вместе с детьми отправилась в родительский дом и была счастлива, что ее родители снова приняли ее в Гейслингене.

С увольнением и высылкой из страны для Христиана началось время блуждания. Он попытался снова утвердиться в нескольких южно-немецких городах, но напрасно. Тогда он попытал счастья в Мангейме. Житель Пфальца курфюрст Карл Теодор слыл умным человеком, всей душой любящим искусство и науки. И действительно, своим остроумием и своей музыкальностью Шубарт быстро смог завоевать расположение курфюрста. Однако ему не удалось совладать со своим языком, и быстрее, чем

думалось, он снова оказался на улице. И всего лишь потому, что насмеялся над мангеймской академией.

Теперь его дорога лежала в Мюнхен! Там ему настолько понравилось, что он уже собирался перейти в католицизм. Какой же веселой была жизнь католиков! Грешить считалось такой же частью жизни, как и получать оправдание. Однако Христиан вовремя понял, что в умах таких же набожных, как и жизнерадостных баварцев обитает куча суеверия. Да и простонародный немецкий язык Баварии не допускал возможности признания литературных успехов. Найти место в Мюнхене оказалось невозможным: о нем уже навели справки.

Итак, Шубарт отправился в Стокгольм. Город лежал довольно далеко от места его злоключений, к тому же в довольно либеральном государстве. Христиан решил попытать счастья там, но доехал только до Аугсбурга. В этом городе как раз закрылся «Швабский журнал», который выпускал книготорговец Конрад Генрих Штаге. И Шубарту предложили принять участие в открытии нового периодического издания.

5.5 Наконец подходящее задание

Это был вызов Шубарту. Нужный человек оказался в нужный момент на нужном месте. Так в 1774 году возник журнал «Немецкая хроника». Это был выходящий дважды в неделю журнал на восьми страницах, материал к которому писал исключительно он сам. Довольно поздно, в тридцать пять, Христиан, наконец, обрел то, в чем он нуждался. Журнал оказался средством, с помощью которого он мог достичь передовых и образованных людей Германии. Он писал обо всем, что замечал, что приходило ему на ум, что он читал и слышал. Просмотр нескольких десятков газет обеспечивал ему осведомленность в текущей ситуации. Он писал стоя, сидя и лежа, за письменным столом и в кровати, у кухонного стола и в туалете. И охотнее всего — в трактирах Аугсбурга. Вскоре там уже знали человека, который задумчиво сидел в своем углу, покурявал глиняную трубку, и все время поочередно брался то за стакан, то за грифель или же диктовал своему помощнику очередной номер своего журнала.

Он боролся со старой дурной привычкой немцев считать все иностранное лучшим, чем свое. Подобно тому, как сейчас, когда хотят придать своей болтовне больше значения, вставляют английское слово, в те времена гнусавили по-французски. Поэтому особенное значение Шубарт придавал хорошему немецкому, полагая, что благодаря этому изобилующему богатством форм языку можно было разяснить сложнейшие понятия. Он остроумничал, что слова «deutsch» («по-немецки») и «deutlich» («ясно») являются однокоренными, и его читатели вполне с ним соглашались.

«Немецкая хроника» процветала. Ведь в те времена можно было с помощью нескольких десятков тысяч экземпляров достичь все ведущие умы Германии. И не только. «Немецкую хронику» читали также в Пари-

же, Амстердаме, Лондоне и Санкт-Петербурге. В своих статьях Шубарт выражал недовольство образованных людей порядками, существующими в той Германии — стране мелких и крупных деспотов, воспитателей и цензоров. Он восхищался независимостью Северной Америки, повествовал о культуре немецких и европейских стран, поддерживал устремления новаторов в области поэзии, рецензировал современную немецкую литературу, впервые привлек внимание к еще неизвестным писателям своего окружения...Итак, немецкий «юго-запад» решительно выступил против мистических грез, высказывался за республику и против произвола князей, возмущался Фридрихом Великим из Пруссии и Йозефом II из Австрии, причем не только потому, что эти правители отменили цензуру прессы.

Шубарт пробовал себя в постоянной борьбе как просветитель, который выступал против бездарности и религиозного ослепления, который хотел излечить людей от их веры в знаменитых целителей и объявлял войну всемогущим иезуитам. Все это делалось добросовестно и по лучшему разряду, с тонкой иронией и в целом настолько субъективно, насколько и должно было быть, и вовсе не могло быть иначе.

5.6 Неприятность за неприятностью

Надо заметить, это было слишком для того времени, — в период перед Французской революцией. Назвать же эту эпоху преддверием Нового времени было бы сильным преувеличением. Она была скорее последними остатками грязи мрачного Средневековья. Расплата за необычную открытость слов Шубарта также наступила немедленно: преследования в суде, всяческое злословие, выбитые оконные стекла. Однажды, во время пребывания в кругу друзей, он был арестован. «Это был третий удар судьбы», к чему Шубарт уже привык за предыдущие годы. Подобные преткновения не производили на него глубокого впечатления. Однако его друзья быстро добились его освобождения. Но вскоре аугсбургский муниципальный совет издал запрет на «Немецкую хронику», а также известил о высылке за пределы государства докучливого сочинителя статей.

За год журнал не вышел ни разу, и Шубарту пришлось уехать в Ульм, где он смог издавать его дальше. Как раз в это время благодаря папскому декрету был ликвидирован орден иезуитов, но в Нюрнберге он еще удерживал особое положение, против которого одинокий сочинитель был бессилен.

5.7 Счастье в Ульме

Также и в Ульме были трактиры со спокойными уголками, где он мог наблюдать за жизнью людей или уединяться. В Ульме с необычным человеком могли ладить лучше. Его жена Елена снова вернулась к нему с детьми Юлианой и Людвигом после двухгодичной разлуки, и все похоже налаживалось. Шубарт регулярно охватывал своим журналом около

20 000 читателей. Он чувствовал себя в городе единственным автором журнала, с доходом от которого он мог жить со своей семьей в достатке, так, как никогда ранее. Летом 1775 года он писал своему брату Конраду, который служил в Аалене городским писарем: «Свободный воздух, величественный Дунай перед моим окном, красивые книжные лавки, хорошие друзья делают мою жизнь очень приятной... Комедии, оперетты, балы, концерты, пиры, прогулки в экипаже постоянно сменяют друг друга, и я обычно принимаю в этом участие»

5.8 На прицеле

Однако то, что в журнале «Немецкая хроника» было интересным и заставляло призадуматься, было написано в темпераментной манере, без особого такта. Журнал часто задевал чувствительные места некоторых влиятельных особ, хотя, по современным взглядам, Шубарт писал скорее осмотрительно иронически, чем враждебно.

Особенно герцог Карл Ойген из Вюртемберга не мог просто простить иронию, с которой публицист высмеивал его и его фаворитку Франциску. Герцогскую военную академию Шубарт назвал плантацией рабов, фаворитку — донной Шмергалиной. Собственно он не дал никакого повода для той неистовой реакции, которая последовала вслед за этим; однако Карл Ойген был особенно необузданным экземпляром мелких князьков. Позже он также портил кровь Фридриху Шиллеру, пока поэт не был, наконец, вынужден тайно и под вымышленным именем покинуть страну и попытать счастья в Мангейме точно так же, как и прежде Шубарт.

Христиан не жил в земле герцога Карла Ойгена из Вюртемберга, он получил гражданство в Ульме. Однако этот неприятный тип воспринял всерьез глупую болтовню князя о том, что герцог для уроженцев своей земли словно отец. Карл Ойген верил, что сможет быть призванным Богом воспитателем своих подданных. При этом он упустил то, что Шубарт был уже далеко не в том возрасте, когда его нужно воспитывать, и к тому же совсем не был его подданным. Он также не заметил и того, что он вовсе не подходил к должности воспитателя, ведь до сих пор Карл обращал на себя внимание только как прожигатель жизни и бессовестный расточитель, как донжуан и вспылчивый пьяница.

Свою фаворитку Франциску, девушку из народа, он купил у ее супруга за шесть тысяч гульденов и титул камергера, заставил развестись и затем пожаловал ей дворянство. Сам он жил тогда отдельно от своей законной жены и его правление отличалось произволом, торговлей должностями и фаворитизмом. Этот негодяй из мелких князей из досады на дерзкие остроты Шубарта продиктовал в 1777 году приказ о задержании ульмского хрониста, в котором значилось, что он уже давно принял решение «арестовать Шубарта и путем надежного ограждения его личности от

всех очистить человеческое общество от этого недостойного и бунтарски настроенного типа».

Как можно было объяснить этот шаг? Возможно здесь дал о себе знать распространенный инстинкт «морильщика крыс», который намного позже, а именно в Третьем Рейхе, начал восприниматься как забота об интересах государства. Или же это был только своеобразный «педагогический эксперимент», как некоторые сегодня думают, поскольку педагогика была причудой XVIII столетия? Может быть, Карл Ойген хотел только исправить хрониста? Герцог и вправду имел необычные способности к железной педагогике каторжной тюрьмы.

Но сначала встал вопрос: Как арестовать живущего за границей Шубарта? Хитрый герцог послал в Ульм главного амтмана (главного окружного начальника) монастыря Блаубойрен с поручением заманить ненавистного Шубарта в Блаубойрен, то есть в вюртембергскую область.

5.9 Приманка и крючок

Сказано, сделано. Подлый шпион как-то за обедом ухитрился убедить Шубарта вместе поехать в Блаубойрен якобы с целью познакомиться того со своим шурином. Шурин был профессором и уже давно жаждал лично узнать получше издателя журнала «Немецкая хроника». Так Шубарт попался на приманку: его тщеславие было сильнее его осторожности. Итак, он поехал на санях в Блаубойрен, наслаждаясь видами зимней природы. Он предвкушал наслаждение созерцать знаменитый Блаутопф. Вместо этого его поджидала неприятная неожиданность: едва он прибыл в Блауберен, дорогу ему преградили три офицера герцога с ордером на арест. Как бы в шутку он сказал знатным злодеям: «Я надеюсь, что герцог не будет неподобающе высмеивать меня, а тем более не бросит меня гнить в тюрьме». Но его надеждам не суждено было оправдаться. Его охраняли как преступника, повезли на повозке на потеху черни. Арестованного везли через Кирххайм-Тек (там был ночлег) и через Каннштатт в Асберг. Над городом возвышалась огромная крепость Хоенасперг. В своих воспоминаниях Шубарт пишет: «Меня бросило в дрожь, когда передо мной снял свою голубую пелену Асберг... Герцог лично присутствовал там и определил для меня тюрьму, в которой я должен был пребывать... Вот с грохотом затворились двери, и я остался один — в серой, мрачной дыре скалы»

То, что герцог имел наглость силой заткнуть раздражающий его голос, было вопиюще. Однако никто не решился открыто выступить в защиту известного журналиста. Несколько осторожных прошений и публичных замечаний в пользу заключенного герцог не воспринимал всерьез. Также он относился и к многочисленным ходатайствам славной жены Шубарта Елены. Семь раз в течение года она пыталась получить аудиенцию у герцога, но все было напрасным. Ее только многоречиво обнадежи-

вали. Точно так же без отклика осталось ходатайство матери Шубарта и его брата Конрада. В то время какая-либо защита прав заключенных в Германии отсутствовала.

5.10 В тюрьме

Итак, Шубарт оставался в тюрьме, причем сидел он в одиночной камере. Невероятно, но факт: по его делу не было проведено никакого следствия, против него не было выдвинуто никакого обвинения и не было вынесения никакого приговора.

Свыше десяти лет Шубарт провел в этой крепости... Первый год он находился в подземной темнице, без всякой связи с внешним миром, без вестей от жены и детей, затем — в тюрьме в пределах крепости. Только на второй год ему однажды разрешили посещение богослужения. Через два года и три месяца ему было впервые разрешено разговаривать с людьми. На протяжении первых четырех лет заключенный оставался без бумаги и письменного прибора. Для творческого человека это была особенно суровая пытка. Единственной книгой, которую ему дали, была Библия. Через некоторое время он должен был наряду с Библией читать также перевозосимую тогда поучительную книгу «Плач или ночные мысли о жизни, смерти и бессмертии» англичанина Эдварда Юнга, а позже также и другие пиетические сочинения.

Это было чрезвычайно жестокое обхождение даже по меркам того сурового времени. Герцог-похититель людей в Людвигсбурге оправдывал перед собой такую несправедливость тем, что он руководствовался воспитательными намерениями, назначил жене Шубарта небольшое денежное пособие и принял обоих его детей в свои школы. Правда, плату за обучение в школах он возместил сполна из выручки, которую принесли сочинения Шубарта. Через дыру в стене Шубарт смог диктовать свои мемуары другому заключенному, который находился в тюрьме уже на протяжении девятнадцати лет, и у которого была бумага и грифель. Эту рукопись «Жизнь и убеждения» он впоследствии спрятал под доской в полу своей камеры, где она почти истлела.

После нескольких лет заключения Шубарт мог иногда даже принимать посетителей. Так к нему в тюрьму приходил Фридрих Шиллер — также жертва Карла Ойгена. Он прочитал «Историю человеческого сердца» Шубарта и использовал его как образец для своей первой драмы «Разбойники». Только после восьми с половиной лет узника впервые смогли посетить его жена и его дети.

5.10 Надежды и сомнения

Шубарт много раз получал надежду на освобождение, однако снова и снова переживал разочарование. Цербер, комендант крепости — испорченный придворный служака, а затем и многолетний узник Карла Ой-

гена — злоупотреблял талантами Шубарта, стремясь благодаря ему привнести некоторое разнообразие в скучную тюремную жизнь для себя, своей семьи и своих солдат. Шубарт должен был писать для солдатского театра, писать стихотворения по специальным поводам, музицировать. Князь-похититель даже сам поручал своим заключенным писать восхваляющие и поздравительные стихи в его честь и в честь его любовницы Франциски к дням рождения и другим праздникам.

Чего только Шубарт не делал, чтобы его, наконец, освободили. Все выглядело так, как будто предчувствия Шубарта, что его оставят загнивать в тюрьме, подтвердились. Его сосед по камере, по свидетельству самого Шубарта, сидел уже двадцать восемь лет в этой темнице. Многие несчастные уже умерли в этих камерах... Шубарт чувствовал, как его жизненные силы убывали, он был больше не в состоянии тешить себя надеждой когда-нибудь выйти на свободу.

Его спасло то, что по молодости чуть не принесло смерть: хвалебная песня прусскому королю Фридриху Великому. «Когда я был еще мальчиком и по земному шару прозвучал призыв Фридриха к великим свершениям: тогда я плакал от радости от величия этого мужа», — начинался он. Эта песня совпала с общими настроениями в стране. Она стала настолько известной в качестве бестселлера в Берлине, что прусский двор почувствовал себя польщенным и соответственно обязанным ходатайствовать перед герцогом Вюттемберга за Шубарта. Что и привело к освобождению Шубарта в мае 1787 года.

Надо сказать, что Шубарт и в заключении не оставлял литературного творчества. Как только после многих лет запрета он, наконец, получил бумагу и грифель, он стал писать. В темнице возникли музыкально-теоретические статьи, известные оды: «Вечный жид Агасфер» и «Княжеская могила», а также две прощальные «Песни мыса Доброй надежды» о солдатах, проданных на чужбину, в Голландию, написанные специально для герцога Карла Ойгена. Там же было написано стихотворение «Форель», которое было положено на музыку сначала им самим, а потом Францем Шубертом. То, что нами воспринимается как радостная песнь, в действительности является горьким стенанием. Шубарт сравнивает свою собственную прежнюю ситуацию с форелью: радостно плавая в своем ручейке, она становится жертвой козней рыбака.

5.11 Наконец свободен

Шубарт вернулся после десяти лет и четырех месяцев заключения назад в свою семью физически и духовно разбитым человеком. Но герцог Карл Ойген не стал дожидаться Божьего возмездия и сразу же после освобождения сделал Шубарта директором театра в Штуттгарте, назначив щедрое жалование в размере 600 гульденов и позволив ему снова самому издавать журнал «Немецкая хроника», который книготорговцы выпуска-

ли все это время. Карл Ойген между тем перевел свой двор из Людвигсбурга в Штуттгарт. Решение сделать бывшего узника директором театра было продиктовано желанием герцога осуществлять контроль над ним и далее. Очевидно, Ойген опасался, что Шубарт мог бы из заграницы мстить за исковерканную жизнь новыми дерзкими остротами. А что оставалось делать оставшемуся без средств и связей Шубарту, кроме как принять место?

Однако опустошенный, лишенный всякой надежды и одолеваемый разными болезнями, он больше не мог осуществить ничего великого. После коротких четырех с половиной лет на свободе он умер 10-го октября 1791 года, прожив полных 52 года. Он был погребен на Штуттгартском кладбище Хоппенлау, но его могилу позже сровняли с землей и забыли.

5.12 Итог

Христиан Фридрих Даниель Шубарт, человек, который был только на десять лет старше Гете, был в противоположность ему всегда мужественным борцом, но не искусным тактиком. Вместо того, чтобы, подобно Гете, подружиться с герцогом, он вел борьбу с аристократией — и при этом проиграл. Его кампания против произвола вельмож позволила ему подняться по лестнице славы в гораздо меньшей степени, чем дружба с вельможами — его современнику Гете. Однако значение Шубарта велико. Этот человек стал символом свободомыслия. Недаром его девизом было изречение: «Целью поэзии является не хвалиться гениальностью, но употреблять эту небом дарованную силу для блага человечества».

Глава 6. Либерализм в теологии Альбрехта Ритчля и изучение христианской религии

6.1 Ральф Шеффер о становлении и деятельности Альбрехта Ритчля

Ральф Шеффер пишет об Альбрехте Ритчле: «Едва ли какой богослов второй половины XIX века был столь почитаем, как Ритчль, однако и едва ли кто испытал столько неприятностей, как он». Одни видели в нем библейского богослова и человека, восстановившего первоначальное учение Лютера. Другие упрекали его в фальсификации лютеранства и рационалистическом ограничении веры. Вскоре его стали считать всего лишь представителем вильгельмовского века, для которого вера была призвана обеспечивать буржуазно-мещанский идеал. В конце концов, им перестали восхищаться, и зачастую он становился мишенью полемики. Эти полярные оценки Ритчля поражают неадекватностью скромной, по сути, жизни ученого, которую он вел.

Альбрехт Биньямин Ритчль родился 25 марта 1822 года в Берлине. Его необычная одаренность проявилась еще в школе в Штеттине, где его отец занимал должность главного суперинтендента Померании. В 17 лет он поступил в университет в Бонне, где изучал богословие.

Там и, позже, в Галле он познакомился с главными направлениями богословия тех времен на немецких факультетах, которые представляли умеренные или посреднические богословы и реставрационные богословы пробуждения. Обоим направлениям не удалось его привлечь. Это сделали богословы-гегельянцы.

Эти богословы приобрели дурную славу в связи с выходом в свет книги «Жизнь Иисуса» Давида Фридриха Штрауса, но тем более сильно воздействовали на одаренных студентов. После того как Ритчль в Штеттине в 22 года сдал свой первый экзамен, ему удалось добиться у своего отца разрешения на прослушивание семестра в Тюбингене, где он познакомился с Фердинандом Кристианом Бауром - лидером богословов-гегельянцев.

В тесном контакте с Бауром и его учениками он написал в кратчайшее время книгу по новозаветной тематике, за которую он получил место преподавателя в Бонне, где в возрасте 24-х лет остался работать приват-доцентом. Шесть лет он жил и работал там благодаря денежной помощи его отца, пока ему не дали место внештатного профессора.

Однако только после зачисления в штат сотрудников в 1859 году он смог позволить себе обзавестись собственной семьей. В это время упрочился его авторитет как специалиста по Новому Завету и истории церкви. Правда, его стиль усложнял доступ к его мыслям. Он писал и говорил путанными фразами, при этом его мысли устремлялись вперед с по-

разительным упорством. Но тот, кто терпеливо следовал за ними, бывал наконец награжден великолепным обзором и поразительными результатами. Это относилось прежде всего к предмету догматики, которая в пятидесятые годы приобретала для Ритчля все большее значение, не вытесняя собой Новый Завет.

По отношению к коллегам Ритчль был не очень-то любезен. Своими язвительными отзывами он не щадил ни друга, ни врага. Так он поддерживал сердечные взаимоотношения лишь со своим старым тюрингенским другом, профессором Фердинандом Кристианом Бауром, хотя в научном плане уже давно охладил к гегельянству. Однако и эти взаимоотношения разрушились при обсуждении одной книги, критикуя которую Ритчль невозмутимо объявил «тюрингенскую школу» мертвой.

Еще в Бонне Ритчль начал свои реформаторско-исторические изыскания, которым было суждено произвести огромное воздействие. Сначала все выглядело, конечно, сугубо теоретическим и далеким от практики. Он копался в давно забытых и, по-видимому, несущественных дебатах XVI века и писал об этом длинные сочинения. Только со временем ему стало ясно, что он искал различия между Лютером и ортодоксальным лютеранством. Он основал исследовательское направление, которое позже назвали «лютеровским ренессансом». Прежде чем это дошло должным образом до его сознания, ему пришлось поменять место жительства, что привело его еще ближе к возрождению лютеранства. Результатом его возросшего богословского авторитета явилось то, что королевско-ганноверское правительство пригласило его в 1864 году в Гёттинген.

Когда в 1866 году после прусской аннексии Ганновера в Гёттингене пруссаков стали недолюбливать, Ритчлю помогло то, что он снискал себе «вельскую» славу (славу противника Гогенштауфенов). Конечно, в отношениях с преданными своей вере неолютеранами и это не помогало, поскольку Ритчлю вскоре пришлось приступить к нападению на новую ортодоксию под знаменем Лютера.

Это произошло прежде все в его главном произведении - трехтомнике «Историческое учение об оправдании и примирении» (1870-1874 гг.). Это был исторический и догматический прорыв, обращенный к церкви и открытый для обсуждения актуальных вопросов этики.

Лично для него возникновение этого произведения было связано с тяжелой потерей: в 1869 году умерла жена Ритчля, оставив его с тремя маленькими детьми. Он принял этот жестокий удар как возложенное на него испытание. Его богословская работа должна была помочь ему пережить самое тяжелое время. В работе помогало и его преподавательское дарование, которое теперь проявилось в полной мере. Его лекции по экзегетике и систематике посещали не только Гёттингенские студенты, но также и студенты-дипломники из всей Германии, которые заинтересовались его книгой об оправдании.

Оставшееся время своей творческой жизни Ритчль посвятил книге «История пиетизма», которую он издал в 1880-86 годах в трех томах. Он не любил пиетизма. Он считал, что в этом движении сильно выразились дореформаторские, неевангельские мотивы. Несмотря на такое устаревшее, по сегодняшним меркам, понимание, это изобилующее историческими фактами изложение материала осталось образцовым произведением.

Время успеха было также и временем битв. Старшие либералы упрекали Ритчля в его консервативном библицизме, отсутствии соответствующей духу времени религиозной философии, учения о естественном богословии и ясной критике чудес. Новолютеране и пиетисты высказывали недовольство тем, что Ритчль отказался от учения о гневе Божьем и о Законе, что крест объяснялся не как удовлетворение Бога, а как следствие провозглашения Иисусом Божьей любви (и все это с глубоким библейским обоснованием) и обращением к авторитету Лютера.

Ритчль умер 20-го марта 1889 года в Гёттингене и был похоронен на новом Гёттингенском кладбище, где его гроб находится и по сей день. Многочисленные ученики на академических кафедрах продолжили его дело. Более поздний либерализм и «посредническое» богословие были полностью удалены из «школы Ритчля». Только лютеранство могло еще в некоторой степени удерживаться в ней.

«Культурный шок Первой Мировой войны явился, однако, концом также и господства богословия Ритчля, на смену которому пришло «диалектическое богословие». Но поскольку его представители почти всегда были выходцами из школы Ритчля, многие из элементов его богословия были переданы дальше, и до сегодняшнего дня богословы их придерживаются, даже не осознавая, что они берут начало в богословии Ритчля», - пишет Ральф Шеффер.

6.2 Детали становления Альбрехта Ритчля

Ритчль сначала обучался богословию у К.И. Ницше, И. Мюллера и Ф. Толука. Изучая философию по Эрдманану, Шаллеру и Гегелю, он получил доступ в тюрингенскую школу. С 1845 года он был учеником Р. Роте и Ф. Х. Баура, с 1846 по 1852 годы - приват-доцентом, с 1852 по 1864 годы - профессором в Бонне, а с 1864 года - в Гёттингене. Ритчль посвятил себя сначала исследованию Нового Завета и патристики. С тюрингенской школой его связывало убеждение, что понимание исторического развития христианства принадлежит к центральным вопросам понимания протестантской догматики. Результаты своих исследований он изложил в большой монографии: «Возникновение ранней католической церкви». Уже первое его издание (1850) содержало важные отклонения от взглядов Ф. Х. Баура, во втором издании (1857) он официально отказался от подхода Баура. С тех пор Баур видел в Ритчле отступника.

Между тем Ритчль включил в сферу своей деятельности историю

церкви и историю догм, а также догматику. Результатом было развитие собственной богословской системы, которую он представил, будучи приглашен в Гёттинген, в своем произведении: «Христианское учение об оправдании и примирении» (1870-1874). С 1876 года он десять лет посвятил исследованию истории пиетизма.

Церковно-политическое влияние Ритчля было также значительным. С 1866 года он неоднократно становился советником прусского правительства. В 1869 году он был приглашен в Гёттинген в качестве экзаменатора, причем он снова и снова сожалел о большом недостатке в образованных пасторах. В 1869 году он был назначен правительством членом синода страны в Ганновере. Он выступал, прежде всего, за союз евангельских церквей в интересах прусского государства.

6.3 Богословие Ритчля

На богословие Ритчля повлияли И. Кант и Ф. Шлейермахер. Это особенно проявилось в его учении о Божьем Царстве, которое выражалось им в сугубо секулярной форме. «Царство Божье» - это показанный Иисусом жизненный идеал христиан. Его реализацию он видит в любви к ближнему и в выполнении профессионального и гражданского долга. Для Ритчля является характерным отсутствие эсхатологии. Этой деэсхатологизацией Ритчль в значительной мере схож с представлениями богословов Просвещения.

Богословие Ритчля было предметом горячих дискуссий, как во время его жизни, так и после его смерти. После ожесточенного спора с церковной ортодоксией и представителями университетов Эрлангена и Тюбингена (Й. Ф. Гофман, Хр. Э. Лутхард, Ф. Х. Р. Франк, Р. А. Липсиус, О. Пфляйдерер), Ритчль стал основоположником собственной школы богословия. С середины 70-х годов его ученики - отчасти благодаря ходатайству прусского министерства по делам культов - получили места на кафедрах. В 1876 году его ученик А. Гарнак был приглашен в Лейпциг на должность профессора и сделал там школу Ритчля ведущей. После 1881 года учение Ритчля вызвало возражение со стороны Третьего национального синода лютеранской церкви Ганновера по многим пунктам «основ веры», таких как доктрина о Троице, христология, учение о богодуховенности Писания, универсальности церкви и т. д. В неприятии Ритчля играла роль не только его богословская ориентация, но и его церковно-политическая деятельность (он поддерживал союз евангельских конфессий - течение, которое было на руку прусскому государству, но было отвержено лютеранской церковью Ганновера).

Три публичных выступления Ритчля: по случаю празднования четырехсотлетия со дня рождения Мартина Лютера в 1883 году, стапятидесятилетия Гёттингенского университета и «присуждения академической премии» в 1887 году - разожгли споры вокруг его учения. Последняя вол-

на нападок постигла Ритчля, когда Адольф фон Гарнак был приглашен в Берлин при его личном содействии.

Девизом евангельского богословия в последнем десятилетии XIX века было: «За или против Ритчля» (Р. Зееберг). Как главный орган школы была основана «Богословская литературная газета» (Лейпциг, с 1878 года); позже сюда добавилась газета «Христианский мир» (Гота, с 1886 года) и «Журнал по богословию и церкви» (Тюбинген, с 1891 года). До Первой Мировой войны школа Ритчля во многих областях богословия оказывала огромное влияние. Богословский факультет Гисена с 1878 года находился под влиянием Е. Шюрера, А. Гарнака и других сторонников Ритчля. В Гёттингене Ритчль приобрел выдающихся учеников (Э. Трельча и других). Также Берлин, Марбург (В. Херманн), Тюбинген и временно Бонн и Йена стали центрами богословия Ритчля. Его ученики сыграли существенную роль для исследования истории догм и истории богословия.

Ритчль оказал сильное влияние на развитие «либерального богословия». С возникновением «диалектической теологии» в начале XX века влияние школы Ритчля уменьшилось, и она больше не поднималась до прежней высоты. Его место и значение в истории богословия XIX века является спорным. Его считают основоположником так называемого «культурного протестантизма», который был преодолен только развитием диалектического богословия К. Барта. По Барту, Ритчль означал не эпоху, а эпизод в истории нового евангельского богословия. Он видит в нем конец эпохи Просвещения.

6.4 Возникновение либеральной теологии

Либеральная теология зародилась в Германии в результате слияния нескольких теологических и философских школ в XIX веке. Немецкая мысль оказала глубокое влияние на theologов Англии и Америки, хотя развитию либерализма в этих странах немало способствовали и местные факторы - традиция «широкой церкви» в Англии и унитарянство в Америке.

Этический идеализм Канта и его отказ от подчинения религии трансценденталфилософскому рассуждению знаменовали собою осознание ограниченности познавательных способностей человека и освобождение места для веры. Шлейермахер рассматривал религию как состояние души, прежде всего - как чувство. Это делало христианское учение независимым от каких бы то ни было философских систем, а вера рассматривалась как индивидуальное чувство зависимости от Бога. Имелось в виду, что указанный Иисусом путь абсолютного обновления и духовного единения с Богом открыт для тех, кто присоединится к Церкви Христовой.¹

Гегель избрал иное направление: абсолютный идеализм, утверждавший существование в мире разумного начала, отличного от индивидуаль-

ного разума людей. Все действительное разумно, и вся реальность есть проявление абсолютной идеи, или божественного разума. В диалектическом процессе исторической борьбы разум постепенно одерживает верх над иррационализмом, а добро торжествует над злом. Гегелевский идеализм подкрепил идею об имманентности Бога миру и способствовал развитию исторической и библейской критики.²

Гегелевские принципы исторической эволюции были применены Фридрихом Бауром и Тюбингенской школой к проблеме возникновения христианства и Нового Завета, а графом Велльгаузенем - к ветхозаветным исследованиям. Высокая критика поставила под сомнение авторство и датировку многих книг Библии, а также отвергла традиционный подход к Священному Писанию как к собранию божественных пророчеств. Христианство было объявлено исторической реализацией естественной религии, наивысшим самораскрытием имманентного миру Духа. Сначала Д. Ф. Штраус,³ затем Э. Ренани, Дж. Г. Сили и, наконец, Гарнак исследовали «жизнь Иисуса», стремясь преодолеть гипноз церковной догматики и показать живого, исторического Иисуса. За пеленой теологии и эллинистической философии они обнаружили учение, тождественное простой этической религии и сводящееся к тезису о том, что Бог - Отец всех людей, а сами люди - братья друг другу. Утверждая, что христианство должно основываться на реальной личности своего основоположника, эти исследователи считали необходимым, чтобы за «Христом догматики» люди рассмотрели «исторического Иисуса».⁴

6.5 Попытка определения либерализма в теологии

Либеральная теология известна также как модернизм. Она отражает важный перелом в богословском мышлении, произошедший в конце XIX века. Концепция либерализма неясна - существует несколько его разновидностей, сменявших одна другую. Весьма существенна и разница между либерализмом Европы и Северной Америки.⁵

Основные черты. Основная отличительная черта либерализма - это стремление адаптировать религиозные идеи к современной культуре и современному мышлению. Либералы утверждают, что со времен возникновения христианства мир изменился и библейские термины, как и библейские верования, перестали быть понятными людям. Большинство либералов признают Иисуса Христа Богом и Спасителем, но стремятся переосмыслить эту веру и сформулировать ее в понятиях, доступных современному человеку. По мнению Г.Э. Фосдика, мы должны передавать суть христианства, его «неизменный опыт», не отождествляя этот опыт с «меняющимися категориями», посредством которых он выражался в прошлом. Либералы убеждены, что христианство всегда принимало те формы, и усваивало те языковые особенности, которые соответствовали кон-

кретной культурной ситуации, а «модернистами» в любом веке называли тех, кто осуществлял это наиболее творчески и успешно.⁶

Большое значение либеральные теологи придают психологическим и культурным факторам. По их мнению, Бог открывается лишь индивидуальному внутреннему чувству, а вера является ответом на запросы самой человеческой природы. В изучении Библии либеральные теологи прибегают к историко-критическому методу, использующему достижения исторических наук и сравнительного языкознания и опирающемуся на текстологический анализ. В результате, религию они рассматривают как часть общей культурной истории, а Иисуса Христа как историческую личность. Таким образом, Священное Писание для либеральных теологов не было прямым богооткровением. От буквальной трактовки библейской мифологии они перешли к её аллегорическому истолкованию. При этом Бог утрачивал антропоморфные свойства, но сохранял статус абсолюта, к которому способен приобщиться каждый индивид. Главное содержание христианства либеральные теологи усматривают в этическом учении Христа, а религиозную картину мира они пересматривают в свете научных данных, в результате чего она утрачивает свой иррациональный характер.⁷

Третий элемент либерализма - это отрицание религиозной веры, основанной на одном лишь авторитете. Всякая вера проверяется разумом и опытом, и наш ум должен быть открыт для восприятия новых фактов и истин, независимо от их происхождения. Ни один вопрос нельзя считать «закрытым», и религия не должна ограждать себя от критического исследования. Библия - творение авторов, ограниченных представлениями своего времени; не будучи ни сверхъестественным феноменом, ни непогрешимой записью Божьего откровения, она не обладает абсолютным авторитетом. «Суть христианства» замещает авторитет Св. Писания, догматов и Церкви. То есть, не существует изначального противоречия между верой и законами природы, откровением и наукой, священным и профанным, религией и культурой.⁸

Одной из центральных идей либеральной теологии является имманентность Бога миру. Бог пребывает в этом мире. Он не вознесен над миром, и не трансцендентен ему. Бог - Творец мира, но также его душа и жизнь. Бог открывается нам во всех проявлениях жизни, а не только в Библии и нескольких сакральных событиях. Поскольку Он присутствует и действует во всем сущем, мы не должны проводить различий между естественным и сверхъестественным. Божье присутствие проявляется в рациональной истине, художественной красоте и моральных качествах. Большинство либералов придерживается основ христианской веры, но некоторые доводят идею имманентности до ее логического завершения - пантеизма.⁹

Концепция имманентности способствовала развитию общей для всех либералов веры в религиозное единое чувство, составляющее основу

всех религий и в превосходство добрых дел (как индивидуальных, так и коллективных) над вероисповеданиями и конфессиональной принадлежностью. Бог же дает человеку возможность стать цельной личностью, и достичь совершенства. Такие взгляды, конечно, привели к пересмотру традиционных христианских доктрин.¹⁰

Воплощение Христа стало рассматриваться как вхождение в мир людей формирующей и искупающей силы, означающей присутствие Бога в нашей жизни.¹¹ Сама личность Иисуса есть наиболее яркое проявление Божьей власти над Вселенной; Иисус являет собою откровение Божье и цель всех наших устремлений. Дух и личность Иисуса продолжают жить после воскресения - и так будет со всеми людьми после телесной смерти.¹²

Грех и зло суть несовершенство, неведение, несоответствие и незрелость, а не фундаментальный порок бытия. Эти препятствия на пути раскрытия человеческой природы могут быть преодолены убеждением и просвещением и окончательно устранены через спасение и возрождение.¹³

Религия — это та сфера жизни, в которой личные качества получают свое наивысшее выражение, именно религия способна совершать духовное исцеление. В частности, молитва повышает духовную восприимчивость и сообщает человеку стабильность, способность самоконтроля и душевный покой.¹⁴

В духе гуманистического оптимизма либералы убеждены, что человеческое общество приближается к Царству Божьему, т.е. к нравственному совершенству. Церковь объединяет всех тех, кто следует принципам и идеалам Иисуса, явившего своей жизнью наивысший пример самоотверженной любви. Члены Церкви совместными усилиями созидают Царство Божье. Согласно либеральной эсхатологии, Бог не столько наказывает людей за грехи, сколько ведет их к искуплению и спасению, причем эта цель будет достигнута в результате длительного духовного восхождения.¹⁵

Глава 7. Программное сочинение рационализма: Иоганн Фридрих Рёр

7.1 Становление Иоганна Фридриха Рёра

Рёр родился 30 июля 1777 года в Росбахе, близ Наумбурга на Заале. Он был сыном закройщика и принял решение пойти по стопам отца. Благодаря благоприятному стечению обстоятельств, он, несмотря на бедность своих родителей, после окончания школы в 1796 году смог изучать богословие в Лейпцигском университете. Он посещал лекции Плантера и Карла Фридриха Кайля и занимался кантовской философией. После того как он сдал Ф. Ф. Рейнхарду свой кандидатский экзамен, он стал по рекомендации последнего помощником пастора в университетской церкви в Лейпциге, а затем и помощником духовного лица (1802). Он преподавал современные языки, особенно английский, составив «Представленный в виде таблицы обзор английского произношения» (Лейпциг, 1803). Коллегиальные споры особенно с Ильгеном, отбили у него желание опекать любимую княжескую школу, в которую он в 1804 году в Острау возле Цейца получил назначение на должность пастора, впрочем так и не заняв ее. На протяжении шестнадцати лет он был простым деревенским пастором на прибыльном месте, принадлежащем патрону.

В 1820 году после смерти главного суперинтендента, д-ра Краузе, его пригласили на место старшего пастора в Веймар. Министерство земельных угодий добавило к этому звание придворного проповедника, главного консисторского советника, члена консистории (церковного совета), главного суперинтендента княжества Веймара, а с 1837 года также должность вице-президента недавно организованной консистории страны. Университет в Галле присвоил ему звание почетного доктора. Кроме его пасторской деятельности в круг его обязанностей входили генеральное инспектирование, проведение экзаменов, проверка гимназий и определение на должность кандидатур учителей. В 1813 году он анонимно опубликовал свои «Письма о рационализме», которые за один год издавались дважды, и благодаря которым автор приобрел известность.

7.2 Популярный рационализм Иоганна Фридриха Рёра

В своей рукописи «Письма о рационализме» Рёр пропагандирует разумную систему веры, которая опирается на популяризируемого Иммануила Канта. В ней идет речь о существовании двух источников познания религиозной истины, которыми являются откровение и разум. Если религиозная истина основывается на разуме, то возникает исключительно прочная и действительно последовательная система рационализма или натурализма. Рёр обозначает разум и как собственно познание, и как вну-

треннее чувство или сознание, которое предлагается для всех здравомыслящих людей в качестве хорошего и истинного, независимо от системы и прочих предубеждений. Итак, это не философский разум, а естественный всеобщий человеческий разум, который Рёр считает высшей инстанцией в религиозных делах.

Рационализм, понимаемый таким образом, отклоняет как неприемлемые все религиозные учения, которые не несут общепринятого характера и строгого соответствия моральным целям. Последняя цель религии, по Рёру, — это чистая нравственность. Христианство является повозкой, существующей с целью поддержания и распространения по земле религии разума. Поэтому актуальны только богословие как наука о бытии и качествах Бога и антропология, которая должна рассматривать человека в соответствии с его светлыми и темными сторонами.

Христология не входит в систему Рёра и не рассматривается как ее неотъемлемая составная часть, ибо Иисус из Назарета Сам называл себя Сыном Человеческим, таким человеком, как и мы все. Он, конечно же, отличался выдающимися качествами и появлялся в чудесном образе, как сообщают очевидцы Его жизни, но Он имел такую же человеческую сущность, как и все мы.

Иисус, с одной стороны, обладал «чисто человеческой сущностью, при объяснении которой Ему не приходилось прибегать к сверхъестественной причинности». С другой стороны, Рёр установил, что Иисус, Который в широком смысле слова был человеком подобным нам, «в отношении духовности, мудрости, добродетельности и религиозности не был превзойден ни одним из смертных прежних и будущих поколений». Это был «герой человечества в благороднейшем смысле; и позволю себе выразиться иносказательно, Небесное Существо в этом подлунном мире». «Его происхождение, его образование, его дела и судьба покрыты для меня сейчас необъяснимым мраком».¹

Однако Рёр никогда не отвергал Божьего Провидения, даже если и оценивал основателя христианства только как посланного Богом учителя истины, «в жизни и судьбе которого Провидение великолепно прославилось». Он распознавал в религиозном институте христианской церкви ясное доказательство Божьего Провидения. Он придавал ему по сравнению с другими социальными учреждениями и религиозными институтами высочайшее универсально-историческое значение, однако он находил основание для его возникновения только в обычной причинности, в естественной связи причин и следствий, человеческих обстоятельств, хотя и находящихся под Божьим контролем. В этом мнении Рёра совпадает со взглядами Канта, выраженными в его сочинении «Религия в пределах только разума» (1793). Он не занимался больше тем, что в документах христианства не находилось в непосредственной связи с высшей целью морали, как соответствующей духу времени и месту.

В 1832 году Рёр предпринял попытку выступить против «необузданного произвола догматики» в протестантской церкви. Он изложил свое мнение по этому вопросу в «Блокноте критической библиотеки проповедника» (том 8, часть 3). В своем проекте он выступил против доктринальных, богослужебных и дисциплинарных правил церкви, на которых она стоит или падает. Он направил свои рассуждения 14-ти факультетам разных учебных заведений страны, чтобы заложить основы, на которых «объединенные усилия способных мужей из протестантской церкви непременно могли бы встретить согласие». Тем не менее его рационалистический образ мышления, основанный на совершенно свободном, не связанном ни с каким внешним авторитетом религиозном исследовании истины встретил мало одобрения.

Оппоненты Рера замечали в его проекте отсутствие истинно христианского учения, поэтому он представил вниманию своих читателей во 2-м и в 3-м изданиях «Основ и догматов веры протестантской церкви» (Нойштадт на Одере) в соответственно 1834-м и 1844-м годах и 4-м издании (Плауэн) в 1860-м году «Общепонятное и соответствующее Писанию изложение учения». Изложение его учения, конечно же, содержит важные истины Евангелия:

«Есть истинный, подобный Иисусу Христу, Единородному Сыну, провозглашенный Бог, Которому как Совершеннейшему из всех существ, как Творцу, Хранителю и Правителю мира, как Отцу и Воспитателю людей и всех разумных существ принадлежит глубочайшее почтение. Свое почитание Ему мы выражаем наилучшим образом путем ежедневного стремления к добродетели и порядочности, путем усердного преодоления инстинктов и страстей нашей чувственной, склонной ко греху природы и через соответствующее великому примеру Иисуса всестороннее исполнение долга, причем мы можем быть поддержаны в этом деле помощью Его Божественного Духа. При осознании сыновних взаимоотношений, в которые мы вступаем с Ним, благодаря этому мы можем в земных нуждах с уверенностью в Его отцовской заботе, ощущая нашу нравственную слабость и недостойность, рассчитывать на Его непреходящую милость и сострадание, а в минуту смерти верить в бессмертное продолжение лучшей и вознаграждающей жизни».²

Тем не менее Рёр продолжает придерживаться своего предположения, что Иисус был учителем истины, «почтенным мудрецом из Назарета» и не более. В учении Иисуса и Его апостолов он выделяет главные и вспомогательные части. К главным он причисляет те истины и принципы, которые необходимы были собственно разуму для образования истинной нравственности как ведущей религиозной системы. Все остальное призвано лишь обслуживать эти главные истины.

Заслуга Иисуса перед миром, по Рёру, огромна, поскольку Он ввел религию разума в то время, когда человечество не могло еще подняться к

его религиозной вершине, а также Своим примером показал, как осуществлять этот идеал.

7.3 Попытка создания рационализованного христианства

Влияние учения Рёра на последующее богословие можно обобщить следующим образом:

(1) Он понимал необходимость грамматико-исторического изучения Писания. Он отклонял романтическое (аллегорическое) истолкование Библии в стиле К.Ф. Бардта и естественное объяснение библейских чудес. В Рёре жил тот же пафос, что и в иенском и гейдельбержском экзегете Г.Е. Павле, хотя тот объяснял чудеса «естественно», причем это не обходилось без чрезмерного мудрствования.

(2) Рёр требовал и хотел практиковать интеллектуальную честность по отношению к современной картине мира и понятию естественной причинности. Рёр, как позже и Фейербах, признавал себя сторонником физического взгляда на мир, только в отличие от Фейербаха он признавал существование невидимого Творца.

Рёр выбрал ложную альтернативу, поскольку непосредственно и косвенно оказался в исключаящем одно другое противоречии, и ему пришлось поплатиться за это ошибочное умозаключение суженным представлением о Боге: «Там, где я вижу Бога действующего, там Он действует косвенно, то есть через ряд идущих одна за другой причин по правилу Его высшей мудрости или через имеющиеся, уже созданные Им силы, но не непосредственно через Свою творческую силу».³ В своем стремлении сделать веру в чудеса и непосредственное влияние Бога (соответственно, и в «сверхъестественное Откровение») излишней, поскольку она находилась в противоречии с законом физической причинности, Рёр подвергнулся опасности ограничить Божье действие лишь Его предварительным планированием мира. Вся же эта большая последовательность есть не что иное, как абстрактная теория «Божьего провидения», которая в религиозном плане должна была остаться бесплодной.

Рёр придерживался мнения, что все религиозные взгляды на любой стадии развития мира являются результатом силы ума человека. Другими словами, это не Бог спускается к людям, как предполагают супранатуралисты (представители веры в сверхъестественное), но человек поднимается к Богу. Рёр придерживается важной идеи о разумности Бога, но отсюда было совсем недалеко до основного тезиса Фейербаха, который понимал Бога как иллюзорное творение человека.

В конечном счете Рёр становился все более полемичным и нетерпимым к традиционному христианству, непоколебимо высказывая все то же самое, что он сформулировал еще в 1813 году. Он претендовал на исключительное право существования своей точки зрения по отношению ко

всем другим богословским и церковно-политическим группам и не мог понять, что другие не хотели продолжить реформацию христианства на основании его рационалистического вероучения. Он взялся за создание неортодоксального богословия и, в противовес догматическому, назвал его «прочным богословием», однако упустил из виду, что его рационализм также представлял собой «догматическое богословие» и «втайне стоял ближе к ненавистному католическому образу мышления, чем некоторые из тех, на кого он нападал. Тем не менее церковная деятельность Рёра нашла огромное признание в Веймаре. Люди охотно слушали его здравые и в то же время «горячие» проповеди. Память о нем жила в сердцах людей еще долго после его смерти».⁴

Естественно, что Шлейермахер и Рёр враждовали друг с другом. Шлейермахер уже в 1820 году отмечал: «Рёр такой своенравный и холодный, что этим отталкивает неверующих веймарцев».

Рёр возражал своему известному оппоненту следующим: «Шлейермахер — учитель церкви без христианства и доцент богословия без религии, его «Речи о религии» являются продуктом юношеского легкомыслия. То, что он называет религией, является эпикурейским натурализмом или наслаждением от созерцания мира». Наконец, Рёр выступил против целой школы Шлейермахера со словами: «Они считают себя проницательными умами, потому что они механически повторяют формулы системы, в которой нет вообще ничего христианского и которая может служить удобной повозкой также и язычникам, евреям и мусульманам, и которой удивляются даже глубокие воды, замутненные рукой лукавого».⁵

Глава 8. Разум и Откровение. Карл Готтлиб Бретшнайдер

8.1 Краткое жизнеописание Бретшнайдера

Он родился в 1776 году в Герсдорфе в Саксонии, и умер в 1848 году в Готе. Он был сыном пастора и хотел бы лучше избежать пасторского поприща, желая изучать право. Однако, в конце концов он покорился воле отца и принял решение в пользу теологии. В 28 лет он стал доцентом в Виттенберге (1804), затем в 1807 году главным пастором в Шнееберге и суперинтендентом в Аннаберге, наконец, его пригласили на должность главного суперинтендента в Готе. Здесь Бретшнайдер стал последователем Лёффлера, известного представителя строгого рационализма. Он не принял предложенную должность на кафедре богословия в Кёнигсберге, однако незадолго до окончания Виттенбержского университета получил там богословскую степень доктора. Он умер 22 января 1848 года.

Он значительно отклонился от церковной догматики и, хотя открыто говорил о необходимости клятвы на Библии, не делал из того догму. Он никогда не скрывал своей точки зрения, поэтому все его произведения обладают неподкупной правдивостью и духовной ясностью. Он был чрезвычайно усердным и энциклопедически образованным и прогрессивным человеком, который еще в 1820 году утверждал, что Евангелие от Иоанна не принадлежит перу апостола Иоанна. Он составлял ученые монографии, знаменитые словари, среди которых словарь к Новому Завету переиздавался трижды, а в 1830-м году он создал знаменитое собрание текстов реформаторов «*Corpus Reformatorum*». Его произведение «Развитие всех встречающихся в догматике понятий» в 1841 году выдержало четыре переиздания. Он писал его еще во время своей доцентской деятельности в Виттенберге.

Бретшнайдер, как и этический рационалист Х.Г. Тцширнер («Богословие», 1829), считал себя супранатуральным рационалистом и однозначным был им в своем понимании Божественного Откровения, в то время как в критике отдельных догм он был чистым рационалистом. У него была склонность к написанию критических работ, из которых было видно, что для него показ проблем был важнее предложенных решений. «Его учение об Откровении является оригинальным вкладом в рамках богословия позднего Просвещения».

8.2 Богословские взгляды Бретшнайдера

Бретшнайдер указывал на трудности, которые были связаны с теорией эволюции для библейского мировоззрения. Он указал на бесплодность пребывания в жесткой оппозиции к этой теории, а также на бессмысленность утверждения ошибочности научных представлений. Как папство было вынуждено легализовать систему Коперника¹, так и евангельские богословы не смогут сдерживать развития науки. Он постулировал, что богословие должно тщательно обработать результаты всех современных наук. Это было сущностью и делом рационализма Нового времени. Поэтому понятие рационализма подразумевает соответствующее духу времени исторически-критическое богословие.

Бретшнайдер поставил перед новаторами радикальной позиции задачу овладеть рационалистическим богословием в целом.

Он назвал любую умозрительную попытку восстановления догматики произвольной игрой с формулами. В своем сочинении об основных взглядах на богословие Шлейермахера, Мархайника и Хазе (Лейпциг, 1828) он называет их теологические рассуждения пантеистическими. В своих брошюрах он выступает против ультрамонтанизма², пиетизма, мистицизма³ и ортодоксальной реакции, с одной стороны, также как и против нецерковности своего времени, — с другой.

Бретшнайдер как проповедник следовал принципу воздействия через разум на нравственные убеждения своих слушателей, но таким путем в глубины религиозной жизни он не мог проникнуть. Он давал определение Божественному Откровению как непосредственному влиянию Бога на человеческий дух, как озарению Божьему, которое позволяет думать по-иному. К понятию «озарения» он добавил «поясняющее» понятие разума, что восходит к Августину, и имеет скорее платоновское, чем аристотелевское происхождение. В христианском мире Божье озарение не может открыть ничего нового, но только подводит к тому, что уже было дано в Писании, так что оно действует здесь, словно «воссоздавая» или объясняя уже однажды и навсегда запечатленное. Следовательно, критерий истинного Откровения заключается в совершенстве того, что оно преподносит. Аргументация Бретшнайдера основывается на следующих утверждениях:

(1) Он исходил из того, что Библия является документом Божественного Откровения. По своей форме она является отражением постепенного развития религиозных идей в человеческом разуме. При этом очень важен результат этого развития.

(2) Откровение ни в коем случае не является чем-то переменчивым и непостоянным, что присуще природе человеческих чувств. Библейские истины образуют прочный фундамент для наших убеждений.

(3) Религиозное познание можно рассматривать и как продукт человеческой силы, и как плод Божественного Откровения. «Вы можете приблизиться к человеческому духу и быть воспринятым им только в той мере, в какой растет Ваше познание мира и человечества».

(4) В учении о постепенном возрастании, которое принимает Откровение, содержится мысль, что воспитание должно иметь свое начало и конец. И начальные, и конечные ступени должны соответствовать природе вещей и формирующемуся через них разуму. Из идеи Бога происходит целый ряд следующих идей. Идеей бессмертия, или вечной жизни, завершается религиозное воспитание человека, поскольку эта идея выражает совершенство добродетели.

(5) Бретшнайдер представляет Откровение как процесс развития. Оно прогрессирует не только потому, что привносит новое к уже данному, но в большей степени потому, что подставляет религиозные истины под изменчивые формы и формирует путем преобразования этих промежуточных стадий чистую идею.

(6) Идея блаженной жизни после смерти является последней стадией заканчивающей процесс Откровения, поэтому она должна быть главной идеей, на которой по сути все основывается. Но одновременно с этим последнее откровение должно также завершать и заканчивать идею Бога и нравственности, а также удалять приставшее из прежних времен несовершенное. Но оно не может «просто так» обходить стороной религиозные идеи или противоречить им.

(7) Необходимо четко отличать само Откровение от его словесной передачи. То, что относится к Откровению, не должно переноситься на устное или письменное изложение (например, Библию).

(8) Из этого проистекает следующая структура Библии: на супранатуралистическом фундаменте Откровения строится рационалистическая надстройка. При этом Бретшнайдер, в противовес Рёру и Вегшайдеру, подчеркивает, что рациональное в данном случае нельзя отождествлять лишь с умозрительными рассуждениями. Бретшнайдер придерживается антропологии, согласно которой, в отличие от Рёра и Вегшайдера, не только разум, но также и чувство, и воля находят свое место.

Таким образом, он по-своему переосмыслил идеи Шлейермахера и Канта. Истина и чистота религиозного убеждения зависят, согласно Бретшнайдеру, от истины и чистоты идеи Бога в человеческом сознании. Чувство, изолированное от разума и познания, превращается в суеверие и фанатизм. Христианское благочестие является наполненностью идеей Божества как совершеннейшего Духа. Христос не только учил этой идее, но и был проникнут ею настолько, что показал живой пример силы, с которой она может и должна овладеть человеком.

Бретшнайдер уже в 1830-м году ясно показывает, что в борьбе с пиетизмом по некоторым пунктам догматики он полностью одного мнения с рационалистами чистого направления. Так он пытался представить как совершенно абсурдное (*ad absurdum*) учение о «первородном грехе» и основанное на нем августинианство. Он считал, что Библия (а также учение первой христианской церкви) вообще не знает доктрины о «первородном грехе» и не связывает жертву Христа с «первородным грехом». Человек должен и может после своего возрождения жить праведно и богоугодно, и за хорошую жизнь он будет вознагражден вечной жизнью. Таким образом, свою антропологию и христологию Бретшнайдер излагает рационалистически.⁴

В экзегезе он обратился к изучению апокрифов Ветхого Завета, в разъяснение которых он внес некоторый вклад. Его исследования в области Нового Завета, содержащие нападки на подлинность Евангелия и Посланий Иоанна, привлекли всеобщее внимание и вызвали различные возражения.

Глава 9. Энтузиазм или духовный опыт. Фридрих Август Готтрой Толук

9.1 Становление Толука

Толук был евангельским богословом, работавшим консисторским советником (1829) и дослужившимся до чина главного консисторского советника. Он родился 30 марта 1799 года в Бреслау и умер 10 июня 1877 года в Галле.

Фридрих Август Толук был сыном ювелира. Как и Иоганну Фридриху Рёру, ему также предстояло стать ремесленником, но он оказался настолько неспособным к этому, что его отправили на учебу в гимназию. В интеллектуальном труде он проявил себя куда лучше. Уже в семнадцатилетнем возрасте он овладел 19-ю языками, причем, прежде всего он интересовался восточными языками. Учился он в Берлине у Фридриха Шлейермахера и Иоганна Августа Вильгельма Неандера (1789-1850). Иоганн Неандер находился под влиянием богословия Шлейермахера и преподавал с 1811 года в Гейдельберге, а с 1813 года был профессором церковной истории в Берлине. Он считается основателем нового евангельского исследования истории церкви.¹ На благочестивое становление Толука повлиял барон Ганс Эрнст фон Коттвитц. Однажды, посетив свои унаследованные угодья в Шлезии, барон столкнулся с большой бедностью живущих там ткачей и с тех пор посвятил себя помощи этим людям. При этом он потерял большую часть своего имения. В 1800 году он поехал в Берлин и обосновал там в 1808 году в бывшей казарме «Добровольное учреждение по занятости» с предоставлением крова и возможности трудоустройства для около 600 безработных. В этом заведении он также предоставлял жилье иногородним студентам богословия.

Толук был десятым ребенком своих родителей, родившись, как упоминалось выше, в семье ювелира Иоганна Готтлоба Толука и Иоганны Христианы Рёншер, которая умерла в 1806 году, когда ему было всего шесть лет. Со своей мачехой Доротеей Альбертиной Пиреей он пережил не очень счастливое детство и юность. Он пошел в школу в пятилетнем возрасте, а в 13 лет уже проглотил без разбора около двух тысяч книг. Однако он учился в школе посредственно и с трудностями окончил бреславскую гимназию Магдалины, где его сильно привлекало изучение иностранных языков, особенно восточных.

Толук кратковременно покинул гимназию, потому что по семейной традиции и из финансовых соображений отца должен был учиться ювелирному мастерству. Это было недальновидное решение. Толука довольно рано начали беспокоить приступы меланхолии, которые подвергали его горячий ум тяжелым страданиям. Его преследовали мысли о самоубийстве, и он даже предпринял несколько попыток покончить с собой.

В день святого Михаила в 1816 году он с большим успехом сдал

выпускные экзамены, и в начале октября поступил на зимний семестр по востоковедению в Бреслау. Рано проснувшееся пристрастие к далекому волшебному Востоку совпало с возможностью изучать арабский язык до разговорного уровня у земляка, профессора Хабихта. Наконец, Толук принял окончательное решение в пользу восточной филологии.² Решительный поворот принес переезд в Берлин, который Божественным водительством связал воедино все до сих пор разрозненные нити. В январе 1817 года он приехал туда, имея при себе всего 25 талеров.

В Берлине он решился искать содействия у известного востоковеда Генриха Фридриха фон Дитца (1750-1817). Его план состоял в том, что в случае неудачи он совершит самоубийство. Он пошел к Дитцу без какой-либо рекомендации. Стоя у дверей дома Дитца, он упрашивал слугу впустить его для разговора с хозяином, но ему было отказано. Толук уже решился было лишиться себя жизни, утопившись в близлежащей реке, как вдруг Дитц позвал его...

Вскоре его дела пошли на лад. Для него со всех сторон открылась оживленная духовная жизнь Берлина. Он мог беспрепятственно посвящать себя изучению источников. Но в то же время он столкнулся со христианской жизнью в различных ее проявлениях. Большое впечатление произвела на него искренняя религиозность его седого благодетеля, который несколько месяцев спустя после терпеливо переносимых страданий умер на его руках.

Затем рекомендация бреславца Иоганна Готтфрида Шайбеля привела его к Иоганну Августу Вильгельму Неандеру, с которым он после этого приема стал активно общаться, и который остался его заботливым покровителем. Необходимо заметить, что Толук в Бреслау изучал востоковедение и слушал преимущественно лекции Шайбеля, однако в Берлине он был студентом, изучающим богословие. Поэтому в последующие годы он не знал на что решиться и, наконец, предпочел сначала поехать в дальние страны как драгоман (переводчик при консульствах в восточных странах), а потом как миссионер.³

Толук лелеял мысль поступить на службу в Лондонское миссионерское общество и работать в Индии. Решающим поворотом в своей жизни Толук считал знакомство летом 1817 года с бароном Гансом Эрнстом Коттвицем, чье благочестие пленило Толоку. Благодаря посредничеству Коттвица, Толук впервые получил приглашение читать лекции по курсам востоковедения и ветхозаветной экзегетики в г. Дерпте (февраль 1819 г.). Но ему пришлось в июне отклонить это приглашение из-за слабого здоровья. Где-то в начале 1819 года у него случилось тяжелый инсульт, а затем в июне он претерпел его рецидив. Он страдал также от тяжелого заболевания легких, вследствие чего он на протяжении ряда лет считал себя туберкулезным больным. В силу этих причин ему пришлось окончательно отказаться от мечты своей юности.

В это время Толук привел к Иисусу Христу одного еврейского офицера, который был первым из тех, кого он обратил в веру, и тот убедил его отдать предпочтение богословию. Тогда Толуку был 21 год. Формальности и разногласия внутри факультета затягивали получение им доцентуры. На этот пост его продвигал Сильвестр де Заси, который высоко оценил его работу по восточному мистическому пантеизму (суфизму), представленную в конце августа 1820 года. Однако данное назначение натолкнулось на сопротивление Фридриха Даниэля Эрнста Шлейермахера. Шлейермахер не возражал против присуждения Толуку ученой степени доктора, но был против предоставления ему доцентуры, считая компетенцию факультета в отношении пантеизма сомнительной. Таким образом, процесс затянулся. Только благодаря министерскому вмешательству со стороны Карла Зигмунда Франца фон Альтенштейна Толук в начале декабря после публичной защиты степени доктора⁴ получил желанное разрешение на преподавание (*venia legendae*). Через десять дней Толук приступил к своей академической профессорской деятельности.

Обещанное повышение по службе на место временно отстраненного от должности Вильгельма Мартина Леберехта де Ветте не состоялось. Вместо этого Толук становится в конце апреля 1823 года внештатным профессором Ветхого Завета. Это случилось не в последнюю очередь благодаря протекции прусского министра по делам культов фон Альтерштейна, который предоставил ему во время учебы две стипендии. Этому назначению благоприятствовало также присуждение Толуку годом раньше учёной степени почётного доктора философии университета в Йене, которое произошло по ходатайству Иоганна Готфрида Людвиг Козегартена.

От приглашения в Дерпт на место преподавателя догматики, которому посодествовал Фридрих Август Коэтч, Толук отказался. После многочисленных безуспешных прошений Толук наконец получил разрешение на поездку с научной целью в Англию, чтобы в Оксфорде заняться изучением графологии. С февраля по октябрь 1825 года Толук посетил Лейден, Лондон, Оксфорд и Париж. После своего возвращения на родину он принял не без трудностей (Толук критиковал из-за границы учреждение, где ему предстояло работать, упрекая богословие в Галле в «сыром состоянии» и «необузданном легкомыслии») свое 29-е назначение, вместо умершего Георга Христиана Кнаппа. Здесь ему пришлось преподавать с летнего семестра 1826 года по 1877 год, причем его учение было прямой противоположностью господствующему рационализму Вильгельма Гезе-ниуса и Юлиуса Вегшайдера.

В 1829 году Толук отказался от выгодного предложения быть проповедником при саксонском дворе, а также от должности профессора в Баслере. С 1839 года Толука считают преемником умершего в 1837 году профессора Иоганна Христиана Фридриха Штойделя. Вопреки всем первоначальным опасениям Толук приобрел популярность в среде студенче-

ства Галле.

С 1826 года Толук начинает спор с рационалистическими тезисами Августа Хана.⁵ Спор велся и в недавно открывшейся «Евангельской церковной газете для протестантской Германии», основанной Эрнстом Вильгельмом Хенгстенбергом и юристом Людвигом фон Герлах. Толук основал с Ханом и Штойделем в конце 1829 года «Литературный вестник по христианскому богословию и науке вообще» (LACTW, 20 Jahrgange, Halle 1830ff), который он редактировал до 1849 года. В план этого издания входило «осуществление научных исследований в области богословия на основе библейской веры; спокойная и как можно более справедливая оценка печатных изданий по этому предмету, прежде всего тех, посредством которых движется вперед христианская наука» (REЗ XXIV, 675), а также обзор иностранных публикаций. После отозвания Карла Ульмана в Гейдельберге (1836) Толук стал единственным членом факультета, который успешно противостоял намерению прусского министра по делам культов фон Альтенштейну сделать его преемником в Галле Фердинанда Христиана Баура, с критицизмом которого боролся Толук. Но не ясно, был ли Толук автором пасквиля «Будущее нашего богословия» (Евангельская церковная газета 18 [1836], 281-285.289-291).

В конце декабря 1827 года Толук хлопотал о ставшей вакантной из-за ухода его друга Ричарда Роте должности проповедника в прусской миссии в Риме, в которую он вступил сроком на один год в июне 1828 года, в год своего посвящения в сан, которое состоялось в Мерзебурге. Назначение Толоку на эту должность состоялось по ходатайству Карла Христиана Иозиаса фон Бунзена перед наследным принцем Фредериком Вильгельмом IV. Поскольку Толук использовал пребывание там преимущественно для изучения графологии, его деятельность в качестве пастора не имела особого успеха.

Возвратившись в Галле, Толук женится на Генриетте Хейдрих, которая уже в феврале 1831 умерла от туберкулеза. Вторым браком Толук заключил в 1838 году в замке Штайнэгге, в Вюрме (возле Пфорцхейма) с баронессой Матильдой фор Гемминген 1816-го года рождения. Она была дочерью обращенного в 1822 году в другую веру баденского землевладельца Юлиуса фон Гемминген-Хагеншиса.

Под впечатлением растущей изоляции на факультете Толук постепенно обращается от критики пиетистов и ортодоксов к обличению рационалистов и вольнодумцев. Причиной этому являются названные раздоры, а также, например, личная враждебность, основанная на недоразумениях. С 1871 года сужается круг друзей Толоку. В зимнем семестре 1874/1875 постаревший, почти слепой Толук читал свой последний курс лекций по богословской систематике перед 23-мя слушателями. Похороны Толоку состоялись 12 июня 1877 года.

До 1839 года Толук вместе с Б.А. Марксом, с 1830 по 1864 годы

в одиночку, а с 1864 поочередно с Виллибадом Бейшлагом был университетским проповедником, чьи проповеди всегда собирали большую аудиторию.⁷

Толук сотрудничал с «Берлинским обществом по распространению христианского учения среди евреев», где с 1822 года он был секретарем. Он также издавал с 1824 по 1825 года журнал «Друг Израиля, журнал для христиан и израильтян», официальный орган данного общества (с 1826 года вместе с Самуилом Эльснерсом⁸). В конце февраля 1823 года он стал представителем Лондонского общества по распространению христианства среди евреев (Society for Promoting Christian Knowledge [S.P.C.K.]) с годовым жалованием в 1.000 марок. В том же году Толук вместе с Неандером основали журнал «Очерки по истории христианства и христианской жизни», который, однако, после выхода в свет двух толстых томов перестал издаваться. Кроме того, Толук стал одним из основателей «Берлинского общества по содействию евангельской миссии среди язычников».

Поскольку Толук в Берлине был как бы в тени Шлейермахера, который даже возражал против получения Толуком богословской доцентуры в марте 1826 года, он проявляет активность не столько в академической сфере, сколько в деятельности *collegia pietatis*. Позже в Галле Толук наряду с широкой внеуниверситетской деятельностью предпринял попытку основать систему душепопечительства в отношении студенчества. В качестве «господина советника» Толук совершал в Галле ежедневные двухчасовые прогулки со студентами, которым он назначал встречи, или проводил свои регулярные вечера за чашечкой чая. Ставший легендарным «диван Толука» стал местом обращения для многочисленных богословов.⁹

Примеру Толука, устанавливающего близкие отношения со студентами в совместных духовных упражнениях, следовали Мартин Кэйлер и Юлиус Шнивинд. В 1859 году Толук ввел причастие в академические богослужения. Его жена основала в 1871 году конвикт (студенческое общежитие), что было приурочено к пятидесятилетней годовщине его преподавательской деятельности. С 1821 по 1825 годы Толук был президентом Прусского Главного Библейского Общества. Кроме этого, его пригласили на работу в Объединение Густава-Адольфа (Gustav-Adolf-Verein), в правлении которого он состоял с ноября 1843 года.

Несмотря на свой интерес к благочестию, Толук отмежевался от фанатических явлений конфессионализма и осуждал силезский раскол точно так же, как и ответные государственные репрессии. От правления Фридриха Вильгельма IV Толук ожидал как коренной церковной реформы, так и усиленного содействия христианско-академическим кадрам и обновления семинаров для проповедников.

9.2 Богословские взгляды и убеждения Толука

Толук заслужил научные награды как в области востоковедения, так и в богословии. Наряду с продвижением науки об исламской мистике (суфизме), Толук исследовал происхождение кабаллистического трактата Сохар (Sohar) (ср. Дан. 12:3) и датировал его VIII веком.¹⁰

Статьи Толука по библейской экзегезе допускают историческую критику, однако она была задумана позитивно-библейски, будучи обязана старым церковным традициям Иоанна Златоуста и Аврелия Августина, а также герменевтике Джона Кальвина.¹¹ Карл Фридрих Август Фритzsche неоднократно едко нападал на нее. Не было недостатка и в анонимных недоброжелателях.

Толук, с одной стороны, отрицал на словах, но, с другой, упорно придерживался мнения о естественном вдохновении Писания и отстаивал христологическую интерпретацию¹² Ветхого Завета. Выдающееся значение имели комментарии Толука на Послание к Римлянам,¹³ с появлением которых в 1824 году в религиозном понимании наследия великого апостола открылась новая страница. Замечательно и его объяснение Нагорной проповеди,¹⁴ удивляющее широтой приведенного материала. Большую роль в достижениях Толука в области экзегетики не в последнюю очередь сыграло также открытие богатого экзегетического наследия.¹⁵

В своем романе в письмах «Гвидо»¹⁶ Толук высказывает мнение, что авторство Книги Левит принадлежит Моисею.¹⁷ Эта книга, как и Послание к Римлянам, является антропологическим основанием христианства.

В противоположность рационализму образ человека Толука представлен чрезвычайно пессимистическим. В противовес умозрительным тенденциям Толук подчеркивает опыт веры как принцип познания (здесь попытка Толука похожа на план Готфрида Томазиуса и богословие Эрлангена). Творение постоянно видит перед собой свою греховность.¹⁸ Мысли кружатся вокруг вопроса: «Достаточно ли громко звенит у тебя в голове похоронный звон по твоей совести, воспоминания минувшей глупости в уставшем от борьбы сердце?»¹⁹ Гомилетик Толук исследует возможности усовершенствования проповеди, с помощью которой «можно было бы приобрести образованных людей для участия в церковной жизни».²⁰

Литературное наследие Толука сохранилось в Наумбуржской Католической Высшей семинарии.

Глава 10. Вопросы Церковного устройства в революционную эпоху: Август Фридрих Христиан Вильмар

Август Фридрих Христиан Вильмар — лютеранский богослов и историк литературы, с 1800 года старший пастор в Зольце возле Бебры, умерший 30 июля 1868 года. Вильмар, старший из восьми детей пастора (с 1769 года) Иоганна Георга Вильмара и дочери пастора Сюзанны Элизабет Гислер (его братом является Иоганн Вильгельм Георг Вильмар), стал известен в академических кругах как автор выдающихся исследований по греческому и древнесаксонскому синтаксису.

Вильмар активно занимался политической деятельностью. В 1831 году он был избран в городской совет города Касселя от избирательного округа Херсфельда. Под впечатлением событий 1848 года и религиозного гессенского законодательства Вильмар основал газету «Гессенский друг народа», которая прекратила свое существование после выхода ее номера от 29.6.1853. Ее политическая программа была реставрационно-консервативной и определено антиреволюционной. С точки зрения церковной практики она типично по-лютерански играла роль «святого сторожа», охраняющего Божественный мировой порядок от опасностей бунтарства.

Созванная Вильмаром в середине февраля 1849 года в Йесберге церковная конференция (три следующие состоялись в январе в Гиссене, в мае в Трейсе и в июне 1850 года в Хомберге; в конце октября 1851 года в Фридберге состоялся митинг) настаивала на изменении Конституции и требовала передачи церковной власти священнослужителям и отказа от дилетантства в вопросах церковного воспитания и руководства общиной, поскольку Курфюрсту подобает при этом роль представительского епископа (Sommerpiskopat).¹

Выразителем этих устремлений стала вышедшая впервые в середине октября 1849 года «Лютеранская церковная газета», которой, впрочем, пришлось закрыться после двух лет своего существования. Курфюрст Фридрих Вильгельм I при создании консервативного кабинета осенью 1849 года имел намерение назначить Вильмара на должность министра внутренних дел, однако из-за радикальности его церковных, политических и практических взглядов воздержался от этого шага.

В 1850 году Вильмар безуспешно добивался места пастора в Церкви святого Мартина в Кесселе: из-за сопротивления общины Вильмар снял свою кандидатуру в марте следующего года и ходатайствовал о своем переводе в главную суперинтендентуру епархии Касселя на должность помощника Кристофа Фридриха Вильгельма Эрнста (21.4. 1855). Ходатайство было удовлетворено, и Вильмар был выбран его преемником большинством голосов. В мае 1851 года Вильмар стал референтом по духовным вопросам и вопросам обучения под началом Ганса Даниеля Лю-

двиги Хассенпфлуга (1794-1862), курхессинского министра внутренних дел и юстиции с 1832 по 1837 годы и второго правительственного уполномоченного с февраля 1850 года. Однако в октябре 1855 Хассенпфлуг и Вильмар были уволены с их должностей из-за конституционных и конфессионально-политических разногласий с Фридрихом Вильгельмом.

Затем курфюрст назначил Вильмара на должность профессора в Марбурге. Прусскую аннексию 1866 года Вильмар осудил как нарушение четвертой и седьмой заповедей, но открыто не выступал против нее.

Вильмар был директором марбургской курфюртской гимназии, когда в 1844 году в его учебное заведение в виде наказания был переведен на работу дружески настроенный к немецким католикам Густав Фолькмар. Марбургский декан Иоганн Гилтдемайстер, поддерживаемый Гернрихом Хеппе, подвергал Вильмара нападкам за поддержку церковной унии и лютеранского вероучения.

Вильмар, один из величайших богословов XIX столетия, опередивший свое время,² превозносил лютеранство и был благодаря этому близок к позиции Фридриха Юлиуса Штала, Теодора Клифорта или Вильгельма Лёе. Многократно издаваемое Вильмаром «Богословие фактов», которое Эдуард Целлер анонимно резко раскритиковал, было одновременно апологией и программным сочинением, в котором Вильмар сформулировал свою внеисторическую конфессиональную точку зрения и свою литургическую практику.

Кратко сформулированное учение о церкви Вильмара представляет собой понимание церкви как лечебного учреждения и подчеркивает Божественное установление духовной должности. Вильмар представлял в воинствующем конфессионализме ортодоксально-лютеранскую иерархическую теорию церкви. Она не особенно отличалась от католической эклесиологии. Он признавал централизм до такой степени, что о синодальном правлении церкви высказывался так: «Когда я слышу слово синод, то я чувствую себя так, как будто бы мимо меня пронесся бес». Принципиально придерживаясь учения о взаимодополняемости церкви и государства, Вильмар тем не менее настаивает на отделении церкви от государства, поскольку государство инертно по отношению к Богу.

Глава 11. «Жизнь Иисуса». Давид Фридрих Штраус (1808 — 1874)

11.1 Начало жизненного пути Давида Фридриха Штрауса

Родившийся 27 января 1808 года в Людвигсбурге евангельский богослов стал в 1830 году викарием в Кляйнингерсхайме и в 1832 году преподавателем философии на богословском факультете Тюбингена. После выхода его привлекшей всеобщее внимание книги «Жизнь Иисуса критически рассмотренная» (1835) Штраус был уволен церковным руководством и возвратился в свой родной город, где оставался учителем гимназии и свободным писателем.

Вследствие своих просветительски-рациональных взглядов Штраусу пришлось отказаться от места репетитора Тюбингенского университета, которое он занимал с 1832 года. Затем он был доцентом классических языков в лицее Людвигбурга и полностью посвятил себя своим урокам.

Предложенную ему в 1839 году в Цюрихе должность профессора он не смог занять вследствие широкого протеста со стороны местных жителей. В 1848 году Штраус занимал пост представителя вюттембергской палаты. Исходя из религиозной философии Гегеля, Штраус интерпретировал Евангелие как обусловленное временем мистическое облачение раннехристианских идей.

Много раз издаваемая большими тиражами книга «Жизнь Иисуса» стала одной из популярнейших в Германии XIX столетия книгой, вызвавшей ожесточенные споры. В этом произведении содержится историко-критическое исследование жизни Иисуса. В своем позднем произведении «Старая и новая вера» (1872) Штраус окончательно отошел от христианства, проповедуя философски обусловленный вид вероучения. Он умер 8 февраля 1872 года в Людвигсбурге.

11.2 Становление и деятельность Давида Фридриха Штрауса

Давид Фридрих Штраус был евангельским богословом и философом, чье толкование Евангелий решающим образом повлияло на библейскую экзегезу и исследование жизни Иисуса в ту эпоху. Во время своего обучения богословию в Тюбингене (1825-1830) он соприкоснулся с идеями Иммануила Канта, Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга, Якоба Бёме и Юстина Кернера. Вышедшее впервые в свет в 1823 году сочинение Толука «Учение о грехе и Миротворце или истинное освящение скептика» развило его учение о том, что вера в Бога как стремление к истине и праведности основывается на осознании греха. Это сочинение было широко распространено по всей Европе во многих переводах.

В 1823 году Штраус стал профессором в Берлине, в 1826 году был приглашен на работу в университет в Галле, где он успешно проповедовал, и учил, писал комментарии и, прежде всего, был душепопечителем...

Под впечатлением от лекций Г.В.Ф. Гегеля и Фридриха Шлейермахера, которые он слушал после присуждения ему ученой степени доктора, Штраус развил свою теорию сущности христианства. В своем вызвавшем всеобщее неудовольствие двухтомном труде «Жизнь Иисуса, критически рассмотренная» (1835-1836) Штраус попытался, исходя из лево-гегельянской точки зрения, разоблачить (все четыре) Евангелия, объявив описания чудес мифическими, а поэтому неисторическими. Исторический образ Христа как исключительного «Богочеловека» нигде в Библии не представлен ясно, заключает Штраус. Бог сводится у Штрауса к идее бесконечности, а личность Иисуса — к «идее человеколюбия».

Его главный труд «Жизнь Иисуса, критически рассмотренная» сделал Штрауса знаменитым и привел к ожесточенным спорам. С написанием этого произведения сразу же закончилась академическая карьера Штрауса. Он оказался радикальным представителем спекулятивного богословия. Между тем он пытался на место устаревшего супранатурального или сверхъестественного подхода к истории Иисуса поместить новый, а именно мистический. Он был убежден в том, что в (четырёх) Евангелиях на Иисуса постоянно проэцируются «мистические», «мессианские» представления Ветхого Завета, оригинально лишь описание конкретных деталей жизни Иисуса. Кроме того, Штраус постулирует, что евангельские рассказы являются ни чем иным, как «облачением раннехристианских идей в форму жизненных историй, собранных воедино в произвольно созданной легенде».

Штраус не хотел ни извлечь историческое зерно или «исторического Иисуса» из Евангелий, ни даже устранить миф, но стремился через философскую интерпретацию возвеличить скрывающиеся в христологическом мифе «вечные истины». Поэтому «христология» является главной теологической задачей Штрауса — учением не об Иисусе из Назарета, а учением о человечестве.

После того, как Штраус сначала ответил своим оппонентам «Памфлетом», он смягчил свой критический пафос в 3-м издании книги, но в 4-м издании (1840) снова возвратился к нему.

Главный недостаток позиции Штрауса заключается в отрицании новозаветной истории. Он был бы признан своими современниками, если бы он смог показать, как от идеи и мифа произошло развитие христианства и новозаветных писаний. Этой задачей занимался его учитель Ф.К. Баур, имея дело со значительными исправлениями выводов Штрауса.

Следующий шаг Штраус сделал в своем втором главном произведении «Христианское вероучение, представленное в его историческом развитии и в борьбе с современной наукой» (Тюбинген, 1840-1841). Этому

развитию его взглядов придавали мало значения, поскольку здесь он, хотя и придерживался программы спекулятивного богословия, все же считал, что не в состоянии ее выполнить. Напрасно он пытался возникшие в истории догматики христианской веры «представления» преобразовать в чистые «понятия», не отказавшись при этом от самих религиозных истин.

Последний шаг закончился его формальным отказом от христианства. Во втором произведении Штрауса «Жизнь Иисуса» («Жизнь Иисуса, критически рассмотренная для немецкого народа», Лейпциг, 1863) Иисус остается только провозвестником чистой культурной религии и религии человеколюбия. Через два года была издана его книга «Христос веры и Иисус истории» (Берлин, 1865), где он свел счеты со Шлейермахером. В его последнем произведении «Старая и новая вера» (Бонн, 1872) традиционное христианство представлено как совершенно ненужное. Это последнее произведение снова вызвало бурю негодования. Штрауса высмеял в том числе и Ницше, назвав его мещанином с образованием.

Штраус написал, между прочим, также «Христианское вероучение» (1840-1841) и ряд биографических книг. Его последнее богословское сочинение «Старая и новая вера» (1872) отстаивает гуманистическую религию разума и демонстрирует буржуазную веру в прогресс.¹

Глава 12. Постулат Вильгельма Лёе: лютеранская церковь является центром всех конфессий

Вильгельм Лёе был пастором и основателем обители диаконис и лютеранской миссионерской школы. Он родился в Фюрте в семье предпринимателя и провел свое детство в любимом им родном городе. Поскольку его отец рано умер, воспитанием Лёе занималась мать, которая оказала на него религиозное влияние в пиетистском русле. В продолжение его школьных лет в Нюрнберге он соприкоснулся через своих учителей и пасторов с идеями Просвещения, от которых позже отмежевался.

В 1826 году Лёе начал свое обучение богословию в Эрлангене. Там на него оказали влияние, прежде всего, реформатский профессор Христиан Краффт, который был близок к движению духовного пробуждения и книга «О подражании Христу» Фомы Кемпийского. Через Давида Холлаца Лёе наконец пришел к лютеранству.

В 1828 году Лёе в течение одного семестра провел в Берлине, где для него Гегель и Шлейермахер остались такими же чужими, как и студенческое оживление и свободная берлинская жизнь. Затем Лёе по семейным обстоятельствам снова вернулся в Эрланген, где в 1830 году сдал выпускной экзамен.

Лёе пришлось подождать до лета 1831 года, прежде чем ему впервые представилась возможность работать в Фюрте. Где бы Лёе ни работал, его повсюду сопровождали резкие споры с оппонентами его проповедей и первых сочинений. Его пиетический настрой и склонность резко критиковать определенные вещи способствовали возникновению враждебности в каждом из мест его деятельности.

После того как Лёе в 1835 году смог сдать свой второй богословский экзамен, его странствие продолжалось еще до 1837 года, прежде чем ему предложили, наконец, место пастора в маленькой деревне Нойендеттельзау. В том же году он женился на Елене, урожденной Андрае, которая, правда, уже через шесть лет умерла, так что Лёе пришлось одному заниматься воспитанием детей. В своей новой церкви Лёе мог продолжить работу своего предшественника, который, как и Лёе, был близок к лютеранству и движению духовного пробуждения.

Лёе в своей работе придавал особенное значение проповеди, обучению и душепопечительству, так что в Нойендеттельзау возникла живая церковная жизнь. В это время Лёе развернул также активную писательскую деятельность. Произведения о Вечере Господней, исповеди и вероисповедании для деревенской молодежи возникли так же, как и, пожалуй, самое значительное произведение Лёе «Три книги о церкви»: в них Лёе предписывал лютеранской церкви функцию объединяющего центра конфессий. Наряду с этим Лёе был еще заинтересован в обогащении богослужения элементами старолютеранской литургии.

После 1848 года мысли Лёе были заняты также развитием церкви. Для Лёе наступил момент, заново организовать церковь по образцу раннеапостольской церкви. Попытка реорганизовать лютеранское общество в сторону апостольской жизни (которая никогда так и не осуществилась), акцент на церковном воспитании, публикации Лёе на тему церкви и литургии показали насколько серьезным было для него дело преобразования учения, состояния и жизни церкви. Лёе хотел создать епископально-братскую лютеранскую церковь, которая должна была служить также цели духовного пробуждения людей. Поскольку Лёе не мог всецело осуществить свои намерения, он даже время от времени испытывал побуждение оставить церковь.

Параллельно со своей церковно-политической деятельностью Лёе занимался миссионерскими и благотворительными вопросами. С 1841 года Лёе обучал миссионеров, которые должны были осуществлять духовное руководство над соотечественниками, эмигрировавшими в Северную Америку. Обученные Лёе миссионеры укрепляли лютеранскую конфессию в Северной Америке, а также работали среди индейцев.

Однако мысли Лёе были направлены не только на дальние страны. Он осознавал свою миссию также и у себя на родине. В 1853 году он основал Нойендеттельзаурское учреждение диаконис, чтобы обеспечить образование женщин, находящихся в трудном социальном положении. Основанный Лёе в 1854 году «Лютеранский союз женского служения диаконис» предназначался также и для тех молодых девушек, которые не хотели быть диаконисами.

Поскольку Лёе наряду с обучением также придавал существенное значение богослужебной и духовной жизни, причем он сознательно прибегал к древним церковным традициям, из чисто учебных заведений они вскоре стали прообразом института Мутерхаусов (своеобразных лютеранских «монастырей» со свободным членством). Наряду с этой миссионерской и диаконской деятельностью Лёе, высокого признания заслуживают его пасторско-теологические работы, среди которых самым значительным является, пожалуй, его труд «Евангельский священнослужитель».

Однако также и в период жизни Лёе не обошлось без проблем. Серьезность Лёе, с которой он рассматривал Библию как единственную норму, привела его вплотную к хилиазму. Его начали упрекать в склонности к католичеству, поскольку он, ссылаясь на Иак. 5:14, проводил миропознание больных.

Когда же в 1860 году он отказался обвенчать разведенного, дело дошло даже до его временного отстранения от должности. Но, впрочем, он был восстановлен на прежнем месте и продолжал занимать его до своей смерти.

Лёе, даже в неблагоприятных условиях жизни в маленькой деревне, оказывал своими произведениями и своей деятельностью большое влияние. Основание Дома диаконис в Нойдеттельзау и учебного центра для миссионеров сделали его знаменитым. Богословские и литургические работы способствовали его славе. Но не в последнюю очередь Лёе, несмотря на все его неудачи, действовал как церковный политик. За счет его неутомимого труда можно объяснить то, что церковь земли Баварии с 1853 года называется евангелической или лютеранской.¹

Глава 13. Библия должна говорить сама за себя. Мартин Кэйлер

13.1 Становление Кэйлера, его обращение и профессиональная карьера

Мартин (Карл М. Август) Кэйлер родился в январе 1835 года в Нойхаузене близ Кёнингсберга и умер в сентябре 1912 года в Фройденштадте в Шварцвальде. Отец этого богослова, Август Кэйлер, был главным консисторским советником. Кэйлер посещал гимназии в Елбинге и Кёнингсберге, по их окончании изучал юриспруденцию в Кёнингсберге.

Будучи болезненным, начиная со второго года жизни, Мартин Кэйлер перенес в молодые годы тяжелое заболевание тифом, которое заставило его испугаться своего прежнего равнодушия к духовным вопросам. Несмотря на свое христианское воспитание, он только сейчас начал в прямом смысле читать Библию и молиться, окончательно приняв покаяние. Этот поворот в его жизни привел его также и к перемене предмета обучения. Он стал изучать богословие в Кёнингсберге, Гейдельберге, Галле и Тюбингене. Его собственное богословское мировоззрение сформировалось благодаря встрече и тесной связи с Фридрихом Августом Толуком в Галле. Кроме того, на него оказали влияние Юлиус Мюллер, Ричард Роте и в Тюбингене Иоганн Тобиас Бек и позже Германн Кремер, с которым его на протяжении всей жизни связывала дружба.

В 1860 году он защищает докторскую диссертацию на тему «De conscientia» («О совести») в Галле, и сразу же его назначают на должность приват-доцента, в которой он начинает свою преподавательскую деятельность. В 1864 году он становится экстраординарным профессором в Бонне и в 1867 году в Галле. До 1879 года он вместе с тем исполняет обязанности инспектора новообразованного в Шлезии конвикта (студенческого общежития). С апреля 1879 года он работает ординарным профессором по систематическому богословию и Новому Завету, и эта работа продолжается до самой его смерти в 1912 году.

13.2. Богословское учение Кэйлера

Мартин Кэйлер причислял себя к представителям библейского богословия. Чисто исторического исследования Библии и истории церкви для него было недостаточно. По его мнению Библия должна была сама, ввиду своей целостности, говорить о себе по каждому конкретному вопросу. В своем самом влиятельном в богословском плане произведении «Так называемый исторический Иисус и живой библейский Христос» Кэйлер пытается высветить волнующую его тему обоснованности евангельской истории в свете подлинных исторических событий. Он счел необходимым отказаться от поисков «исторического Иисуса» в пользу живого библей-

ского Христа. Богословие для Кэйлера — это наука, не существующая сама по себе. Она глубоко затрагивает христианскую жизнь самого богослова. Именно собственной жизнью должна проверяться его догматика.

Кэйлер довольно поздно достиг богословской активности, но она была продолжительной, начавшись с его деятельности в качестве штатного профессора в 1879 году. Количество его слушателей росло молниеносно. К его ученикам причисляют Й. Шнивинда, К. Хайма, В. Лютгерта, Р. Германа и Х.Е. Вебера. С точки зрения систематической теологии его наиболее значительным произведением является «Наука христианского учения». Однако самым выдающимся является его более зрелый труд «Учение о примирении». В этом произведении он присоединяется к позиции Павла, Ансельма, Лютера, утверждая учение об Иисусе, который жил, чтобы умереть на кресте во искупление наших грехов, чтобы примирить нас с Богом. Понятием «надисторическое» он пытается объяснить исторически необоснованные евангельские описания событий тем, что Бог входит в историю, действуя уникальным образом и растворяясь в ней.

Лютгерт назвал его богословие самым спелым плодом движения духовного пробуждения. Мы можем согласиться с данной оценкой. Кэйлер действительно стремился вести деятельность по укреплению и пробуждению веры. Но для него это не было связано с уклонением в одну лишь церковную деятельность. Он полемизировал прежде всего с агностиками, имея в виду миссионерскую апологетическую перспективу.

Причина разрушенных взаимоотношений с Богом заключается по Кэйлеру не в невозможности рационального обоснования веры, но в том, что человек не хочет выполнять Божьей воли. Исходя из этого, богословская этика приобретает также функцию обоснования веры и пробуждения, особенно через крушение этики человека, считающего, что он может отказаться от примирения с Богом.

Особым образом его богословие проявилось в церковной борьбе с властью «Третьего рейха». В этот период оно исповедовалось лучшими представителями духовенства. Старшее поколение ответственных лиц церковного синода в Бармене 1934 года состояло почти исключительно из последователей Мартина Кэйлера. Помимо этого, его заслугой является то, что он не позволял ограничивать Библию одной сферой религии, но помогал увидеть, что Писание имеет практическое применение в повседневной жизни христиан.

Глава 14. «Религиозно-историческая школа»

14.1 Введение

«Религиозно-исторической школой» принято называть группу немецких протестантских богословов, которые в 1890 году были профессорами преимущественно в Гёттингене. Их круг состоял из таких людей: Альберта Айхорна (1886), Германа Гункеля (1888), Иоханнеса Вайса (1888), Вильгельма Буссета (1890), Альфреда Ральфса (1891), Эрнста Трёльча (1891), Уильяма Вреде (1891), Генриха Хакмана (1893), а также позже получивших должности доцента Рудольфа Отто (1898), Гуго Гресманна (1902) и Вильгельма Хайтмюллера (1902). Судя по родственному с ними образу мышления, к их кругу относят также Карла Мирбта (1888), Карла Клемена (1892), Генриха Вайнеля (1899) и швейцарца Пауля Вернле (1897), по меньшей мере в ранний период его творчества.

Первоначально находясь под влиянием богословия Альбрехта Ритчля, они вскоре сознательно отошли от его основывающейся на догматических рассуждениях историко-критической библейской экзегезы. Принимая во внимание филологические и исторические принципы, члены той школы выступили в защиту радикального историзма в богословском исследовании, ставя Библию и возникшие одновременно с ней дохристианские свидетельства в универсальную духовно и культурно-историческую взаимосвязь. При этом они признавали еврейское, вавилонское, персидское и эллинское влияние на возникшее христианство. Этот подход подразумевал последовательное изучение различных религий, которые, возможно, оказывали влияние на библейское учение. Однако эти богословы не ставили своей задачей сравнение различных религий друг с другом. Их усилия были направлены только на одно: понять возникновение христианства путём исследования исторического контекста.

Но значение «Религиозно-исторической школы» простирается далеко за пределы внутренней богословской сферы. Ее представители стремились облегчить доступ широкой общественности к революционным результатам их исследовательской работы. Они были убеждены, что популярное изложение результатов их богословских исследований должно привести к расширению религиозного сознания в широких слоях населения. Поэтому они развили активную лекционную деятельность. Их научно-популярные публикации — ряд книг, таких как «Религиозно-исторические народные книги», «Жизненные вопросы», «Исследования по религии и литературе ветхозаветного и новозаветного времени Ветхого и Нового Заветов» или «Геттингская Библия», а также большая энциклопедия «Религия в истории и современности» — пользовались спросом в начале XX века.

Поворот от историзма к евангельскому богословию после Первой мировой войны привел к упадку «Религиозно-исторической школы», к то-

му же многие из ее ведущих представителей к тому времени умерли. Однако разработанные ими богословские понятия, такие как «традиционная история», «история форм», «место в жизни», «поздний иудаизм», «эллинистическая община» указывают на все еще продолжающееся влияние исторической методологии.

В современном «постдиалектическом» периоде немецкого богословия исследовательские попытки «Религиозно-исторической школы» снова встречают повышенный интерес.

14.2 Гёттингенский архив «Религиозно-исторической школы»

Гёттингенский архив «Религиозно-исторической школы», исследовательская работа которого финансировалась и до сих пор финансируется из средств фонда Тиссена, с начала своего основания в 1987 году посвятил свою деятельность изучению исторических документов и исследованию одного из самых значительных направлений современного либерального богословия «Религиозно-исторической школы». Целью фонда является напомнить о забытом в результате последующего доминирования диалектического богословия течения и предоставить доступ ко всем его сохранившимся документам для проведения исследовательской работы. Именно в последние два десятилетия (в англоязычных странах еще более длительный период) наблюдается усиленный интерес к постановке вопросов и результатам исследований этой школы.

Так называемая «Религиозно-историческая школа» сформировалась благодаря совместной жизни и работе круга молодых богословов, которые между 1888 и 1893 годами были профессорами в Гёттингене. К их наиболее выдающимся представителям относятся: Вильгельм Буссет, Герман Гункель, Эрнст Трёльч, Иоганн Вайс, Уильям Вреде и. т. д.

Первоочередной задачей архива было сначала отыскать разрозненные материалы о членах «Религиозно-исторической школы» и, по возможности, доставить их в Гёттинген. Так архиву удалось собрать и систематизировать значительный запас редких и до сих пор неизвестных документов, которые стекались в него с различных мест, отчасти из личных архивов частных лиц.

Поскольку отдельные члены «Религиозно-исторической школы» не вели свою деятельность централизованно, важные документы (письма, переписка издательств, рукописи лекций, личные дела) разрозненно хранились в библиотеках и архивах внутри страны и за границей. И поэтому несколько лет тому назад к поиску материалов были усиленно привлечены также архивы и библиотеки других университетов, таких как, например: Базель, Берлин, Бонн, Гисен, Галле, Гейдельберг, Йена, Лейпциг, Марбург или Тюбинген. Таким способом в Гёттинген поступило свыше 5800 документов.

Трудность в обращении с этими архивами была очевидной. Чтобы они могли быть действительно употреблены для исследования, необходимо было документы по возможности удачно архивировать и сделать их доступными. С этой целью несколько лет тому назад был создан электронный банк данных, в который были внесены 2500 документов. Банк данных EDV пригоден для систематического поиска информации по разнообразным темам (например, о лицах, местностях, упомянутых публикациях, темах, разделах наук). Созданный таким образом фонд Геттингенского архива «религиозно-исторической школы» уже используется рядом исследователей как внутри страны, так и за границей, несмотря на то что доступ к нему еще ограничен. Архив «Религиозно-исторической школы» смог зарекомендовать себя как важнейший центр исследования либерального богословия модернизма уже через несколько лет после его создания.

Первая подробная документация о биографических фактах и академическом становлении членов, а также о различных аспектах деятельности «Религиозно-исторической школы» была представлена в связи с большой выставкой в Гёттингене.¹ Поскольку архив «Религиозно-исторической школы» только в относительной мере в состоянии использовать собственный фонд материалов по финансовым и кадровым причинам, в 1996 году им был выпущен ряд периодических изданий, в которых ученые, занимающиеся Религиозно-исторической школой и, к тому же, использующие собранный в архиве материал по «Религиозно-исторической школе», могут публиковать результаты своих исследований.

14.3 Зарождение «Религиозно-исторической школы» в Гёттингене вокруг Альберта Айхорна (1884-1888)

Вдохновителем и организатором кружка богословов, из которого впоследствии образовалась «Религиозно-историческая школа», считают Альберта Айхорна (1856-1926). Во время его геттингенского подготовительного периода к работе в качестве доцента (1884-1886) вокруг него собрался круг молодых богословов, к которым относились начинающие преподаватели (лиценциаты) Вильгельм Борнеман, Карл Мирбт и Уильям Вреде, а также студенты Герман Гункель, Генрих Хакман, Альфред Ральфс и Иоханнес Вайс. В непрерывной дискуссии и сформировались основные идеи, которые после переезда Айхорна в Галле (1886) привели к образованию так называемого «маленького геттингенского факультета», и которые позже в развивающейся и измененной форме укоренились в образованной впоследствии «Религиозно-исторической школе».

«Кружок Айхорна» развил первые независимые мысли по научно-му исследованию раннего христианства, которые в последующие годы привели к радикальным историческим исследованиям новозаветных и раннехристианских текстов. При этом речь поначалу шла лишь об исследованиях иудаизма на рубеже двух веков и его влияния на возникшее христианство.

Почти с самого начала наблюдение глубоких противоречий между христианской религией и современной культурой послужило толчком к критике ритчлевского гармонического синтеза лютеранства и мещанской веры в экономический успех. Чтобы суметь понять христианское учение в его изначальной форме Айхорн считал необходимым заняться ранним христианством в его историческом возникновении и росте. Исходным пунктом рассуждений при этом было его понимание истории, изложенное в своей биографии от 12 марта 1886 года, которую он предоставил согласно анкете «в связи с защитой докторской диссертации и утверждением в должности доцента» в Галле:

«Чтобы кратко описать интерес, который подвел меня к церковно-историческим исследованиям, отмечу, что меня особенно привлекают несущественные стороны истории. Мне кажется важным знакомиться не только с идеями замечательнейших людей каждого исторического периода, а также и с происходившим на них влиянием. Вершины истории озаряются светом, но без тысячекратных затенений на склонах и в долинах это зрелище не было бы настолько пленительным. История должна учиться осознавать задачи современности. Это станет возможным только тогда, когда историк будет уметь наглядно представить разнообразие движущих сил точно так же, как и противодействие побуждаемых масс».²

Критика со стороны Айхорна исторического учения Ритчля проясняется в его тезисах лиценциата.

Первый тезис: «Во всех исторических исследованиях должен иметь силу принцип — никогда не приступать к единичным вопросам, но всегда братья сразу за всю область, к которой относятся единичные вопросы».³

Это было нападение на практику Ритчля рассматривать канон Ветхого и Нового Заветов изолированно от его окружения и понимать Новый Завет, лишь исходя из Ветхого. Так Айхорн последовательно требует:

Второй тезис: «Ключом к пониманию Нового Завета служит раннехристианская история литературы».⁴

Интересы «кружка Айхорна» не ограничивались одними только библейскими высказываниями: раннехристианские свидетельства также были включены в ряд исследуемых им сочинений. Верные убеждению, что тексты Священного Писания до их изложения на бумаге часто проходили долгую историю, члены кружка начали в первую очередь исследовать не их конечную форму, а происхождение отраженных в них традиций. Би-

блия и христианство больше не отделялись от обычного исторического развития, но надлежащим образом рассматривались как духовно, культурно и исторически взаимосвязанные явления.

Третий тезис: «Религиозное рассмотрение истории церкви должно касаться исторического развития всего человеческого рода».⁵

Эти три тезиса Айхорна могут считаться программой круга богословов, которому в 1890 году предстояло основать «маленький гёттингский факультет», а с 1898 по 1903 года — «Религиозно-историческую школу».

Бескомпромиссная, не подчиненная никакому догматическому давлению работа с подлинными раннехристианскими текстами в строго историческом духе вскоре привела к тому, что этих «религиозных историков» начали упрекать в радикализме.

Первой публикацией в этом новом, «религиозно-историческом», смысле было сочинение Германа Гункеля «Действие Святого Духа согласно популярному взгляду на апостольское время и согласно учению апостола Павла» (Гёттинген, 1888).

14.4 «Маленький гёттингенский факультет» (1889-1895)

После того как основная часть «Кружка Айхорна» покинула Гёттинген, там, в 1886 собралась группа из шести подружившихся друг с другом начинающих приват-доцентов, которые впоследствии один за другим получили должности профессоров и следовали дальше по проложенному курсу радикально исторической критики Библии. Наряду с Генрихом Хакманом, Альфредом Ральфсом, Иоханнесом Вайсом и Уильямом Вреде на сцену выступили Вильгельм Буссет (1865-1920) и Эрнст Трельч (1865-1923).

1889-й год отмечен решительным переломом в ситуации гёттингенского богословского факультета и в работе начинающих «религиозно-исторических» богословов. Со смертью Ритчля и Ройтера, а также с переездом Дума в Базель, в течение года факультет одновременно лишился трех профессоров, которые считались духовными отцами «Религиозно-исторической школы». После того как их места на протяжении семестра оставались вакантными, на место Ритчля был приглашен Теодор Херинг (1848-1928), вместо Ройтера в Гёттинген прибыл Пауль Чакерт (1848-1911). На должность внештатного профессора, занимаемую ранее Думом, выдвинулся Иоханнес Вайс, что подтолкнуло отца Иоханнеса, Бернхарда Вайса, к следующему замечанию: «Министр назначил вместо «Dummheit (глупости) Weissheit (мудрость)».⁶

В этот переломный период на работу факультета особенно большое влияние оказало присутствие целой группы начинающих приват-доцентов единомышленников. То значение, которое могло иметь данное положение

на богословском факультете в Гёттингене для молодых студентов богословия, описывает Вильгельм Хайтмюллер, учившийся в Гёттингене с 1891 года и позже сам ставший ведущим членом «Религиозно-исторической школы»:

«Оба последних семестра перед первым экзаменом по богословию я провел в родном университете в Гёттингене. И Гёттинген тех времен стал моей истинной духовной родиной, из-за влияния таких мужей как Х. Шульц и Т. Хэринг, в филологии — Вельхаузен и Виламовитц, но прежде всего из-за того, что мне как студенту посчастливилось войти в близкий контакт и находиться в личном общении с тогдашним так называемым «маленьким» геттингенским богословским факультетом (Вреде, Трёльч, Буссет, Хакман, Ральфс)». ⁷

Только сейчас этот так называемый «маленький геттингенский факультет» окончательно получил самостоятельность от Ритчля, который к этому времени умер. Особенно И. Вайсу не легко давался отход от богословия его свекра Ритчля. В экзегетических исследованиях он открыл базирующийся на еврейском апокалипсическом мышлении характер провозглашения Божьего Царства Иисуса, ⁸ который был несовместим с учением Ритчля. Несмотря на это, он пытался в продолжение всей своей жизни создать синтез между первичным историческим представлением и современным пониманием понятия Царства Божьего Ритчля. Это привело к оживленной дискуссии с друзьями «религиозными историками», особенно с В. Буссетом, чья «Проповедь Иисуса в ее противоположности к иудаизму» (Гёттинген, 1892) возникла как прямой ответ Вайсу.

На первом плане исследований «маленького факультета» находился античный текст и его автор. Автор считался «носителем благочестия» своей общины, в которой могли развиваться отражаемые им идеи, живая религия того времени в ее глубине и разнообразии. Возникновение, развитие и фиксация раннехристианских идей строго разделялись.

Для такого смелого предприятия требовались точные и всеохватывающие филологические знания. Этим объясняется то, что для всех религиозных историков изучение языка занимало особое место. На протяжении всей своей жизни они активно обменивались информацией со старыми филологами, такими как, например: Х. Узенер, А. Дитерих, Й. Геффкен, Е. Норден, Р. Райтценштайн, П. Вендланд.

Исследования «маленького геттингенского факультета» должны были выявить, что раннее христианство, в особенности изложенное в Евангелиях, возникло на почве «позднего иудаизма» или, лучше, промежуточного «межзаветного» иудаизма, и его можно понять только в связи с ним. Там, где всегда существуют взаимоотношения (напр. аналогичность или зависимость), они должны быть признаны и исследованы, будь то в иудаизме или в языческих религиях. Ничто необычное или даже отталкивающее не должно игнорироваться в исследовании, поскольку Библия

и христианство были лишь одним аспектом общепринятой человеческой духовной истории.

Эта незавуалированная и неподчиненная догматическому давлению констатация фактов библейской религии в строго историческом духе была тем, что принесло «маленькому факультету» упрек в радикализме.

Члены «маленького геттингенского факультета» уже с самого начала своей деятельности начали читать доклады по всей Северной Германии и таким образом популяризировали результаты своих научных исследований в церковных и общественных кругах.

14.5. Четыре принципа методологии «Религиозно-исторической школы» и ее «богословская» критика

Экзегетические принципы отдельных членов «Религиозно-исторической школы» нелегко привести к одному знаменателю. Однако это, возможно, удастся, если рассматривать их многочисленные работы с оглядкой назад, тщательно разобравшись во многих связях, где пересекаются единичные аспекты.

Первый принцип назван радикально-историческим. Термин «религиозно-исторический» означает в таком случае радикально-историческое исследование религии. Этот радикализм выражен, например, в вопросе, поставленном Гуго Грессманном Альберту Айхорну: «Действительно ли Иисус теперь является воскресшим?»⁹ Выраженная в нем радикально-историческая подоплека отражается также в книге Уильяма Вреде «Тайна Мессии в Евангелии» (Гёттинген, 1901), основанной на вопросе: «Считал ли Иисус Себя Мессией, и выдавал ли Себя за Него?». В ней Вреде доказывал наличие противоречия в Евангелии от Марка между повторяющимися повелениями молчать о Своем мессианстве и признанием Иисуса Мессией демонами и учениками. Данное противоречие он объяснял гипотезой, согласно которой тайна Мессии является догматическим компромиссом между верой в Мессию первой общины с немессианской жизнью Иисуса.

Возможное возражение современных ему критиков против этого тезиса Вреде заранее отклоняет словами: «Мы не можем изменить Евангелий: мы должны принять их такими, какие они есть. Если мою критику назовут радикальной, то я не имею ничего против этого. Я придерживаюсь точки зрения, что вещи иногда сами бывают наиболее радикальными, так что едва можно упрекать их за то, что они представлены такими, какие они есть».

Подобно Вреде, это новое историческое начало находит отражение и в тезисе Иоханнеса Вайса. Он утверждал, что провозглашение Христом Благой Вести было прежде всего ориентированно на будущее. Темой его проповеди — Божье господство — обозначалось непосредственно насту-

пающее сверхъестественным путем Божье Царство, что и не имело ничего общего с мировым культурным развитием, о котором учила либеральная школьная экзегеза вслед за Альбрехтом Ритчлем.¹⁰

Второй принцип: Здесь мы подходим ко второму аспекту «Религиозно-исторической школы» (РИШ), согласно которому «религиозно-историческая» означает «религиозно-сравнительная», поскольку радикальная историческая критика РИШ неизбежно вела к одновременному выявлению родственных религиозных феноменов в процессе становления раннего христианства. Этот шаг в работе РИШ достиг своей высшей точки в фразе Германа Гункеля о том, что христианство является синкретической религией.¹¹

Гункель указал на различные соответствия «христианских» идей с представлениями восточных религий. Так оба христианских центральных представления о воскресении и христологии — известных в восточных религиях — уже имелись в иудаизме, а Вильгельм Буссет разработал гностический миф о «первом человеке», который лежал в основе новозаветной христологии. Вильгельм Хайтмюллер углубил открытие Вреде касательно языческо-христианской общины, в том числе указав на Крещение и Вечерю Господню как на культовые действия, которые не находились в родственной связи с палестинской церковью и, соответственно, с Иисусом. Так «сакраментальное вкушение тела и питье крови Христа» находило свое объяснение в изучении подобных феноменов во всеобщей истории религии (например, каннибальские жертвы ацтеков или потребление сырого мяса у нормандцев, согласно информации Нилуса).¹²

Бруно Бауэр (1809-1882), как немецкий философ-гегельянец, не принадлежал к гёттингенской «религиозно-исторической школе», однако он шёл теми же стезями и пытался возродить мифологизм. Он оспаривал историчность Иисуса Христа и утверждал, что христианство возникло вовсе не в Иудее, а в Риме или в Александрии.¹³ Учение христианства он представлял как синтез учения Филона Александрийского и Сенеки.¹⁴ Книга Бауэра «Истоки христианства из римского эллинизма» стала, как ни странно, наиболее авторитетной книгой по истории христианства в марксистском коммунистическом движении. Духовное влияние Бауэра имело очевидный успех в 20-ом столетии в коммунистических странах, несмотря на то, что он сам коммунизм отвергал. Бауэр был антитеологом ещё до Фридриха Ницше, антирелигиозником ещё до Ленина и антисемитом, как и Артур Древис.¹⁵ Даже Ф. Энгельс, которого нельзя заподозрить в симпатиях к христианству, признавал, что Бауэр «хватил через край». Он писал:

«Бауэру пришлось отнести возникновение новой религии на полсотни лет позже, отбросить не согласующиеся с этим сообщения римских историков и вообще позволить себе большие вольности при изложении истории. Вследствие этого у Бауэра исчезает и всякая историческая почва для новозаветных сказаний об Иисусе и его учениках; эти сказания

превращаются в легенды».¹⁶

Однако замысел Бауэра среди теологов успеха не имел, но на рубеже XIX и XX веков, когда стал популярным сравнительный метод в изучении религии, мифологизм, казалось, обрел новое дыхание.

Самым активным пропагандистом теории мифа был Артур Дреус (1865 — 1936), который не был специалистом в области религии, а преподавал философию в Карлсруэ. Он был поклонником Ницше и пессимистического учения Гартмана, а в последние годы жизни сблизился с идеологами фашизма.¹⁷ Дреус откровенно заявлял, что отвергает христианскую религию в интересах укрепления новой пантеистической религии. Суть этого учения заключается в том, что Божество, как Душа Вселенной, ищет в лице человека выход из круга страданий и несовершенства.¹⁸ «Прямой целью религии, — писал Дреус, — является освобождение человека от подчиненности миру, а также от зависимости и условности временного бытия». Дреус заявлял, что хотел бы спасти в христианстве самое ценное — его ядро, что символ Христа будет иметь некоторое значение и после того, как христианство окончательно сольется с пантеизмом.¹⁹

Инициатором подобного толкования Нового Завета, с точки зрения сравнительной теологии, был, однако, не столько Бруно Бауэр или же Дреус, сколько профессор филологии Рихард Рейтценштейн (Richard Reitzenstein, 2.4.1861 — 23.3.1931). Он был представителем «религиозно-исторической школы» Гёттингена. Он усматривал в посланиях Павла намерение автора объяснить значение смерти и воскресения Христа на примере мистерий.²⁰ Созерцание мистерий, как полагали греки, устанавливало магическую связь между людьми и высшими существами. Любой эллин, незапятнанный преступлением, мог приобщаться к мистериям. Чувство встречи со сверхчеловеческим, скрытым от взора невежды, делало элевсинские мистерии предметом глубокого и искреннего почтения. Павел якобы импортировал представления мистерий в свое богословие, применяя, например, такие выражения, как: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20). Так и мистикам открывался путь к духовному общению с божеством, радостью и вечностью.²¹ Деметра владела тем, чего другие боги не имели, — таинственной мощью возрождения и силой бессмертия.²²

Рейтценштейн видит параллели между мистериями эллинов и учением Павла, который писал: «Кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5:17); «Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся» (1 Кор. 15,51). Рейтценштейн указывает на то обстоятельство, что в натуралистической теософии орфиков, как и в христианстве, идеи смерти и воскресения божества играют большую роль.²³ Несмотря на то, что мистерии Орфея содержались в строжайшей тайне, однако повседневная жизнь «посвященных» отличалась особыми правилами.

Прежде всего от «вступающих» на путь посвящения требовалось блюсти заветы добра. Они обязаны были вести неустанную войну с гордостью в своем сердце. И мысли, и дела их должны были быть чистыми, они должны были почитать себя мертвыми для греха. Примерно об этом также пишет и Павел: «Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 6:11). Рейтценштейн также считал, что Павел использует греческую гносеологию в своих Посланиях. Об этом, якобы, свидетельствуют гностические термины. Он приводит ряд примеров и обращает внимание читателей на греческие термины, которые как в Новом Завете, так и в гносеологической литературе имеют то же самое значение. Павел применяет греческие термины: *psychikos* (душевный, земной, чувственный), *pneumatikos* (духовный, одушевленный), *gnosis* (знание, ведение), *agnosia* (неведение, незнание), *photizein* (распространять свет, светить), *doxa* (мнение, представление, слава), *morphousthai* (давать или принимать форму), *metamorphousthai* (преображать, превращать в другой вид), *pous* (ум, разум, мысль, образ мыслей) в смысле *pneuma*, как божественный флюидум (жидкость), который «все проникает, и глубины Божии». (1Кор 2:10). Теми же терминами пользовались и гностики. По утверждению Рейтценштейна, не предания о Христе служат Павлу основой его христологии, но то, что он, как гностик, видел и пережил.²⁴

Мифологическое изложение христологии апостола Павла зиждется на основном тезисе Рейтценштейна, который гласит, что мышление апостола Павла находилось под влиянием дохристианской гносеологии, в особенности под влиянием иранского мифа об эсхатологическом спасителе. Как в учении Павла, так и в иранской мифологии видна этическая окраска, резкий дуализм добра и зла, плод духа и дела плоти. Наряду с дуализмом этическим — противоборство добра и зла — иранской мифологии был присущ и дуализм гносеологический: мир разделялся на две сферы — земную (телесную) и духовную (потустороннюю), где также проходила борьба добрых и злых сил.²⁵ Подобные параллели заставляли Рейтценштейна, В. Буссет и других предполагать, что христианский дуализм имеет свои корни в иранской гносеологии. Однако применение сравнительной теологии как ключа к изложению учения Нового Завета не выдержал критики, так как доказать, что Павел находился под влиянием иранской мифологии, историкам не удается до сего дня.²⁶

Третий принцип: Радикальная историческая критика содержала в себе в связи с сравнительным религиоведением последовательный социологический элемент, например, идентификацию благочестия народа, а также культу как производителя религиозных преданий. Так Буссет характеризовал апокалипсические сюжеты как произведение благочестия народа (например, предание об антихристе). Под этим он подразумевал то, что материал передавался из поколения в поколение на протяжении

отождествляет религию с нравственностью, как она разъясняется в Нагорной проповеди и у Павла Герхарда. Поскольку Дух и религия не являются идентичными, в великих основополагающих мыслях Нагорной проповеди мы ничего не слышим о Духе, а Павел Герхард не является пневматиком. Да, бесконечно импонирующее впечатление от исторического Иисуса способствовало тому, что христианство не утратило своего исторического характера, — одним словом, лишь исторический Иисус дал возможность христианству выжить.

Однако эти наблюдения не являются центральными в работе Гункеля. Они скорее задуманы для успокоения и служат для защиты представления о том, что раннехристианская церковь является кучкой более или менее вдохновленных людей, когда представляет одним из своих главных признаков экзальтированность и несколько извращенную возбужденность.

Вильгельм Буссет писал в унисон с Гункелем:

«Если сравнивать христианство с окружающим миром, ... эти экстаические воздействия «Духа» ни в коем случае не являются чем-то свойственным только христианству, либо чем-то сильно выделяющимся в нем. Напротив, все желаемое благочестие эллинизма вплоть до его окончательного развития в неоплатонизме движется именно в этом направлении. Чудеса и загадочные пророчества, исцеления, атактистическая вера в духов и приведений, видения, экстазы, дикие конвульсии, — это характеристика упадочной религии эллинизма. Именно здесь, что мы и хотели бы дополнить, в оценке священного в религии сосредоточена связующая нить между благочестием христианства и окружающим миром римской императорской власти».³³

В другом месте Буссет заявляет:

«Принимаемые во внимание религиозные высказывания являются повсюду явлениями болезни и искажения, в лучшем случае внешними делами и оболочками религиозной истинной жизни. Они здесь и там, словно явления лихорадки религии».³⁴

Подобным образом высказывается Адольф Гарнак. Он считает, что книга Гункеля о Духе «останется незабываемой в истории богословия»,³⁵ но сразу же выражает свое неудовольствие по отношению подобного рода исследованиям. Когда он ближе занялся затронутыми Гункелем и Вайнелем вопросами, это причинило ему «только телесное недомогание». Для него «логос» («слово») в истории христианства играет более существенную роль, чем миф или таинства.

«История богословия и нравственной жизни, так же как и история осознания веры и христианского построения жизни, остаются благороднейшими частями истории церкви».³⁶

Когда просматривают выработанные четыре принципа экзегезы РИШ, в них замечают независимость исторического сознания. Однако

столетий²⁷, в то время как Гункель в своем произведении описывает историю таких сюжетов как вознесение, воскресение Христа и «книга за семью печатями» как привнесенных извне в раннехристианскую общину.²⁸

Такие размышления об истории раннего христианства имели цель на основе богословия Павла восстановить культ эллинистической общины, поскольку она обучила апостола Павла христианству. В противовес к вышеупомянутому исследованию на основе критического подхода Юлия Вельхаузена и других сообщение о событии и само событие больше не отождествлялись одно с другим, поскольку были введены радикальные различия между литературной формой его изложения и самим историческим событием. В результате открытия глубинных измерений истории ее рассматривали уже не как цепь событий и действий, которые можно было описать на основании свидетельств первоисточников, но как стечение обстоятельств, нравов и обычаев, норм и законов. Итак, открытая РИШ «история форм» содержала в себе социологический элемент. Здесь можно, действительно, говорить о смене парадигмы (системы представлений) по сравнению с литературной школой древнего историзма, поскольку индивидуальные структуры и социологическая обусловленность связаны друг с другом.²⁹

Здесь мы дошли до **четвертого принципа** экзегетической работы РИШ: открытие раннехристианской веры как психологически понимаемой религии, то есть конкретный поворот от теории к главенству опыта.

Это было освещено в гёттингенской работе лиценциата Германа Гункеля.³⁰ Согласно Гункелю, в раннехристианской общине мы вовсе не имеем дело с учением о Святом Духе, но главным образом «с полной описания его действий».³¹ При этом Дух обозначает первичный феномен, к которому в раннем христианстве — наряду с глоссолалией, экстазами, исцелениями — приписывалось вообще все необъяснимое, могущественное. Такое представление о Духе и Его проявлениях не является специфически раннехристианским. «Оно пронизывает весь Ветхий Завет, оно никогда не было совершенно чуждым иудаизму позднего времени и могло также рассчитывать на понимание и со стороны греков. Поэтому мы имеем право назвать его популярным представлением о новозаветном времени».³²

Гункель считал, что он, благодаря этому, заново открыл религию раннего христианства, которая предшествует всему богословию. Он идентифицировал религию как историческо-психологический феномен, как непосредственный контакт с незнакомым существом, с силой, которая не есть Я, от чего нужно отличать учение или умозрительное рассуждение о Духе. Он призывает своих читателей «верить пророкам Ветхого Завета и пневматикам (духовным людям) Нового Завета, поскольку здесь идет речь о действительных психологических процессах».

С другой стороны, Гункель работает со вторым понятием религии и

одновременно с этим верно и то, что не только четвертый, но все принципы в их решающем значении сдерживаются особым пониманием Иисуса и связанной с этим странно оторванной от исторических событий герменевтики. Апокалипсические, сакраментальные, включающие таинство, короче говоря, синкретические элементы раннего христианства, для доказательства которых было приведено наличие их распространения в других религиях и их укоренение в общине, и соответственно в их культе, представляли собой, с герменевтической точки зрения, только оболочку, которую нужно отделить от зерна. Последнее можно найти, прежде всего, в этических проповедях Иисуса, которые для РИШ были средоточием благочестия и целью Его провозглашения. Иисус был не только исключен из отчасти критического рассуждения синкретизма, Он был великим также по сравнению со всеми другими личностями.

При дальнейшем исследовании общины и культа, как исходного места и значения в ее жизни, произведения раннехристианской литературы и понимание деятельности Иисуса РИШ странным образом резко расходятся. Например, раскрытие общины как почвы для многих раннехристианских высказываний находится в поразительном противоречии с этой высокой оценкой личности Иисуса и провозглашенного Им Евангелия. Каждое новое направление, которое хотело бы опереться на РИШ, должно осмыслить это противоречие.

14.6 Развитие «религиозно-исторических кружков» в Германии (1890-1898) и разрыв с «ритчлианами»

Довольно рано члены «маленького геттингенского факультета» начали читать доклады по всей Северной Германии и таким образом знакомить с результатами своих научных исследований членов церквей и общественность.

Наряду с исследованиями современного иудаизма появились теперь и разрозненные исследования эллинистической религии как того основания, на котором возникли новозаветные Писания, а также исследования ее влияния на культ молодого христианства. В то же время «молодые» религиозные историки отделялись от «старых» хранителей наследия Ритчля: «Отход от Ритчля произошел сначала в результате признания «позднего иудаизма». Затем большую роль для исследователей стала играть эллинистическая религия. Она стала решающей исторической предпосылкой возникновения новозаветных Писаний».³⁷

В 1895 году почти все члены «маленького геттингенского факультета» были приглашены на работу в другие университеты. К этому времени в Гёттингене остались только Буссет и Ральфс, который, правда, посвятил себя в то время исключительно специальному исследованию греческого текста Ветхого Завета и не принимал участия в другой типичной

для «религиозных историков» деятельности. Там их работа попадала преимущественно на плодородную почву. Все, за исключением Хакмана, который уже в 1894 году отправился в Азию, «религиозные историки» состояли в постоянном контакте друг с другом, и продолжали сотрудничать в тех же самых группах (журналы «Христианский мир», соответственно «Друзья христианского мира», «Научный союз проповедников» и так далее). В большинстве случаев их радикально-исторические исследовательские попытки находили сторонников на новых местах деятельности, что вело к образованию там «религиозно-исторических кружков» (например, в Бонне, Галле, Киле, Марбурге). Разумеется, исследования велись со специфическими для каждой местности особенностями и различной постановкой главной задачи. Кроме того, независимо от гёттингских «религиозных историков» в результате усвоения принципов работы тех же учителей (например, посредством Дума в Базеле и Гарнака в Берлине) возникли родственные исследовательские группы. Их последователями между прочими были Альфред Бертолет (1868-1951), Карл Клемен (1865-1940), Адольф Дайссманн (1866-1937), Гуго Грессманн (1877-1927), Арнольд Майер (1861-1934), Фридрих Михаэль Шиле (1867-1913) и Генрих Вайнель (1864-1936).³⁸

Этот период по началу знаменовался готовностью к диалогу со всех сторон «либерального» богословия. Дискуссии между различными и часто противоположными богословскими позициями были резкими, но они объективно излагались на страницах «либеральной» прессы. Журнал «Христианский мир» стал важнейшей трибуной проведения дискуссий. Хотя он был создан Мартином Раде и другими в 1886 году как внецерковный и внепартийно-политический, многим «консервативным» сотрудникам вскоре пришлось оставить его. Незадолго до начала нового века круг авторов «Христианского мира» состоял почти исключительно из «либеральных» сотрудников, находившихся под влиянием учения Ритчля, и был усилен членами «молодых» радикалов. Упрек, что Раде слишком много места в своем журнале предоставляет «молодым», был отклонен им со ссылкой на то, что продвижению «молодых способствует» лишь недостаточное сотрудничество «старых».³⁹

Часто созываемые встречи «Друзей Христианского мира» предлагали возможность высказаться и подискутировать. Именно здесь, в докладах «религиозных историков», пропагандировался исторический радикализм. Он был причиной горячих дебатов между «старым» и «молодым» поколением богословов. Докладчиками были члены «маленького гёттингенского факультета». Буссет в 1893 году делал доклад на тему «Исторический Христос»; Вайс говорил на тему «Современное положение церкви» (1893); Трёльч — «О понятии Откровения» (1895); Гункель — «К религиозно-историческому пониманию Нового Завета» (1901). На собраниях 1896 года были особенно сильные разногласия. Здесь, разгорев-

шиеся дебаты о докладе Юлия Кафтана («Отношение евангельской веры к учению о Логосе») и Адольфа Гарнака («Современное положение протестантизма») привели к подлинному разделению между «старыми» и «молодыми» в кругу друзей «Христианского мира», один из которых делает краткие выводы:

«Я настолько сильно ощущал протест [против «молодых»], что пришел к выводу, что мы можем в дальнейшем продолжать контакты с общественностью, например, в «Христианском мире», лишь особо подчеркивая, что мы, старшие, составляем «группу» сравнительно закрытого типа». ⁴⁰ В 12-номере «Христианского мира» за 1898 год Ф. Каттенбуш разбирает богословское положение, создавшееся в результате нападков «молодых». При этом становится ясной суть критики:

«Ритчль и мы, «старые» ритчлиане, видели в христианстве или в возможности сохранять х р и с т и а н с к у ю веру в Бога действенный фактор, который вошел в историю «извне» [...]. Мы видим в Христе уникальное и в сущности сверхъестественное (супранатуральное) проявление Бога. Трёлч же и другие видят в Нем лишь гения, который умел ясно выражать Свои мысли и стойко подавать пример Своей жизнью, что и во всей истории религии всегда являлось такой же идеей или тайной [...]. Трёлч полагает, что он вынужден в результате изучения истории церкви не отрицать правду христианства, ставшего з р е л о й религией, и не оспаривать его характер как «абсолютный», но ценить его право как одной, хотя и супранатуральной, из других религий». ⁴¹

Трёлч не хотел замалчивать эту критику и со своей стороны сформулировал разделяющие моменты между «старым» и «новым» еще в том же году в «Христианском мире»:

«Воздействие новой духовной атмосферы на богословие состоит в том, что в ней исторические исследования пережили значительный подъем, а догматические изыскания почти полностью отступили на задний план, так что почти все способности были обращены к истории, и что богословы затрагивали вопросы догматики, ограничиваясь как можно более короткими и неопределенными намеками. Прежде всего, под давлением этих обстоятельств сами собой исчезли старые границы между христианством и нехристианством, между областями естественных и сверхъестественных событий. Самая сильная и выдающаяся в духовном плане группа богословов, школа Ритчля, в этом положении занимала такую позицию, что отмахивалась от проистекающих из истории проблем, точно так же как и отвергала проблемы, берущие начало в философии и естествознании, из-за чего, наконец, эти проблемы все больше и больше усугублялись».

«Молодой» состав богословов, напротив, придавал большое значение «синтезу живой оценки христианско-религиозной жизни с сознанием того, что вся религиозная жизнь человечества должна подлежать одина-

ковым методам исследования и что признание христианства как глубочайшей подаренной нам религиозной истины не должна идти в разрез с методами и требованиями конкретного исторического исследования, взятыми из аналогий с прочими событиями. Всеобщие религиозно-исторические методы, которым мы обязаны всем успехам вне области христианства, необходимо без всяких оговорок применять и исследовать, при этом получается — это та задача, решение которой везде уничтожается в зародыше догматической школой Ритчля». Методами исторического понимания мы можем пользоваться как охотно, так и вынужденно и в области христианства». ⁴²

Требование Трёлча радикального исторического исследования без учета догматики разъясняет еще раз причину его отделения от Ритчля и его сторонников.

14.7 Образование независимого направления «Религиозно-исторической школы» (1898-1903)

Разрыв с «ритчлианами» ознаменовал в 1898 году этап поиска идентичности, который длился до 1903 года. То, что освобождение в сторону исторического исследования должно было принести существенные, новые результаты в области библейских наук, осознавали как сторонники, так и противники «религиозно-исторического метода». Тогда уже давно существовали новаторские произведения членов «маленького геттингенского факультета». ⁴³

Размежевание между либеральными богословами различных направлений обострилось, причем сначала оставалось неясным, могло ли одно из них взять верх над другим. Религиозно-историческое направление начало формировать организационные структуры. Их собственный печатный орган был образован (как первое, издаваемое в 1897/98 гг. Вильгельмом Буссетом и Вильгельмом Хайтмюллером «Богословское обозрение») в целях использования пасторами и учителями религиоведения. Также и лекционная деятельность отчасти централизованно координировалась.

Наряду с дальнейшими современными исследованиями по иудаизму и эллинистической религии возникли программные апологетические произведения с целью оправдания религиозно-исторического метода. Религиозно-исторические основы вели в это время к ожесточенным дебатам по вопросу абсолютности христианства. Эти дебаты достигли своей высшей точки в острой дискуссии по поводу доклада Эрнста Трёлча и его книге «Абсолютность христианства и история религии» (Тюбинген, 1902).

Только в 1902/1903 году можно было говорить о настоящей «Религиозно-исторической школе». ⁴⁴ Новаторские публикации доказали независимость религиозно-исторического направления. Борьба за власть внутри «либерального» богословия миновала и закончилась одновременным сосуществованием направления богословия Ритчля и «религиозно-

исторического» направления. К главным представителям последнего, преимущественно членам бывшего «маленького геттингенского факультета», примкнули другие богословы и учителя религиоведения, включая даже непосредственных учеников первого поколения. Только благодаря такому развитию религиозно-историческое движение стало действительно «школой».

Однако теперь оно развилось также в «школу» и в другом смысле: основополагающим стало стремление сделать доступными по возможности для более широкой общественности отчасти революционных результатов их исследовательской работы, чтобы таким образом расширить религиозное сознание всех слоев населения. Вместе с созданием следующего печатного органа с 1903 года они специально нацелили свою работу на круг читателей, которых можно было назвать «образованными дилетантами»; которые теперь все больше и больше оставляли церковную среду. Популярно-научные публикации «Религиозно-исторической школы» — серии книг, такие как: «Религиозно-исторические народные книги», «Вопросы жизни», «Исследования по религии и литературе времен Ветхого и Нового Заветов» (FRLANT) или «Геттингенская Библия», как и их большая энциклопедия «Религия в истории и современности» — продавались нарасхват. Благодаря этому «Религиозно-историческая школа» стала лидером «народного образования».

14.8 Популяризация результатов богословских исследований

В 1897 году Вильгельм Хайтмюллер вернулся назад в Гёттинген, чтобы защитить докторскую диссертацию по Новому Завету. Он был последователем Рудольфа Отто, работавшего в качестве инспектора приютов для престарелых людей. Уже в 1891 году он учился в Гёттингене и с тех пор был известен в связи с «маленьким геттингенским факультетом», однако и его собственные богословские исследования независимо от последнего привели к подобным выводам:

«В период моего развития мне не посчастливилось найти учителя, который решительно повлиял бы на меня в отношении области работы и ее метода и к которому я мог бы присоединиться. Однако, в соответствии с моим нижнесаксонским характером, мне пришлось с трудом и ощупью искать и прокладывать свой путь. Направление было мне указано благодаря изучению древней истории и классической филологии. То, что Новый Завет можно правильно понять только с учетом исторического, т. е. религиозно-исторического контекста времени его написания, а самобытность первоначального христианства можно осознать только путем сравнения с религиозно-историческим фоном, было для меня, как историка, давно само собой разумеющимся. Так из-за Нового Завета я пришел к изучению не только позднего иудаизма, но также и истории религии эл-

линистического мира, а далее всеобщей истории религии. То, что назвали «религиозно-историческим методом», представилось мне как требование исторического изучения Нового Завета еще до того, как я познакомился с геттингенским кружком, в котором появившийся у богословов под влиянием Айхорна «религиозно-исторический метод» с воодушевлением развивали как нечто новое. В этом кружке, которому пришлось освободиться не только от традиционного богословия, но и в определенной мере от влияния Ритчля, противопоставление касательно непосредственной трактовки Нового Завета и истории христианства было мне чуждым.⁴⁵

Хайтмюллер был таким же «радикальным», как и Буссет, так что в 1891 году они скоро подружились и с тех пор были близкими друзьями. Этой дружбе наряду с одинаковыми богословскими интересами способствовал также и тот факт, что Хайтмюллер активно принимал участие в Геттингене в жизни студенческой корпорации «Германия» как участник картеля и там наряду с Буссетом продвинулся в «лидеры». Буссет и Хайтмюллер завершили «религиозно-исторические» исследования по вопросу «поздне-иудейских» влияний на раннее христианство. Сейчас в центр их исследовательского интереса попала именно эллинистическая подоплека раннего христианства и новозаветных Писаний. Главный труд Буссета «Кюриос Христос. История христианской веры от начала христианства до Ириния» (Гёттинген, 1913) представил позже результаты их многолетних занятий эллинизмом.⁴⁶

Оба геттингенских богослова дали важный толчок для деятельности касательно популяризации результатов богословских исследований, которая была отличительной чертой всей «религиозно-исторической школы». Так Вильгельм Буссет вместе с Вильгельмом Хайтмюллером основали в 1897 году печатный орган «Богословское обозрение», который до 1917 года выходил в свет в издательстве Й.Ц.Б. Мора (Пауль Зибек), прежде чем из-за недостатка бумаги во время Первой Мировой войны его пришлось временно закрыть. Это было первое регулярно выходящее издание, созданное самими «религиозными историками».

Уже давно оба богослова обсуждали вопрос о необходимости иметь такой печатный орган, который мог бы исследовать и рецензировать изобилие новинок на книжном рынке для тех богословов, а также особенно для пасторов и учителей религиоведения, которые не могли интенсивно обмениваться мнениями о публикациях по специальности. Тогда «Богословское обозрение» поставило себе задачу по возможности преодолеть большую пропасть, которая постепенно образовалась между богословской наукой и практической работой. Было задумано информировать богословов о методах и работе богословской науки, о прогрессе и основных направлениях отдельных дисциплин и держать их в курсе событий». Речь шла о тех, «которые больше не находились в непосредственной взаимосвязи с университетским богословием и которым их профессиональные

задачи препятствовали проводить научно-богословскую работу во всех ее областях путем необходимого для этого индивидуального обучения.⁴⁷

В то время как этот журнал был еще направлен преимущественно на «специалистов» или на людей, по меньшей мере «интересующихся предметом и имеющих предварительную подготовку», «Религиозно-историческая школа» путем своей активной лекционной деятельности преследовала еще более честолюбивую цель — это просвещение людей, являющихся дилетантами в области богословия, «образованных слоев» народа. Особенно настойчиво этого требовал Герман Гункель в своем «Крике души об общедоступной богословской литературе» от 1900 г.:

«Если бы Бог захотел, чтобы у меня был голос, который доходил бы до сердец и совести богословских исследователей, то я хотел бы днем и ночью кричать не что иное, как следующее: «Не забывайте вашего святого долга по отношению к вашему народу! Пишите для его образования! Не говорите слишком много о литературной или текстуальной критике, археологии и всех других научных вещах, но говорите о религии! Думайте о главном! Наш народ жаждет ваших слов о религии и ее истории! Не будьте слишком робкими и не думайте, что о том, что вы осознали, вы должны умолчать перед неспециалистами! Как вы хотите пользоваться их доверием, когда вы уклоняетесь при ответе на последние вопросы? Сейчас еще есть время, но скоро будет слишком поздно. Если же вы будете молчать, заговорят болтуны».⁴⁸

Доклад Гункеля о «Научном объединении проповедников в Ганновере» стал позже (1903 г.) основанием для основополагающей книги Гункеля «По вопросу религиозно-исторического понимания Нового Завета». Это привело к созданию серии публикаций в журнале «Исследования по религии и литературе времен Нового и Ветхого Заветов» под № 1 в издательстве Vandenhoeck & Ruprecht в Гёттингене. Немецкий журнал «Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments» (FRLANT) существует и по сей день. Наряду с Германом Гункелем обязанности соиздателя выполнял его друг Вильгельм Буссет. Второй номер выпустил Вильгельм Хайтмюллер, третий — Иоганн Вайс. Другие религиозные историки также принимали участи в этом предприятии.

В то время как эта серия книг была еще особенно направлена на специалистов по этому предмету, созданные немного позже (в 1904 г.) «религиозно-исторические народные книги» с их недорогими ценами и небольшим объемом были нацелены на широкие массы народа; они хотели добиться истинного «просвещения народа». Серия этих книг возникла в результате лекционной деятельности «одаренного оратора» Буссета.⁴⁹ Антони Франс Ферхойле назвал причину лекционной деятельности Буссета в цитате из акта протокола синода страны от 1906 года.

«Мне нужно сделать здесь всего несколько намеков. Нужно только указать на отрыв рабочих масс от церкви и религии, на тот факт, что

так много людей во всех церковных кругах стоят в стороне от веры. Эта нужда вывела нас за пределы академических профессий, из уютных залов, чью тишину мы действительно неохотно покидаем». ⁵⁰

Эта серия книг была сначала выпущена издательством Гебауер и Швечке (Gebauer-Schwetschke) в Галле, владельцем которого был брат Буссета по имени Герман; в 1906 году руководство издательством на себя взял Й.Ц.Б. Мор (Пауль Зибек) в Тюбингене. Окончательную концепцию серии книг и их издание взял на себя Фридрих Михаэль Шиле (1867 — 1913), старший преподаватель в Марбурге. Цель «народных книг» Шиле следующим образом описывает в своем призыве к сотрудничеству в 1904 году:

«Они призваны научить исторически и критически понимать, но не защищать религию, христианство и церковь. Понимание, которое они передают другим, они черпают в истории религии, строжайшим образом следуя за наукой. Поэтому (сами не желая того) они нечто опровергнуто в народных представлениях, ведь многое из того, что сегодня выступает как раз с богословскими притязаниями на обладание неоспоримой истиной, в действительности не подтвердилось исследованиями ученого мира. Они будут (не стремясь к тому) закреплять в народе то, что оказалось истинной через изучение науки и честных возражений ей. Целью народных книг является только открыто и скромно давать научно обоснованные ответы на открытые вопросы». ⁵¹

Народная книга Буссета «Иисус», несомненно, достигла этой цели: до 1913 г она издавалась трижды, в целом количество вышедших в свет экземпляров составляет 30 000. Позже к делу составления «народных книг» примкнули почти все члены «Религиозно-исторической школы».

Вместе с массовым распространением научно-богословских результатов исследования появилась мысль передать и объяснить понятно для современников дословный текст Библии. Эта мысль возникла уже вследствие тесного сотрудничества Буссета с Хайтмюллером, чьи дискуссии на богословские и политические темы чаще всего проходили в доме издателя Густава Рупрехта. Сам Хайтмюллер жил здесь на протяжении многих лет, но Буссет и Отто, а прежде также и другие геттингские «религиозные историки» регулярно общались здесь. В 1904/1905 годах здесь в свет вышли «Писания Нового и Ветхого Заветов, заново переведенные и объясненные для современности», так называемая «Современная Библия», получившая прозвание «Еретическая». Она была издана под редакцией Иоханнеса Вайса. Однако их план возвращался к Буссету и Хайтмюллеру, как это и подчеркивает сам последний:

«С ним [то есть с Буссетом] я разработал план так называемой «Современной Библии» («Писания Нового Завета, заново переведенные и объясненные для современности»), редакцию которой по моей просьбе взял на себя Иоханнес Вайс. После смерти Вайса с 3-м изданием она пе-

решла к нам, а после смерти Буссета вернулась ко мне одному».

Их целью было перевести и прокомментировать Писания Нового Завета понятно для «широких масс» народа, провести христианско-религиозное «просвещение народа»:

«С этим новым переводом и объяснением Нового Завета должна была быть сделана попытка открыть живое историческое понимание ранних документов христианства образованным и размышляющим о проблемах нашей религии читателям. Это объяснение является историческим, поскольку оно хочет подвести к тому, чтобы люди понимали Писание и личности в Писании из того времени и окружения. Оно должно быть жизненным, поскольку авторы старались воспроизвести влияние особой религиозной жизни, которая нашла в этих книгах непревзойденное выражение, и пробудить в понимающем читателе ощущение ее величия и искренности. В своей работе сотрудники чувствовали себя свободными от какой бы то ни было необходимости принимать в расчет богословские школы и партии. Как они стремились без предвзятости позволить самому Новому Завету оказывать на них влияние, так же они хотели представить и для читателя только дело само по себе, каким оно являлось на самом деле. Они хотели помочь читателю увидеть Новый Завет собственными глазами, а не через призму привитой ему привычки. Изложенное здесь понимание не является традиционным, поскольку Библия сама является иной, чем догматические теории о ней, с которыми мы выросли. По этой причине многое, что читателю кажется само собой разумеющимся, окажется при чтении сомнительным, а кое-что, к чему привязано его сердце, и вообще ложным. Тем не менее взамен этого он многое приобретет из того, что было ему неизвестным, прежде всего ему станет ясным важное и вечное в этих Писаниях, после того как он таковым считал несущественное и временное».⁵²

О том, какой сильной была потребность в этом деле, свидетельствует открытка, посланная Вернле: «Из первого выпуска нашего нового комментария уже заказано 1000 экземпляров. Букинистический успех 1-й степени».⁵³

Из членов «Религиозно-исторической школы» в этом издании принимали участие: Вильгельм Буссет, Герман Гункель, Вильгельм Хайтмюллер и Иоханнес Вайс, а также «германист» и ученик Буссета Вильгельм Люэкен. До 1928 года было продано 27000 штук «Современной Библии».

Оба внештатных профессора Вильгельм Буссет и Рудольф Отто, а также приват-доцент Вильгельм Хайтмюллер, образовали по истечению многих лет геттингенское отделение «Религиозно-исторической школы». В 1908 году Хайтмюллер был приглашен в Марбург как последователь Иоханнеса Вайса. Наконец и Буссет с Отто покинули Гёттинген: Отто поехал в 1915 году в Бреслау, Буссет в 1916 — в Гисен.

14.9 Притязание христианства на абсолютность

Вскоре после назначений на должности доцентов большинство членов «маленького факультета» покинули Гёттинген: Эрнст Трёльч был приглашен в 1892 году в Бонн, Уильям Вреде в 1893 году в Бреслау. Генрих Хакман отправился в 1894 году в качестве пастора в Шанхай, Иоханнес Вайс в 1895 году получил должность штатного профессора в Марбурге. Альфред Ральфс, как последователь Иоханнеса Вайса, остался в Гёттингене, где после пяти лет работы в качестве приват-доцента он продвинулся на должность штатного профессора.

Оглядываясь назад, Трёльч вспоминает, что Буссет долго и тяжело страдал оттого, что оказался вынужденным пробивать себе дорогу, находясь в плохих жизненных условиях.⁵⁴ Эта ситуация оставалась также неизменной во время его назначения на должность внештатного профессора, прежде чем он, наконец, за четыре года до своей смерти смог вступить в постоянную должность профессора в Гисене.

С неослабевающей настойчивостью он продолжал свою исследовательскую работу также после ухода друзей из «маленького геттингенского факультета». В середине 90-х годов он полностью развил представление о христианстве как о «синкретической религии». Сравнение различных религий друг с другом стало средством, объясняющим возникновение христианства путем исследования достоверных внешних на него влияний. При этом Буссет считал христианство высочайшим и совершеннейшим уровнем развития всех известных религий. Он четко осознавал последствия своего вывода:

«[...] Разумеется, в результате этого перед нами возникает новая постановка вопроса. Удастся ли нам на основании данного религиозно-исторического познания утверждать об абсолютной ценности Евангелия? Это жизненно важный вопрос для богословия и церкви. Я считаю, что это должно получиться и обязательно получится, я твердо надеюсь на это, даже если мне не достает еще определенного обоснования для этой уверенности. Однако с другой стороны мне стала ясной и становится еще яснее ни с чем не сравнимая высота религии Ветхого и Нового Заветов. Я исследовал историю религии, конечно же, иначе, чем «апологетические учения» (Трёльч), но данное наблюдение напрашивалось мне почти, я бы сказал, против моей воли. Именно в этой части истории религии, в так называемой религии Откровения, кроется особенная тайна. В частности, когда я сравниваю благочестие в псалмах с ассирийской литературой псалмов, я удивляюсь тому, что сделал еврейский дух из тех начал. Первая глава Книги Бытия, если ее подобным образом сравнивать, представляется солидным трудом. И чем дольше мы вглядываемся в темный лишенный света мир иудаизма, тем больше Евангелие оказывается для нас лестницей с высотой ярко сияющей звезды. Во всем этом произведении поч-

ти нет ни одной новой мысли, и, однако, в целом оно представляет собой явление необыкновенного высшего рода, так что при рассмотрении Евангелия невозможно снова останавливать свой взгляд на одних истоках. Для меня проповедническая деятельность Павла становится все более и более вершиной истории религии, [...] поскольку он, как никто другой, является проповедником спасения. Но мысль о спасении не является собственно центром истории религии и сутью всех религий. Вся религия — это предчувствие и стремление человека вырваться из своего мира и тоска о другом мире, полном высших сил и лучших благ. Может быть, теперь «этим» знакомым людям и близким им миром является лишь поверхность земли шириной в ладонь и те немногие инструменты, с помощью которых человек ее изучает; или же взгляд людей устремляется на звездный мир. Может быть, «тот» мир начинается горами и лесами, в которых человек видит обитающих духов, или ярко сияющими благословенными небесными светилами; или, может быть, он начнет искать этот мир по ту сторону пространства и времени и верить в него. [...] Так, действительно, Рим. 8 является венцом истории религии». ⁵⁵

Буссет указывает здесь на уже выше упомянутую последовательность религиозно-исторических (в данном случае, пожалуй, лучше: религиозно-сравнительных) методов исследования. Понимание движения «религиозных чуждых элементов» в их развитии к раннему христианству и через него, как и сугубая историчность христианской религии, должно было в последних выводах поставить под угрозу само право христианства на абсолютность в противовес другим религиям. Однако для Буссета, несмотря на его привнесенные в сферу религии мысли об эволюции, христианство осталось непревзойденной, высоко развитой формой религии:

«Разве дающее почувствовать свою власть историческое исследование не побуждает нас признать, что также и христианская религия является переходной формой религии, которую можно превзойти [...]? Я думаю, что нет». ⁵⁶

В понимании этого момента Буссет отличается от своего друга Трельча, который признает практическую ценность, но не согласен с теоретической абсолютностью христианства, поскольку по причине развития истории (а в нее религия всегда включена) христианству может причитаться наивысшее положение только в относительной мере: «Именно поэтому нельзя с полной (буквальной) уверенностью доказать, что оно должно остаться последним кульминационным пунктом и что исключена всякая возможность превзойти его». ⁵⁷

Абсолютного преимущества христианского аргумента Божественного Откровения «религиозные историки» также не признают:

«Религиозно-историческое направление со всей энергичностью отстаивает живое и истинное Откровение Божье. То, что мы, Трельч, и каждый, кто высказался по этому вопросу в нашем кружке, отбросили, и чему

придают значение наши оппоненты, — это признание абсолютного отличия между специфическим Откровением Бога во Христе [...] и всеобщим Божественным Откровением в религиях народов. То есть, что первое от второго отлично не просто в степени, но в качестве». ⁵⁸

Мысль, что разные религии мира, в сущности, представляют только различные ступени развития того же самого человеческого опыта, при всех исторических исследовательских интересах «религиозных историков», можно полностью понять, только принимая во внимание дух того времени. Эволюционная теория Дарвина, утверждающая одновременное сосуществование различных стадий развития существующих, но впрочем, родственных феноменов (обезьяна — человекообразная обезьяна — человек), проецировалась на одновременное сосуществование разных уровней развития религии (примитивная религия — письменная религия — христианство). Здесь необходимо понимать «религиозно-историческую школу» полностью как продукт своего времени. Это похоже на позицию Альфреда Еремии:

«Религиозно-историческая школа» в своем искреннем стремлении к взаимопониманию с «интеллигенцией» нашего времени выдвинула требование, что при сравнении религий нужно отказаться от того, чтобы считать христианство «абсолютной величиной», ему нельзя предоставлять «привилегированные условия». В этом требовании проявились выводы перенесенной на историю религии эволюционной теории». ⁵⁹

Естественнонаучные познания кажутся несовместимыми с существующими убеждениями христианства.

В целом «[...] [это] соответствует тенденции времени. Христианство рассматривается не как возрождающая сила, но как интеллектуальное мировоззрение, которое могло бы существовать на основных идеях естественных наук и критической философии. Однако история и эволюционная теория опровергают христианство и считают его отсталым. Оно в сравнении со свободой и естественностью современной жизни вообще не выдерживает критики». ⁶⁰

Уже со времени существования «кружка Айхорна», но особенно когда радикальный исторический метод «маленького геттингенского факультета» подверг сомнению унаследованную картину христианства, абсолютно основополагающим было часто требуемый в богословии того времени выбор «либо... либо» естественнонаучной или религиозной картины мира. На религиозных историков в этом вопросе оказали влияние их учителя. Ранее была упомянута оценка Альбертом Айхорном взглядов Германа Лотце. Айхорн сказал: «Его мировоззрение является моим». ⁶¹ А главным трудом жизни Лотце являлось «охарактеризовать грандиозную попытку синтеза современной науки и философского исследования вместе со стоящей на вершине времени религиозностью». ⁶²

В Гёттингене этим комплексом вопросов занимался работающий

инспектором приютов для престарелых Рудольф Отто, который учился здесь еще в 1889, и 1891/92 годах и с тех пор был знаком с «маленьким факультетом». Отто был, как и его друг Генрих Хакман, очарован чужими странами и чужими культурами. Он предпринял путешествия в Грецию, Палестину, Египет, а также в Китай и Японию. Буссет и Отто вскоре стали близкими друзьями. Их свел вместе общий взгляд на христианство, как на синкретическую религию, но также как первопричину всех религий в их общей сущности и высочайший уровень их развития. Отто позже посвятил некоторые публикации теме религии и дарвинизма.⁶³

Из его первых лекций возникла позже одноименная книга Р. Отто «Естественнонаучный и религиозный взгляды на мир». В ней он пытался доказать возможность сосуществования обоих взглядов на мир. Поскольку «в самом деле, чистые результаты исследования ни сегодня, ни раньше не были «агрессивными», но для религиозного и каждого идеалистического рассуждения являются действительно совершенно нейтральными, предоставляя, так сказать, этим высшим способам рассмотрения право решать, как те хотят включать их материал в свои предметы и с их собственных точек зрения».⁶⁴

Для богословского развития Отто дружба и обмен мыслями с Буссетом были чрезвычайно важными. Так Верхойле справедливо указывал на то, что Буссет подготовил почву для взглядов Отто о «священном», которые тот позже развил в своем одноименном сочинении.⁶⁵

«Родство между таким высказыванием, как «изначально необычное и чудесное, непредвиденное и могущественное», вызывает религиозное почитание».⁶⁶

14.10 Студенческое общежитие в Гёттингене и «Религиозно-историческая школа» (1882-1900)

Д. Г. Каверау пишет:

«Особенную ценность могут также представлять общежития (пансионы), которые сейчас в большей части немецких университетов учреждены отчасти государством, отчасти произошли из частных учреждений, но в последнем случае чаще состоят в более или менее близких отношениях с немецкими факультетами. Наиболее крупным, старым и своеобразным является заведение в Тюбингене. Оно принимает своих членов на все время учебы и под присмотром многих профессоров, один из которых занимает руководящую должность (эфора). Он наблюдает за деятельностью репетиторов, руководя процессом учебы от начала до конца обучения и, активно поддерживая ее через различные занятия (семинары) в общежитии. Другие заведения чаще всего предоставляют условия для постоянного проживания студентов и обеспечивают часть их довольствия только на ограниченное количество семестров. Молодой прилежный богослов, но пока еще не доцент, исполняет обязанности инспектора заведе-

ния, имея поручение проводить с членами общежития занятия по экзегетике. Сюда входит также личное общение инспектора со студентами. Его тесное общение с ними предоставляло ему возможность поощрять студентов, где нужно исправлять их и отвечать на многие вопросы, которые волновали студентов».

Свою окончательную форму геттингенский учебный стационар получил через министерский Указ от 8-го июня 1878 года. Каждый раз 16 (ранее 12) студентов получали возможность свободного проживания в общежитии, а при необходимости еще и дополнительную поддержку на семере в размере 33-х марок. К заявлениям студентов о приеме в общежитие добавлялось подтверждение необходимости проживания в нем. По меньшей мере, Уильям Вреде и Вильгельм Борнеман проживали здесь, будучи студентами, во время их пребывания в Гёттингене в 1880/81 годах. Согласно министерскому Указу от 1878 вместо бывших трех репетиторов общежитие начал возглавлять инспектор, занимающий должность в течение двух лет с возможностью продлевать договоренность на каждые последующие полгода. Инспектор получал бесплатное жилье в общежитии и годовое денежное вознаграждение в размере 1200 марок. Желанная должность, которая предоставляла кандидату возможность вести два года сравнительно спокойной и финансово обеспеченной работы и жизни, быстро попала в руки молодых «религиозных историков» и оставалась за ними (лишь за одним исключением) следующие неполные 20 лет.

Назовем инспекторов общежития и их время службы в отдельности: Вильгельм Борнеман (11 января 1882 — 30 сентября 1884); Уильям Вреде (1 октября 1884 — 30 сентября 1886); Карл Мирбт (1 октября 1886 — 30 сентября 1888); Альфред Ральфс (1 октября 1888 — 30 сентября 1890); Генрих Хакман (1 октября 1895 — 30 сентября 1897) и Вильгельм Хайтмюллер (1 октября 1897 — 31 марта 1900).

Слух о предстоящей вакансии на место переходила в кругу друзей из уст в уста. Хайтмюллер при принятии его на работу свободно говорил об этом. Должность инспектора предоставляла им исключительную возможность избежать на некоторое время церковных обязанностей и вместо этого заложить основание их академической карьеры. Действующий инспектор общежития не мог получить ученую степень, однако это время служило для подготовки к защите докторской диссертации, которую все названные по окончании своей работы инспекторами вскоре защитили. Для успешного же зачисления на службу необходимо было подтверждение достаточной научной квалификации кандидата. Так в министерском предписании от 1878 г. значилось:

«Предложенный кандидат должен закончить обучение в университете, по меньшей мере, на год раньше и своим характером, как и своими способностями и знаниями, быть известным факультету. Если на богословском факультете имелись убедительные доказательства относительно

способностей кандидата, то тогда профессора не проводили специальных экзаменов. В противном же случае претендент должен был предоставить соответствующее богословское сочинение. Если же его оценивали как удовлетворяющего требованиям, то он должен был выступить с проповедью в университетской церкви». ⁶⁷

Генриху Хакману пришлось предоставить такое сочинение; Альфред Ральфс, уже будучи инспектором, смог подтвердить научную квалификацию наличием степени доктора философии, а Вильгельму Борнеману, Уильяму Вреде, Генриху Хакману и Вильгельму Хайтмюллеру, похоже, прежнее пребывание Ральфса в семинарии Локкум помогло при их зачислении на должность.

Уильям Вреде (1859-1906), немецкий евангельский богослов, родился 10.5.1859 в Бюкене (королевство Ганновер), учился в Лейпциге и Гёттингене. Он был членом академического богословского объединения и в 1884-1886 году инспектором богословского общежития в Гёттингене. Там же в марте 1891 года он стал приват-доцентом, а в 1896 году внештатным профессором Нового Завета в Бреслау и в 1895 году штатным профессором. Он умер в Бреслау после продолжительной болезни (23.11. 1906).

Вреде постулировал, что апостол Павел был основателем второй христианской религии. Что касается Иисуса Христа, то у него не было «мессианского сознания», но оно было впервые приписано Ему Марком перед воскресением. Помимо этого Вреде разработал новую программу для новозаветного богословия. ⁶⁸

Проблематичной в отношении к воспитанникам общежития и, прежде всего, к факультету была задача инспекторов проводить «вечера учредителей». В отношении этого в правилах внутреннего распорядка от 1878 г. значилось:

«Он [то есть инспектор] должен, кроме того, подкреплять и поддерживать научные исследования всех членов общежития путем проведения занятий, детальный объем и тематику которых определяет вместе с ним декан богословского факультета». ⁶⁹

Профессора опасались, что читающий лекции инспектор может переманить у них слушателей. Так просьба Альфреда Ральфса к членам факультета разрешить ему провести занятие в общежитии студентов по посланию Павла к Галатам во время зимнего семестра 1889/90 гг. была отклонена с замечанием, что необходимо отдавать предпочтение тем книгам, которые не являются предметом лекций. ⁷⁰

14.11 Студенческая корпорация «Германия» в Гёттингене

С начала 90-х годов возникло следующее внеуниверситетское место встреч, которое дало важные импульсы для развития начинающих «религиозных историков», а также и для молодых студентов богословия —

студенческая корпорация «Германия» под руководством Вильгельма Буссета.

Возникнув в 1851 году, не вселяющая вначале каких-либо надежд студенческая корпорация «Германия», к которой могли принадлежать студенты всех факультетов, просуществовала до конца 80-х годов. «Начиная с летнего семестра 87 года в ней было не более девяти-одиннадцати членов, но обычно собиралось только от шести до восьми, а один раз было только три члена». ⁷¹

Иоханнес Шольц писал в 1931 году:

«Германия» была «христианским» объединением. Однако «[...]» никогда в истории объединения не практиковалось насилие над совестью, никогда не устанавливались догматические ограничения, это [...] дружески предоставлялось совести отдельного человека, насколько он чувствовал себя в своем честном стремлении еще членом объединения, даже если он вместе с Давидом Штраусом доходил до того, что восклицал: Мы больше не христиане!» ⁷² «Германия» хотела предложить помощь своим молодым членам в поисках их собственных богословских или даже религиозных позиций. «Основатели, признавая зыбкость своего положения, исходили из того, что они принимают не готовых, но находящихся в процессе становления христиан, на пути искреннего стремления которых «Германия» должна была стать обществом, поощряющим и побуждающим к настойчивости, а также дружеской поддержкой во времена сомнений». ⁷³

В зимний семестр 1886/87 г. в Гёттинген приехали два студента, которые со времени их совместной учебы в Эрлангене двумя годами раньше тесно подружились: Вильгельм Буссет и Эрнст Трёлч. Они активно участвовали в Эрлангене в «Уттенрутиа» Шварцбургского союза. «Uttenuithia» являлась и является студенческой организацией будущих теологов, которые провозглашали девиз: «Сражаться словом, а не мечом». Студенческий союз «Уттенрутиа» был организован в 1836 году в Утенройте вблизи г. Эрланген. Студенты придерживались четырёх принципов: (1) либерализм: свободное развитие личности; (2) христианство: жить в соответствии христианской этики; (3) воздержанность: действовать в соответствии с этической ответственностью и воздерживаться от пристрастия к алкоголизму; (4) ни в коем случае не участвовать в дуэлях. Эти правила или принципы существуют и по сей день для 26 активных студенческих союзов в 24-х немецких университетах.

В Гёттингене Вильгельм Буссет и Эрнст Трёлч посещали вечера «Германии» чаще, чем это принято гостям, но, как и до них Иоханнес Вайс, они примкнули не к ней, а к «Обществу шварцбургского союза», которое предоставляло место для встреч обучающимся в Гёттингене членам «Уттенрутиа». Буссет выдвинулся в руководители этого кружка и также способствовал его сближению в 1892 году с «Германией», когда она со своей стороны искала контакта с Шварцбургским союзом, чтобы предотвра-

тить вынужденный роспуск корпорации по причине уменьшающегося количества членов.

Студенческое общество «Германия», в которое входили студенты из всех факультетов гёттингенского университета, было основано в Гёттингене 16-го ноября 1850 года. Они держались следующих принципов: на первом плане учёба, затем дружба и общение в свободное время и, помимо всего, поддержка свободы и демократии в стране. Их идеалом была любовь к людям, отражающая любовь Христа к миру.

Объединение в Шварцбургский союз в 1893 году и связанная с этим открытость для менее образованных людей (нестуденческой части населения) означали начало нового подъема для «Германии». Число членов объединения и вольнослушателей резко возросло до 28-ми. Через два года их было уже «45 человек, которые регулярно, по меньшей мере в обеденное время, встречались в доме «Германии».⁷⁴

Вскоре Буссет стал популярной личностью в «Германии». «Он отдавал часть своих и без того скудных доходов от должности приват-доцента и внештатного профессора для покупки дома для студенческой корпорации и оснащения находящейся в упадке библиотеки, соответственно консультируя студентов, участвующих в ее расширении».⁷⁵ Его обвиняли в том, что «он воздействовал на общее мышление молодых людей и во многих случаях произвел в нем переворот».

Однако что же было «производящим переворот» в богословских убеждениях Буссета? Подзаголовок его вышедшего в 1892-м году сочинения «Проповедь Иисуса в ее противоположности иудаизму» уже дает понять, что это было его «религиозно-историческое сравнение». Этим произведением он хотел проложить новый путь для исследования Иисуса, который заключен «в требовании последовательно [...] применяемого привлечения религиозных мыслей и восприятия мира в позднем иудаизме для понимания исторического явления Иисуса. Была поставлена задача, понять личность Иисуса, изучая землю, на которой он вырос, почву позднего иудаизма».⁷⁶ К тому же нельзя рассматривать Библию и христианство отдельно от общемирового исторического развития, но они должны быть признаны принадлежащими к универсальному духовному и церковно-историческому контексту. Он последовательно исследовал окружение раннего христианства в вопросе их взаимозависимости. При этом Буссет и его друзья «религиозные историки» смогли обнаружить еврейские, вавилонские и эллинистические влияния на первоначальное христианство.

Еще яснее вытекает исследовательское основание Буссета из его письма к другу Паулю Вернле:

«С одной стороны, благодаря изучению семитских религий, я смог глубже познакомиться, как действительно глубоко религия Ветхого и Нового Заветов срослась с всеобщей историей религии. Их корни тесно переплелись между собой. Мне становилось все более ясно, что, прежде все-

го, иудаизм не является законным продуктом древнеизраильской религии, но здесь слились воедино самые различные течения. Уже одно только сравнение ветхозаветных псалмов с вавилонско-ассирийскими псалмами, выражающими покаяние, является в высшей степени поучительным. Ветхозаветное настроение покаяния имелось уже ранее в политеистической религии, а здесь лишь досконально сформировалось, а также просьба о прощении «тайных» грехов, «проблема «Я» и так далее. Идея о двух следующих один за другим мирах, надежда на воскресение мертвых, и особенно — что является самым значительным во времени — окончательная борьба Бога с дьяволом, господином этого мира, предварительно подготовленная в иранской религии! Весь религиозный язык позднего иудаизма с причудливыми гротескными картинами не произросли на почве Ветхого Завета! Сюда относятся, бесспорно, значительные влияния из греческого мира, даже если им тяжелее дать более точное определение. И в результате — настоящий котел вер: иудаизм, тысячелетние основания [...], все вперемешку бурлит, бродит, кипит. И затем словно *metabasis eis gepos* (переход к рождению) — Евангелие. История была в действительности намного более могущественной, чем она выглядит даже в глазах большинства богословов, которые учитывают слишком мало факторов». ⁷⁷

Активная деятельность Буссета в «Германии» оказала влияние как на начинающих ученых, так и на пасторов и учителей религии. Самыми известными среди них были: Вильгельм Люэкен, который позже сотрудничал в издании Иоханнесом Вайсом «Гёттингенской Библии», и серии комментариев к Новому Завету. Затем Герман Шустер, который позже был депутатом в прусском парламенте и нештатным профессором в Гёттингене, ⁷⁸ и специалист по Новому Завету Вильгельм Хайтмюллер, и обучавшийся несколько семестров в Гёттингене швейцарец Пауль Вернле (последний, благодаря Буссету, увлекся «поздним иудаизмом»). Вернле особенно заинтересовала апокалипсическая «Книга Еноха», из-за чего он получил кличку «Енох». В 1897 году он защитил докторскую диссертацию в Базеле. В 1899 году он стал там штатным профессором Нового Завета, а в 1901 году — истории церкви.

Однако радикально исторические исследовательские начинания Буссета, которые довольно часто вели к крушению унаследованных религиозных представлений, встречали не только аплодисменты у его учеников в «Германии». Так Карл Возбкен позже вспоминает:

«Придя в оживление, Вильгельм [то есть Люэкен] взял меня с собой на прогулку к бурелому и по пути рассказал мне, что «Жизнь Иисуса» Штрауса является довольно слабым произведением, сейчас пошли уже гораздо дальше него. Я остолбенел от неожиданности. Те, кто окружали Буссета, показали мне сворой противников старых взглядов, которые хотели все разбить вдребезги. Я бы лучше прослушал историю церкви и символику у Чакерта. О нём, кстати, говорили с большим презрени-

ем. Прослушав цикл лекций Чакерта, я мог бы нечто ощутить в духе Маттиуса Клаудиуса, поскольку этот человек не хотел быть умнее Библии. Разумеется, элита на стороне Буссета и Наумана, но есть также встречное течение. Петри заявил, что он консервативен, хотя и не привел этому обоснований. Акершульц сказал прямо, что болтовня вокруг Буссета в политике и религии слишком высока для него. [...] Мопсу однажды пришлось вообще завывать, когда он провел всего лишь один вечер у Буссета. [...] Как в творении Дарвина не достает Творца, так и в Библии Буссета мне не достает Святого Духа. Это ведь все было человеческим произведением, к тому же таким, где скверно пахнет подломом. Мне пришлось сильно поволноваться касательно того, что первое Послание Петра должно было быть написано не апостолом». ⁷⁹

Из-за такого разделения на два лагеря дело дошло до открытого разрыва внутри «Германии». Буссет делает краткие выводы:

«Разумеется, это было сильное заблуждение, когда я в начале семестра думал, что все бои закончились. Я надеялся, что удастся путем энергичного управления увлечь за собой спящие и ленивые души. Но те, когда все их планы на влияние в корпорации рухнули, предпочли бастовать, и ушли оттуда. Вообще я смотрю на эти вещи намного спокойнее. Я увидел, что мне приходилось иметь дело с довольно избалованными детьми, которые сами не знают, чего они собственно хотят. Они вовсе не сознают возможных последствий своих действий, и на них нельзя слишком сердиться. По всей видимости, среди них все будет продолжаться очень спокойно, очень мирно, очень правильно и очень скучно. У них будет господствовать правильная посредственность, без высоких мыслей и взлета, связи и времени, которые больше не являются прежними. Возможно, лишь в молодом поколении снова вспыхнут тлеющие искры». ⁸⁰

14.12 Отцы богословия в Гёттингене

В 80-е годов XIX века студенты Гёттингена единодушно записывались на курс евангельского богословия, чему причиной была лекционная деятельность Альбрехта Ритчля (1822-1889). Он был рьяным врагом всей пиетистской набожности и назидания. Церковные группы и все, от чего пахло партийностью, церковной ортодоксальностью, особенно конфессионально-лютеранские, были ему неприятны. По этой причине на Ритчля, несмотря на его преподавательский успех, не в последнюю очередь довольно консервативная Ганноверская лютеранская государственная церковь смотрела с недоверием и подвергала частым нападкам. Например, на церковном синоде страны в 1881 году пастор Франк напал на «школу Ритчля» с большой критикой. Она в действительности господствовала в данном университете страны. Она «в существенных пунктах отклонялась от вероучения и расшатывала основы веры». ⁸¹

С одной стороны, натянутые отношения между Ритчлем и государ-

ственной церковью привели к тому, что «многие начинающие богословы, которые, как правило, были сыновьями строго лютеранских пасторов, в эти годы посещали университеты в Эрлангене и Лейпциге с однозначно ортодоксально лютеранским уклоном». ⁸² С другой стороны, этот «бойкот» предоставил возможность в самом Гёттингене проводить богословские исследования в довольно либеральной атмосфере.

Ритчль обосновывал свои богословские размышления на основе своего особого понимания истории. Для него всеобщее происходило из особенного: «[...] эмпирическое является истинным. Тексты, как они дошли до нас, факты, люди передают ту действительность, которой идеи должны быть доказаны, поскольку они заключены в ней».

Ритчль первый назвал общину как место возникновения новозаветных текстов. Однако внимание Ритчля было особенно направлено на библейские тексты в их конечном виде; в геттингенский период своего творчества он имел большой интерес к историко-критическим вопросам, касающимся раннего христианства. Так у Ритчля имела место гармонизация новозаветных проблем; противоречия начали сглаживаться и уравниваться.

Ритчль старался выкристаллизовать из Библии общепринятые нормы для религиозной жизни и нравственности. По этой причине его экзегеза является всегда в то же самое время и догматически связанной. Из-за того, что его терминология не была четко определена, был открыт путь «для иного понимания и модернизации многих понятий в стиле Ритчля, прежде всего, для толкования понятия «Царство Божье» в собственно светском смысле и для новозаветного оправдания основных понятий гражданской этики». ⁸³

Обе ключевых идеи Ритчля («понимание истории» и «понятие Царства Божьего») становятся, наконец, критическими вопросами, на основании которых позже «религиозные историки» обоснуют свою тенденцию к эмансипации истории от религии. Уже кружок Айхорна требовал полной свободы исследования от любой догматической ограниченности, без оказания уступок господствующему учению церкви.

Однако по другому вопросу кружок Айхорна (и особенно позднее «маленький Геттингенский факультет») начал расходиться с Ритчлем, поскольку тот в своем стремлении к гармонизации все же подчеркивал прямую преемственность или плавный переход от Ветхого Завета к Новому без существования какого-либо напряжения или разрывов. Опровержение этой позиции путем открытия «позднего иудаизма», или лучше сказать внутризаветного иудаизма, должно было стать позже заслугой Германа Гункеля и особенно Вильгельма Буссета:

«Кто лично учился в школе Альбрехта Ритчля, может вспомнить, с какой энергией нам тогда указывали на взаимосвязь новозаветной литературы с Ветхим Заветом. В этом указании содержалась большая правда,

но также и большая односторонность. Постепенно мы научились осознавать, что между ветхозаветным и новозаветным временем не существовало пустоты. Её, в таком случае, можно было бы просто перепрыгнуть. Однако здесь имело место в высшей степени чреватое большими последствиями развитие религии, не зная и не понимая которого нельзя было бы понять литературу Нового Завета». ⁸⁴

Однако для существования условий всеобщей религиозно-исторической работы Ритчлю было необходимо сближение ветхозаветных и новозаветных текстов, поскольку в области Ветхого Завета давно уже велись религиозно-исторические исследования. Благодаря связыванию Ритчлем Ветхого и Нового Заветов, теперь появилась возможность распространять и, соответственно, переносить методы ветхозаветного исследования на Новый Завет.

Также в Гёттингене в 80-х годах уже велись религиозно-исторические исследования для объяснения ряда ветхозаветных феноменов. Так Эрнст Трельч упоминает позже следующее, оглядываясь назад на первые годы существования «Религиозно-исторической школы», когда ее преподавателями был еще специалист по Ветхому Завету Бернхард Дум (1847-1928), работавший в Гёттингене с 1877 года в качестве экстраординарного профессора, а также профессор по востоковедению Пауль Антон де Лагарде (1827-1891):

«Оба со своей стороны создали нам введение в историю религий и подвели нас к еще более глубокому разрыву с тем пониманием Библии, которое было свойственно Ритчлю. Он оставил систематику, строгость характера и реформаторскую любовь к первоисточникам». ⁸⁵

Бернхард Дум начал с самых первых лет работы приват-доцентом объяснять развитие ветхозаветной религии на основании всеохватывающего исследования пророчеств. Уже в своем раннем произведении «Богословие пророков как основание для внутреннего развития иудейской религии» (Бонн, 1875) он потрудился «из индивидуальных и исторических аспектов каждого отдельного пророчества Ветхого Завета получить представление об истории создания иудейской религии». ⁸⁶

При этом Дум сознательно пытался отказаться от любого богословского или религиозно-исторического предубеждения. Своим отказом от обоснованных и испытанных предпосылок Дум хотел «позволить предмету говорить «самому за себя». Возможность вообще лишённого предпосылок занятия историей и, соответственно, богословием должна быть, конечно, поставлена под большое сомнение. Так он категорически отверг последовательное движение истории искупительного подвига Христа от Ветхого Завета к Новому, поскольку она вводила предпосылки, которые исходили из констатации единой и однозначной исторической взаимосвязи:

«Идейный интерес христианских богословов к Ветхому Завету является довольно выраженным и мотивированным. Данный интерес заклю-

чается в том, что теологи усматривают историческую взаимосвязь между иудейской и христианской религиями. Цель ветхозаветной работы полностью определяется путем освещения этой взаимосвязи в пользу лучшего понимания христианства. Любое материальное дополнение к «как» и «почему», которое перед исследованием материала само усиливает или уменьшает этот интерес и сокращает данную цель, является предубеждением и ведет к предвзятости. Но в этом случае фальсифицируется не только научный характер исследования, но и богословский».

Дум исследовал историческое основание религии и пришёл к выводу, что **религия — это история**. Это короткое и меткое определение религии было полностью принято «религиозными историками».⁸⁷

Точно также «религиозные историки» переняли понимание науки Дума:

«Научное, т. е. надлежащее, исследование руководствуется вещами, которые не являются ни консервативными, ни либеральными. От ученых богословов нельзя требовать, чтобы они вступались за консервативные или либеральные идеи, поскольку этим они скомпрометировали бы как науку, так и религию: первую, поскольку ее подозревали бы в несолидной эксплуатации сомнительных ценностей; последнюю, поскольку ее считали бы зависящей от человеческого познания и агитации».⁸⁸

«Религиозные историки» отдавали предпочтение Паулю Антону де Лагарде. Он являлся сильным критиком Ритчля и требовал «отделять мысль об историческом развитии религии от всех догматических и метафизических использований объективного и настойчиво проводить при помощи всех научных средств добросовестное изучение религиозной истории». Интерес религиозных историков к богослову был большой, что свидетельствует тот факт, что Айхорн, Гункель, Хакман, Отто и Ральфс посещали его лекции, хотя у него в целом было очень мало слушателей.

Де Лагарде наряду со своими знаниями востоковедения был также знатоком греческого перевода Ветхого Завета. Своей жизненной задачей он считал восстановление первоначального текста Септуагинты. Эта задача была выполнена только после смерти де Лагарде его учеником и членом «маленького геттингенского факультета» Альфредом Ральфсом в соответствии с убеждением, что восстановление первоначального вида библейских текстов является обязательной предпосылкой для осуществления истинной христианской религии. Его целью, которую вечно будут связывать с именем Лагарде, является сохранение преданий как основания для удостоверения в подлинности исторического опыта.

От Лагарде «религиозные историки» позаимствовали также самостоятельность, а именно, в их ином определении сущности истории в ее отношении к религии. В то время как каждое из его исследований происходило из «требования национального определения и дифференцирования христианской религии и ее пророческих концепций как «религии бу-

дущего». В центре их интересов находилось время возникновения христианства, «сравнение аналогичных феноменов в разных религиях и вопрос о том, какие представления из чужих религий имели доступ к израильско-иудейско-христианским преданиям».

Ритчль, де Лагарде и Дум были научными наставниками начинающих «религиозных историков». Наряду с ними обращали на себя внимание еще и другие профессора, работавшие в Гёттингене: специалист по Ветхому Завету и систематике Герман Шульц (1836-1903), церковный историк Герман Ройтер (1817-1889) — к его ученикам можно отнести особенно Карла Мирбта — и философ Герман Лотце (1817-1881), который еще в 1877/78 гг. учился у Айхорна. Айхорн писал:

«Из всех лекций только одна единственная оказала решающее влияние на мое богословское направление: лекция о Ветхом Завете в курсе богословия Германа Шульца. Историческим методам я научился у Ройтера. Но больше всех я обязан Лотце. Его взгляд на мир является моим».⁸⁹

Специально о Ройтере Айхорн очень положительно высказался уже в своей биографии (Lössumer) в 1882 году:

«В Гёттингене [...] меня очень привлекал Ройтер своим превосходным методом, который привил мне предпочтение к изучению источников и вселил в меня сильное недоверие к историческому изложению, которое я не мог сам контролировать».

Айхорн — и вообще все «религиозные историки» — придавали особое значение интенсивному изучению первоисточников. Однако не одна только критика текста и литературный анализ в целях восстановления очищенного от всех примесей основного текста была важна для них (как учили представители историко-критического метода в целом и в частности де Лагарде). Эти методы были для них лишь предпосылками подлинной их цели: стоящее за традициями и преданиями исследование исторических взаимосвязей, которые всегда предшествовали созданию преданий и традиций. По этой причине также и античный человек со всем его миром верований попал в центр его внимания.

Для осуществления такого намерения требовались достаточно точные и всеохватывающие филологические знания, хотя и само историко-критическое богословие занимало много времени. Исходя из этой необходимости, следует понять, что для всех религиозных историков изучение древней филологии занимало одно из самых важных мест в их работе. На протяжении всей жизни они активно обменивались информацией со старыми филологами такими как, например, Герман Узенер, Альберт Дитерих, Иоханнес Геффкен, Эдуард Норден, Ричард Райтценштайн, Пауль Вендланд.

В Геттингенском университете с 1883 г. преподавал старый филолог Ульрих фон Вильямовитц-Моеллендорф (1848-1931). Он уже в моло-

дые годы приобрел славу революционного новатора. Вильямовитц-Моеллендорф был учеником преподающего в Бонне филолога Германа Узенера. Тот сам писал сочинения на тему истории религии и в значительной степени участвовал в образовании независимого «религиозно-исторического кружка» в Бонне. Важным был тезис Узенера, что при одинаковых духовных условиях у разных отделенных друг от друга народов развиваются одинаковые представления. Во время летнего семестра 1885 года Айхорн, Гункель и Вреде слушали у него лекцию на тему «История греческой литературы от Александра до Августа». Хайтмюллер также посещал позже его занятия.

Кружок Айхорна позаимствовал особенно пропагандируемую Вильямовитцем идею науки о Древнем мире, которая охватывала не только филологию, как это было принято до того времени, но равным образом и древнюю историю, археологию и другие вспомогательные науки. Эта идея хотела объединить их в одно целое [...], соразмерную и равнозначную трактовку постклассической греческой истории, культуры и литературы.

Исходя из этого основания, становится понятным его первоначальный интерес к обсуждению неканонических писаний и к восстановлению истории религии.

Одновременно с этим вместе с трактовкой неканонических и соответственно небогословских первоисточников уделялось значительное внимание античной (иудейской) истории и культуре.

Поэтому к учителям «религиозных историков» необходимо отнести, прежде всего, Юлиуса Вельхаузена (1844-1918), последователя умершего в 1891 году в Гёттингене де Лагарде. Его строгий исторический метод изучения проблем богословия был высоко оценен его наставником:

«В неутомимой и тяжелой работе, охватывая свою конкретную и единственную область исследования, продвигаясь вперед на основе твердых принципов, расширяя методологию изучения собственного объекта в комплексе составленных им учебных программ, больше помалкивая, чем говоря и почти робко издавая со ссылкой на последнюю и высочайшую идею свои труды, — таким он предстает перед нами как классический тип современного академика».⁹⁰

Особенно большое влияние на «религиозных историков» оказало его основывающееся на тщательной критике первоисточников произведение «Израильская и иудейская история» (Берлин, 1894). «Его волшебная палочка заставила [...] эти тексты заговорить, а далекую и чужую жизнь снова возродиться в своем многообразии и зачастую дикости [...]».

Сравнение религий Вельхаузен, напротив, ненавидел: в исследовании развития религий и истории традиций он смог увидеть лишь «антикварный интерес». Поэтому он решительно отказался от роли «отца религиозно-исторической школы», несмотря на оказываемое ему в продол-

жение всей его жизни уважение со стороны ее членов.

Рудольф Отто (1869-1937) тоже принадлежал к так называемой «религиозно-исторической школе». В своих усилиях научного и абстрактного понимания сущности и истинности всех религий он определил их при помощи термина «святое». Поскольку религиозное чувство по своей сути является иррациональным (*numinos*), то его невозможно постичь разумом. Переданные документы веры следует рассматривать как реакцию людей на встречу со святостью. В своей классической работе «Святое» (1917) Рудольф Отто указывал, что для религиозного сознания Сакральное есть «совершенно иное». В религиозной культуре Сакральное не просто иная реальность, но также реальность абсолютная, вечная и по отношению к тленному миру первичная, иначе говоря, термин «Сакральное» мыслится субстанцией бытия.⁹¹

Этой субстанции предпосланы такие атрибуты, обычно взятые в превосходной степени, как разумность, нематериальность, духовность, могущество; в развитых религиях к ним прибавляется самодостаточность. Сакральное является для религиозной онтологии «альфой» бытия, истоком и основой существования, одновременно оно оказывается и его «омегой». На «Сакральное» замыкается эсхатологическая перспектива тварного мира. Поэтому в контексте религиозной культуры «Сакральное» исполнено сотериологическим смыслом: стяжание святости является непременным условием и целью спасения.⁹²

Уже в древних культурах к восприятию Сакрального как ценности онтологической и сотериологической присовокупляется восприятие Сакрального как совершенной красоты и правды. При этом, однако, красота и правда не являются в древних культурах обязательными признаками Сакрального: термин «Сакральное» может оставаться вне позитивных этических и эстетических характеристик.

Обособленность термина «Сакральное» от превратностей Обыкновенного, земного бытия и наделения его качеством истинности ставит Сакральное в положение незыблемого идеала, возвышенного и верного образца для подражания. В религиозной духовности представления о термине «Сакральное» конкретизируются посредством священных образов и священного слова, Логоса. При этом, однако, религиозной ментальности свойственно глубокое убеждение в невыразимости подлинной сути термина «Сакральное» и опыта соприкосновения с ним путем прямого переложения знания на язык «посюсторонней» реальности. Религиозная ментальность при этом основана на данных религиозного опыта и подкреплена идеей трансцендентности «Сакрального». Поэтому при описании термина «Сакральное» в религиозных культурах принято пользоваться аллегориями и вербальными, музыкальными, графическими и др. символами. Стремление передать сложную гамму впечатлений от общения с Сакральным, подвигало людей к совершенствованию форм выражения мыслей и

чувств, к усложнению метафорических приемов изложения, что в значительной мере обогащало язык и содержание культуры.

Это понимание Отто наглядно представлял на основе личного изучения преданий индийской религии, касающихся вопросов любви. Хотя, по его мнению, все религии и имели общее зерно, он придерживался научной доказуемости превосходства христианства.

Герман Гункель (1862-1932) был одним из главных представителей так называемой «религиозно-исторической школы». Наряду с фундаментальными исследованиями по Ветхому Завету (например, история форм), а также и по Новому Завету, он своей лекционной и публикационной деятельностью сыграл решающую роль в богословском просвещении населения. Этот немецкий евангелический христианин родился 23.5.1862 в Шпринге возле Ганновера. Он обучался богословию в Гёттингене, Гисене и снова в Гёттингене. В 1888 году он был приват-доцентом в Гёттингене, в 1889 году приват-доцентом в Галле (защита диссертации по Ветхому Завету после Нового), в 1895 году внештатным профессором по Ветхому Завету в Берлине, в 1907 году штатным профессором в Гисене, а в 1920 году штатным профессором в Галле. В 1927 году был уволен в отставку по состоянию здоровья и умер 11.5.1932 в Галле. Гункель был в том числе соиздателем «Исследований по религии и литературе времен Ветхого и Нового Заветов», а также 1-го и 2-го издания RGG.

[Предисловие к третьему, неизменному изданию Германа Гункеля «Действия Святого Духа согласно популярным взглядам апостольского времени и учению апостола Павла», Гёттинген, 1909 (1-е издание 1888), со собственноручными исправлениями Гункеля].

14.13 Вильгельм Буссет (1865-1920): исследователь так называемого «позднего иудаизма»

Вильгельм Буссет родился 3.9.1865 в Любеке, учился в Эрлангене, Лейпциге и Гёттингене. В 1890 году он стал приват-доцентом в Гёттингене, а в 1896 году — там же внештатным профессором Нового Завета. В 1916 году Буссет получил должность штатного профессора в Гисене, где и умер 8.3.1920.

Буссет был главным представителем «Религиозно-исторической школы» и авторитетным исследователем так называемого «позднего иудаизма» (около 150 до н.э. — 135 г. н. э.) и значения иудаизма для возникновения раннего христианства. Он также пытался документально доказать эллинистические и восточные влияния на раннее христианство.

Наряду с активной лекционной деятельностью, которой «религиозно-исторические народные книги» обязаны своим возникновением, Буссет вместе с В. Хайтмюллером основал печатный орган «Богословское обозрение» и вместе с Г. Гункелем в 1903 году стал издателем «Исследова-

ний по религии и литературе времен Ветхого и Нового Заветов» (FRLANT). На этих богословов все смотрели с недоверием. Вильгельм Буссет был неудобен для церкви и университета.

«Те, кто окружали Буссета, показались мне сворой противников старых взглядов, которые хотели все разбить вдребезги. Как в творении Дарвина не достает Творца, так и в Библии Буссета мне не достает Святого Духа. Это ведь все было человеческим произведением, к тому же таким, где скверно пахнет подлогодом... Но также я получил пользу и от знакомства с Буссетом.» Так один вовсе не либерально настроенный пастор обобщил свои воспоминания о времени учебы в Гёттингене у тамошнего специалиста по Новому Завету Вильгельма Буссета. Взгляды этого своенравного ученого показались ему радикальными и, пожалуй, слишком радикальными для массы тогдашних привязанных к традиции студентов богословия. С другой стороны, они все же так впечатляюще излагались на лекциях, что, при всей тайной неприязни автора данной цитаты против так называемых противников старого, это не позволило ему отказать в признании незаурядной личности Буссета. Положение Вильгельма Буссета в Гёттингене, где он провел почти всю свою жизнь ученого, было действительно противоречивым, как указывают воспоминания студентов. В широких кругах специалистов он был давно уже признан как выдающийся специалист по Новому Завету своего поколения, тем не менее в Гёттингене на протяжении десятилетий ему отказывали в должности штатного профессора.

Несмотря на его разнообразное участие в жизни студентов, как, например, при устройении и преобразовании Геттингенской студенческой корпорации «Германия», большинство из них, вплоть до духовной элиты, держалось в стороне от него. Наконец, и церковь питала недоверие к богослову, отважившемуся даже оставить башню из слоновой кости университета, чтобы применить на деле свои взгляды приверженца великого либерала Фридриха Наумана также в социальной и политической сферах. При этом его действия никогда не определялись поиском конфронтации, но всегда выражали его честность в богословском исследовании и неприменное стремление придерживаться внутренних убеждений. Ими он делился в кружке молодых геттингенских ученых, которые в 1890 году были собраны на богословском факультете в Гёттингене. К этому кругу друзей-единомышленников относились наряду с Буссетом также и Альберт Айхорн, Герман Гункель, Уильям Вреде, Иоханнес Вайс и Эрнст Трёльч. Все они были сначала учениками великого геттингенского систематика Альбрехта Ритчля, прежде чем, отделившись от него, развили свои собственные взгляды.

Отойдя от традиционной ортодоксальности, которая пыталась найти научные положения лишь в одной Библии и придерживалась доктрины боговдохновенности Священного Писания, они искали новые методы в

исследовании возникновения библейской религии. Наконец они нашли этот путь в изучении истории мировых религий, которое пыталось понять христианство не в ортодоксальном окостенении, но как живую религию, и поэтому рассмотреть его во всех его проявлениях заново, в исторической взаимосвязи с религиозным античным миром.

В этот кружок молодых ученых, которому позднее под названием «Религиозно-исторической школы» на протяжении двух десятилетий было суждено производить сенсацию среди богословов, вошел в 1889 году Вильгельм Буссет. Он происходил из лютеранско-ортодоксального рода пастора в Любеке, будучи отпрыском большой семьи данцигских гугенотов. По желанию его отца в 1884 году он начал обучаться богословию в Эрлангене, где познакомился с Эрнстом Трельчем, ставшим ему другом на всю жизнь. Затем он проучился один курс на лейпцигском факультете, богословие которого также мало затрагивало его внутренне, как и прежде в Эрлангене. По настоянию своего друга Трельча и против воли своего отца он отправился в Гёттинген, где, как вспоминает его друг Герман Гункель, он пережил «свои великие часы». В Гёттингене Ритчль и новые друзья пробудили в нем дар ученого. После сдачи в 1888 году в Любеке своего выпускного экзамена он уже через два года начинает просить о допуске к защите докторской диссертации в Гёттингене. Этот доступ ему, несмотря на некоторое сопротивление на факультете, был предоставлен в конце 1890 года.

Такое сопротивление, разумеется, встречал тогда не один молодой приват-доцент Вильгельм Буссет. Все его гёттингенские друзья в те несколько лет (с 1888 по 1893) проделали этот путь институтской карьеры, что у некоторых гёттингенских профессоров вызвало сильное беспокойство. Эрнст Трельч вспоминает об этом так:

«То, что факультет от такого наступления был далеко не в восторге, так что один из старых его членов говорил о нем, как об угрожающем «маленьком факультете», мы тогда по своей наивности не понимали. Особенно они сильно мучили пламенного Буссета и не давали ему продвигаться. Но в конце концов мы заставили их сдаться».⁹³

Тем не менее, в то время как для большинства его друзей научная карьера быстро продвинулась благодаря полученной должности профессора в других городах, Буссет без приглашения оставался в Гёттингене. У либерально мыслящего, выступающего публично с популярными лекциями и к тому же еще участвующего в социальной политике богослова тогда на прусских факультетах не было шанса получить место. Не в последнюю очередь этому способствовало его крайне передовое для тех времен требование предоставить доступ к богословскому обучению женщинам — понимание, которое он перенял у своей жены Мари Буссет (1867-1944).

«Буссет долго страдал оттого, что ему приходилось пробывать се-

бе дорогу, находясь в самых нищенских условиях. Это не делает чести факультету», — писал его друг Эрнст Трёльч, оглядываясь назад. После шести неопределенных лет в должности приват-доцента Буссет был в 1896 году, якобы в качестве вспомогательного преподавателя факультета, назначен внештатным профессором в Гёттингене с годовым доходом в 1800 марок. Эту должность он занимал затем почти 20 лет, прежде чем в 1916 г. он получил приглашение на должность штатного профессора в Гисенский университет. Но уже через четыре года пребывания на новом месте, 8-го марта 1920 года, Вильгельм Буссет в свои неполные 55 лет умер от паралича сердца.

Для Гёттингена кажущиеся неудачи одного из его лучших приват-доцентов были благоприятны. В большой мере геттингенский богословский факультет обязан своим авторитетом «Религиозно-исторической школе» и прежде всего Вильгельму Буссету. Уже своим первым маленьким сочинением, написанным в 1892 году, «Проповедь Иисуса в ее противоположности к иудаизму» Вильгельм Буссет произвел сенсацию в новозаветной науке. Уже здесь у него наметились основные мысли, которые имели решающее значение для общих позднейших исследований Буссетом возникновения христианства.

Так Буссет не позволял, как в те времена было принято в библейской науке, присоединять богословие Нового Завета к богословию Ветхого без совершения промежуточных шагов. Напротив, для развития раннехристианской религии намного сильнее, чем предполагали до того времени, необходимо было обратить внимание на эллинистический иудаизм, следовавший после ветхозаветного времени. Буссет пришёл к выводам, что на религиозные взгляды Нового Завета ранний иудаизм оказал существенное влияние. Новый Завет содержит совокупность идей и настроений, которые развивались в ином от представленного в Библии иудаизма как в дохристианскую, так и в послехристианскую эпохи. Он считал, что в Евангелие влились, прежде всего, иудейские апокалипсические представления, которые образовали устойчивый фон провозглашения Евангелия Христа.

14.14 Принятие «религиозно-исторической школы» Рудольфом Бультманом и его учениками

В сочинении от 1924 года «Либеральное богословие и молодое богословское движение» Рудольф Бультман отчитывается касательно своего отхода от либерального богословия и этим самым также и от связанной с ним «Религиозно-исторической школы». Упрек молодого богословского движения либеральному богословию, состоящий в том, что оно, имея в качестве предмета изучения богословия Бога, «действовало не от Бога, но от человека», Бультман хочет разъяснить, «критикуя их взгляд на ис-

торию». ⁹⁴

Бультман называет следующие ошибки либерального богословия:

а) доверившись тому, что портрет Иисуса можно освободить от догматического груза и получить истинный исторический портрет Иисуса, на котором может основываться вера, это богословие недооценило то, что все исторические результаты имеют только относительное значение;

б) вторая ошибка в понимании истории либеральным богословием состоит в том, что его исторические результаты являются только частными аспектами находящихся внутри большого количества взаимосвязей обстоятельств;

Исходя из либеральных представлений, «христианство должно было бы восприниматься как явление, подчиненное секулярным, социально-психологическим законам». Бультман в этой связи говорит об «историческом пантеизме» и об обожествлении человека.

Сочинение Бультмана от 1925 года «Проблема богословской экзегезы Нового Завета» освещает следующий аспект его протеста против либерального богословия:

«Решающим вопросом при экзегезе является, подходим ли мы к тексту «нейтрально» и не добиваемся ничего иного, кроме исторического знания о том, что он говорит, или в ходе вопроса об истине мы руководствуемся целью пропаганды (позицией *tua res agitur*) и позволяем содержащимся в тексте вещам говорить в пользу нашего мнения. Тем не менее история говорит только там, где экзегет готов позволить, чтобы текст говорил как независимый от нее авторитет». ⁹⁵

Приведенные высказывания достаточно характеризуют Бультманову критику либерального богословия и как намеченные пути его исправления недостаточно внимательный к богословской тематике метод: требование к истолкователю «воспринять текст всерьез» — *tua res agitur*. В этом подходе уже содержалась вся суть дальнейшей новозаветно-богословской работы Бультмана. Так в его книге «Богословие Нового Завета» в технических терминах представлена проповедь (керигма) о кресте и воскресении, которой отвечают новозаветные авторы в различных их вариантах богословия и веры.

Бультман указывал, что Евангелия — не «биографии», составленные беспристрастными историками для любознательных читателей, а свидетельства веры. Эта довольно старая мысль была уже давно высказана многими экзегетами и находит соответственные подтверждения в самом Новом Завете: «Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его». Александр Мень пишет, что эти слова Иоанна можно было бы поставить в качестве эпиграфа ко всем четырем Евангелиям. Они предназначены быть не хроникой или историческим трудом, а благовестием о Спасителе мира. Поэтому литературная критика не может умалить животворящей силы евангельско-

го Откровения. Пусть даже какие-то детали предания будут признаны легендарными, познание Бога через Иисуса Христа не зависит от решения этих чисто научных, исторических проблем. Вера живет в иной плоскости, нежели наука. По мнению Бультмана, задача толкователя Евангелия состоит в том, чтобы перевести религиозный опыт первохристиан на язык современного человека.

Бультман считал, что в Библии следует вычленять самую суть, а не искать в ней точного изложения фактов. Этот подход Бультман назвал демифологизацией.⁹⁶ Сам Бультман называл себя продолжателем Отцов Церкви, в частности тех из них, что следовали аллегорическому способу толкования Библии. Мень думает, что этот способ успешнее всего прилагается к Ветхому Завету, поскольку в его основе лежит определенная система метафор, символов и иносказаний. Особенно это касается первых глав Книги Бытия, толкуя которые, важно, прежде всего, сформулировать учение, преподанное священным автором в виде сказаний. Евангелия также нередко говорят о тайнах, не поддающихся чисто внешнему, историческому описанию (например, рассказ св. Луки о Благовещении).⁹⁷ Мень пишет:

«В подобных случаях метод Бультмана частично применим. Однако сам ученый идет гораздо дальше. Будучи приверженцем экзистенциальной философии, он полагает, что для души, обращенной к Богу, «историческое» играет второстепенную роль. На этом основании он не только вычеркивает все чудесное из евангельской истории, но, по сути дела, рассматривает почти каждое ее событие как «идеальную картину», то есть фикцию, созданную для разъяснения или обоснования той или иной мысли. Бультман, по существу, ставит под сомнение достоверность всего, что мы знаем о земной жизни Христа».⁹⁸

Бультман делает четкое разграничение между верой и богословием, в котором последнее должно пониматься как антропология. Конечно, и в самой христианской вере содержится богословское понимание, но действительно могущее быть названным теологией мышление существует только тогда, когда познание применяется для выяснения сущности символов христианского опыта. Такое познание Бультман обнаружил в Новом Завете только у Павла и «Иоанна», потому что только в их книгах понятийное объяснение опыта веры можно найти на уровне существования (экзистенции).

Метод представления Бультманом богословия Нового Завета руководствуется интересом к интерпретации новозаветной богословской терминологии. Он делает различие между этим интересом и интересом к восстановлению (реконструкции) прошлой истории.

«Конечно, не бывает «одного без другого, и то и другое находится во взаимодействии. Но спрашивается: какой из них служит другому? Либо к новозаветным книгам можно обращаться как к «первоисточникам»,

которые интерпретирует историк, чтобы реконструировать из них картину раннего христианства как феномена исторического прошлого; либо сама реконструкция служит толкованию Нового Завета при условии, что это должно что-то сказать в будущем. Этому последнему интересу в данном здесь изложении подчинена историческая работа».

Последовательное христианское богословие начинается с тех пор, как появилась новозаветная керигма (проповедь), следовательно, вознесение исторического Иисуса принадлежит не к новозаветному богословию, а к его предпосылкам.

Бульмановский способ интерпретации имел значительные выводы для исследования, прежде всего посланий Павла и Иоанна, а также для изучения представлений иудаизма.

а) В 1920 году, следуя своим религиозно-историческим учителям, он еще мог писать:

«[...] обращение Павла является экстатическим переживанием эллинистического еврея, которое подчинило его влиянию культа «Кюриоса» эллинистической общины».⁹⁹

Впоследствии же, после его поворота к диалектической теологии Карла Барта, исторические сведения об обращении Павла отступают на задний план. Кроме того, Бульман сильно настаивает на богословском смысле обращения Павла:

«[...] поскольку именно это является смыслом его обращения: отказ от своих прежних взглядов [...] был послушным подчинением ставшему известным благодаря кресту Иисуса суду Божьему над всеми человеческими достижениями и славой. Так это отражено в его богословии».¹⁰⁰

Разумеется, следует спросить, не стала ли обузой «богословская» интерпретация обращения Павла для исторической реконструкции и ее значения в вопросе соответствующего понимания богословия апостола. Ведь вопросы о его социальном происхождении, его опыте обращения или видениях, об отношении между открытым ему при обращении пониманием своего отношения к Богу и позднейшими высказываниями на этот счет в его посланиях — не безразличны для выяснения богословского смысла обращения. Некоторые выражения Бульмана производят впечатление, как будто все дальнейшее богословие Павла содержится в одном опыте обращения, что, конечно же, есть чрезвычайное упрощение.

б) Основополагающий подход интерпретировать историю, исходя из *tua res agitur*, ведет также к далеко идущим выводам в вопросе представления богословия Евангелия от Иоанна. Здесь, по Бульману, гностический дуализм судьбы (*physei sozesthai*) становится дуализмом решения. Однако, опять опережая критику нужно принять во внимание, что Бульману в его анализе Евангелия от Иоанна пришлось принимать много неопределенных исторических решений (гипотез третьего и четвертого порядка). Затем лишь он смог вынести богословские суждения об источни-

ках речей и образов, гностическом языке, причинах структурного беспорядка Евангелия, реакции церкви, совершенно умолчав о необходимости нового определения дохристианского гнозиса.

в) Наконец, подобное основание интерпретации Нового Завета вело также к ошибочным историческим суждениям в вопросе понимания иудаизма. Книга Бультмана «Раннее христианство в рамках античной религии» пытается, позволив ожить прошедшей истории, донести до сознания людей: *tua res agitur*, в ней идет речь о самовосприятии истории. И так, эта книга не призвана быть историческим исследованием в том смысле, что она представляет новый религиозно-исторический материал или показывает религиозно-исторические взаимосвязи. Такое исследование только предполагается в ней, однако большая задача заключается в интерпретации исторических данных. Вопрос ставится о понимании экзистенции, всего нашего восприятия жизни и самой жизни, которое проявилось в раннем христианстве как новая возможность человеческого понимания существования, или еще точнее: правда ли это и в какой мере.

Несмотря на намерение Бультмана представить ситуацию нейтрально, его описание иудаизма сводится, однако к искажению последнего с точки зрения протестантской перспективы. Именно его герменевтика приводит к ошибочным историческим суждениям, когда он характеризует еврейское благочестие, как если бы оно основывалось только на формальном послушании. Он утверждает, что еврейские современники Иисуса были не уверены в своем спасении, или когда считает, что в иудаизме взаимоотношения с Богом являлись исключительно правовыми. Во всех этих случаях речь идет о церковной интерпретации, которая не названа таковой и рассчитана только на то, чтобы лучше отделить христианский принцип спасения от темного иудейского фона.

В других рассуждениях об иудаизме Бультман подчеркивает, что негативные высказывания Павла имели богословский характер и таким путем отошли от позиции веры. Поэтому они не опираются на эмпиризм. Этот тезис снова и снова приводится в свое оправдание современными учениками Бультмана в ответ на упрек, что Бультман занимался отчасти антииудаистской экзегезой. Однако в этом вопросе всплывает трудность. Какой смысл в историческом богословии должны иметь высказывания, которые не основываются на истории и которых нельзя исторически доказать, как исходящих только из веры?

А priori, в рассматриваемых нами работах Бультмана присутствует напряжение между историей и богословием, что, конечно, является мало удивительным, поскольку история Бультмана не удаляется от богословского освещения, ведь для него текст и история являются практически идентичными, как было отмечено выше.

К тому же постоянно используемое Бультманом понятие «керигмы» является по своей сути почти бессодержательным термином.

Это понятие описывает «по-видимому, идеально отфильтрованный от всех переплетений времени, неизбежный субстрат послания Иисуса и раннехристианской общины о последнем времени, однако в действительности даже отдаленно не выражая того, что прежде было его существенным содержанием, а именно апокалипсическая перспектива мира, в которую Иисус и Его послание изначально были погружены». ¹⁰¹

В конечном счете внутри школы Бульмана, именно в результате отсутствия связи ее богословия с историей, разразился серьезный конфликт, когда Эрнст Кеземан на основании экзегетических наблюдений раннехристианского энтузиазма назвал апокалиптику «матерью» христианского богословия. Этот тезис подрывает основу, согласно которой понимание экзистенции (существования) является исходным пунктом новозаветного богословия. Вдруг на основании исторических фактов фундамент реконструкции раннего христианства Бульманом стал сомнительным и превратился в «узел амбициозных представлений», как с сарказмом высказался в адрес Кеземана Ганц Концельман. При этом Кеземан хотел использовать, собственно, только старые познания религиозно-исторического учителя Бульмана, а его анализ апокалиптики назвал преимущественно историческим. ¹⁰¹

В вызванных Эрнстом Кеземаном дебатах об историческом Иисусе опять попросила слова история. Дискуссия показала: «нейтральное» знание об Иисусе обширнее, чем был готов признать Бульман. Кроме того, историко-генетическая связь допасхальной и послепасхальной общины была глубоко осознанной и, исходя из всеобщих исторических причин, провозглашена обоснованно. Каким образом Иисус, без проповеди Которого образование христианских общин было бы не мыслимым, мог перестать быть впоследствии предметом новозаветного богословия? И поэтому изъятие Бульманом проповеди Самого Иисуса из богословия Нового Завета было признано искусственным и, как правило, отвергалось.

Кеземан не принимает радикального противопоставления Бульманом исторической и объективной преемственности между Иисусом и раннехристианской проповедью о Нем.

«Но я вовсе не понимаю, как в рамках историчности можно утверждать объективную преемственность, не думая в то же самое время о преемственности исторической». ¹⁰²

Он спрашивает дальше:

«Не становится ли, наконец, [...] очевидным, что действительно все историческое у Бульмана становится несущественным и незначительным? Разве не ясно [...], почему и исторический Иисус совершенно не может иметь самостоятельного значения при условии такого мышления?» ¹⁰³

Однако критика взглядов Бульмана с позиций учета первичной исторической среды все же не вела к пересмотру его основных принципов герменевтики. Историческое, действительное, реальное, что было открыто

в новых дебатах об историческом Иисусе и апокалиптике, не вело к историческому представлению раннего христианства. Напротив, первый представитель этого типа богословия, евангелист Лука, был зачислен Кеземаном в разряд представителей раннего католицизма прямо, а богослов оправдания, Павел, вопреки оппозиции со стороны исторической науки косвенно.

Герменевтика Бульмана находится на заднем плане вместе с редакционно-историческим методом.¹⁰⁴ К дальнейшему развитию экзегетических основ Бульмана его ученики относят редакционную работу евангелистов и достигают убедительных результатов относительно богословского намерения каждого из них в отдельности. При этом совокупность средств экзегетических методов, несомненно, была расширена, однако с какими сопутствующими явлениями и, соответственно, последствиями! Так, редакционная историческая работа оставалась в большинстве случаев редакционной критикой,¹⁰⁵ поскольку истинно исторический вопрос относительно сообщенного в Новом Завете и исторический контекст конкретного евангелиста, как правило, едва ли был бы поставлен, при этом часто с соответствующим указанием на предположительный характер такой попытки. Но не является ли точно также гипотетическим выяснение редакционного смысла?

На этом я бы хотел прервать наш рассказ о заимствовании идей «Религиозно-исторической школы» Бульманом и его учениками. В итоге данного рассмотрения можно прийти к выводу, что с исторической точки зрения, со времени поворота Бульмана к диалектической теологии, в нем можно было определить не только прекращение настоящего реально исторического исследования, но даже шаг назад. Ученики Бульмана фактически усилили имеющуюся у их учителя тенденцию и относились крайне отрицательно к «новым» основным принципам, таким как социологический опрос, чтобы только сохранить свое положение как его последователей.

14.15 Иоганн Вайсс (1863-1914): представитель «религиозно-исторической школы»

Иоганн Вайсс (Weiss), (1863-1914) был исследователем Нового Завета либерально-протестантского и рационалистического направления. Он получил образование в университетах Марбурга, Берлина, Гёттингена и Бреслау. Он был профессором по Новому Завету в университетах Гёттингена (с 1890), Марбурга (с 1895) и Гейдельберга (с 1908). Вайс исходил из общей для либерально-протестантской школы установки. Вайс считал, что церковное представление о «Христе веры» радикально отличается от «исторического Иисуса», каким Он был в действительности. В поисках разгадки Его личности Вайс обратил внимание на апокалипсиче-

ские мотивы в Евангелиях. Сравнивая их с иудейскими апокалипсисами, насыщенными напряженным чувством скорого конца и Суда Божьего, Вайс предположил, что Иисус, будучи простым галилейским Учителем, разделял чаяния народной эсхатологии. Проповедь Иоанна Крестителя якобы сыграла в этом решающую роль. Ожидая пришествия Царства Божьего в силе, Иисус осознал Себя Мессией, провозвестником этого Царства и погиб в столкновении с властями. Значение же Иисуса не в этом ошибочном воззрении, а в Его нравственной проповеди. Все это Вайс изложил в книге «Проповедь Иисуса о Царстве Божьем».¹⁰⁶ Концепция Вайса нашла защитника в лице А. Швейцера, но в то же время подвергалась справедливой критике со стороны Чарльса Додда.

В статье о литературной критике Нового Завета, помещенной в энциклопедии «Религия в истории и современности» («Religion in Geschichte und Gegenwart», 1912), Вайс предвосхитил метод «истории форм» школы, который спустя несколько лет был разработан преемником Вайса по кафедре в Гейдельберге Дибелиусом и Бультманом. Когда Древс стал ездить по всей Германии с лекциями о мифичности Христа, Вайс откликнулся на это брошюрой «Иисус Назарянин, миф или история?», в которой он подверг мифологическую теорию уничтожающей критике.

В вышедшей уже посмертно книге «Первохристианство» Вайс выступил против Буссета и других представителей религиозно-исторической школы, утверждая, что Церковь была основана на вере в Иисуса и под непосредственным впечатлением первохристиан от Его личности, а не являлась продуктом эллинизма. Несмотря на значительное влияние эллинизма на апостола Павла и первохристиан, определяющим было не это воздействие, а именно жизнь и учение Христа.

Для обобщения следует сказать, что Вайс вначале был, как это уже отмечалось выше, представителем так называемой «Религиозно-исторической школы». Привлекая небиблейские источники, он подчеркивал на основе иудейско-апокалипсического мышления той поры будущей эсхатологический характер провозглашения Божьего Царства Иисусом. Однако от попытки синтеза этого понимания с первичным сугубо секулярным современным пониманием понятия «Царства Божьего» его свекра А. Ритчля он отказался после оживленных дискуссий с друзьями «религиозными историками». Его работы всегда опирались на психологическое понимание религии.

14.16 Альфред Ральфс. представитель начального периода

«Религиозно-исторической школы» (1865-1935)

Немецкий евангельский богослов Альфред Ральфс родился 29.5.1865 в Ганновере-Линден. Он изучал богословие, философию и восточные языки в Галле и Гёттингене. В 1891 году он стал приват-доцен-

гословие в Лейпциге, где его особенно покорили лекции по истории и учению буддизма, побуждающие к самостоятельному дальнейшему занятию темой. Некоторые из его дальнейших докладов восходят к этому его раннему увлечению миром идей буддизма. В 1886 году он закончил свою учебу в Гёттингском университете, где на него особое влияние оказал Альбрехт Ритчль (1822-1889).

В поисках решения волнующих его вопросов у молодого Генриха выработалась почти неутомимая жажда знаний. Особенно его пленяли оригинальные естественнонаучные сведения, которые, казалось бы, находились в противоречии с традиционными религиозными библейско-христианскими убеждениями. Его занятие эволюционной теорией Дарвина, которая в те времена перенеслась на развитие отдельных религий, побудило его снова и снова задавать себе вопрос: «Было ли христианство только ступенью в религиозном развитии, возможно высочайшей, на которую человечество смогло до сих пор подняться?» Тогда было не только возможным, но и вероятным, что когда-нибудь в будущем эта превосходящая все другие религия сможет развиваться до нового уровня. Из-за этого христианство как «абсолютная и всеобщая религия» не было для него больше устойчивым.

Здесь он впервые осознал резкое несоответствие научного познания — с одной стороны, и церковного учения и традиций со всеми внешним образом видимыми и обязывающими предписаниями веры — с другой. Он критически относился к любой попытке втиснуть живое в нормы или сделать из него догму, будь то в области религии или в человеческом сосуществовании. Так в нем появилось первое сомнение, действительно ли стоит для него связывать свою жизнь с должностью пастора, поскольку ему придется перед своей совестью отклонить связывающие вероучительные формулировки, которые не соответствуют его научным познаниям. Как и многие другие студенты, он покинул университет, будучи выбитым в ходе учебы из привычной колеи традиционной религии и не имея возможности вернуться назад.

Еще в том же году Хакман получил место учителя в частной школе в Шуленбурге возле Нордштеммена. Вскоре он услышал на Пасху 1887 года об освободившемся месте в частной школе для девушек г-жи Минны Хоерманн в Хильдесгейме (Langer Hagen). Здесь он провел следующие два года.

Г-жа Генриетта Вильгельмина Хойерман (1834-1919), пожилая незамужняя дама, приобрела в 1870 году в Хильдесгейме дом, который она обустроила как школу с пансионатом для девушек прежде всего из сельской местности. Вскоре «тетя Минна» заменила Хакману мать, его собственная мать умерла в 1883 году. Она была тем человеком, кто познакомил его с молодым Рудольфом Отто, который в это время готовился к выпускному экзамену в Андреевской гимназии (Andreeanum). Хакман стал

том, в 1901 году — внештатным профессором по Ветхому Завету. С 1914 года он работал штатным почетным профессором университета, а с 1919 года — ординарным профессором в Гёттингене. В 1933 году он получил отставку и умер 8.4.1935 в Гёттингене.

Ральф принадлежал к представителям начальной стадии развития «Религиозно-исторической школы». Его академическая работа ограничивалась Гёттингеном. Ральф продолжал работу своего учителя П. де Лагерде. Но вскоре он стал исключительно специализироваться на исследованиях греческого текста Ветхого Завета, так называемой «Септуагинты». В 1908 году он играл главную роль в основании Р. Семендом особого гёттингенского общества ученых, руководителем которого он оставался и после своего увольнения.

14.17 Богослов и религовед Генрих Хакман: его жизнь и деятельность (1864-1935)

14.17.1 Краткий обзор жизни Хакмана

Немецкий лютеранский богослов Генрих Хакман родился 31.8.1864 года в Оснабрюке и умер 13.07.1935 года в Хильдесгейме. Он изучал богословие в Лейпциге и Гёттингене, в 1893 году стал приват-доцентом в Гёттингене, в 1894 году — пастором немецкой общины в Шанхае. В 1904 году он стал исполнять обязанности пастора немецкой общины в Денмарк Хилле (Лондон), а в 1913 году занял должность ординарного профессора по истории религии в Амстердаме, который оставил в 1934 году.

14.17.2 Генрих Хакман как учитель

Как и многие молодые люди конца XIX-го века, Генрих Хакман мечтал о том, чтобы объехать дальние страны и познакомиться с чужими культурами. Однако то, что для большинства осталось одним только желанием, у него воплотилось в жизнь: многие годы ему пришлось жить в Восточной Азии. Во время своих многолетних путешествий он попадал в местности, где никогда не ступала нога европейца. Однако в конце своей жизни в 1934 году он возвратился назад в город, которому с юных лет принадлежало его сердце и где он продолжил свою профессиональную карьеру: он переехал в Хильдесгейм, где в 1935 году и умер.¹⁰⁷

Генрих Хакман родился 31-го августа 1864 года в Гасте возле Оснабрюка. Он был третьим из четырех сыновей супружеской пары, жившей по принципам пробужденной христианской веры. Однако уже с раннего детства у Генриха вызывала протест благочестивая, строго основывающаяся на Библии жизненная позиция его матери, в одиночку воспитывающей сыновей со времени ранней смерти отца. Это критическое отношение еще более усилилось в его школьные годы.

Хакман принял решение стать пастором. С 1883 года он изучал бо-

для него старшим другом, почти отцом, примером и учителем. Эта тесная дружба объединяла их обоих на протяжении их жизни. Отто позже стал знаменитым богословом. Его книга «Священное» (1917), в которой он также продолжил и переосмыслил идеи Хакмана, стала богословской публикацией, пользующейся наибольшим спросом по всему миру в XX-м веке с переводами на многие языки, включая санскрит.

В Хильдесгейме Хакман пережил свою первую и, можно так сказать, трагическую любовь. Матильда Вилькен также преподавала в школе для девушек Минны Хойерман и была несколько старше Хакмана (ей было 32, а ему 24 года). Несмотря на это различие в возрасте, они тайно обручились на Рождество 1888 года, зная, что «тетя Минна» никогда бы не одобрила этот шаг. Однако хильдесгеймские жители, узнав об их помолвке, использовали ее для того, чтобы выступить против якобы царящих в учреждении госпожи Хойерман «аморальных отношений» и упрекнуть тетю Минну в поддержке аморальных порядков. Это потребовало от Хакмана, который в это время, незадолго до окончания своего образования выполнял в монастыре Локкум практическое церковное служение, расторжения помолвки. И Матильда Вилькен также в конце поддержала это решение. Хакману понадобились годы, чтобы справиться с болью. «Тетя Минна» в 1891 году закрыла свою школу для девушек и открыла дом отдыха в Хоенэнгельзене, в котором часто бывали в гостях как Генрих Хакман, так и Рудольф Отто.

По окончании своего церковного образования Хакман не сразу приступил к служению в общине, хотя и чувствовал призвание к этому. Причиной тому были его ранее упомянутые укоры совести, говорившие ему, что он не должен браться за пасторскую профессию по «вероучительным причинам»: присягнуть «вероучению» означало для него надеть на себя смиренную рубашку, которую добровольно надевают на себя пасторы вопреки истинным своим убеждениям. Он надеялся, что, отсрочив окончательное решение, получит возможность прояснить свое проблематическое понимание пасторской должности.

Хакман решил сначала продвигаться по академической карьере. Ему представилась возможность для этого, когда в Гёттингене освободилось место инспектора богословского приюта, места проживания для бедных и одаренных студентов богословия. Это место Хакман занимал с 1891 по 1993 годы. В богословском плане он все больше развивался в радикально ориентированном направлении так называемого либерального богословия, чьей цитаделью был в начале 90-х годов Гёттинген. Одним из его основополагающих принципов было то, что каждый текст Писания можно было понять, только зная его культурно-историческую подоплеку и автора. Для этого было необходимо подробнее осветить его происхождение, социальное окружение и жизненную ситуацию. Для конкретного случая исследования библейских текстов это означало, что необходимо

было провести фундаментальное исследование обычаев древневосточных народов. Этой цели служило также изучение археологии.

Так становится понятным, почему Хакман считал столь важным делом путешествия: Он хотел осмотреть подлинные места, которые упоминались в античных текстах, чтобы получить собственное представление об условиях их возникновения. В конце лета 1891 года он, наконец, предпринял вместе с Рудольфом Отто, который между тем учился в Гёттингене, и еще одним другом исследовательское путешествие в Грецию и Константинополь, в котором он смог применить свои приобретенные в юности знания арабского языка. При этом Хакману, как и всегда после этого, нравилось продвигаться вперед пешком или на медленно движущейся повозке, чтобы можно было получить как можно больше впечатлений.

Весной 1893 года Хакман защитил докторскую диссертацию на тему «Будущее, которого ожидал Исайя» по предмету «Ветхий Завет». Теперь он стал приват-доцентом с правом читать лекции в университете. Регулярного жалования за такую работу не полагалось. Такие критически настроенные богословы и к тому же питающие антипатию к традиционной догматике, как Хакман, не слишком часто приглашались на вакантные места на кафедре. Решающее значение имели при этом не только талант и способности.

14.17.3 Генрих Хакман немецкий пастор в Китае

Убеждения совести удержали Хакмана тогда от вступления в должность пастора. Теперь наступили, как и ожидалось, полные материальных лишений годы, которые лишали его радости от выполняемой академической работы. По этой причине ему показалось почти велением судьбы, когда он в ноябре 1893 года прочитал в газете объявление о вакантном месте пастора в только что основанной немецкой лютеранской общине в Шанхае. В заокеанских миссионерских общинах в плане богословия и церкви можно было чувствовать себя свободнее, чем в прочных структурах немецкой государственной церкви. Кроме того, он надеялся, что сможет продолжить в Китае свое религиозно-сравнительное исследование буддизма «на месте».

Хакман предстал перед компетентной комиссией в Берлине для того, чтобы занять это место. Одновременно с этим он сразу же сделал оговорку, что он только тогда может принять это место, когда без ограничений сможет представлять перед общиной свою критическую позицию к церковному учению и к связанным с традицией благочестивым предписаниям, которые означали для него принуждение и ограничение. Он считал своим высочайшим долгом по отношению к общине освободить ее от непонятных для современного человека церковных предписаний и формулировок. Его заверили, что он сам сможет выбирать или разработать литургические формулировки, которые были бы понятными, разумными и осу-

ществимыми.

Хакмана назначили пастором и он, наконец, после шестинедельного пути в апреле 1894 года прибыл в Шанхай. Там немецкое население состояло преимущественно из коммерсантов, служащих консульства и моряков. В отличие от англичан, американцев и французов немцы, однако, жили не в собственной части города, но по всей территории города, поэтому прочных церковных структур еще не было. У немцев также не было и собственной церкви: для богослужений использовалось здание методистской церкви Англиканской объединенной церкви.

Так первоочередной целью Хакмана было наладить исправную жизнь общины. Поскольку спланивающим элементом для всех членов общины была их принадлежность к немецкой национальности, он попытался использовать это для установления контакта с ними. Все 14 дней он читал лекции на самые разные темы (например, «Немецкая жизнь 100 лет тому назад», «Мухаммед и Ислам», «Генрик Ибсен и его драмы», «Чарльз Дарвин», «Гете в его отношениях к знаменитым современникам», «Буддизм» и «Жизнь Иисуса»). Наконец, по многочисленным просьбам он опубликовал эти лекции в «Восточно-азиатском Длоиде» — регулярно издаваемом журнале — так что немцы, живущие в Китае, могли получить пользу из этих мероприятий. Точно также он с 1895 по 1901 годы регулярно печатал свои воскресные проповеди под заглавием «Воскресное приветствие немцам в Восточной Азии из немецкой общины в Шанхае».

Хакман также старался привлечь в общину проезжающих немецких моряков. Так, начиная с лета 1894 года, он приглашал моряков на «еженедельные коллективные вечера» в свою общину. С конца мая 1897 года в распоряжении моряков находилось снятое общиной помещение в качестве «читального зала», который посещало большинство из них. Женщины из общины заботились о простой еде. Эта инициатива касательно «миссии моряков» послужила примером для других, и ее переняли многие трансатлантические портовые города.

Дети проживающих в Шанхае немцев очень редко знали немецкий язык. По этой причине Хакман начал регулярно преподавать немецкий язык, а также и другие «школьные предметы», такие как литература и география. Здесь пригодился его приобретенный в Хильдесгейме опыт учителя. Его школа должна была «сохранять и развивать характерные черты немецкой нации далеко за пределами Шанхая» и давать возможность детям получить надлежащее образование, какое они получили бы и на родине.

В первый год занятия посещало 25 учеников, позже более 50. Но направленная в Шанхай для поддержки Хакмана учительница вскоре заболела, и осенью 1895 года вернулась назад в Германию. В качестве замены была принята на работу Габриэле Фоглер из Альтоны, приступившая к работе в апреле 1896 года. На Рождество 1897 года она обручи-

лась с Генрихом Хакманом, и в апреле 1898 года они поженились. Однако их супружеское счастье омрачилось, когда в 1899 году вскоре после рождения в результате медицинской ошибки умер их сын. С этим ударом судьбы оба так никогда до конца и не справились: их брак остался впоследствии бездетным.

Растущее количество учеников немецкой школы (а это были в основном дети из семей торговцев и служащих консульства) требовало, наконец, создания школьного объединения, приобретения подходящего здания для школы и приглашения на работу новых учителей. Был арендован дом, в котором вместе хорошо устроились школа и квартира пастора. Наконец, община соорудила собственное здание школы, которую Хакман открыл в сентябре 1901 года. Также в 1901 году закончилось строительство собственной церкви, которую Хакман в конце своей деятельности в Шанхае смог торжественно освятить.

Семь с половиной лет Хакман оставался пастором и учителем в Шанхае. Он оглядывался на длинный и чрезвычайно плодотворный период своего творчества. Только под его руководством могла организоваться община. «Его» школа служила примером для немецких заокеанских областей (среди прочих об этом учреждении осведомлялись на месте адмирал Тирпитц и принц Генрих). Также деятельность Хакмана в области душепопечительства принесла ему признание. Он смог поделиться частью своей родины не только с членами своей общины, но и с бывавшими там проездом моряками. Тому содействовали также интенсивная публикационная деятельность и встречи с немцами всей Восточной Азии. За его заслуги в Шанхае его наградили орденом Красного Орла IV степени, и ему была вручена памятная китайская шляпа.

Однако Хакман не сразу возвратился в Германию. С тех пор одной из его высказанных целей было — заняться религиозно-историческими исследованиями в Восточной Азии. Он между тем интенсивно изучал китайский, также немного японский, и уже несколько раз был с кратким визитом в соседних китайских районах, а также в Японии. Он опубликовал также учебные материалы по китайскому языку. Однако теперь он хотел в путешествиях на собственном опыте собрать более основательные знания о китайском буддизме и даосизме.

Конечно, буддизм в Германии не был «неизвестной величиной», о нем уже были единичные публикации. Однако для того, чтобы действительно изучить «жизнь религии», требовалось еще более тщательное всеохватывающее исследование, которое можно было провести только «на месте». Особенно важным для понимания религии Хакман считал возможность проследить ее особенную «жизнь чувств», так сказать ее «местный колорит», отличающий ее от других религий. О китайском буддизме в этой области едва ли имелись в то время какие-либо результаты опытов: знания о культе, истории и жизненного восприятия сторонников этой

религии были очень скудными и ограниченными.

Его путешествие (почти исключительно пешком!), которое вело его также и в отдаленные местности Китая, Кореи, Тибета и Бирмы, длилось два года (1901-1903). Такое до сих пор удавалось проделать только немногим людям и только до известной степени, но еще никогда не удавалось осуществить европейцу. В 1902 году его жена вернулась одна в Альтону к своим родственникам. Хакман же продолжал посещать храмы и монастыри и интенсивно изучал методы религиозных культовых упражнений. Он разговаривал с простым человеком, как и с «папой» даосизма, уделяя особое внимание свидетельствам живой религиозности среди монахов и мирян. По пути он вел дневник: после нескольких дней пребывания на одном месте он обобщал свои впечатления и посылал их в журнал «Христианский мир» в Марбурге, чтобы позволить немецким читателям поучаствовать в его путешествиях. В конце своего путешествия он в письме из Коломбо (Шри-Ланка) от 26.9.1903 года издателю журнала подводит итог своим наблюдениям: «Я уже давно так сильно погрузился в буддизм, и я так охотно признаю все его красивые стороны, что никогда раньше для меня не было настолько живым величие и превосходство европейского христианства, как во время этого изучения буддизма».

Его наблюдения и разговоры вели его к убеждению, что китайцы в постоянно меняющемся международном мире однажды возьмут на себя судьбоносную роль. Прежде всего, в статье «Спящее путешествие» он поделился убеждением, что Китай проделает вслед за Японией путь обновления, пусть медленнее и сумбурнее, но по своему воздействию он будет более сильным. В этом положении дел он предвидел развитие, которое позже действительно наступило так, как он и предсказывал.

Когда Хакман возвратился в Германию в ноябре 1903 года, перед ним вновь встала проблема, как ему устроить дальнейшую профессиональную карьеру. Ему пришлось констатировать, что в ситуации, которая была 10 лет тому назад, ничего принципиально не изменилось. О том, чтобы приступить к пасторскому служению в Германии, для него и далее, из моральных соображений, не могло быть и речи. Приступить к академической карьере с ее финансовой неопределенностью было невозможно, поскольку ему необходимо было кормить семью, пусть даже небольшую. После многих визитов к «тете Минне» в Хоенэггелзен он, наконец, принял решение в пользу места пастора за границей (1904-1913), на этот раз в немецкой общине Денмарк Хилла в Лондоне. Если в Шанхае он был непосредственным основателем и созидателем общины, то в Денмарк Хилле он нашел общину с полностью приемлемой для него традицией, в которую он без проблем влился.

В течение этой новой деятельности он нашел время для того, чтобы изложить на бумаге свои знания о Восточной Азии в общем и по китайскому буддизму в частности. Наряду с бесчисленными сочинениями

возникла «классика» исследования буддизма, такая как: «Omi bis Bhamo. Прогулки на границе Китая, Тибета и Бирмы» (1904), «Буддизм» (3 тома 1905/6), «Буддизм как религия» (1910), а также «Мир Востока» (1912), которая все еще заслуживает того, чтобы быть прочитанной.

В последнюю книгу вошли уже новые познания Хакмана, которые он приобрел во время второго путешествия по Китаю с 1910 по 1912 годы. В начале октября 1910 года он вместе со своей женой путешествовал по транссибирской железной дороге в Монголию, на лошадиной поезде через пустыню Гоби дальше в Китай, посетив между тем Пекин и своих друзей в Шанхае. Он остановился на несколько месяцев в даосистском монастыре в Китае, чтобы более обстоятельно познакомиться с образом жизни, организацией и святынями даосистских монахов. Затем он посетил Японию, Гонконг, Сайгон, Сингапур и Гималаи, прежде чем вернуться из Бомбея в Лондон, и в апреле 1912 года снова приступил к своей деятельности в общине.

Однако уже в 1913 году, в связи с его выдающимися знаниями дальневосточных религий, которые он дополнял и обосновывал новыми данными, его пригласили в качестве профессора «Всеобщей истории религии» в независимый от какого-либо церковного влияния университет в Амстердаме. Так Хакман смог во время своего последнего периода жизни занять академическую должность, которая прежде из-за неопределенного финансового положения оставалась для него не достижимой. С тех пор он полностью посвятил себя обработке и сопоставлению материала из всевозможных областей религиозного исследования. Позже возникли такие важные публикации, как «Всеобщая история религии» (1919), «Популярный буддизм в Китае» (1922) и «Связь между древними писаниями и культурой в Китае» (1928). В 1951 году вышел в свет, начатый им и разработанный до буквы «Т» «Буддистско-китайский словарь». Это издание, по существу, представляет собой энциклопедию, разъясняющую важные для буддизма выражения и понятия, которые до сегодняшнего дня представляют собой незаменимое вспомогательное средство в этой области.

14.17.4 Последние дни Генриха Хакмана

До 1934 года Хакман оставался в Амстердаме, прежде чем он, теперь уже семидесятилетний, ушел на пенсию. Теперь он вернулся в Германию. В качестве прибежища на старость супружеская чета выбрала город Хильдесгейм, «очень симпатичный город, в котором было много старых зданий», где Генрих пережил свою первую любовь и нашел друзей на всю жизнь. Однако уже через год, 16 апреля 1935 года, его постиг удар судьбы: его жена, на состоянии которой сказались длительная болезнь и одиночество, в приступе депрессии лишила себя жизни. Это застало его врасплох. Его золовка взяла его в свой дом в Аренсхопе на Балтийском море. Однако Хакман, и так уже страдавший тахикардией и удушьем, за-

метно пал духом. Утром 13-го июля 1935 года он был найден мертвым на берегу Балтийского моря. Официальной причиной смерти является самоубийство. Однако так же, как и в случае с его другом Рудольфом Отто, умершим через два года, здесь остается много открытых вопросов. Генрих Хакман был похоронен возле своей жены на хильдесгеймском центральном кладбище.

14.18 Рудольф Отто: Религиозное переживание является совершенно специфическим, и самостоятельным

Рудольф Отто был евангельским богословом, систематиком и ученым в области религии. Он родился 25.9.1869 в Пайне и умер 7.3.1937 в Марбурге. На его богословие, прежде всего, оказал влияние Альбрехт Ритчль. Отто защитил докторскую диссертацию в 1897 году в Гёттингене, где в 1904 году стал внештатным профессором. В 1914 году его пригласили на должность штатного профессора в Бреслау, в 1917 году он перевелся в Марбург, откуда в 1929 году ушел на пенсию.

Его научная работа касалась, прежде всего, вопроса о том, как можно логически и научно осмыслить сущность и истинность религии. При этом для него была важна сама суть религиозных переживаний: исходя из теории познания Канта, он пытался перешагнуть границу к «вещи в себе». Основываясь на учении Лютера, он утверждал при помощи доводов Якоба Фридриха Фриза, Вильгельма Мартина Лебрехта Де Ветте и Фридриха Даниэля Эрнста Шлейермахера, что религиозное переживание является совершенно специфическим и самостоятельным и не может вести свое происхождение от других областей исследования.

При этом он опирался, прежде всего, на понятие «предчувствие» в религиозной философии Фриза, который убедился в объективной действительности подразумеваемого объекта. В «предчувствии» благочестивой души мы имеем истинное познание реальности Бога, которая проявляется как иррациональное и «божественное», и по отношению к которой человек, с одной стороны, дрожа и ощущая себя творением, пребывает в противостоянии (*trendum*), с другой стороны, соединен в любви (*fascinans*). Везде, где есть люди с такими способностями предчувствия, становится очевидным предмет религиозного чувства.

Исходя из этого положения, объясняется также религиозно-научный интерес Отто, например, к индийской музыке. Отто пытается на основе этой всеобщей характеристики религиозности твердо отстаивать христианское понимание Божественного воздействия спасения: религиозно-историческая трактовка им понятий «Царство Божье» и «Сын Человеческий» свидетельствует о личном интересе Отто к исследованию истины христианской веры.

Данное намерение Отто не могло осуществиться по причине осуждения его «религиозности» диалектическим богословием. На попытки, например, Петера Бруннера, использовать религиозную философию Отто для интерпретации лютеранского учения о Вечери Господней, едва ли кто обратил внимание, в равной мере мало внимания было обращено и на литургические усилия Отто.¹⁰⁸

Глава 15. Христианство есть кульминация всех религий. Эрнст Трёльч

15.1 Введение

На рубеже XIX и XX столетий в Германии сложилась группа ученых, взгляды которых в дальнейшем оказали существенное влияние на идейную жизнь страны и, в частности, на развитие философии, социологии и исторической науки. Несколько позднее эти ученые, прежде всего Макс Вебер, Эрнст Трёльч, Фридрих Мейнеке и Ганс Дельбрюк проявили значительную активность и в сфере политической деятельности; их влияние сказалось и на ряде черт конституции Веймарской республики.

При всем своеобразии индивидуальностей этих ученых и ряде существенных различий в их взглядах, для всех них было характерно понимание того, что в условиях XX века невозможно ограничиться одним лишь старопруссским и бисмарковским наследием, чтобы сохранить и упрочить буржуазный строй объединенной Германии и расширить ее влияние на международной арене. В отличие от своих коллег, составлявших большинство пангерманского союза и непосредственно связанных с кайзеровским окружением, и Макс Вебер, и Мейнеке, и Трёльч были «реальными политиками»; их политические взгляды и политическая деятельность позволили им трезво оценить военно-политические перспективы Германии уже к середине первой мировой войны.

Видным представителем этой группы был протестантский теолог, философ, историк и социолог религии Эрнст Трёльч.¹

15.2 Личность Эрнста Трёльча

Немецкий теолог, ученый, занимавшийся философией истории и социальных теорий, Трёльч родился под Аугсбургом в 1865 г. в семье врача. Учился в 1883-1888 гг. в Эрлангене, Берлине, Гёттингене, испытав серьезное влияние Альбрехта Ричля. В 1890-91 гг. Трёльч был викарием в Мюнхене, в 1890 г. получил назначение в Гёттинген. В 1891 г. — приват-доцент в Гёттингенском университете, в 1892-94 гг. — профессор в Бонне, в 1894-1915 гг. был профессором теологии в Гейдельбергском университете, с 1917 г. до конца своей жизни — профессором философии Берлинского университета. Человек либеральных взглядов, Трёльч принимал активное участие в политической жизни; занимая пост в министерстве культуры Пруссии, трудился в сфере государственного законодательства.

Тесно связанный со школой «истории религий» (ставившей под сомнение специфику христианства в свете изучения других религий) и находясь под глубоким влиянием историзма Дильтея, Трёльч исследовал вопросы, возникшие в ходе применения научно-исторического метода. Он

рассматривал современное историческое сознание как ключ к пониманию западной культуры. Тем не менее хаотические и противоречивые исторические сдвиги вступали в конфликт с требованиями определенности, единства и мира, которые выдвигались религиозным сознанием. Трёльч заключил, что все мировые религии уникальны и соотносимы с той или иной данной исторической ситуацией; всякое вероисповедание имеет право на существование. Вместе с тем, хотя он был убежден, что ни одна религия не может в историческом плане считаться абсолютной и окончательной, Трёльч оставался христианским теологом. Он придерживался гегельянской трактовки истории как развития духа, который стремится обратно к Богу. Он видел в религии отражение и черты божественной высшей реальности: с рациональной точки зрения христианство правомочно, поскольку его этические ценности оформлены живым опытом христиан в исторических рамках западной культуры.

Скончался Трёльч в феврале 1923 г. во время эпидемии гриппа.

15.3 Концепция философии истории

Эрнста Трёльча

15.3.1 Работы Эрнста Трёльча

Труды Трёльча публиковались с 1891 по 1925 г. (последний, четвертый, том его собрания сочинений вышел посмертно).

К постановке проблем историзма Трёльч пришел от теологии. Уже в первые годы своей научной деятельности в Гейдельберге Трёльч остро ощутил несоответствие господствовавших теологических идей требованиям современности, невозможность сохранить традиционное религиозное сознание, будь то католическая либо лютеранская форма, в условиях существующей социально-экономической действительности. Отчетливо понимая неотвратимость кризиса христианства, вызванного ростом исторического сознания, Трёльч считал, что с помощью веры можно прийти к утверждению неких вневременных ценностей, хотя их рациональное понимание и научное обоснование останется недоступным человеческому разуму. Позднее, говоря о своей работе «Абсолютное значение христианства и история религии» (1902 г.), Трёльч следующим образом определил свои научные импульсы: «Смысл этой книги заключается, собственно говоря, в глубоком ощущении столкновения исторического мышления с нормативно установленными истинами и ценностями. Эта проблема занимала меня с ранних лет. Но не менее сильным был также интерес к устойчивой основной позиции, с вершин которой собственная жизнь обретает центр для решения всех практических вопросов, а мышление о мире — цель и опору. Эта потребность привела меня к теологии и философии. Однако эти две позиции резко противоречат друг другу и ведут к конфликту. На одном полюсе — безграничное многообразие и критическое осмысление прошлого [...] на другом — необходимость занять практиче-

скую позицию — жизнь, подчиненная божественному откровению. Из этого отнюдь не выдуманного, а пережитого конфликта вышла постановка всех моих научных проблем».

Таким образом, рассматривая вопрос о той роли, которую наука сыграла в кризисе христианской религии, Трёльч видел угрозу религиозному сознанию не в развитии естественных наук, а в современном ему состоянии исторических наук. Сравнительно-историческое исследование заставило его отказаться от трактовки христианства как единственной истинной религии и показало, что христианство лишь одна из мировых религий.

При этом Трёльч продолжал, однако, видеть в христианстве кульминацию всех религий и основу религии будущего. Будучи одним из основателей социологии религии, Трёльч в работе «Социальные учения христианских церквей и групп» (1912) разработал типологию религиозных групп и проводил идею, согласно которой исторична не только религиозная догматика, но историчны и основные нормы христианской религии и нравственности.

Восприняв под влиянием Макса Вебера интерес к ряду положений марксизма, Трёльч поставил в названной работе вопрос о роли религии (в первую очередь кальвинизма) в возникновении капиталистического общества. Следует указать, что в отличие от большинства современных Трёльчу профессоров Германии, либо игнорировавших марксизм, либо выступавших с такими его опровержениями, которые свидетельствовали об их полном невежестве в этом вопросе, Трёльч отдавал должное силе этого в целом враждебного его мировоззрению учения и считал возможным использовать в собственных построениях отдельные его положения и достижения.

Так, устанавливая, что религиозные институты (церковь и секты) испытывали влияние социально-экономических условий своего времени и в свою очередь оказывали на них обратное влияние, Трёльч в своей концепции использовал марксистскую категорию базиса и надстройки. Он стремился показать, как религиозная идея, воплотившаяся в определенной организации, создавала правила, нормы и ценности, регулировавшие все стороны общественной жизни. Рассматривая христианство как одну из исторических религий, обусловленную всеми присущими индивидуально-историческому явлению факторами, Трёльч вместе с тем отрицал возможность исчерпывающего объяснения религиозных идей на социологической основе, говорил об их независимости, соглашаясь с известным тезисом Ранке о непосредственном соотношении идей каждой эпохи с Богом.

На книгу «Социальное учение христианских церквей» в России в том же 1912 году последовала обширная рецензия крупного историка позднего Средневековья и раннего Нового времени А.Н. Савина, опубли-

кованная даже не в специальном журнале, а в «Вестнике Европы», что свидетельствует об интересе к труду Трёльча и за пределами круга узких специалистов. В данной книге исследуются семейные отношения, экономика, политика, образование и богооткровенная христианская религия в свете двух противоположных, но и дополняющих друг друга тенденций — компромиссной и бескомпромиссной. Ритм приспособления и протеста выражается в трех типах религиозных институтов:

- Церкви, заключающей компромисс с обществом и культурой;
- секте, которая отвергает все земные компромиссы;
- индивидуальной религиозной непосредственности, находящей выражение в мистицизме.

Каждый тип, в свою очередь, обусловлен социально-культурной спецификой.

Однако если бы Трёльч не вышел за пределы своих теологических идей, он не занял бы того видного места в разработке теоретико-методологических основ исторической науки, которое ему, безусловно, принадлежит.

Трёльч в слове на кончину Макса Вебера писал, что ему был чужд догматизм: «Во всех политических и социальных вопросах он был релятивистом и знал лишь две абсолютные догмы: веру в нацию и категорический императив человеческого достоинства и справедливости».²

Под сокрушительными ударами Первой мировой войны и революции 1918-1919 гг. в Германии возникло стремление вернуться к обобщению исторических явлений, чтобы тем самым выявить причины кризиса исторического мышления, понимаемого как симптом кризиса европейской цивилизации в целом.

Среди многочисленных работ, где делается попытка оценить ситуацию, сложившуюся в результате поражения германского империализма, и предотвратить кризис мировоззрения в целом и историографии в частности, выделяется книга Трёльча «Историзм и его проблемы».

15.3.2 Особенности работ Эрнста Трёльча

Состояние исторической науки в Германии XIX в. — начала XX в. Трёльч характеризовал следующим образом:

«Специальная историческая наука в Германии отвернулась... с 50-х годов от великой, всеохватывающей исторической картины мира, которая еще стояла перед духовным взором Ранке, и отчасти разделила историю на специальные науки [...] отчасти ориентировала новую европейскую историю исключительно на политически-дипломатически-военный аспект основания империи Бисмарком».³

Отказ от априорных построений и попытка вернуться к реальной практике исторического познания были той основой, на которой сложился «историзм» в общественных науках того времени. Историзация мы-

шления оказалась плодотворной в конкретном исследовании, однако в целом это направление привело к господству релятивизма в науке.

Философско-исторические идеи Трёльча непосредственно связаны с попыткой переосмысления историзма, каким он сложился в Германии во второй половине XIX — начале XX вв.

Основной тезис Трёльча заключается в том, что наблюдаемый им кризис носит мировоззренческий характер, являет собой кризис западной цивилизации в целом, а не только лишь исторической науки, отказаться от достижений которой, по словам Трёльча, было бы равносильно «возврату к варварству... духовному самоубийству».

Книга Трёльча «Историзм и его проблемы» с авторским посвящением В. Дильтею и В. Виндельбанду вышла в свет в 1922 г. Она была составлена из статей и докладов, публиковавшихся в разных изданиях с 1916 по 1922 г. Том имеет подзаголовок: «Логическая проблема философии истории»; Трёльч предполагал написать второй том, но не успел осуществить свое намерение.

Во введении к книге Трёльч писал, что этот том (третий том сочинений, который вышел последним при жизни автора) должен служить философско-исторической основой. Он посвятил его «возникновению духа современности». Эта вторая часть должна была по его замыслу содержать материальную философию истории, т.е. содержательную конструкцию исторического процесса.

В первом томе дан анализ исторического метода и основных логических категорий эмпирической истории и разработан вопрос о своеобразии исторического познания в его развитии и отличии от естественнонаучного познания; во втором томе Трёльч предполагал поставить вопрос о цели и смысле исторического познания.

Поскольку отдельные главы «Историзма» возникли в разное время, хотя они и были переработаны именно в качестве глав указанного труда, акценты в них часто поставлены по-разному, и проблематика претерпевает известные сдвиги. Подзаголовок тома «Логическая проблема философии истории» по существу применим только к первой главе («О пробуждении философии истории»), в последующих главах все больше внимания уделяется «материальной философии истории» (термин Трёльча), которая в последней главе о европеизме занимает центральное место.

Рассматривая в I главе основные категории логики истории и переходя затем к своему построению «культурного синтеза» как материальной философии истории, к его конкретизации в качестве европеизма и связанной с ним периодизации, Трёльч в III главе останавливается на понятии исторического развития. Это понятие он ставит в тесную связь с идеями масштаба и культурного синтеза. Понятие исторического развития связывает, по его мнению, обе эти идеи и эмпирическое исследование в мировую историю внутренне расчлененного в своем развитии становле-

ния человечества В этой связи Трёльч дает обзор основных теорий в области философии истории. Этот обзор интересен не только тем, что в нем оценка различных теорий и философских школ дана крупным исследователем; он играет важную роль для понимания мировоззренческих основ Трёльча. Исследователи творчества Трёльча не раз упрекали его в том, что он растворил свою систему идей в изложении чужих теорий и написал не «философию истории, а историю философии»; однако эта глава является именно «погружением в прошлое», необходимым Трёльчу в его попытке проложить пути к преодолению кризиса западной культуры.

Пытаясь «преодолеть историю с помощью истории», Трёльч обращается к ее эмпирическим основам, к основным логическим понятиям исторического познания — историческому предмету и историческому развитию.

15.3.3 Значение концепции Эрнста Трёльча в развитии философии истории

Итак, кризис заключен в философских элементах и аспектах истории, в том, что можно назвать её связью с мировоззрением и её значением для него, причем это отношение, несомненно, взаимно: значение истории для мировоззрения и мировоззрения для истории. Назвать эту группу проблем можно только философией истории.

Историзация медленно следовала в XVIII веке за натурализацией. Математизация мышления поднялась под давлением практической необходимости вместе с современным государством и задачами его самопонимания и самооправдания, чтобы затем мощно возрасти вместе с романтикой, и принципиально определить современное мышление, более того, чтобы в виде общего понятия развития втянуть в свою орбиту и картину природы. Она стала ведущей силой мировоззрений, которые пришли на смену догматизму Просвещения и Французской революции. Так, сегодня перед нами широко развернутое историко-эмпирическое исследование, которое основано на биологии живых существ нашей планеты и уже с самого начала стремилось к философскому освещению посредством крупных систем философии истории.

Философия истории — создание современности, дитя XVIII века, как и многое другое. Она находится в теснейшей связи с современной этикой и культурой, задачи и вопросы которых без истории больше не могут быть решены, а поэтому заставляли давно известную повествовательную историю обратиться к рассуждению, к сравнению и понятию развития, чтобы понять саму себя как вершину развития.

Философия истории не поздний плод науки, а постепенно обнаруживаемая проблема, которая с самого начала лежала, во всяком случае, в представлении о науке. Она возникла именно тогда, когда в ней нуждались, когда её потребовала необходимость, возникшая в мировоззрении.

Она относится скорее к области мировоззрения, чем исторического исследования, и оба они сблизилась лишь в тот момент, когда размышление о существенных целях духа потребовало знания истории, а история — включения в философское мышление. С обеих сторон эта потребность возникла в один и тот же момент и по одной и той же причине. Культурное сознание требовало понимания становящейся всё более известной и значимой смены больших культурных периодов, а история стала требовать ответа на вопрос о единстве, цели и смысле, как только она распространилась на достаточно многообразные области. То и другое было следствием разрыва со средними веками и церковью и связано с активностью мыслящего бюргерства, которое видело, что наступает новое время, и должно было размежеваться со старым.

Категория индивидуальной тотальности предстает тут как основное единство. Речь идет каждый раз о тотальности, которая вследствие своей еще сохраняющейся обозримости и относительной замкнутости может быть вычленена из потока событий и на своих границах более или менее неопределенно растекается в общем потоке происходящего. То, где этой тотальности будут поставлены границы, полностью зависит от исторического такта исследователя.

Но трудность заключается не только в количественном несоответствии, воздействие которого сказывается в том, что вследствие превосходства объекта естественных наук в массе методы его познания все время проникают в малую область истории, но и, во всяком случае, в теперешнем восприятии, прежде всего во внутренних постулатах и требованиях естественнонаучных методов и самой их логики. Эта трудность находит свое выражение в идее о замкнутой общезначимой и однородной казуальной природе, в идее замкнутой системы природы, к которой присоединяются положения о сохранении энергии и об энтропии. Первое положение, по-видимому, исключает всякое воздействие телесного и наоборот, а если и допускает вообще признание некоей самостоятельности духовного, то только как относящегося к психическим элементам и процессам, параллельным телесным процессам, следовательно, хотя и опосредованно, но также полностью подчиненного казуальности природы. Это столь же логически необходимо ведет к подчинению сознания и психологии законам природы, вследствие чего все объекты так называемых наук о духе перемещаются на общую основу психической сферы и все духовные процессы объясняются, исходя из психических элементов, по природным эволюционным законам, — просто как усложнения этих элементов, как бы эти процессы сами себя ни рассматривали и какими бы они сами себя не считали. При этом только остается загадкой, что психическое, историческое, духовное и логическое составляют странный обособленный эпифеномен по отношению к подлинно наполняющим действительность природным процессам. Второе положение, учение о рассеянии энергии, которое никог-

да не может быть уничтожено и сопровождает все превращения энергии, prepares the universe to a known state of equilibrium and thermal death and leads to a full leveling of significance of all values and meaning, that finally confirms the danger, associated with the first principle. If absolute formal requirements of natural scientific logic are really such, and this is often emphasized by affirmation, that is possible because only one logic, then it by its very concept already excludes any other real scientific logic, as if they contradicted the facts. They are called then «subjective», «illusion», just as, like the properties of feeling, from which each investigation of nature in principle abstracts. At the same time remains unexplained, from where they arise and in general possible such subjectivities.

Существуют две главные темы материальной философии истории: культурный синтез современности и всеобщая история».

Говоря о предмете истории, Трёльч затрагивает проблему взаимодействия мира духовного и материального, поскольку второе начало термодинамики требует замкнутости и адиабатической изолированности нашего материального мира. Получается, что из-за проблемы синтеза материального и духовного мира все духовные процессы объясняются, исходя из психических элементов, по природным эволюционным законам. Но стремление энтропии во Вселенной привести существующую Вселенную в состояние теплового равновесия говорит о том, что цель существования материального мира — тепловая смерть. А это, в свою очередь, приводит к уравниванию всех значимостей и смыслов материального мира, а наука, при этом, абстрагируется от проявления реальных чувств. Трёльч поднимает серьёзный вопрос: какова же тогда цель исторического развития и что из себя представляет процесс развития истории?

Предмет истории для Трёльча всегда кристаллизуется вокруг ценностного ядра; индивидуальные явления, изучаемые историей, соотносятся с ценностью: в самом предмете истории всегда присутствует движение, которое становится понятным только благодаря заключенному в нем смыслу. Поэтому постановка вопроса о смысле и цели истории (т. е. материальная философия истории) вполне оправдана, и разрешение этой проблемы способно привести к преодолению отрицательных сторон историзма: «дурного историзма» по определению Трёльча.

«Дурной историзм», в отличие от позитивного историзма, выступает как не соотносящаяся с современностью узкая ученость, растворение всех значимостей и связей в море случайно обусловленных явлений, разъединенных под действием скепсиса. Позитивный историзм — необходимый, плодотворный элемент современной науки и культуры, связанный с успехами исторического исследования.

Подчеркивая плодотворность подлинно исторического подхода к явлениям действительности, Трёльч пытался избежать релятивизма, неиз-

бежно связанного с идеалистической интерпретацией историзма. Он полагал, что кризис исторического мышления является следствием «дурного историзма». Его преодолеть можно только посредством видения абсолютного начала в меняющихся под влиянием социально-экономических условий объектах исторического исследования, посредством «подлинного», этически ориентированного историзма, который не должен приводить к отождествлению историзма с абсолютным релятивизмом.

Перед мыслителем, последовательно проводящим тезис историзации всей жизни, который он показал в своем труде «Социальные учения христианских церквей и групп», неизбежно должен был возникнуть вопрос, в чем же основа, придающая смысл бытию. Ведь, по утверждению Трёлча, не только религиозная догматика как таковая, но и основные идеи христианской религии и нравственности историчны, обусловлены социальными и экономическими предпосылками.

Прочная основа может быть найдена только под углом зрения историчности человеческого существования, посредством полного преобразования понимания мира и человека, ибо все старые формулировки и ответы на этот вопрос, по мнению Трёлча, давно потеряли свою убедительность. Однако построить завершённую систему, смысл которой Трёлч видел в том, чтобы, исходя из прошлого, формировать настоящее и будущее, способствовать утверждению веры и творческой воли, ему не довелось.

На определенной стадии своей деятельности Трёлч в борьбе против натуралистического позитивизма в истории обращается к построениям неокантианцев Виндельбанда и Риккерта. Логика истории, разработанная ими, деление наук на номотетические и идиографические — все это оказало существенное влияние на Трёлча и, несмотря на позднейшую полемику, вызванную чисто умозрительной конструкцией Риккерта, в значительной степени определило его искания. Трёлч полностью принимает тезис Риккерта о возможности проникнуть в многообразие действительности двумя путями — методом генерализации и методом индивидуализации феноменов; категориями, посредством которых совершается выбор в номотетических науках, являются законы, соответствующими категориями идиографических наук — ценности.

Однако для взглядов Трёлча на историю весьма существенно то обстоятельство, что он с позиций объективного идеализма исходит из реальности объекта исторического познания, из возможности вычленить и объективно познать этот объект. Трёлч писал по поводу книги Риккерта, что история является не абстрактной конструкцией, возникающей, как это полагает Риккерт, в процессе деятельности историка, а объективно существующей связью, реальным процессом развития. Из этого следует, что в основу исторического познания нельзя класть метод, с помощью которого создаются понятия только единичного и индивидуального.

Принимая риккертянскую идею о конституировании предмета ис-

тории посредством соотнесения его с ценностью, Трёльч отказывается от понимания этих ценностей в их абсолютной значимости, считая, что именно эта мысль Риккерта обусловила его неспособность перейти от мышления к эмпирической действительности. Трёльч отмечает, что теория Риккерта приводит к разрушению исторической индивидуальности и значения исторического развития, что живая история и абстрактная система ценностей — две гетерогенные области, соединить которые невозможно.

Говоря о специфике логики различных наук в их отличии от формальной логики (тема, в значительной степени господствующая в I главе «Историзма...») и об исторической логике как принципе отбора, формирования и связи, Трёльч подчеркивает, что эти принципы складываются на основе нашего понимания действительности. Решить проблему исторической логики Трёльч считает наиболее целесообразным, исходя из практики исторического исследования и противопоставления его метода методам других наук. Решающее логическое различие между индивидуализирующими и генерализирующими науками, по мнению Трёльча, состоит в том, что основополагающей категорией исторических наук является индивидуальная целостность, тогда как основополагающей категорией генерализирующих наук является элемент и общие абстрактные законы его взаимосвязей.

Продолжая свое сопоставление, Трёльч подчеркивает, что изменение исторических образов отнюдь не проводит историческое исследование субъективным методом. Меняется лишь постановка вопросов или соотношение. Исторический же предмет в его конкретной зримости и критической обоснованности остается одним и тем же, и речь может идти только о более глубоком или разностороннем проникновении в него.⁴

Основное понятие исторической науки — историческая индивидуальность — сопряжено с континуумом связей в процессе становления, т. е. с развитием и понятием исторического времени. Нескончаемое течение переходящих друг в друга событий допускает лишь более или менее произвольные границы, намеченные в соответствии со смысловыми связями. Хронологические рамки в истории — лишь внешнее средство ориентации, ничего общего не имеющее с внутренним делением. В этой связи, продолжает Трёльч, возникает необходимость отбора не только предмета данного исследования, но и его существенных свойств. Это и представляет собой преобразование исторической действительности в историческое понятие. Оно есть общее понятие с чертами конкретной зримости, основанное на сочетании фактического знания и интуиции и соотносящееся с определенными конкретными чертами среды и времени: самое отвлеченное понятие всегда связано с условиями среды.

От рассмотрения основных логических категорий — отчасти предвосхищая задуманную им вторую часть «Историзма...» — Трёльч в конце I и во II главе переходит к материальной философии истории, к пони-

манию целого, без которого возникает лишь «дурной историзм», отнюдь не тождественный действительному историческому мышлению.

Задачу историка Трёльч видит в создании единой конструкции развития человечества, объединяющей прошлое, настоящее и будущее. Очевидно, что конструкции эти будут различны и в каждом данном случае связаны с позицией исследователя. Эту идею — центральную в философской системе Трёльча — он называет «культурным синтезом», который и есть, по его мнению, единственно возможное философское преодоление историзма,⁵ вернее, релятивизма. Таким образом, свое понимание истории Трёльч определяет как «исторический реализм», основанный на проверенных данных эмпирической истории. Выводы формальной философии истории (т. е. логики истории) в такой же мере основаны на эмпирическом исследовании, как выводы натурфилософии на данных естественных наук.

Изучение истории — средство понимания ситуации настоящего, установления ее границ в прошлом и продолжения ее в будущее. Общезначимость и объективность дают культурному синтезу понимание истории как самовыражения действующей в ней метафизической силы. Поскольку человек не только созерцающее, но и действующее существо, в построении материальной философии истории всегда заключен призыв к действию, нравственное требование. Культурный синтез — задача и долг, основанные на трезвой практической ориентации в мире, на понимании возможностей и предпосылок, заключенных в данной ситуации и позволяющих, когда они обоснованы научным исследованием прошлого, формировать настоящее и будущее.

Материальная философия истории по своей природе телеологична, но это — телеология, конструирующая исторический процесс не как движение к вечной цели, а телеология воли, формирующей будущее, исходя из настоящего на основе прошлого. Такова, по мнению Трёльча, единственная доступная решению человека в области философии истории проблема. Как справедливо писал Ф. Теннис, так же как кризис исторического мышления есть не причина, а следствие общего кризиса культуры, и «культурный синтез» не способен создать новую культуру, а может быть лишь ее результатом.

Пытаясь решить проблему культурного синтеза, сохранив понимание историчности всех ценностных систем, Трёльч обращается к гегелевской абсолютной идее, к бесконечному духу, открывающему себя в мире и истории. Смысл метафизики состоит, по мнению Трёльча, именно в том, чтобы показать единство истории.

Конкретная задача каждого осмысливающего исторический процесс заключается в том, чтобы установить масштаб и идею, которые позволят ему создать необходимое культурное единство. В этом только и может состоять философское преодоление историзма, практическая обусловленность цели познания. Основная трудность, по Трёльчу, в том, что-

бы найти путь от эмпирической истории, от логики конкретного исторического исследования к цели, поставленной материальной философией истории.

Во II главе Трёлч ставит проблему выработки масштаба для оценки исторических явлений. Историк у необходим масштаб для суждения о предмете своего исследования, который выходил бы за рамки его ценностей. Вывести такой масштаб из исторического опыта — одна из сложнейших проблем мышления всех времен. Она определяется нерасторжимой связью современной ситуации с пониманием прошлого, а отнюдь не изолированным, чисто созерцательным отношением к прошлому. Установление масштаба означает новое соотношение между прошлым и настоящим, основанное на конкретном историческом исследовании. Создать общие чисто исторические масштабы невозможно — они всегда сохраняют личный, обусловленный обстоятельствами характер, если философия не привносит в них вневременные общезначимые идеи.

Трёлч различает исторические масштабы первой и второй степени. Один из них служит пониманию «чуждых тотальных исторических процессов», изучая которые исследователь стремится не привнести в свое суждение собственные оценки и нормы. Другой — существенный для концепции Трёлча — действует в границах современной историки эпохи.

Отмечая чисто умозрительную возможность расширения истории до границ истории человечества, Трёлч приходит к выводу о необходимости ограничиться определенной культурной сферой, в частности для европейцев — историей Европы. Этому посвящена IV глава книги. Ход его мыслей таков: человечество не обладает духовным единством, а потому не обладает и единым развитием. Для европейцев существует лишь одна всемирная история — история европеизма. Европеизм — великий исторический индивидуум, который являет собой для европейцев предмет истории. В нем содержится то отнесение к ценностям, с которым связано принятие этического решения в настоящем и представление о будущем. Именно история европеизма дает духовный материал, объединяющийся в современном культурном синтезе в некое единство. Сложный феномен, европеизм объединяет множество идей и сил, состоящих в непрерывной борьбе; это дает европейской культуре ее жизненность и глубину, позволяет постигнуть ее посредством исторического анализа. Историческая критика сотрясает здесь все конструкции и системы, но вместе с тем способствует появлению более достоверного воссоздания исторического становления во всех сферах духовной жизни. Масштабы прилагаются здесь только к настоящему в его историческом развитии, т. е. к западной истории. Что же касается понимания чуждой исследователю культуры (так называемого масштаба второй степени), то здесь речь идет исключительно о конструкции общих исторических понятий, выражающих сущность

эпохи. Здесь нельзя говорить о соотношении прошлого с настоящим и «прыжке» в будущее, т.е. это познание идет вне рамок культурного синтеза. Как пишет Трёлч, только с движением истории Нового времени мы достаточно тесно связаны, чтобы разработать масштабы ценности, и только оно в них нуждается, чтобы разработать их в собственном движении.⁶

Таким образом, все остальные культуры могут быть привлечены для сравнения в качестве параллелей развития для образования общих социологических типов, но они никогда не могут быть для европейских исследователей и мыслителей предметом исследования, объектом философии истории, ориентированной на культурный синтез.

В этой связи Трёлчу делался упрек, что понятие масштаба исторических ценностей оправдано только в том случае, если эти ценности носят абсолютный характер, ибо трудно себе представить, какую роль в измерении исторического предмета может играть не обладающий общезначимостью масштаб. Трёлч пытается преодолеть эту трудность представлением об априорном и спонтанном возникновении масштаба в нравственной жизни человека, когда он критически оценивает собственную жизнь, связывает ее с последующим созиданием, устанавливает мотивы долженствования в результате анализа своей позиции и исторической ситуации. Этот процесс возможен потому, что нравственное начало в качестве изначально априорного и спонтанного прорывается в человеческий дух. Следовательно, ответ на вопрос о конкретном применении масштаба дает исторический анализ, а вопрос о нормативности, общезначимости масштаба переводится в метафизический план. Таким образом, наряду с историческим объяснением дано объяснение метафизическое. Эти две идеи не дополняют, а снимают друг друга. В одном случае масштаб всегда будет относительным, в другом — абстрактной нормой, не связанной с конкретной историей, или продуктом определенной ситуации, т. е. и в этом случае относительным.

Методологический потенциал концепции Э. Трельча очень значителен. Обращаясь к культурному синтезу современности, мыслитель ориентирует историка культуры на решение практических, сиюминутных, в общем — современных задач. Живое существо, справедливо настаивает он, не просто наблюдает и отражает, а и практически действует, выбирает, борется и стремится к новому под влиянием современных требований жизни. Э. Трельч подчеркивает, что построение культурного синтеза современности обусловлено не только содержательными импульсами государственного, экономического, художественного, научного и религиозного характера. Синтез ценностей реально осуществляется еще и на основе веры в единство и смысл действительного. Вера же эта в истоках своих является религиозной, а бытие и генезис ценностей восходит в последнем итоге к тому, как эти ценности соотносятся с «абсолютным сознанием» т.е. с Богом. Поэтому перспективы развития Запада весьма обнадеживаю-

щие ввиду синтеза западных ценностей и российских.

«Следующий важный вопрос — включение России в европеизм. Славяне пришли вслед за переселением германцев, и под влиянием решающей для Европы латинской культуры попали только их западные форпосты. К восточным славянам, а вместе с ними и к русским, христианство и ряд культурных влияний пришли из Византии. Однако это настолько отличалось от древней подлинной эллинской культуры, что вряд ли может служить основой глубокой общности с Западом. К тому же русские были и географически так тесно связаны с Азией и азиатскими политическими властями, что в начальной стадии развития европейской культуры составляли особый мир. Но несмотря на это, они как раса настолько связаны с Западом христианством и, наконец, своей политикой и экономикой, что их можно рассматривать как одну из великих сил будущего. Впрочем, это вряд ли произойдет таким образом, как полагают сторонники бурно расцветающей в России большей частью весьма легковесной философии истории панславянского мессианства. Это мессианство со всеми его великими писателями и фантастическими социальными экспериментами, вероятно, — лишь следствие внутреннего противоречия между насильственной европеизацией, проводимой царизмом, и подлинными, пробуждающимися специфическими духовными силами русского славянства. Здесь едва ли не всё еще в движении, но это свидетельствует и о том, как далек ещё конец Запада».

В соответствии со своей основополагающей идеей, согласно которой история должна прежде всего вести к постижению настоящего, Трёлч рассматривает проблему периодизации исторического процесса. Построение универсальной истории (как истории европеизма) требует выделения тех исторических «массивов», которые оказали решающее влияние на формирование элементов современной жизни. Внутри выделенных таким способом периодов отмечаются классические моменты, которые обычно обнаруживаются на стыке двух типов общественной структуры; вслед за Теннисом Трёлч называет их сообществом (*Gemeinschaft*) и обществом (*Gesellschaft*). Историческая жизнь протекает в ритме чередования субстанциального и традиционалистского сообщества и индивидуалистического и универсалистского общества.

При конкретизации поставленной задачи неизбежно возникает вопрос о границах универсальной истории европеизма, вернее о ее начале, так как о завершении ее здесь речи быть не может, поскольку она уходит в будущее. С чего же следует начинать европейскую историю? Трёлч относит ее начало формально к XV веку. Духовные корни западной культуры Трёлч видит в иудейском пророчестве, классической греческой культуре, античном империализме и западном средневековье; из этих элементов в сочетании с силами настоящего следует формировать духовную силу будущего, освободив ее от всего лишнего и устаревшего. Одна-

ко основное внимание Трёльч уделяет эпохам формирования главных сил и элементов настоящего: — эпохе Просвещения, Английской и Французской революциям, т. е. времени возникновения рационального государственного устройства, духовной автономии и капиталистической экономики.

В результате сложившейся исторической ситуации культурный синтез превращается в идею обновления европеизма, идею возрождения Германии — таким образом проблематика Трёльча перемещается из сферы философии истории в сферу политики; более того, Трёльч непосредственно участвует в острой полемике с представителями английской и французской культуры по вопросу о значении немецкого государства и немецкого исторического мышления. Пронизанное философским духом историческое исследование не должно, по мнению Трёльча, ограничиваться выявлением в рамках теоретической конструкции универсальной связи внутри исторического процесса, результат которого мы можем обнаружить в состоянии нашего времени и его проблемах, не должно растворяться в чисто эстетическом созерцании культурных ценностей прошлого. Задача философии истории в том, чтобы стимулировать этическую волю к действию, сложившуюся на основе ценностной традиции и обладающую творческой силой, которая создает не умозрительные, а практические идеалы будущего.

Идеи культурного синтеза и масштаба приводят Трёльча в новую научную область — в аксиологию. Понятие априорности в трактовке нравственности у Трёльча не дедуцируется из идеи, а обнаруживается в своем проявлении. Трёльч отказывается от понимания нравственности в ее неизменности и подчиняет ее конкретные проявления действию исторических и социальных моментов, другими словами — остается и в этом вопросе верен историзму, соотнося этику с историко-философской совокупностью мира и человека.

Проблема нравственности и связанная с ней проблема религии остаются ключевыми проблемами мировоззрения Трёльча. Уже в ранних работах, где речь идет о сущности, истоках и цели нравственности, нравственность определяется как абсолютная, необходимая, сама для себя значимая цель, сила которой коренится в априорной необходимости; затем эта априорная необходимость поясняется как возникающая на основе собственного закона разновидность суждения и рассмотрения действительности под этическим углом зрения.

В посмертно опубликованных Ф. Хюгелем докладах Трёльча, подготовленных для чтения в Англии в 1920 г. и получивших от издателя общее название «Историзм и его преодоление» (Берлин, 1924) Трёльч определяет свою тему как рассмотрение этики и философии истории. Исследователи различным образом характеризуют и оценивают эту работу Трёльча. Одни считают, что она не дает ничего нового по сравнению с

«Историзмом...» (А.П. Дьяконов), другие видят в ней очевидный сдвиг от метафизики к этике, попытку преодоления историзма с помощью этики, чуть ли не «завещание Трёлча, свидетельство трагической попытки, не достигшей своей цели» (Боденштейн).

Трёлч дает следующее определение: нравственность существует как извечная данность, и в этом смысле она априорна. Однако постигнута она может быть только в своей конкретности, в своем историческом выражении и исторической зависимости. Нравственность открывается в социальной сфере, в социальном коллективе, где человек утверждает себя в соответствии с установленными там правилами. Поскольку в этом своем облике нравственность преследует необходимые человеку цели, она материальна по своему характеру. Нравственность предстает в двух аспектах: субъективно формальном и объективно материальном. Значение субъективной нравственности рассмотрено в одном из английских докладов — «Мораль личности и совести» — в указанном сборнике «Историзм и его преодоление». Цель ее — созидание личностью самой себя свободной и единой. Этот процесс осуществляется подчинением заложенным в человеке нормам, налагающим на него обязательства по отношению к себе и другим. Носителем субъективной нравственности может быть и коллективная личность — семья, племя, корпорация и т. п. Господствующие в такой группе требования преобразуются в такие человеческие идеалы, как гуманность, любовь к людям, справедливость в отношениях между народами. Формальная нравственность выступает у Трёлча как метафизическое понятие. Поскольку субъективная нравственность, мораль личности и совести ставит своей целью соотнесение человека с бытием, она не связана ни со временем, ни с историей. Однако она была бы беспредметной, если бы не проявлялась реально в человеческой жизни. Абсолютное начало в человеке требует конкретизации, воплощения в истории. Объективная, материальная нравственность — не что иное, как именно эта реализация субъективного этоса в мире природы и истории. Оба эти вида нравственности взаимосвязаны и взаимообусловлены: нравственный разум постигается лишь в его конкретном образе, т. е. посредством эмпирически-социологического познания, но сущность его априорна, и извечна.

Какова же в этой связи задача этики? Другими словами, какова должна быть этика, возникающая на указанной основе нравственности? Если априорная нравственность реализуется в истории, то этика должна быть учением о ценностях в их историческом развитии. Проблема сводится к вопросу, какова роль этики в преодолении историзма, в установлении границ безграничного по своей природе движения. Преодоление это возможно:

- 1) личностной этикой нравственного самоопределения, которая может привести только к компромиссу между моралью и инстинктом;

2) этикой культурных ценностей, т. е. культурным синтезом, задача которого бесконечна, и завершена быть не может;

3) духом всеобщности, поддержкой широких слоев населения, необходимой для проведения культурной идеи.

Так же как Трёльч отвергает универсальную историю, ограничивая ее «европеизмом», он отвергает и «монистическое восприятие духа всеобщности», считая такое восприятие фантазией и заблуждением. Ни в средние века, ни в Новое время такой высшей общности не было и быть не могло. Претензия церкви объединить различные борющиеся группы в единой вере неосуществима. Однако внутри каждого данного культурного круга возникает бессознательное стремление объединить культурные ценности.

Высказываемое Трёльчем новое толкование и обоснование христианской веры — это новый «культурный синтез», в котором сосуществуют на базе общепризнанных ценностей: вера и мышление, религия и наука, церковь и государство. Поскольку ключевым моментом этого синтеза является религиозная ценность, которая только и может объединить все эти компоненты, а реализована она может быть только государством, одной из наиболее важных проблем в исследовании Трёльча становится проблема государства и его отношения к церкви.

В одной из своих работ («Сущность современного духа») Трёльч пишет о тяжком религиозном кризисе современного мира. С ростом индивидуализма происходит отделение церкви от государства. Государство в качестве рационального посюстороннего провидения занимает место провидения иррационального, т. е. божественного.

Крушение христианского образа мира и традиционных церковных форм христианской религии привело к тому, что государство, культура и наука пошли своим путем развития, полностью отвергнув авторитет церкви. В рациональном государстве формируется капиталистическая экономика со всеми присущими ей свойствами, в частности с неизбежной анархией ценностей и борьбой идей.

В науке в поисках первичных элементов природы и математических формулировок законов и их движения создается идеал естественных наук — подчинение всего мира природы, доступного нашим органам чувств, понятию каузальности, которое полагает каждый процесс только преобразованием в соответствии с имеющимися законами.

Примеру естественных наук следуют науки о духе. Раньше отправной точкой служило убеждение в неизменности человеческой природы. Сначала оно сочеталось с теоретическим идеалом государства, общества, права и морали. Однако исторический метод исследования устраняет веру в этот идеал: история и социальные науки рисуют пеструю картину человеческого существования, упорядочить которую пытаются идеей прогресса. Дальнейшие исследования показали шаткость этой идеи, открыв

неизмеримые горизонты истории земли и предистории, в противопоставлении которой обозреваемая человеком история составляет лишь небольшой островок. Следствием этого явился релятивизм во всех областях культуры, рассматривающий каждое явление как неповторимую индивидуальность, исключаящий абсолютные и рациональные идеалы и принимающий как фатум иррациональность и многообразие жизни. В результате анархии ценностей и общего духовного кризиса произошло и крушение прежних форм христианской социальной философии.

Христианская социальная философия должна исходить из того, что задачи настоящего могут быть решены только с помощью критериев настоящего, а не идеалов прошлого. Для этого церковь должна принять идею историчности христианской социальной философии. Светские, мирские ценности находятся в тотальном антагонизме друг к другу, каждая из них является для себя наивысшей. Избежать этой анархии можно, если включить их в систему тех ценностей, которые упорядочиваются высшей значимостью трансцендентной ценности. Подчинение ценностей современного западного общества высшей трансцендентной ценности, носителем которой в конечном итоге оказывается христианская церковь, непосредственно приводит к вопросу об отношении церкви к государству. Трельч постулирует необходимость для государства признать церковь как высшую духовную силу, без которой оно не сможет осуществить свои функции государства, основанного на нравственных началах.

Государство возникает, по мысли Трельча, из исконно чистых естественных форм совместной жизни людей, таких как семья, род, племя; оно осуществляет власть над людьми внутри своих границ и самозащиту вовне. Однако государство не может быть только органом власти; власть всегда нуждается в формирующем ее нравственном обосновании.

Трельч рассматривает различные учения о государстве, сложившиеся в Европе под влиянием естественного права и индивидуализма. В одном из них, господствующем во Франции, государство возникает как единение свободных и равных людей, определяющих в общественном договоре права и границы государственной власти. Следствием договора, заключенного этими людьми в качестве носителей абстрактного разума, является вера в кодифицированное право и возможность в случае необходимости преобразовать форму государственной власти посредством революции. Такое государство антиклерикально по своему характеру.

В англосаксонском учении о государстве индивидуум выступает как автономная личность, сущность которой находит свое выражение в изначальной свободе перед лицом государственной власти. Здесь государство — данность, происхождение которой интереса не вызывает. Основная его функция — защита индивидуальной свободы внутри страны и за ее пределами. Эта теория также провозглашает отделение церкви от государства, но по другим мотивам, суть которых состоит в том, что вера —

личное дело каждого человека.

Третий тип европейской теории государства сложился в Германии, и ему Трёльч уделяет особое внимание. Испытав влияние обеих названных теорий, немецкое учение о государстве видит в нем автономное образование, но при этом признает индивидуальные права и свободы. «Индивидуумы не составляют целого, но отождествляют себя с ним». Не договор и не целерациональная конструкция создает государство и общество, а надличностные силы, воплощенные в значительных людях, народный дух или религиозно-этическая идея. Такое понимание государства является, по мнению Трёльча, разновидностью идеи свободы, которая есть не однозначный исконный догмат разума, а результат социально-политического и духовного развития.

Рассматривая типы европейской свободы и государственного устройства в разных странах европейского континента, Трёльч определяет политическую свободу в Германии как «свободное» осознанное повиновение целому, сложившееся в процессе исторического развития, в формировании государства и нации. Свобода здесь состоит не столько в правах, сколько в добровольном выполнении обязанностей, в служении целому в соответствии с занимаемым в нем местом.

Из понимания государства как организма и политической свободы как достойного выполнения обязанностей формируется идея воплощения в государстве временных целей, идея культурного государства, в рамках которого должны достигнуть своего полного развития способности народа.

В ответ на обвинения идеологов Антанты, утверждавших, что в Германии право подчинено силе, тогда как в западных демократиях право защищает от господства силы, Трёльч, подобно многим другим мыслителям Германии, противопоставляя дуализму английского и французского государства немецкий «монизм», утверждает, что там интерес данной политической ситуации обособлен от морали и естественного права; в немецкой же государственной теории, где государство — последняя стадия в развитии божественного разума, противоречие между силой и правом якобы исчезает.

Политическая деятельность Трёльча началась поздно. Впервые он излагает свои политические взгляды в речи перед студентами Гейдельбергского университета в 1914 г. В годы Первой мировой войны он приобретает политическую известность, постоянно выступая со статьями, посвященными будущему Германии.

Придерживаясь ярко выраженных патриотических взглядов, Трёльч достаточно отчетливо видел вместе с тем неспособность Германии вести продолжительную войну и не считал целесообразной для Германии милитаристскую политику. В своем стремлении предотвратить революцию он настаивал на проведении умеренных демократических реформ. Такого ро-

да преобразования не должны были, по его мнению, затронуть основы немецкого духа и немецкой культуры. Вместе с тем Трёльч, трезво оценивая положение Германии, полагал, что Германия еще долго не сможет выступать на мировой арене в качестве великой державы.

В результате анализа сложившегося положения Трёльч приходит к выводу, что единственным методом урегулирования отношений между народами является компромисс, гуманизирование и этизирование политики. Как этого достигнуть — вопрос, который решается в зависимости от данных условий и исторической ситуации. Политика не может осуществить цель жизни: в ее власти только создание таких условий жизни, в которых может быть достигнут компромисс между природой и духом, господством и свободой.

Расплывчатость (но, быть может, и широта) политических взглядов Трёльча побуждала многих западных историков и социологов отрицать его значение как политика.

По существу в политических высказываниях Трёльча проявляется тот же дуализм, который легко обнаружить в его философии истории. Здесь то же столкновение исторического метода в познании действительности и идеалистических представлений, которое выступает в его трактовке философских, этических и религиозных проблем.

Последовательно рассматривая различные философские системы, Трёльч приходит к выводу, что цель исторического развития недоступна пониманию конкретного человека в конкретной ситуации. В определенном аспекте «Историзм и его проблемы» можно трактовать как доказательство несостоятельности попыток решить коренные вопросы человеческого бытия. Не устранил Трёльч и то столкновение исторического мышления с нормативно установленными истинами и ценностями, о котором он писал еще в 1902 г.

Основные положения философии истории Трёльча непосредственно связаны с его социальной философией: не попытка охватить исторический процесс в целом, а культурный синтез; европеизм вместо мировой истории; мысль о необходимости соответствия с социальными и историческими условиями в противопоставление тезису о неизбежности культурных, политических, этических и религиозных идей. Однако историзация культуры и религии сочетается у Трёльча с присутствием бесконечного в конечном, с пониманием развития как самовыражения трансцендентной идеи. Новый синтез ценностей — этика и мораль — мыслимы лишь при ориентации на религиозные ценности, которые будучи сами историчными, проникнуты тем не менее абсолютным духом и выражают его движение во времени.

Отрицание абсолютного значения христианской религии было потрясением для своего времени; между тем Трёльч отнюдь не пытался умалять значение религии как таковой. Напротив, его целью было утвердить

значение церкви и теологии, освободив их от потерявших свою убедительность обветшалых догматов и представлений.

В. Боденштейн, подчеркивая, что Трёлч с необыкновенной силой характеризовал кризис своего времени, угрозу, которую несли силы распада и разложения, называет его «теологом, вырванным логикой вещей из своей сферы» и стремившимся сохранить с помощью философского обоснования постулаты христианской веры.

Но, быть может, именно эта «вырванность» из «своей сферы», неизбежно узкой, придала Трёлчу и силу в критической направленности его труда, и веру в человеческое достоинство, и пафос в стремлении доказать, что историзм и неизбежно сопутствующий ему релятивизм должны быть лишь инструментом познания в вечном поиске и принципиальной незавершенности европейской культуры.

Сам Трёлч видел опасность такого рода в философии позитивизма, в позитивистски ориентированной исторической науке. Сегодня, казалось бы, позитивизм давно развенчан, заклеямен, и отвергнут (при этом зачастую отброшены и его положительные стороны — внимание к конкретному факту, нелюбовь к скороспелым обобщениям, тщательное изучение явлений). Но — гони его в дверь, а он — в окно, хоть и в других одеяниях. Потому урок-предостережение против «дурного историзма», как называет его Трёлч, не теряет значения и для нас.

Уже к началу XX века логика исторического исследования привела к тому, что некогда единая историческая наука стала дробиться на многие истории: политическую, экономическую, социальную. А потом появляются урбанистическая история, женская история, история сексуальных меньшинств и т. д. и т. п.

15.4 Заключение

Хотя в плодотворный период его деятельности Европа и Россия лежали в развалинах, и будущее выглядело мрачным (весьма беспросветным представляют его многие и сейчас), Трёлч тем не менее был оптимистом и быть оптимистами в отношении истории призывал и нас. «Культура поглощает в конце концов физическую и нервную силу; и, несомненно, приходится считаться с тем, что благоприятный для существования климат будет меняться, а Земля перестанет быть пригодной для обитания. Изображение последнего человека, который печет на последнем угле последнюю картошку, не следует полностью отвергать, и оно, во всяком случае, гораздо более вероятно, чем заверченный социализм, второе пришествие Христа или воспитание сверхчеловека». Но «надо принимать все как оно есть и извлекать из данной исторической ситуации высшие силу и прорыв, который она способна дать.

Мы зависим только от нашего знания и должны [...] вновь обрести мужество, чтобы с помощью философии овладеть им».⁷

Глава 16. Мир — это Божья мастерская. Герман Куттер

16.1 Выдержки из биографии

«Герман Куттер родился 12.9.1863 в Берлине и умер 22.3.1931 в Цюрихе. Он был пастором кафедрального собора в Цюрихе. Определенно благодаря вести о Божьем Царстве Кристофа Блумхарда, его основное познание касалось представления о «живом (реально действующем и сегодня) Боге». Как он видел Бога действующим в раннем христианстве, пробуждающим язычников, так же он увидел Его снова действующим в пророческом видении своего времени: в неверующих социалистах в их восстании против нищеты и несправедливости и в их надежде на радикальное обновление общества. Поэтому в их атеизме «живой Бог» более понятен, чем в сосредоточенном на самом себе благочестии церкви, которая умеет благословлять лишь существующие, несправедливые отношения. Выводы из такого понимания, по Куттеру, состоят в необходимости для церкви повернуться от благочестивой направленности на саму себя к Богу и от ее самовольной деятельности к готовности «позволить действовать Богу». При этом церковная кафедра выступает как «арена «Божьего Царства»». Так Куттер наряду с Леонардом Рагацем... в начале XX-го века был ведущей личностью швейцарского «религиозного социализма». Как таковой он плодотворно влиял на диалектическое богословие» («Словарь по евангельскому богословию и церкви», т. 2, издательство Брокгауз, Вупперталь и Цюрих).

16.2 Становление и деятельность Германа Куттера по Райнеру Гофману

Пожалуй, Герман Куттер принадлежит к тем богословам, которым уделялось меньше всего внимания. И по сей день глубина его богословского мышления едва ли постигнута. Одни его все еще считают предателем «религиозно-социального» движения, другие — покровителем социал-демократии и упорного критика церкви, но ни одна из этих характеристик не подходит, в конце концов, к нему. Куттер является в первую очередь последовательным богословом, таким, который до конца своей деятельности оставался верным Богу и самому себе.

И эту верность тяжело отнести к определенному направлению. Тот, кто желает приблизиться к пониманию его мыслей и действий, должен последовательно исходить из его богословской среды, а она неразрывно связана с идеей «живого Бога». Куттер говорил: «В Нем мы живем, действуем и являемся собой» (ср. Деян. 17:28).

Бог очень рано становится центром жизни для сына инженера кантона Германа Куттера. Пиетическое воспитание в родительском доме его

матерью Марией, урожденной Кениг, оказало влияние на растущего вместе с шестью родными и шестью сводными братьями и сестрами мальчика. Страх Божий и верность Богу определяли его детскую веру. Решающий момент наступил в возрасте 14-ти лет.

Исключительным было событие, которое показалось ему чудом: он без ущерба для здоровья переносит пулевое ранение в живот. Начиная с этого момента, его охватила тоска по реальному Богу, и он надеялся продвинуться вперед в богопознании благодаря изучению богословия, которым он занимался в Берне, Базеле и Берлине. Тогда он еще не понимал, что живого Бога следует искать не в книгах и сочинениях, а в практической жизни.

Это понимание Куттера сопровождает его пребывание в общине в Винельце с 1887 по 1898 годы и очень затрудняет его деятельность в общине. В поисках Бога он встречается в 1891 году Кристофа Блумхарда в Бад Болле. Это была встреча, которая непременно должна была иметь последствия, поскольку с тех пор Христос становится в центре его веры.

В письме к своей жене Лидии, урожденной Ронер (1868-1936), Куттер пишет «Впервые я понял что-то об этой настораживающей «грандиозности» так называемого «христианства Божьего Царства» в учении пиетизма. Впервые мне открылась правда, что помимо пиетизма, который находится в резком противоречии с миром, возможно еще более высокое и благочестивое понимание».

Но только после переезда в Цюрих в 1898 году, где он оставался пастором в кафедральном соборе до своего ухода на пенсию в 1926 году, он находит время, чтобы выразить свои мысли. Через свою книгу «Непосредственное», вышедшей в свет в 1902 году, Герман Куттер обращается к общественности. Таким образом он проходит первый этап своего пути, принесшего ему освобождение от пиетической узости его родительского дома и приведшего его к живому Богу, действующему в этом мире.

Бог для Германа Куттера является определяющим общим восприятие человеком действительности. «Кто имеет Бога, тот все видит, исходя из Него». Поэтому через это новое понимание Бога изменилось также и отношение к миру. Эти неоспоримые выводы пронизывают все мышление Куттера и определяют его критическую позицию равным образом по отношению к церкви, как и к религиозно-социальному движению.

В книге «Вы должны» (1903), которая сделала Куттера и по сегодняшней день ведущим мыслителем швейцарского «религиозно-социального» движения, это становится особенно ясным: «Что же нам делать? Мы должны снова сделать Бога общественным делом, Его Слово снова связать со всем происходящим среди людей. Тем не менее любовь к Богу должна жить в нас прежде всего так, чтобы мы не могли поступать иначе, как приобретая для Него весь мир».

Когда мы это делаем, тогда «внутренняя жизнь изливается наружу.

Нам не нужно стараться это делать, ведь мы имеем ее, мы сами являемся ею. Человек это жизнь. Свободный дар Божественной любви — человек может быть полностью самим собой, поскольку он полностью соединен с Богом. Мы не можем этого понять, но можем только пережить это».

Следует сбросить оковы религии и снова позволить людям ощутить живого Бога. Здесь Куттер переходит к критике церкви. Церкви не достает понимания своего «долга» по отношению к миру и его конкретизации. Ей не достает сознания реальности Бога и чувства родины! Для него церковь опустилась до религии, которую отличает эгоизм, индивидуализм и несправедливость. В церкви утрачено проявление живого Бога, поэтому Он и обвиняет ее, но в конечном счете речь идет об ее обновлении, а не об осуждении. Куттер хочет освободить церковь от зацикленности на личном потребительстве («маммоне») и привести к живому Богу. Он ощущает, что ему как раз и поручена такая предостерегающе пророческая функция.

«Назад к Богу,» — снова и снова звучит из его уст. «Возвращение к исходному положению» — такой является основная задача пасторов. Они должны понимать тоску людей по подлинной жизни в Боге и проповедовать живого Бога как ответ на все их вопросы. Приблизить человека к Богу — их первостепенная и благороднейшая задача.

Эту задачу взял на себя также и сам Куттер. В своих проповедях он начинает освещать жизненные проблемы, исходя из позиции Бога, и призывает решить их с самого начала «в Господе». Поскольку «тот, кто живет в Боге, тот принесет радость в мир», но «тот, кто познает Бога, тот заново познает также и мир». Он увидит его в Божьем свете и, исходя из этого, захочет активно участвовать в современной жизни, поскольку Божий Дух побуждает людей двигаться вперед. Бог дает им чувство «долга», которое вмешивается в течение мира, внося важные поправки. Этот «долг» осуществляется для Куттера в борьбе против всех форм зла. Это требует перехода к действиям: не только к этическому образу мыслей, но и к делам. Это самое революционное, что может представить себе мир, поскольку в нем действует живой Бог, который является решением всех вопросов человека.

Поэтому судьба человечества определяется его решением вопроса о Боге. Враг, которого необходимо победить, — это власть денег, поскольку именно деньги определяют поведение человека. Они становятся его божеством. Их господство стало причиной тому, что отношения между людьми достойны сожаления.

Все началось с вопроса о земельных угодьях, о частной собственности. Герман Куттер требует окончательно устранить собственность, чтобы Бог снова много значил для человека, чтобы человек мог найти путь к жизни.

«В вопросе собственности человек приходит к самому себе»; здесь

решается социальный вопрос, победа над служением «маммоне». Это осознано социал-демократическое движение. Куттер видит в нем божественный «долг». Он подчеркивает это, но не социал-демократию саму по себе.

Итак, Куттер не разворачивает социальной программы, которая включается в непреложную, абсолютно христианскую общественную систему. Для него, прежде всего, речь идет об обновлении человека перед Богом. Его вклад в социальный вопрос относится в первую очередь к церкви и священству, особенно в его провозглашении Бога.

В этом вопросе его позиция отличается от позиции Леонарда Рагаца (1868-1945), ведущего вдохновителя движения религиозных социалистов, который был заинтересован в том, чтобы достигнуть широких слоев общественности. Тем не менее оба, несмотря на споры, которые они иногда вели, преследовали одинаковую цель и укрепляли религиозно-социальное движение и его уверенность в социальном понимании Царства Божьего.

Разделение произошло тогда, когда Рагац со своими программными предложениями взял верх. Когда в религиозно-социальном движении все более стали заметными структуры организации, Куттер увидел, что его задаче, поставить в центр внимания одного только живого Бога, угрожает опасность.

Движение, развернув широкую деятельность, допустило ошибку в том, что оно начало путать Божественное с человеческим. Толчком к разрыву послужило, наконец, отношение религиозно-социального движения к Первой Мировой войне. В марте 1915 года дело дошло до нападок на Рагаца. В своем сочинении «Я не могу помочь себе... Слово к немецким друзьям религиозным социалистам» Куттер открыто нападает на Рагаца.

Манера поведения Рагаца была такой, что Куттер видел в нем угрозу для своей цели завоевать авторитет лишь для дела Божьего. Он упрекал религиозных социалистов, что их действиям недостает «живого, творческого основания», что они придерживаются только принятых шаблонов и впадают в «фарисейство идей». У них было «слишком много идей и слишком мало Бога». Теперь для Германа Куттера наступил момент уйти. Он снова больше сконцентрировался на церковной работе и на том, что было главным для него — проповеди живого Бога, что он делал также до своей смерти 22.3.1931 года.

Герман Куттер во время своей жизни оставался с церковью и несмотря на резкую критику того, как она несла Весть о Христе, был ее служителем. Он знал, что спасение, собственно, может исходить только от Бога; но он также знал и то, что перед церковью как живой общиной, а не как институтом, поставлена задача возвещать это спасение миру и даны для этого все средства. Он жил с надеждой, что церковь поймет эту задачу, распознает знамения Божьи для этого времени и начнет снова свидетельствовать о живом Боге с властью и пророчествами.

Но живой Бог, который является для Куттера реальностью, казался для посторонних часто лишь абстрактным. Кто не познал живого Бога таким, каким его представлял Куттер, тот не испытал конкретной опоры в этом мире. Он представляется отрешенным от всякой институциональной помощи в мире, полном проблем, которые оказываются для него неразрешимыми. Указание же на реальность живого Бога воспринимается таким человеком как обнадёживание.

Ответ Куттера, который является, пожалуй, единственно возможным, все же был недостаточно полным. В добавление к проповеди о спасении еще необходимо, чтобы человек в этом мире получил отправную точку, где он мог бы, видимо, почувствовать реальность живого Бога. Все это возможно только в церкви, которая наряду с проповедью Благой Вести, занимается также благотворительностью и душепопечительством. Этим задачам церкви и священнослужителя, на мой взгляд, Герман Куттер уделил недостаточно внимания. Он рассматривал их слишком односторонне, рассматривая с позиции своего богословского центра — живого Бога.

Для него, сильно беспокоящегося о том, что в церкви не достает проявлений живого Бога, не было достаточно понятно, что живой Бог яснее всего может проявить Себя и проявляет именно в благотворительности и душепопечительстве — в обеих сферах, оказывающих существенное влияние на человека и его проблемы.

Тем не менее его богословский труд, его размышления о жизни и живом Боге являются важным вкладом в историю богословия и заслуживают внимания. Его радикальный призыв к истинной проповеди Евангелия, доступной для понимания миром и отвечающим на его духовные потребности, остается актуальным.

Направление его взгляда от актуальных вопросов общественной жизни к действиям живого Бога должно также призвать нас к осторожности в нашей деятельности, но вместе с тем оно может открыть нам возможность по-новому взглянуть на вопросы глобального характера. Конечно, при этом было бы уместным подойти к этим вопросам более трезво, чем Куттер.

Герман Куттер не мог сделать это иначе, будучи подгоняем радикальностью своего «видения». Мы, находящиеся на другом уровне ожидания и опыта, можем идти другим путем, когда высказываемся по поводу насущных проблем своего времени. Это мы должны делать спокойно и в соответствии с основным принципом Куттера: «Быть христианином означает принимать мир как Божью мастерскую».

Глава 17. Адольф фон Гарнак. «Кто доверяет Богу, тот не может печалиться»

17.1 Биографические заметки

Адольф фон Гарнак родился 7 мая 1851 года в эстонском университетском городке Дорпате (сейчас это город Тару). В 1879 году Гарнак получил должность профессора истории церкви в университете Гисена. В 1886 году он поменял место жительства на Марбург-на-Лане, а в 1888 году переехал в Берлин. С 1902 по 1911 годы он был председателем Христианско-социалистического конгресса. В 1890 году стал членом Прусской академии наук, где с 1905 по 1930 годы был президентом Общества содействия научным исследованиям императора Вильгельма (ныне Общество Макса Планка). За заслуги в деле образования и науки в 1914 году ему было пожаловано дворянство. Умер Гарнак 19 июня 1930 года в Гейдельберге.

17.2 Молитва Гарнака

«Великий Бог, я благодарю Тебя за то, что Ты подарил мне жизнь и в тайне говоришь ко мне. Я благодарю Тебя за то, что Ты даровал мне разум для стремления к истине, я благодарю Тебя за то, что Ты подарил мне стремление к самоутверждению и совесть. Я благодарю Тебя за то, что Ты подарил мне Господа Христа и ближнего, для которого я могу стать Христом. Во всех этих дарах я имею Тебя Самого, а не только Твои дары, и в чем я виноват, я полагаюсь на то, что Твоя милосердная любовь больше, чем мое сердце! Аминь».

Этой молитвой заканчивается небольшая книга Адольфа фон Гарнака «О внутренней жизни».

17.3 Утешение и сила для других

В этой молитве читатель встречает не знаменитого богослова, профессора истории церкви, а христианина и душепечителя, который искал для других утешение и силу в чтении Священного Писания. Его высказывание в молитве о том, что он может стать для ближнего Христом, не вызвало никаких протестов, так как оно напоминало слова апостола Павла (Гал. 2:20).

Ясными, простыми словами подчеркивает он истину о том, что Евангелие является доступным каждому читателю. Диалог души с Богом является для Гарнака центром духовной жизни. Он видит, что для человека характерным является стремление к истине и самоутверждению, но это стремление должно руководствоваться данными

Богом силами разума и совести. На откровенно мистическом языке речь идет о таком «Я», которое подарено Христу и ближнему, и о том, чтобы стать Христом для каждого человека.

17.4 Стремление к истине

Глубочайшая связь с Богом и абсолютное доверие Божьей любви объединились у Гарнака в основной источник, из которого проистекает вся христианская жизнь. В этой молитве, которая родилась у Гарнака, когда ему миновал седьмой десяток лет, словно под зажигательным стеклом сфокусировались элементы, которые на протяжении всей его жизни определяли устремления и деятельность этого многогранного человека.

Стремление к истине и убеждение, что разум является при этом превосходным подспорьем и отличительным признаком всей эпохи, были его отличительной чертой. По его мнению то, что в XVIII веке началось с Просвещением, в конце XIX века побуждало с полной силой искать познание истины в области исторического исследования.

17.5 Начало занятий богословием

Это передовое направление исследования в духовных науках привлекало Гарнака с первых лет его учебы. Исследования Гарнака не были самоцелью, поскольку они постоянно были нацелены на выработку критериев для устройства современности.

Хотя его отец, Теодосий, был профессором и одним из выдающихся исследователей Лютера XIX века, это вовсе не означало, что его сын Адольф должен был посвятить свою жизнь богословию. Когда он начал свое обучение, богословие как наука не пользовалось популярностью. Оно считалось умозрительным и для современного человека исполненным различных предубеждений.

Гарнак поставил перед собой цель познать при помощи средств исторического исследования то, как возникло это оказавшее влияние на мир духовное движение, которое еще и в XX веке определяло будущее цивилизации.

Так Гарнак обратился к истории церкви. Особый интерес для него представляло развитие христианства на протяжении первых шести веков, а также история догм и доктрин.

17.6 Содействовать новому авторитету культуры

Свою докторскую диссертацию Гарнак посвятил вопросам гностицизма в раннем христианстве. Он защитил её в 1874 году. В течение полувека он работал над темой истории возникновения христианского богословия и церковных догм. Данное произведение он опубликовал в 1927 году. Гарнак поставил вопрос познания истории ранней церкви, как принято считать, на надежный, выработанный им на основе изучения источников фундамент, на котором наука продолжает держаться и до наших дней.

На этом пути он сыграл главную роль в том, чтобы поднять авторитет богословия среди университетской молодежи, а также в сфере образования и культуры. В своих исследованиях он установил, что христианство в ходе своей длинной истории развило формы и проявления, которые, по-видимому, имеют мало общего друг с другом. Но все они касаются, как и наступающее реформистское движение, Иисуса Христа и Его Евангелия.

Гарнак находит простую, доступную пониманию каждого человека сердцевину миссии Иисуса в Его провозглашении как Сына Божьего. «Бог есть Отец всех людей, а человеческая душа так им возвеличена, что она может соединиться с ним». Данный постулат свидетельствует о том, что Гарнак, очевидно, следовал по стопам Фридриха Шлейермахера, и пропагандировал либеральную теологию.

Это ни с чем не сравнимое новое отношение Бога к людям ведет детей Божьих к свободе и зрелости. В этом для него заключается сущность христианства, как это прозвучало и в его знаменитой лекции «Сущность христианства» в 1900 году.

Исходя из этой сердцевины христианской вести, Гарнак понимал все богословские идеи и институциональные проявления в истории христианства как изменчивые, но в каждом случае необходимые для понимания формы жизни различных времен. Безопасность христианства ставится под угрозу всякий раз, когда оболочка больше не рассматривается в своей обусловленности временем, но считается такой же важной или еще более важной, чем сердцевина.

Церковь становится институтом, порядок и послушание ее уставам занимают место непосредственного зрелого взаимоотношения с Богом. Исходя из этого наблюдения, Гарнак критиковал как католическую, так и лютеранскую церкви своего времени. Они все еще придерживались непреложных догм, хотя те стали в значительной степени непонятными, поскольку их Евангелие было целесообразно сформулировано на почве эллинизма со II по-V век. То же самое относится к иерархическому делению церкви на клир и мир, объявляющему мирян в значительной степени недееспособными, против чего резко выступал Лютер,

противопоставив ему непосредственную свободу в Боге всех детей Божьих. Но в одиночку Лютер не смог решить вопроса догм, и в последующее время те получили в протестантских церквях то же значение, что и в католических.

17.7 Церковное руководство и конфессии

Гарнак критикует призывание различий между мирянами и клиром и то, что церковь вновь приобрела черты института, требующего послушания, создающего порядок и гарантирующего спасение. Мнение Гарнака об обусловленности временем богословия и церковной культуры снова и снова приводило его к конфликту с евангельским церковным руководством и с относящимися к определенными конфессиональными группировками.

Когда в 1888 году его пригласили на работу в Берлинский университет, Верховный совет евангелической церкви отклонил это назначение. Однако император Вильгельм II оставил этот протест без внимания.

В 1892 году к вюттембергскому пастору Кристофу Шремпфу было применено дисциплинарное взыскание, поскольку он при крещении по принципиальным соображениям не употребил Апостольского символа веры. Когда студенты поинтересовались у Гарнака его мнением на этот счет, он ответил, что считает несвоевременным отягощать совесть людей предписаниями, которые едва ли кто-либо, кроме пасторов, понимает. Тем не менее не в его характере было просто требовать разрыва со старым. Старое только тогда можно свергнуть, когда люди в состоянии построить что-то новое. Таким образом Гарнак беспокоился об обновлении учения и доктрин церкви.

17.8 Церковь, школа и наука

Вместе с большим кругом своих друзей и учеников он пытался воплотить в жизнь свои идеи. Так в 1890 году он принимает участие в основании Евангельского социального конгресса который и возглавляет в период с 1903 по 1911 годы.

В церковной сфере ему никогда не доставалось ответственных поручений и задач, однако он был востребован в сфере образования как научный организатор. Он руководил Берлинской королевской библиотекой, был инициатором основания Общества содействия научным исследованиям императора Вильгельма и был первым его президентом. В начале Веймарской республики он играл решающую роль в разработке законодательства церкви, школы и науки.

Последнее десятилетие его жизни принесло ему столкновение с новым и совершенно другим богословием. «Диалектический поворот»,

который излагал в своих лекциях его бывший ученик Карл Барт, был направлен против «либеральной» картины христианства и против связи Евангелия и культуры, которой он придавал большое значение. Их переписка обнаружила существование глубокого различия взглядов Барта с богословием поколения его отцов.

Тем не менее, Гарнак еще оказывал влияние на молодых богословов до конца своей жизни. Дитрих Бонхэффер был представителем последнего поколения его студентов. После смерти Гарнака он произнес траурную речь на месте погребения своего учителя, которую он закончил любимой фразой Гарнака: «Кто доверяет Богу, тот не может быть печальным». На его надгробии были написаны слова, которые он выбрал себе в качестве дворянского девиза: *Veni creator spiritus* — «Приди, Творящий Дух».

Глава 18. Учение о кайросе и теология культуры Пауля Тиллиха

18.1 Жизнь и деятельность Тиллиха.

Пауль Тиллих родился 20 августа 1886 года в доме пастора из Штарцедделя, что находится в округе Губен, неподалеку от Берлина. После смерти своей сестры Иоганны он развелся с женой Маргаритой и женился на Ханне Вернер-Готтшоу, в лице которой он нашел разрешение своих проблем в отношениях с женским полом, — как пишут биографы Вильгельм и Марион Паук.

О любви Пауль Тиллих писал: «Сбывшаяся любовь — это высочайшее счастье и одновременно с этим — конец счастья. Расставание преодолено, но без расставания не бывает любви, и не бывает жизни». Однако брак Тиллиха не был особо удачным.

Он вырос под сильным влиянием лютеранского христианства и классической немецкой культуры XIX века. Эти качества отмечали личность его отца, лютеранского пастора, который был авторитетом для своего сына. Уже будучи в зрелом возрасте Пауль чувствовал духовную близость с отцом, однако сознательно преодолевал зависимость от отцовского авторитета: это борьба была важна для развития его личности и для его творчества.

Будучи взрослым человеком, Пауль учился в классических гимназиях в Кенигсберге и Берлине, в университетах Берлина, Тюбингена, Галле. Во время учебы он стремился отделиться от конфессионально-лютеранской веры своего детства. Когда ему пришлось быть странствующим проповедником, он регулярно читал Библию, прежде всего пророков, но также сочинения Маркса и Ницше. Это оказало сильное влияние на Тиллиха. Так после первой мировой войны в 1918 году он вернулся в Берлин социалистом, а с 1920 по 1924 год стал редактором газеты «Религиозный социализм». Учась в высших учебных заведениях, он увлекался философией Шеллинга, повлиявшей на тему его докторской работы под названием «Предпосылки и принципы концепции истории религии в позитивной философии Шеллинга», за которую он получил ученую степень доктора философии в университете Бреслау. Два года спустя он стал доктором теологии, представив в университет Галле работу «Мистицизм и осознание вины в философской эволюции Шеллинга».¹

В годы первой мировой войны Тиллих служил капелланом в артиллерийском полку. «Его военный опыт во многом подобен опыту тех молодых интеллигентов, которые позже написали книги «На западном фронте без перемен» и «Прощай оружие», выразившие новое мировосприятие «потерянного поколения». В период участия в военных действиях на Западном фронте Пауль пережил решающий в своей жизни перелом. Не-

мецкая культура девятнадцатого века, сформировавшая его и давшая смысл его жизни, рухнула у него на глазах. В этом эсхатологическом крушении Тиллих стал переосмысливать свои взгляды.

В своём письме к родителям он писал: «Мы испытываем страшнейшую из катастроф — конец мирового порядка... Конец близится, но он сопровождается глубочайшими страданиями». Переживание того, что вместе с сотнями тысяч жертв, гибнет вся его цивилизация, чтобы уступить место некоему новому миру, Тиллих назвал своим «личным кайросом». ²

«Личный кайрос Тиллиха — это осознание того, что нечто новое и непредвиденное врывается в его жизнь в момент, когда он созрел для перемен, готов принять это новое и действовать в согласии с ним». ³

Результатом стало переосмысление собственной веры. Вера в доброго Бога, который все устроит к лучшему, утратила достоверность. Старое понятие о Боге рухнуло, на его месте возникла пустота, «значимое отсутствие», смысл которого человеку веры теперь предстояло осознать.

Пастор Тиллих прошел через опыт молчания, когда почувствовал, что более не способен проповедовать надежду перед лицом бессмысленной смерти. Погибли миллионы, а он оставался жить, и это порождало в нём чувство вины.

Война закончилась для Германии поражением, и в стране вспыхивает революция. Молодой философ, бывший фронтовик, видел свою задачу в том, чтобы на обломках буржуазной цивилизации участвовать в создании чего-то нового, что он назвал «Религиозным социализмом».

Однако прежде всего ему хотелось продолжить свою прерванную академическую карьеру и достичь положения профессора философии.

После возвращения с войны Тиллих получает место приват-доцента в университете. В этот период времени происходили бурные перемены интеллектуальной культуры на фоне социальной смуты и экономического хаоса. Война и революция сломали старый порядок и его ценности, а облик нового мира был неясен. Наступило время растерянности и поиска. Но Тиллиха интересовало все новое. Он стал интересоваться живописью, театром, новыми социальными и психологическими теориями. Не смотря на все это, он не забыл свою кровную связь с немецкой культурой XIX века и лютеранскую традицию, в которой он вырос. Всю свою жизнь он хотел применить эти два взаимоисключающие устремления: верность традиции и тягу ко всему неизведанному, новому, едва появляющемуся. Эта особенность его духовного склада определила и все его творчество. В своей апологетической «системе» он попытался соединить, и синтезировать то, что другие великие христианские теологи нашего века (как Карл Барт) стремились разделить и развести. Поэтому Тиллих с самого начала не принял «теологию кризиса» Карла Барта, к главным идеям которой относится постулирование разрыва, «диастаза» между христианской верой и культурой (т.е. светской и религиозной).

В двадцатые годы Тиллих начал искать ответы на вопросы, возникшие в результате кризиса западноевропейской культуры и христианства. В это время стал складываться собственный язык Тиллиха, на котором позже он сформулировал свою апологетическую теологию — попытку ответа на все эти вопросы. Так рождалось в нём учение о кайросе и теологии культуры. Его представление о демоническом в человеческой душе и истории вошло в его систему.

«Теология культуры», по мнению философа, призвана выявить конкретный религиозный опыт, находящийся в основе культуры во всех её проявлениях. Религия рассматривается здесь как субстанция культуры, а не как одна из её областей. Следовательно, Тиллих не принял ставшее после Карла Барта популярным в протестантизме противопоставление: религия плохо, вера хорошо.

В эти же годы сформировалась и социальная мысль Тиллиха, его религиозный социализм. В 1920 году Тиллих посещает собрание религиозного социалистического кружка, который стал известен в Берлине как «кружок кайроса». Целью религиозного социализма в понимании членов этого кружка была теономия, т.е. суверенное господство Бога, признание людьми того, что Бог есть все во всем. Тиллих понимал, что в отличие от гетерономии и автономии в их Кантовом понимании, теономия предполагает большую открытость общества навстречу творческому участию Духа в истории. Стремление к теонормному порядку общества, в понимании Тиллиха, противостоит демоническому началу и должно преодолеть его господство в человеческой истории в социальном и политическом устройстве. Представление о кайросе как о моменте исполнения такого эсхатологического чаяния, моменте соединения божественного порядка с человеческой историей всегда оставалось центральным в социальной мысли Тиллиха, хотя со временем его политические взгляды стали более реалистичными.

1929-1933 годы Тиллих был профессором философии. В эти годы он написал известные работы: «Религиозная ситуация современности», «Оправдание и сомнение», «Социалистическое решение».

Как известно, после первой мировой войны возникла и привлекла к себе всеобщее внимание диалектическая теология. Главным объектом её критики стала либеральная теология XIX и начала XX века. Сторонники диалектической теории заявляли о ней как о принципиально новой модели теологического мышления. Первым теоретиком этой модели стал Карл Барт. Он указывал на пагубность отождествления христианства с культурой и социальными институтами буржуазной (христианской) Европы. Барт утверждал, что христианство находится «по ту сторону буржуазной религии», а вера как парадоксальное откровение «неизвестного Бога» не может выражаться с помощью религии, церкви или культуры. Тиллих всегда относился критически к этому новому теологическому движению.

Собственно идеи философа, опиравшиеся на наследие философии религии, на традицию протестантского мистицизма и использовавшие язык классической немецкой философии, марксизма и психоанализа, были чужды значительной части его аудитории.

В философии Тиллиха мы видим, что он искал возможность синтеза там, где Барт провозглашал «диастаз», разрыв. В философско-теологической системе Тиллиха предпринимается попытка сделать все области культуры предметом христианской теологии. Более того, его апологетическая теология «примиряет» либерализм и неортодоксию.

Когда в начале тридцатых годов власть нацистов в стране стала усиливаться, Тиллих начал выступать против националистического социализма. Его друзья попросили выступить и выразить свою позицию публично. Так 1932 году была издана его первая работа под названием «Социалистическое решение». В ней Тиллих характеризует националистический социализм как политический романтизм, способный вернуть европейское общество в эпоху варварства. В 1933 году из-за критики нацистской партии философ был отстранён от преподавания в университетах Германии. С приходом Гитлера к власти книга была объявлена запрещенной, хотя она и не оказала заметного влияния.

Однако пользующимся наибольшим вниманием среди немецко-американских богословов и философов стало трехтомное «Систематическое богословие» (1963).

Когда Пауля Тиллиха попросили представить направление его мыслей, исходя из его жизненных убеждений, он обнаружил, что все его личное и духовное развитие наилучшим образом может быть выражено в понятии «границы». Он заявил: «Моей судьбой было почти в любой области стоять перед выбором одной из двух возможностей существования и ни в одной из них не чувствовать себя вполне как дома, и никогда не принимать окончательного решения по поводу какой-нибудь из них».

Перед своим уходом на пенсию в 1962 году Тиллих получил Премию мира немецкой книжной торговли. В этом же году на родине вышел в свет его автобиографический труд под названием «На границе». Кстати сказать, эта книга была опубликована в США ещё в 1936 году.

Нигде для Тиллиха ситуация «границы» не была столь очевидной, как на границе богословия и философии. Желание стать философом возникло у Пауля еще в гимназические годы. Он использовал каждый свободный час для чтения книг по философии. Дискуссии с отцом, который всегда оценивал философию с богословской позиции, позволили ему достигнуть значительных успехов в своих исследованиях-рассуждениях о проблеме взаимоотношения между идеализмом и реализмом, свободой и необходимостью, Богом и миром.

Что касается научной карьеры Тиллиха, представляется важным отметить, что в период с 1924 по 1925 год он был профессором в Марбур-

ге, где и познакомился с Рудольфом Бультманом и Мартином Хайдеггером. В Дрездене он занимал должность профессора философии с 1925 по 1929 г. Но уже в 1933 году стал работать в том же качестве во Франкфурте-на-Майне как преемник Макса Шелера. Однако преподавание во Франкфурте было недолгим. 13 апреля профессор был отстранен от должности, а осенью 1933 года он прибыл в Нью-Йорк, где работал в Союзе теологических семинарий до 1955 г. С этого момента Тиллих находился вне европейского контекста. Только через многие годы после окончания Второй Мировой войны его голос вновь услышали в Европе. Последней «школой», где преподавал великий немецкий мыслитель, стал Гарвардский университет. Тиллих умер 22 октября 1965 г. в Чикаго в возрасте 80-ти лет.

18.2 «Теология культуры» Тиллиха

Кто хочет лично ознакомиться с текстами Тиллиха, тот, по всей вероятности, сначала столкнется с проблемой его языка. В одной из глав рукописи «Потерянное измерение» Пауль Тиллих говорит о языке религии: «В Европе как и в Америке сегодня ведутся острые дискуссии о значении действующих символов. Это симптом того, что мы в богословии, в философии и в близких к ним областях наук, ощутили такое смешение языков, которое до сих пор в истории едва достигалось. Слова больше не передают нам смысла, который они имели первоначально и который они должны передавать нам».

18.2.1 Язык описывает и создает действительность

Тиллих учит, что язык участвует в различных измерениях действительности. В качестве подтверждения этой мысли в «Потерянном измерении» Тиллих рассматривает фразу: «Бог послал нам своего Сына». Слово «послал» подразумевает принадлежность к определенному времени, но Бог стоит вне нашего времени, хотя и не стоит вне всякого времени. Данная фраза содержит для Тиллиха также «метафору пространства»: «послать кого-то» означает двигаться из одного места в другое. Последующая логика переводит выражение «Он послал» в сферу активного действия, говоря дословно, — Он что-то произвел.

Тиллих утверждает: «По этой причине Бог подлжит категории причинности. И если мы, наконец, говорим о 'Нем и Его Сыне', то говорим о двух разных субстанциях и, таким образом, применяем к Нему категорию субстанции».

Для Тиллиха все попытки описания духовного бытия бессмысленны, когда мы формулируем их словесно! Выразаться символически для него есть последний христианский способ выражения при попытке выска-

зять что-то о взаимоотношении между Богом и человеком в свете христианского опыта.

«Если нам удастся объяснить современным людям, — говорит Тиллих, — что мы говорим символически, когда используем данные выражения, тогда они по праву отвергнут нас как людей, которые еще живут с суеверными и абсурдными представлениями».

Понятие «символ» принадлежит к основополагающим понятиям его богословия. Однако на данный момент мы можем прорубить в этом лесу понятий лишь некоторые просеки. Критики Тиллиха убеждены, что он своим понятием символа сводит всю реальную действительность к одному лишь формальному значению, тогда как символ в любом случае является меньшим, чем буквальное значение действительности. Петер Крейссиг в речи, произнесённой на Международной организации христианского руководства в 1966 году, опровергает подобные обвинения: «Слово символ (для Тиллиха) реально ближе к действительности, которая имеется в виду, чем буквально понимаемое слово, поскольку речь идет о действительности, которая превышает все абстрактные возможности».

Для Тиллиха символ является более всеохватывающей частью этой действительности, чем понятийные знаки. Кто не желает признать этой границы языка, тот вынужден, — продолжает Крейссиг, — путем понимания Бога в строго лексических категориях исказить и извращать Его реальность. Из-за такого понимания он впадает в суеверие.

Итак, представляется очевидным, что заслугой Тиллиха стало четкое указание на существующую «богословскую путаницу языка», в котором смешались и перепутались буквальное высказывания с высказываниями символического характера, а также поэтически-образные выражения.

18.2.2 Тиллих объясняет символы в виде рациональных понятий

Символы открывают доступ к действительности, которую нельзя раскрыть через одни только рациональные понятия. Тиллих предпринимает попытку толкования символов при помощи рациональных понятий. Такое толкование не заменяет сам символ, но доносит его значение в обусловленных современной историей категориях, а также отражает степень личной проникновенности в истину, на которые указывает такой символ. Это взаимодействие или «корреляция» (соотношение) характеризует методы мышления Тиллиха.

Наиболее значительным произведением Тиллиха является трёхтомник «Систематическое богословие». В предисловии к третьему тому он пишет:

«Особенностью этих трех томов, которую часто рассматривали и критиковали, является использованный в них язык и способ его употре-

бления. Он отступает от общепринятого использования, а именно — подтверждать определенные утверждения надлежащими цитатами из Библии. Вместо этого я предпочел философскую и психологическую терминологию, а при случае привлек социологические и естественнонаучные теории».

Эти слова доказывают, что Тиллих унаследовал позицию Шлейермахера о взаимовлиянии богословия и естественных наук. Кроме того, Тиллиха интересовала та же проблематика, что и Рудольфа Бультмана, выраженную в его вопросе: «Возможно ли жить в 20-м веке без конфронтации между верой и культурой?»

В методе «корреляции» заключается тайна универсального мышления Тиллиха. Вся действительность этого мира, описана ли она в науке, искусстве, политике, психологии или эстетике, неизбежно является объектом применения этого метода. Согласно Тиллиху, христианская вера чтобы не оказаться дегенерированной до абстрактного, вневременного занятия может жить только в диалоге с антропологическими науками и прежде всего с философией.

18.2.3 Из книги «Мужество быть»

Если обратиться к экзистенциализму, то есть к его содержанию, то можно обнаружить три свойственных ему функции: представлять точку зрения, выражать протест и служить средством выражения. Экзистенциалистская точка зрения прежде всего представлена в теологии, в философии, а также в искусстве и литературе. При этом она остается просто точкой зрения, порой — неосознанной. Экзистенциализм как протест окончательно оформился как самостоятельное движение во второй трети XIX века. Что же касается экзистенциализма как средства выражения, то его характерные черты прослеживаются в философии, искусстве и литературе периода мировых войн, который характеризуется всеобщей тревогой, сомнением и отсутствием смысла. Он выражает нашу собственную ситуацию.

Представляется важным привести несколько примеров экзистенциалистской точки зрения. Характерным примером служит Платон, существенным образом повлиявший на дальнейшее развитие всех форм экзистенциализма. Следуя за орфиками, описывавшими трагическую ситуацию человека, он учил, что человеческая душа отделена от своего «дома» — царства чистых сущностей. Человек отчужден от того, чем он по своей сущности является. Следовательно, его существование в преходящем мире противоречит его сущностному соучастию в вечном мире идей. Выразить это противоречие можно только на языке мифологии, потому что существование сопротивляется понятийности. Платон считает, что аналитическое исследование применимо лишь по отношению к миру сущностей. Итак, миф используется всякий раз, когда выражается переход от

сущностного бытия человека к его экзистенциальному отчуждению, а также возвращение от последнего к первому. Платоновское различие между миром сущностей и существования легло в основу всего дальнейшего развития философии. Это различие сохранилось даже в современных формах экзистенциализма.

Другим примером экзистенциальной точки зрения может служить классическое христианское учение о грехопадении и спасении. Структура этого учения во многом аналогична платоновскому различению сущности и существования. Как и у Платона, в христианском учении сущностная природа человека и его мира является благом, потому что человек и его мир — божественные творения. Но, согласно христианскому учению, человек утратил свою благодатную сотворенную сущность. Грехопадение исказило не только его этическую природу, но и его познавательную способность. С тех пор человечество находится во власти противоречий существования. Но подобно тому, как у Платона «сверхисторическая» память всегда присутствовала даже в наиболее отчужденных формах человеческого существования, в христианстве сущностная структура человека и его мира остается неизменной потому, что ее поддерживает и направляет творческое вмешательство Бога. Именно благодаря этому остается возможным познание не только добра, но и истины. Кроме того, благодаря Божьему участию в истории, человечество остается способным осознать противоречия своей экзистенциальной ситуации и надеяться на восстановление своего сущностного статуса.

Таким образом, платонизм и классическая христианская теология отражают экзистенциалистскую точку зрения, определяющую их понимание человеческой ситуации. Однако нужно отметить, что ни платонизм, ни классическая христианская теология не являются экзистенциализмом в специальном смысле этого термина. Экзистенциалистская точка зрения является составляющей системы экзистенциалистской онтологии. Прдемонстрировать её можно на примере теологии Августина, чьё учение преисполнено идеями, отражающими негативные стороны человеческого существования.

Продолжение традиции Августина, анализирующей трагическую ситуацию человека, мы находим в практике самоуглубления монахов и мистиков, ставшей богатейшим материалом «глубинно-психологического» типа, который использовался ортодоксальной церковью для выражения идей тварности человека, его греховности и освящения. Также значительное количество «психологического» материала можно обнаружить в средневековом понимании демонического и в практике монастырской исповеди. Представляется очевидным, что значительная часть того материала, который использует сегодня глубинная психология и современный экзистенциализм, уже была известна религиозным «психоаналитикам» средних веков. Не были исключением и деятели Реформации. Так Лютер в

своих диалектических описаниях двойственности добра, демонического отчаяния и необходимости божественного прощения восходит к средневековым исследованиям о человеческой душе и её отношении к Богу.

Однако величайшим поэтическим выражением экзистенциалистской точки зрения в средние века стала «Божественная комедия» Данте. Подобно религиозной «глубинной» психологии, характерной для монашества, поэма остается в рамках схоластической онтологии. Экзистенциальное измерение поэмы демонстрируется в способности автора проникнуть как в глубочайшие пласты человеческого саморазрушения и отчаяния, так и в высочайшие сферы мужества и спасения. Такая всеохватывающая экзистенциальная картина человека написана на языке поэтических символов. Некоторые художники эпохи Возрождения в своих живописных и графических работах предвосхитили современное экзистенциалистское искусство. Демонические сюжеты, так привлекавшие Босха, Брейгеля, Грюневальда, испанцев и южных итальянцев, поздних готических мастеров (создателей массовых сцен) и многих других, были выражениями экзистенциалистского понимания человеческой ситуации (например, серия картин Брейгеля «Вавилонская башня»). Но ни один из них не стремился полностью порвать со средневековой традицией. Это была лишь экзистенциалистская точка зрения, а не сам экзистенциализм.

Говоря о проблеме возникновения индивидуализма Нового времени, я уже упоминал о том, что в номинализме универсалии распались на индивидуальные объекты. Некоторые тенденции номинализма предвосхищают определенные черты современного экзистенциализма. Это прослеживается в иррационализме, возникшем в результате крушения философии сущностей под ударами Дунса Скотта и Оккама. Если настаивать на случайном характере всего существующего, то тогда случайными становятся не только воля Бога, но и бытие человека. В результате человек чувствует, что исчезла последняя необходимость и в нем самом, и в его мире. Это вызывает в нем тревогу. Номинализм предвосхитил еще одну черту современного экзистенциализма, выраженную в стремлении отдельного индивида укрыться за авторитетом по причине отсутствия мужества быть собой. Это все явилось следствием распада системы универсалий. Таким образом, номиналисты открыли дорогу церковному авторитаризму, который господствовал в эпоху раннего и позднего Средневековья и породил католический коллективизм Нового времени. Номинализм предвосхитил наиболее значительные черты экзистенциалистского мужества быть собой, однако не стал экзистенциализмом в прямом смысле слова. Номинализм не превратился в экзистенциализм по причине сохранявшейся преемственности со средневековой традицией, с которой не пытался порвать отношения.

Что же такое мужество быть в ситуации, в которой экзистенциалистская точка зрения еще не разрушила эссенциалистскую (сущност-

ную) систему? В общем говоря, это мужество быть частью. Но такой ответ явно недостаточен. Там, где существует экзистенциалистская точка зрения, существует и проблема человеческой ситуации, переживаемой индивидом. В заключительной части платоновского «Горгия» повествуется о человеке, которому надлежит после смерти предстать перед судьей из подземного мира Радамантом. Он то и оценит его личную праведность или нечестие. Классическая христианская традиция не исключает возможность вечного осуждения индивида. У Августина универсальность первородного греха не лишает индивида двух вариантов вечной судьбы, самоуглубление монахов и мистиков затрагивает индивидуальное «Я», а Данте помещает человека в зависимости от его заслуг и достоинств в разные области реальности. Художники, изображавшие демоническое, дают нам почувствовать одиночество индивида в этом мире, ибо номинализм сознательно изолирует индивида. Однако во всех этих случаях мужество быть не становится мужеством быть собой. Каждый раз индивид черпает мужество в некоем всеохватывающем целом, то есть в высшей сфере, такой как Царство Бога, божественная благодать, провиденциальная структура реальности, а также в авторитете Церкви. Однако это не шаг назад к непоколебимому мужеству быть частью, скорее — это движение вперед и вверх к истокам того мужества, которое возвышается как над мужеством быть частью, так и над мужеством быть собой.

18.2.4 Утрата экзистенциалистской точки зрения

Экзистенциалистский бунт девятнадцатого столетия стал своеобразной реакцией на утрату экзистенциалистской точки зрения в начале Нового времени. Если в первую половину эпохи Возрождения, времена Николая Кузанского, период деятельности Флорентийской академии и расцвета ранней ренессансной живописи, определяющей была Августиновская традиция, то позднее Возрождение полностью порвало с этой традицией и создало новую, научную философию сущностей. Антиэкзистенциалистская тенденция наиболее заметна у Декарта. Существование человека и его мира было «заключено в скобки», как сказал бы Гуссерль, который создал свой «феноменологический» метод под влиянием Декарта. Человек превращается в чистое сознание, в голый эпистемологический, познающий субъект; мир (включающий психосоматическое бытие человека) превращается в объект научного исследования и промышленной организации. В результате человек исчезает в его экзистенциальной ситуации. Таким образом, вполне понятным становится движение мысли современного философского экзистенциализма. В декартовом *Cogito ergo sum* экзистенциализм показал проблему природы этого *sum* (я есмь), которое есть нечто большее, чем просто *cogitatio* (мышление), а именно существование во времени и пространстве в условиях конечности и отчуждения.

Может показаться, что протестантизм, отвергнув онтологию, вернулся к экзистенциалистской точке зрения. И, в самом деле, протестантизм, который свел догматику к противопоставлению человеческого греха и божественного прощения, способствовал развитию экзистенциалистской точки зрения. Однако следует заметить, что не сами творцы Реформации, но их последователи, опиравшиеся на учение об оправдании и на концепцию предопределения, утратили богатство экзистенциалистского материала, который был приобретен в средние века в монашеской практике самоуглубления. Протестантские теологи настаивали на безусловности божественного суда и свободе божественного прощения. Их не интересовал относительный и двусмысленный характер человеческой ситуации, потому что они считали исследования подобного рода способными ослабить безусловный характер отношений между Богом и человеком. Однако такое неэкзистенциальное учение протестантских теологов привело к провозглашению положений библейского вероучения в качестве объективной истины, отвергая при этом всякие попытки соотнести керигму с человеком в его психосоматическом и психосоциальном существовании. И лишь под давлением общественных движений конца XIX века и развития психологии XX века протестантизм стал более открытым для экзистенциальных проблем современности.

В кальвинизме и сектантских движениях человек все более и более превращался в абстрактный нравственный субъект, подобно тому, как у Декарта он был представлен как эпистемологический субъект. В XVII веке, когда содержание протестантской этики приспособлялось к зарождающемуся индустриальному обществу, требовавшему разумного управления собой и своим миром, антиэкзистенциалистская философия и антиэкзистенциалистская теология слились воедино. Разумный субъект морали и науки занял место экзистенциального субъекта с его противоречиями и внутренними переживаниями.

Философия Иммануила Канта, одного из главных представителей этого направления, основателя учения об этической автономии, содержит два положения, отвечающих экзистенциалистской точке зрения. Первое — это учение о дистанции между конечным человеком и предельной реальностью. Второе содержит учение об искажении рациональной способности человека изначальным злом. Но именно за эти экзистенциалистские идеи на него и обрушились некоторые из его почитателей, среди которых были великие Гете и Гегель. Оба эти критика были прежде всего антиэкзистенциалистами. Ориентация философии эссенциализма Нового времени проявилась наиболее ярко в попытке Гегеля истолковать всю реальность как систему сущностей, более или менее адекватным выражением, которой стал наличный мир. Существование превратилось в сущность. Мир, каков он есть в действительности, разумен. Существование есть неизбежное выражение сущности. Ход истории как проявление сущности-

го бытия в условиях существования может быть понят и объяснен. Лишь соучаствующий в мировом процессе, в котором реализует себя Абсолютный дух способен мужественно одолеть недостатки индивидуальной жизни. Преодоление тревоги судьбы, вины и сомнения происходит посредством движения вверх, сквозь различные степени постижения смысла по направлению к высшему познанию, философскому постижению самого мирового процесса. Гегель пытается соединить мужество быть частью (особенно частью нации) и мужество быть собой (особенно в качестве мыслителя), утверждая такое мужество, которое трансцендирует оба эти типа и имеет мистическую основу.

Однако было бы ошибкой не замечать у Гегеля экзистенциалистских черт. Они гораздо ярче, чем принято считать. Во-первых, Гегель признает онтологию небытия. В его системе отрицание представлено как сила, направляющая движение Абсолютной идеи (царство сущностей) к существованию, а существование, в свою очередь, обратно к Абсолютной идее, которая в этом процессе осуществляет себя как Абсолютный дух. Гегель знает о тайне и тревоге небытия, но он делает это небытие частью самоутверждения бытия. Другим экзистенциалистским элементом у Гегеля является учение о том, что все великое в мире существования совершается благодаря страсти и заинтересованности. Эта формула, взятая из его введения в «Философию истории», показывает его убеждение, что романтики и представители философии жизни способны проникнуть в иррациональные уровни человеческой природы. Третий экзистенциалистский элемент, подобно двум предыдущим, оказал непосредственное влияние на его недругов-экзистенциалистов, благодаря своей реалистической оценки трагической ситуации индивида внутри исторического процесса. Во введении в «Философию истории» Гегель говорит, что история не может быть местом для индивидуального счастья. Остается следующая альтернатива: либо индивид должен возвыситься над мировым процессом до положения постигающего смысл философа, либо экзистенциальная проблема индивида неразрешима. Именно такое заключение стало причиной экзистенциалистского протеста против Гегеля и того мира, который отображается в его философии.

Глава 19. Иисус в последовательной эсхатологической перспективе учения Альберта Швейцера

19.1 Становление Швейцера

Альберт Швейцер родился 14 января 1875 года в Кайзерберге (Верхний Эльзас), а умер 4 сентября 1965 года в Ламбарене (Конго). Отец Альберта Швейцера, Людвиг Швейцер, был лютеранским пастором. В 1896 году в возрасте тридцати лет Альберт принял решение посвятить себя социальному и духовному служению людям.

С юных лет он приобщился к музыке и проявлял интерес к мировоззренческим вопросам. Он учился в Страсбургском и Берлинском университетах, а также в Сорбонне. Слушал лекции Будде, Г.Ю. Хольцманна, Новака, Сабатье, Шпитты, Гарнака, (с последним у него установились весьма дружеские отношения).

Во время зимнего семестра 1889/90 годов он изучал философию и музыку в Париже. Результатом стала диссертация о Канте. В 1899 году после изучения философии в Берлине ему была присуждена ученая степень магистра философских наук, а в 1900 году он сдал экзамен на степень доктора богословия с диссертацией на тему причастия («Тайной Вечери»). Спустя два года он стал приват-доцентом по Новому Завету на Евангельском богословском факультете в Страсбурге. Однако в 1905 году он неожиданно сообщил о своем решении стать врачом в джунглях и немедленно приступил к изучению медицины. В следующем году вышло в свет его знаменитое произведение «Поиск исторического Иисуса. От Ремариуса до Вреда», а в 1911 году — «История исследования Павла». В 1912 году происходят два важных события в его жизни: получает допуск к врачебной практике и женится на Елене Преслау. В том же году Швейцеру было присвоено звание профессора за «достойные признания научные достижения». В 1913 году последовало присуждение ученой степени доктора наук за диссертацию «Иисус с точки зрения психиатрии». В том же году он закончил обширный труд «История исследования жизни Иисуса». Но поскольку взгляды Швейцера на Евангелие были для Общества неприемлемы, он предложил свои услуги в качестве простого врача. С этой целью он сдал специальный медицинский экзамен и защитил диссертацию по психиатрии (тематически связанную с Евангелием).

Швейцер вышел в 1913 году из профессорского состава университета и поехал со своей женой в Африку, где основал тропический институт Ламбарене в области Конго. Институт факультативно был присоединен к Парижскому евангелическому миссионерскому обществу. Во время работы в институте в 1915 году

сильное влияние на взгляды и жизнь Швейцера оказало понятие «благоговения перед жизнью», филантропический характер которого он подчеркивал во время своей деятельности в Ламбарене. В том же году он начал работать над «Философией культуры». В 1917 году Швейцера, как гражданина враждебного государства, отправили назад в Германию. С 1919 года началось его знакомство со шведским архиепископом Н. Зедербломом, в результате которого последовал ряд поездок в Швецию. Благодаря поддержке Зедерблома в 1924 году Швейцера возвращается в Ламбарене, будучи оснащённым новыми средствами благодаря писательской деятельности, докладам и органным концертам. Спустя три года на территории института был основан большой госпиталь.

В 1928 году Швейцера получил премию Гете города Франкфурта, в 1951 году — премию мира немецкой книжной торговли и в 1952 году — Нобелевскую премию мира (она вручена была в 1953 году), а в 1955 году — орден за благотворительную деятельность (Pour le Merite). Уже в 1956 году в Японии, где Швейцера еще во время своей жизни оказывал глубокое влияние, вышло в свет его первое полное собрание сочинений. Нужно сказать, что сфера деятельности ученого не ограничивалась богословием. В своей большой книге о И.С. Бахе он определяет композитора как поэта и художника звука. Это произведение содержит вместе с тем краткое учение об искусстве. Швейцера известен также как издатель органных произведений Баха вместе с Х.М. Видором. Представляется любопытным тот факт, что благодаря ходатайству Швейцера, многие из старых органов Зильбермана не стали заменять новыми фабричными, как это предусматривалось церковными властями.

Политическая сфера не осталась незатронутой в деятельности мыслителя. В своей благодарственной речи за присвоение Нобелевской премии в обращении по радио (1957-58) он призывал к миру между народами. Также Швейцера вызывал разногласия, особенно в США, когда выступал на радио в Осло против испытания ядерного оружия и взывал к разуму перед лицом всемирной атомной опасности. В 1959 году Швейцера навсегда покинул Европу и жил в Конго. В 1965 году по случаю его девяностолетнего юбилея его посетили гости со всего мира. Он умер в Ламбарене 4-го сентября 1965.

19.2 Богословские достижения Швейцера

Религиозные взгляды Швейцера развивались под влиянием либерально-протестантской школы экзегезы. Еще в студенческие годы он пришел к своей главной экзегетической идее о том, что ключом к пониманию евангельской истории является иудейская эсхатология межзаветного периода. Эта мысль была тогда уже высказана И. Вайссом. Наибольшим достижением Швейцера в области богословия является разработка, так называемых, «Поисков исторического Иисуса. От

Ремариуса до Вреда» (1906). Швейцер считался наиболее ревностным представителем «эсхатологического» направления в богословии. Согласно Швейцеру, исторический Иисус считал себя «будущим» Мессией, который ожидал, что «Царство Божье» начнется в результате космической катастрофы еще во время его жизни, но не позднее, чем с Его смертью. Сам факт установления срока прихода Царства оказался «ошибкой Иисуса». Проблема промедления в наступлении «паруссии» (с греческого «пришествие») оказала огромное влияние на всю историю христианства. Изменение его мировоззрения привело к радикальному завершению идеи эсхатологии. Религиозно и эмоционально составленная этика любви исторического Иисуса является мировоззренчески не привязанной к месту своего происхождения. Павла Швейцер также толковал в эсхатологическом ключе.

Невозможно понять особенности экзегетики Швейцера, не уяснив прежде его основных идейных предпосылок, то есть взглядов на веру, религиозно-философские доктрины, христианство и этику.

а) Швейцера иногда называют сторонником «метафизического скептицизма». Действительно, слова «Абсолют», «Мировой Дух» и т.п. представлялись ему лишенными смысла. Вера, по его мнению, рождается не из метафизических спекуляций, а из чувства непостижимости бытия. «Знание о Боге, извлекаемое в процессе изучения природы, — говорил он, — всегда несовершенно и неадекватно». Ведь природа является началом безличным и потому неморальным. Только во внутреннем опыте человек открывает Божество как Личность, как нравственную Волю. Догматизм и метафизика создают системы, которые пытаются примирить познание Реальности через природу с познанием посредством духа. Говоря с позиций логики, такое примирение остаётся недостижимым, о чем свидетельствует вся история мысли и религии.

б) В работе «Культура и Этика» Швейцер указывает на глубокий кризис, переживаемый человечеством. Ответственность за него, по мнению ученого, несёт философия. Ориентация философской дисциплины на всеобъемлющую логическую систему, на изучение природы и ее законов стала причиной её этического бессилия, полной неспособности дать культуре живую творческую основу. Швейцер считает, что все философы (за исключением стоиков) погружались в абстракции, тем самым приводя в тупик развитие человеческой мысли. Что касается мировых религий, то они, как правило, проникнуты отрицанием жизни и ориентированы на «бегство от мира». Соответственно, они также не могут стать здоровой основой для духовного прогресса. Единственным исключением является христианство в том виде, в каком оно было представлено в проповедях Иисуса Христа и апостола Павла.

в) Сам Швейцер считал себя христианином и проповедником Евангелия, однако его понимание христианства было весьма далеко от

церковного. Он являлся христианином в том смысле, в каком платоник является последователем Платона. Христос для него — только Человек; Ему свойственны колебания, заблуждения, ошибки; в Его учении апокалиптический пессимизм иудейской эсхатологии (веры в близкий конец мира) переплетается с жизнеутверждающей абсолютной этикой. Именно благодаря этике Евангелие Иисуса возвышается над всеми другими религиями. Расходясь с либеральными теологами и экзегетами по частным вопросам, Швейцер оставался типичным представителем этого направления в протестантизме. Но если Гарнак и другие либералы считали евангельскую этику самодостаточной, Швейцер полагал, что она требует нового универсального обоснования. Такое обоснование он нашел в собственной идее «благоговения перед жизнью».

г) Согласно Швейцеру, этический дух человека противостоит природе и пытается обрести независимость от нее. В помощь ему приходит истинная философия, которая «должна исходить из самого непосредственного и всеобъемлющего факта сознания. Этот факт гласит: «Я есть жизнь, которая хочет жить, я есть жизнь среди жизни, которая хочет жить». Это не выдуманное положение. Ежедневно и ежечасно я сталкиваюсь с ним... Из него вырастает этическое единение с бытием», т.е. такое единение, которое укрепляет господство духа. Швейцер отрицал, что «мистика единения с бытием» носит пантеистический характер, ибо он был убежден в личностном откровении Бога через духовно-нравственный опыт человека. Оптимистические, жизнеутверждающие концепции, порождённые метафизикой, рушились при столкновении с действительностью, а пессимистические идеи лишали человека жизнеутверждающей силы. Для выхода из этой коллизии Швейцер предложил этику «благоговения перед жизнью». Это дуалистическое учение признает суровые законы природного бытия, но бросает им вызов, опираясь на нравственную волю человека, которая является носителем этической Божественной Воли. «Благоговение перед жизнью, — говорил Швейцер, — не позволяет человеку пренебрегать интересами мира. Оно постоянно заставляет его принимать участие во всем, что совершается вокруг него, и чувствовать свою ответственность за это». Нужно сказать, что сама по себе этика «благоговения перед жизнью» не противоречит церковному пониманию христианства; противоречие же, согласно Швейцеру, заключается в человеческой неспособности познания через Откровение чего-либо, кроме этических принципов. Хотя многие взгляды Швейцера не соответствуют классическим церковным, своей жизнью и служением он осуществил евангельский идеал на практике. Как отмечает русский православный богослов К. Комаров, этика Швейцера ценна тем, что «основана на утверждении о Божественном происхождении человеческого духа, нашедшего свое абсолютное выражение в образе Иисуса

Христа». Эсхатологическая интерпретация Евангелия служит у Швейцера определенной цели: освободить Евангелие от всякой метафизики и выявить его этическую природу.

Идеи о роли эсхатологии в Евангелии были выражены Швейцером уже в его первой экзегетической работе «Проблема Тайной вечери по научным исследованиям 19 века и историческим свидетельствам». В этой монографии Швейцер противопоставил эсхатологическое толкование Тайной вечери, которое связано с символическим предвосхищением грядущего «мессианского пира» сакрально-жертвенному толкованию. Сакрально-жертвенное понимание Швейцер считал позднейшим, искажающим евангельскую идею представлением. Между тем такое противопоставление двух интерпретаций Вечери едва ли может быть оправданным, поскольку еще в ветхозаветной традиции жертвоприношения совершались одновременно со священными трапезами.

Таким образом, в своём исследовании Швейцер сделал попытку разгадывания «мессианской тайны», интерес к которой в те годы был инициирован трудами Вреде. Книга Швейцера под названием «Тайна Мессианства и Страстей. Очерк жизни Иисуса» отвергает сложившееся у большинства протестантских библеистов мнение, что наиболее древним является Евангелие от Марка. Ибо Матфей, по мнению ученого, является не менее древним и ценным источником, важность которого для понимания жизни и учения Иисуса трудно переоценить. Едва ли можно представить, писал Швейцер, что более поздние поколения христиан изобрели речь Христа, произнесенную перед тем, как послать апостолов на проповедь (Мф 10). Из этих слов наставления можно заключить, что явление Сына Человеческого совершится прежде, чем ученики обойдут все палестинские города. Однако ничего подобного не произошло; не постигли апостолов и предсказанные Учителем бедствия и гонения. Они вернулись к Нему благополучно, прославляя Бога.

По мнению Швейцера, несбывшееся пророчество заставило Иисуса изменить Свой план действий. Его «мессианская тайна» объясняется тем, что хотя в действительности Он считал Себя Мессией, тем не менее Он ждал особых апокалиптических событий, которые сделают Его мессианство явным для всех. Поскольку эти события не наступили, Иисус добровольно пошел на смерть, желая их приблизить. Оппоненты Швейцера использовали его же аргумент, вопрошая: «Зачем Церковь сохранила в Евангелии такие пророчества Христовы, которые не исполнились?» Следовательно, уже в первохристианской общине пророчества Матфея 10 понимались несколько иначе: по-видимому, Господь говорил не о Парусии, а о Суде над миром и ветхозаветной Церковью (конкретно о Голгофе, Воскресении и гибели Храма). Кроме того, в Евангелии мы не находим никаких следов смущения, которое,

согласно Швейцеру, должен был испытывать Иисус (см. Мк 6:30, Лк 10:17).

Позднее эти идеи Швейцера были рассмотрены в его самой известной книге «От Реймаруса до Вреде». Во 2-м издании 1913 года, озаглавленном «История исследования жизни Иисуса», Швейцер рассматривает основные концепции евангельской истории, представленные протестантскими авторами и представителями рационализма (Шлейермахера, Штрауса, Ренана, И. Вайсса и др). В предисловии к 3-му изданию (1950) ученый подверг критике мифологическую теорию происхождения христианства.

Швейцер давал следующее объяснение «протестантских» попыток жизнеописания Иисуса: а) биографы Иисуса, пытаясь объяснить Его слова и мотивы Его поступков, часто злоупотребляли сомнительными догадками и произвольными психологическими гипотезами; б) все они модернизировали евангельское учение, приспособив его к собственным религиозно-этическим взглядам; в частности, большинство либерально-протестантских экзегетов стремилось изобразить Христа лишь Учителем жизни, в то время как Он, по мнению Швейцера, был Вестником катастрофы, Вестником приближения сверхъестественного Царства Божьего; в) как считают толкователи, Иисус одухотворил и лишил эсхатологической сущности весь иудейский messiанизм и апокалиптику; однако, согласно Швейцеру, Иисус полностью разделял веру в скорый конец этого мира; г) Евангелия не дают материала для построения полной «биографии Иисуса».

Выступая против своих предшественников и современников в библейской науке, Швейцер парадоксальным образом пошел по тому же пути, создав еще один вариант образа «исторического Иисуса». Он также воспринял распространенное со времен Ренана деление евангельской истории на два периода, но дал ему собственное истолкование. Прежде считалось, что первый, Галилейский, период был отмечен успехом проповеди Царства Божьего, второй был временем отвержения Мессии, а переломным моментом, разделившим два периода, стало умножение хлебов у Вифсаиды, когда толпа пыталась провозгласить Иисуса царем. Однако Швейцер предложил другое деление. По его мнению, перелом наступил после возвращения учеников, посланных на проповедь. Отправляя их возвещать Царство Божье, Иисус надеялся, что они, пройдя через «горнило» испытаний, увидят Его преобразование и славное messiанское явление прежде, чем обойдут все палестинские города. Увидев Свою ошибку, Иисус решил, что сможет освободить верных последователей от грядущих испытаний, если Он как Мессия и Служитель Господень добровольно пойдет на смерть. Итак, Его поступки были мотивированы «догматическими» причинами.

Самым важным в учении Иисуса, согласно Швейцеру, является тот

факт, что ожидая скорую космическую «развязку», Он успел за короткое время сформулировать принципы Своей этики. Это была этика «периода ожидания», основанная на учении пророков. Необходимо заметить, что в проповеди Иисуса важнейшим элементом является не ее иудейская форма, насыщенная эсхатологией, но учение о любви. Швейцер считал, что учение о любви может стать мощным этическим импульсом для современного человечества, если его освободить от исторически обусловленного и дополнить этикой «благоговения перед жизнью».

19.3 Швейцер как религиозный философ

Религиозный агностицизм определил направление развития философии Швейцера. Его представления о Боге с пятнадцатилетнего возраста выражались в теистических и пантеистических понятиях. Швейцер считал, что между философией и богословием не может быть установлено чётких границ, ибо они являются взаимопроникающими областями. Становление Швейцера как философа происходило благодаря влиянию Шопенгауэра, Ницше, Гете, стоиков, древнекитайских мудрецов и французских мыслителей А. Фулье и Ж.М. Гюйо.

Однако, ответом на интуитивный поиск Швейцера стал сформулированный в сентябре 1915 года принцип «благоговения перед жизнью». Этот принцип отражает его этические воззрения: поступать хорошо — значит сохранять жизнь, поддерживать ее, придавать ей высшую ценность жизни, давать ей возможность развиваться; плохо — уничтожать жизнь, вредить жизни, подавлять её развитие. Таким образом, Швейцер подчеркивал универсальный характер этики, основной принцип которой он считал абсолютным и чрезвычайно важным для человеческой мысли. Исходным пунктом его образа мышления является внутреннее осознание: «Я — жизнь, которая хочет жить среди жизни, которая также хочет жить».

19.3 Возражения против теологических взглядов Швейцера

Критики Швейцера выдвинули ряд возражений против предложенной им реконструкции евангельской истории.

а) Уход Иисуса из Галилеи вполне объясняется Его стремлением избежать толпы, которая хотела сделать Его своим политическим вождем.

б) Евангельская этика на самом деле является этикой «промежуточного периода». Говорил ли на самом деле Христос, что период между Его восшествием и возвращением будет кратким? В тех речах Спасителя, которые даже самые осторожные экзегеты признают подлинными, содержится немало указаний на достаточно длительный период, предваряющий Парусию.

в) Если бы Христос, как говорит Швейцер, жил в «мире

фантастических образов иудейской эсхатологии», апокалиптическая тематика играла бы в Евангелии неизмеримо большую роль. Однако она выступает на первый план лишь в Малом Апокалипсисе.

г) Учение о внезапном наступлении Царства Божьего, как показали Ч. Додд и другие библеисты, не обязательно предполагает скорый катастрофический конец истории. Суд над миром начался с момента первой проповеди Христа, и в Евангелии отсутствуют прямые указания на его продолжительность.

д) Иудейская апокалиптическая литература была насыщена аллегориями и поражающими воображение картинами. В проповеди же Христа, совсем нет этой фантастичности, экзальтированности и устрашающих образов. Она отличается простотой, жизненностью, духовной трезвостью.

е) Кроме того, христианское сознание не мирится с гипотезой о том, что Евангелие — это причудливый конгломерат заблуждений и истины. В противном случае, какой критерий может быть предложен для отделения истины от «ложных элементов»? Швейцер видит этот критерий в «современном мышлении», несмотря на то, что он сам указывал на фрагментарность и, следовательно, бессилие этого мышления. Имеют ли право, в таком случае, идеологии, породившие глубокий кризис 20 века, выступать как авторитетные судьи Евангелия? Не вернее ли будет сказать, что именно Евангелие несет в себе «суд веку сему», а не наоборот.

19.4 Труды Швейцера об апостоле Павле

Труды Швейцера об апостоле Павле вызывали гораздо меньше возражений, чем жизнеописание Иисуса. В первой работе, названной «История исследований о Павле», Швейцер представляет толкование учения апостола, касаясь спорных вопросов датировки посланий Павла с целью подтверждения подлинности наиболее значимых из них. Главное внимание в монографии уделено интерпретации богословия апостола. Швейцер обстоятельно критикует тех авторов, которые помещают учение Павла в разряд эллинистических мистерий и античных религий спасения. Швейцер убедительно показывает, что «апостол язычников» сохранил в чистоте библейские основы своей проповеди. Правильное понимание Павла, согласно Швейцеру, возможно лишь в свете эсхатологии. Эсхатологический колорит присутствует во всех его трудах, однако наиболее отчетливо он представлен в исследовании «Мистика апостола Павла».

По мнению Швейцера, апостол Павел был верен ветхозаветной идее трансцендентности Бога, согласно которой человек не может достигнуть единения с Богом даже в самом высоком мистическом переживании. Это не означает, однако, что мистика закрыта для человека.

Павел учит, что единство с Богом обретается через Иисуса Христа. Вместе с Ним, Умершим, Воскресшим и Преображенным, преобразятся в момент Парусии и все верные. Эту эсхатологическую тайну предваряет Крещение, знаменуя грядущую, вполне реальную трансформацию избранных.

Швейцер отрицал распространенное мнение, будто бы Павел искажил учение Христа. По его мнению, апостол Павел, как и Основатель христианства, верил в скорый конец мира, но так же, как Иисус, вложил в старую эсхатологию «идеи, которые с этической и духовной точек зрения окончательны, и пригодны на все времена, даже если мы видим, что их источником является эсхатологическая метафизика». В лице апостола Павла, как пишет Швейцер в заключение своего труда, христиане имеют вдохновляющий пример, ибо он постиг Иисуса не как факт прошлого, а как живую реальность настоящего и вечного. Таким образом, мистическое учение Павла о спасении «коренится в Евангелии Иисуса». Быть спасенным означает быть в Боге через Христа, через вхождение в Его Царство, где безраздельно господствует любовь. «Великая заповедь Иисусова о любви сияет во всем своем блеске в Павловом гимне любви, которая больше веры и надежды».

В швейцеровской интерпретации новозаветных книг Христос и апостол Павел стоят в одном ряду. Однако Швейцер не решается полностью снять покров тайны с личности Христа. Отказываясь называть Его Сыном Божьим, он все же верит, что именно в Нем «Бог явил Себя как волю к любви», что «через единение со Христом единение с Богом совершается в единственно доступной нам форме». Таким образом, тайна остаётся тайной, не подвергаясь окончательному рационализированию. Свою книгу о поисках «исторического Иисуса» Швейцер заканчивает знаменательными словами: «Он приходит к нам Неведомый, как пришел Он некогда на берег озера к людям, не знавшим Его. Он говорит и нам: «Следуй за Мной!» и ставит перед нами задачи, соответствующие нашему времени. Он зовет. И тем, кто повинуется Ему — мудрецам и простым людям, — Он открывает Себя в труде, в борьбе, в страданиях, через которые Он ведет Своих учеников; и на собственном опыте, как невыразимую тайну, они постигнут, Кто Он».¹

Глава 20. Франц Камилле Овербек: Христианство нашего современного богословия

Франц Камилле Овербек — английский теолог, родившийся в Санкт-Петербурге 16 ноября 1837 года в семье крупного торговца. Овербек воспитывался в Париже и Дрездене. Его гуманистические и религиозно-научные интересы привели его к изучению богословия в Лейпциге и Гёттингене. Он считал себя учеником Фердинанда Христиана Баура (1792-1860), хотя и не разделял его гегельянских взглядов. В 1864 году Овербек получил должность приват-доцента в Йене, а в период с 1870 по 1897 год был профессором по Новому Завету и истории ранней церкви в Базеле. Овербек был другом Фридриха, дружба с которым не повлияла на его уникальность. Влияние Овербека как ученого-специалиста, а также как богословского критика христианства (по крайней мере, в старости Овербек был агностиком), было сильным и после его смерти. Он умер в Базеле 26 августа 1905 года.

Научные интересы Овербека были сосредоточены на исследовании взаимоотношений между ранним христианством и традиционной церковью. Он не видел существенной преемственности между первоначальным христианством с его ожиданием близкого конца света и позицией отрицания мира и историческим христианством с его изменяющейся культурой. Овербек видел в «историческом» христианстве отход от первоначального христианства. Причиной такого разрыва между первоначальным христианством и церковью для Овербека (как предшественника школы «истории форм») стало противоречие между христианской «ранней литературой» (Новый Завет и Дидахе) и последовавшей патристической литературой. Последняя использует формы светской мировой литературы, в то время как ранняя христианская литература является для Овербека литературно изолированным феноменом.

Научная программа Овербека была последовательно «светской», т. е. соблюдающей строгий нейтралитет по отношению к христианству и культуре. Он принципиально не был заинтересован в христианской вере, т. е. её изложении церковными историками. Он считает, что со времен апологетов христианство занимается самообольщением, развивая богословие самообмана. Таким образом, Овербек радикально поставил вопрос об историчности христианства. Он показал неразрешимость этой проблемы методами рационализма. Фактически, Овербек установил различие между историческим и сверхисторическим христианством. Он также отверг гегельянский путь разрешения проблемы историчности христианства путём идеализма (самореализации духа) также как и кьеркегоровский историзм (релятивизм или индивидуализм). Тем не менее влияние Овербека на развитие, так называемого, «диалектического богословия», в представленного в трудах Карла Барта, было существенным.

Глава 21. Диалектическая теология. Карл Барт

21.1 Введение

Среди богословских направлений, без которых уже не возможно представить историю современного протестантизма, швейцарский реформатский богослов Карл Барт занимает выдающееся положение.

Не только потому, что он был необычайно плодотворным и продуктивным богословским автором, но потому что он свои познания и высказывания излагал в довольно резкой форме, в противоречии духу времени и внес решительный вклад в переориентацию богословия.

Дело жизни этого человека — труд «Церковная догматика» — причисляют к величайшим духовным достижениям столетия, считая его не менее значительным, чем труд «Сумма теологии» Фомы Аквинского времен глубокого Средневековья.

При этом нужно обращать внимание на то, что находит выражение в заглавии одного учебника по догматике: «Богословие Барта было призвано служить пастору; то есть оно было не «свободным», но связанным в рамках провозглашения Христа, и только в этом случае осознанной наукой.»

Это понимание Барт приобрел из плачевного опыта: из беспомощности и затруднительного положения, в котором он находился, когда ему пришлось взойти на кафедру, не чувствуя в себе достаточных богословских сил.

Постоянно переживаемое чувство неспособности дать достойный ответ на нужды его слушателей заставило его отправиться в путь к новым берегам. Благодаря обучению Карл Барт приобрел значительный авторитет и одобрение (разумеется, также и неприятие) в богословских кругах протестантской Европы.

Карл Барта нередко называют современным «отцом Церкви», причисляя его к списку наиболее знаменитых теологов в истории христианства. Нужно сказать, что будущие поколения не перестанут говорить о нем также как об Августине и Аквинате, Лютере и Кальвине, Шлейермахере и Ритчле. Будет верным сравнение Шлейермахера с его теологией, которая доминировала в XIX веке с Бартом, теология которого доминировала в XX веке. Если Шлейермахера называют отцом либеральной теологии, то Барт по праву был признан отцом неоортодоксальной теологии. Представляется интересным тот факт, что Барт был признан не только протестантскими, но и католическими теологами. Еще более ясным свидетельством монументальной значимости Барта в изменении направления протестантской теологии в XX веке является его движение «против течения установленных образцов мысли». Влияние Барта было настолько велико, что даже его строжайшие критики вынуждены были относиться к нему с уважением.

21.2 Ранние годы (1886-1909)

Карл Барт (1886-1968) родился в Базеле, в Швейцарии, 10 мая 1886 года в семье пастора. Он был первым сыном Фрица Барта — служителя швейцарской реформатской церкви и учителя Евангелической школы проповедников в Базеле. Базель стал для Барта родным городом до трех лет и позднее с 1935 года до дня его смерти.

С детства Карл отличался необычным интеллектом, удивительной работоспособностью, показывающей серьезность его намерений. Демократический дух Барта проявился в уважительном отношении к искусствам, особенно к музыке, и в обостренном чувстве юмора. Карл выпустил критическое издание работ Кальвина совместно со своим братом Питером. Другой брат, Генрих, стал уважаемым философом и служил вместе с Карлом на факультете университета Базеля до своей отставки в 1960 году.

Карл провел своё детство в Берне, столице Швейцарии, куда его семья переехала в 1889 году. Там же он получил формальное образование.

Следуя европейской традиции, Барт изучал теологию в нескольких университетах. В восемнадцатилетнем возрасте он начал свое обучение в университете Берна. Тогда он находился под сильным влиянием своего отца. Кроме того, он учился систематической теологии у Германа Людемана, влиятельного теолога либеральной традиции. Наиболее значимое событие в интеллектуальных поисках Барта случилось во время четвертого семестра его учебы в Берне, когда он познакомился с кантовской философией и теологией Шлейермахера. Познакомившись с кантовской философией, Барт решил продолжить свое теологическое образование у Вильгельма Германа в Марбурге, ведущего неокантианского теолога тех дней.

Хотя отец Карла хотел, чтобы тот учился у более консервативного теолога, они пришли к компромиссу — Барт будет учиться в Берлинском университете, где Карл и провел полный семестр в 1906 году. Важность переезда в Берлин объясняется не только знакомством Барта с господствующей школой либеральной теологии, но и встречей с одним из последних и наиболее влиятельным представителем этой школы в двадцатом веке Адольфом Гарнаком — знаменитым церковным историком. В результате их общения, Барт стал учеником Гарнака. Кроме учебы у Гарнака в 1907 году Барт брал уроки у Адольфа Шлатера, хорошо известного консервативного швейцарского теолога Нового Завета.

К двадцати трем годам Барт закончил свое формальное теологическое образование в Марбурге. Он был рукоположен в церкви Берна в 1909 году после сдачи теологического экзамена. Между прочим, он никогда не проходил докторское теологическое обучение, но, несмотря на это, множество институтов были рады присудить ему свои почетные высшие степени.

После сдачи экзаменов и рукоположения Барт все еще не чувство-

вал себя готовым к принятию пасторских обязанностей. Он не хотел быть поглощенным глубоким религиозным опытом, так как считал, что можно выстраивать проповедь и без этого. Так Барт возвратился в Марбург чтобы стать помощником Мартина Рейда, редактора журнала «Христианский мир» (Cristliche Welt). Это влиятельное либеральное издание освещало проблему ответственности Церкви в мире. Поработав в этом издании, Барт почувствовал большой интерес к пасторской работе.

В 1909 году он вернулся на свою родину, чтобы начать служения в качестве ученика пастора немецкоязычной реформатской церкви в Женеве, где он пробыл до 1911 года. Нужно сказать, что Барт принял пасторские обязанности с особым расположением духа. В своей статье, опубликованной в 1909 году, он убедительно показал, что выпускники-богословы более либеральных факультетов Марбурга и Гейдельберга с меньшим желанием вовлекались в практическую церковную работу (пасторскую, миссионерскую и т.д.), чем выпускники более ортодоксальных и пиетических теологических факультетов.

Барт видит два аспекта проблемы в либеральной теологии. Первый содержит «религиозный индивидуализм». Для Барта это означает отвержение либерализмом всех норм откровения и внешнего авторитета для индивидуального верующего, что приводит к субъективному и личностному опыту конкретного христианина. Вторую характеристику либерализма Барт обозначает как акцент на «историческом релятивизме». Так как либерализм унаследовал положение преобладающей историографии о том, что нет абсолютов в истории и, следовательно, нет в реальности откровения или религии, то и библейские свидетельства откровения стали рассматриваться как недостоверные.

В 1911 году Барт принял пасторское служение в реформатской церкви в небольшом городке Сауфенвиль на севере центральной Швейцарии. В этой сельской церкви он служил до 1921 года. Во время пребывания в этом маленьком промышленном поселке, окруженном видами швейцарских пейзажей, Барт стал формулировать свои революционные теологические идеи. Позже Барт писал об этом периоде своей жизни: «Однажды в служении я стал уходить от прежних теологических привычек мышления, с каждым шагом все ближе и ближе возвращаясь к специфической проблеме служения — проповеди. Я стал искать свой путь, соединяющий проблему человеческой жизни с одной стороны и содержание Библии — с другой. Как служитель, я хотел говорить людям о безграничном противоречии их жизни, но также говорить им не менее безграничное послание Библии, которое было почти такой же загадкой, как и жизнь».

В это время весь интеллектуальный мир Европы был захвачен идеями социального равенства. Барт и его друг Турнейзен, с которым он учился в Марбурге, решили вступить в партию социалистов. Следствием

этого стало решение Барта примкнуть к рабочим из его общины в Сауфенвиле в их борьбе за справедливую зарплату. А в 1915 году Барт вступил в социал-демократическую партию, что стало абсолютно неслыханным для служителя церкви поступком в те дни. Позже Турнейзен писал: «Социализм был движением, который был для нас наиболее впечатляющей притчей, если не сутью, Царства Божьего, которое мы проповедовали по воскресеньям». Однако вскоре Барт разочаровался в социальной программе, так как противоречие между богатыми и бедными подорвало его либерализм и развеяло надежду на возможность улучшения мира.

Другое разочарование в либерализме пришло к Барту во время Первой Мировой войны. В августе 1914 года 23 либеральных теолога подписали манифест в поддержку кайзера и немецкой военной политики. Среди них были и любимые учителя Барта. Однако он не разделял позицию Германии в этой войне. Барт считал, что если этика этих людей ошибочна, то и их теология также ошибочна. Соответственно их экзегеза не правильна.

Перед ним лежала двойственная задача:

(1) Решение заниматься социальными вопросами, что подразумевало членство, хотя и временное, в социал-демократической партии. Побуждения такого рода исходили от религиозных социалистов Куттера и Рагаца, а также обоих Блумхартдтов (отца и сына), которые зародили и углубили понимание Бартом консолидации христиан по отношению к миру. В результате Барт все чаще и чаще вмешивался в решение социальных конфликтов своей общины, что приводило к напряженности и спорам.

(2) Также важнейшей задачей для Барта стала пасторская проповедь, требующая особо тщательной подготовки. Такое отношение к проповеди Барт сохранил на протяжении всей своей жизни; и все его размышления были направлены на провозглашение Божьего Царства. С тех пор господствующее либеральное богословие, с которого он начинал, становилось для него все более сомнительным.

Он должен был проповедовать, хотя чувствовал себя неспособным к этому. Ведь всё, чему он научился в университете, было только «благоговение перед историей», которое подразумевало полный отказ от самостоятельного, индивидуального понимания и объяснения. Реакцией на это стали интенсивные занятия новозаветным толкованием Библии, результатом которых стало бартовское толкование на Послание к Римлянам. Это не был комментарий в обычном смысле, скорее — пророческое произведение, которое предопределило на долгое время характер и развитие его богословия.

Таким образом, Барт пришел к осознанию, что Царство Божье, провозглашённое проповедником, отличается от любого гражданского общества, каким бы идеальным оно ни казалось. Поэтому Бог не является утверждением «религиозной личности, но «совсем Другим». Вместо того,

чтобы спрашивать о человеке и его размышлениях о Боге, Барт берет свою отправную точку у Бога и Его суждения о человеке. Соответственно единственным содержанием богословия для Барта является Слово Божье.

Итак, в 1916 году Барт начал работу над толкованием Послания к Римлянам, которое так часто приводило к реформационным изменениям в истории Церкви. К 1918 году он завершает объемный комментарий, но у него возникают трудности с его опубликованием. В 1919 году маленькое издательство печатает всего тысячу копий первой редакции его толкования Послания к Римлянам (*Der Römerbrief*). Уже в первой редакции этого комментария был ясно обозначен разрыв автора с антропоцентрическим и культурным христианством либеральной теологии. Однако к этому времени Барт еще не полностью отказался от мнения, что человек может найти свое единство с Богом просто через вход небесного царства в историю. В первом издании своей работы Барт делает упрек либеральной, исторической и гуманистической теологии в лице своих учителей, однако не хочет полностью разрывать с ними.

21.3 Послание к Римлянам (1922)

Между первым и вторым изданием прошло три года (1919-1922). В это время Барт принимает приглашение стать профессором Реформаторской теологии в Университете Гёттингена, где он пробыл до 1925 года. В 1922 году выходит второе издание «Послания к Римлянам». В нем он полностью отходит от позиции либеральной теологии. Это издание стало классическим выражением теологии кризиса или диалектической теологии.

В этой работе Барт убедительно показал, что Священное Писание ни в какой мере не является ни проявлением голоса совести, ни свидетельством сочувственного отношения к человеку. Слово Божие судит человека, и в нем мы сталкиваемся с реальностью... Такая богословская система получила название «теология кризиса» «потому, что она утверждает, что Бог есть Бог суда, а поэтому и Бог милости, поскольку любой Божий суд является одновременно проявлением милости (или милосердия).

В диалектической теологии Барта мы находим огромную важность неразрывных связей между человеком и Богом, землей и небом, имманентным и трансцендентным, временем и вечностью. Сосуществование вместе противоречивых понятий Писания, таких как веры и неверия, любви и суда составляет диалектику Барта. В этом заключается ключевая мысль в его комментарии на Послание к Римлянам. Автор исходит из представления, «что Бог есть Бог»: единственный в своем роде, непостижимый, потусторонний. «Бог на небе, а ты на земле «было особым способом говорить о Боге, который был назван «богословием кризиса». Однако не потому, что это выпало на период всеобщего кризисного настроения после

первой мировой войны.

Барт постулировал, что каждая встреча со Словом Божиим ведет к кризису, к суду и потрясению. Он следовал учению реформатора Кальвина, который утверждал, что ограниченное не может понять безграничного и постигнуть время вечности.

Примененное в Послании к Римлянам новое направление назвали «диалектическим богословием», поскольку оно приводило доказательства существованию радикального отличия и, исходя из Кьеркегора и Достоевского, отклоняло возможность наличия синтеза между временным и вечным.

С большой убежденностью и страстной желанием первооткрывателя Барт не переставал утверждать существование «качественного бесконечного различия» между небом и землей, Богом и человеком, потусторонним и реальным мирами.

Таким образом, Барт исключил возможность всякой самовольной религиозной попытки приблизиться к Богу. Вопреки существующему представлению о взаимосвязи христианства и культуры Барт дал совершенно иную характеристику христианства. Оно может быть представлено только как Царство Божье, понимаемое как «событие свыше» Ученый пришел к заключению, что «христианство, которое не является целиком и полностью эсхатологией (учение о спасении человека после смерти, а также о будущем истории), не имеет вовсе ничего общего с Христом».

21.4 Переход к Догматике (1922-1932)

Время, проведенное в университетах Гёттингена, Мюнстера и Бонна, стало важнейшим периодом жизни Барта в Германии. На это время приходится начало работы над его главным богословским трудом «Церковная догматика». Этот 13-ти томный труд делом всей жизни Барта вплоть до его смерти в 1968 году.

Аргумент Барта строится следующим образом: если Кальвин был прав, то возникает проблема нашей неспособности говорить о Божьем Откровении? Как можно выразить неизъяснимое? Сначала, пожалуй, должно быть почти «нечеловечески» произнесено: «Бог есть Бог». Однако «в Церковной догматике «содержится слово о «гуманности Бога», о двухголосности божественно-человеческого диалога, о четко различаемых и все же беспрерывно сообщающихся между собой понятиях божественного и человеческого (Divinum и Humanum.). Автор исходит из такого представления о Боге, согласно которому источником и целью всякого богопознания является личность Христа. Вне этого имени не может быть ни Откровения, ни провозглашения. Следовательно, богословие является изображением, развитием и объяснением того, что стало действительностью в «событии Иисуса Христа».

Следует ещё упомянуть и об издании журнала «На стыке времен»,

где Барт работал издателем вместе с Эдуардом Турнейзенем и Фридрихом Гогартеном. Нужно сказать, что эта «тройка» возвратилась к «богословию Слова Божьего», осознанно порвав с современным неопротестантизмом. Они принялись издавать журнал «Теологическое существование сегодня».

Что же касается изданий его «Догматики», то в 1927 году уже был опубликован, так называемый, Обзор Христианской Догматики. Эта книга представляет собой образец систематического теологического мышления раннего Барта. В ней содержится описание Доктрины Слова Божия: Введение в христианскую догматику.

В 1930 году Барт покидает Мюнстер, чтобы стать профессором систематической теологии в университете Бонна. В это время он проводил семинары по истории теологии. Одним из предметов его исследования был Ансельм с его *Fides quareens intellectum* (Вера в поиске понимания). В результате такого исследования в 1931 году вышла книга Барта об Ансельме. Интересно заметить, что Барт заимствовал у Ансельма его теологический метод, который был представлен следующим образом: во-первых, для Барта вера существует до события откровения; во-вторых, мы можем говорить об истинном познании Бога только тогда, когда существует вера в Божие откровение; в третьих, полным познанием, которое исходит из продолжающихся поисков верой понимания, может быть только истинное познание Бога.

21.5 Период Церковной Догматики (1932-1968)

Тридцатые годы были для Барта десятилетием весьма плодотворным. В 1932 году Барт пересматривает свой Обзор христианской догматики (1927) и публикует его под заголовком «Доктрина Слова Божьего». Эта работа стала первым разделом первой части его «Церковной Догматики». Ее появление стало событием, которое разложило ряды диалектической теологии. Убеждения Барта в том, что Слово Божье есть начальная точка теологии, привели его к полному разрыву с Бультманом и Гогартеном, которые слишком приблизились к либерализму.

Другим событием, значительно повлиявшим на карьеру Барта, стало избрание Гитлера канцлером Германии в начале 1933 года. В июле этого года Барт и Турнейзен учредили журнал под названием «Современное состояние теологии». На его страницах была представлена неистовая критика Гитлера и «Немецких христиан», которые поддерживали синтез Германского Национал социализма и Евангелия и были признаны Гитлером официальной Церковью Германии. Бартовский пророческий призыв к христианам Германии признать только Иисуса Христа Вождём Церкви, а не Фюрера, не остался без внимания. Барт приобрел известность как ведущий оратор-богослов Исповедующей Церкви, которая была в жёсткой оппозиции «Немецким христианам» и Гитлеру. Он и многие другие

в этом движении, которое оставалось меньшинством, отказались отождествлять Евангелие с нацистской концепцией «Нация, Раса, Фюрер». В 1934 году Исповедующая Церковь собралась в Бармене в 1934 году и провозгласила свою веру в документе, известном как Барменская Декларация, написанная Бартом:

«Иисус Христос, как он засвидетельствован нам в Священном Писании, есть единое Слово Бога, которое мы должны слушать, которому мы должны доверять и покоряться в жизни и в смерти».

Разрыв Барта в 1934 году с его бывшим коллегой Эмилем Брунером по вопросу естественной теологии был очень острым, потому что Барт чувствовал, что любая форма естественной теологии будет поддержкой «Немецких христиан» и преуменьшением верховенства откровения Божьего в Иисусе Христе.

К тому же Барт стал *persona non grata* в глазах официальных нацистов. Он отказался начинать свои занятия в Боннском университете с приветствия *Heil Hitler!* — и не стал клясться в безусловной преданности фюреру. В результате он был отстранен от преподавания и выслан из Германии. Сразу после этого он был призван стать профессором богословия в университете Базеля, где он начал преподавать в 1935 году в возрасте сорока девяти лет.

В эти годы основное внимание он уделяет Церковной Догматике. Еще две части были завершены в тридцатые годы. Последняя часть Введения, объясняющая доктрину Слова Божьего, вышла в 1938 году. Первая часть Доктрины Бога вышла в 1940 году.

Барт был тем, кто в значительной степени сформулировал Барменская декларация 1934 года. Его сопротивление национал-социализму выявилося также в пресловутом письме профессору Громадка в Праге, в котором он в 1938 году воодушевлял чехов к военному сопротивлению гитлеровскому рейху.

После его вынужденного возвращения в Швейцарию в 1935 году Карл Барт получил место на кафедре в Базеле, где он работал до выхода на пенсию в 1961 году.

Когда Барт в 1935 году уехал в Базель, он надеялся вернуться в Германию, когда позволят условия. Однако этого не случилось. Лишь на короткое время он приехал в Германию в 1945 году и после этого еще несколько раз посещал эту страну. Посреди хаоса и трудностей, которые испытала страна после поражения в войне, Барт надеялся, что наступит день возрождения немецкой нации.

В послевоенное время Барт продолжил свои поездки по Европе с лекциями. Так в 1948 году он посетил Венгрию, где выступил с речью к руководителям Реформатской Церкви. Уже после своего возвращения в Базель он написал несколько открытых писем, убеждающих венгерских христиан, что лучше «евангелизировать заблудших и запутавшихся вен-

герских людей», чем «протестовать против очевидной опасности коммунистической системы». За это утверждение Барт был обвинен в мягкости или даже лояльности к коммунизму со стороны американских богословов. Позиция Барта относительно борьбы Востока и Запада состояла в том, что ученый постоянно призывал обе стороны к необходимости слушать друг друга вместо разжигания враждебности и напряженности. В 1948 году Барт стал участником собрания, которое учредило Всемирный Совет Церквей в Амстердаме. Несмотря на то, что он участвовал в нем с некоторыми опасениями, позднее он замечал, что эти экуменические собрания в большинстве случаев были полезными и результативными.

С сороковых годов Барт начинает заниматься написанием своей монументальной работы — Церковной Догматики.

Первая часть — Введение (Прологомены), Доктрина Слова Божьего — уже была опубликована в 1932 году. А в 1942 году он завершил вторую часть — Доктрина Бога. Часть третья — Доктрина сотворения — была опубликована в несколько этапов: Доктрина творения (1945), Доктрина человека (1948), Доктрина провидения и зла (1950), Этика (1951). Четвертую часть — Доктрину Примирения — Барт писал до конца своей жизни. Разделы этой части выходят с 1953 года до 1967 года, когда выходит последний раздел — Крещение, как основание христианской жизни. Последняя, пятая часть, задуманная Бартом — Искупление (эсхатология) — так и осталась ненаписанной. Четыре части Церковной Догматики составляют 13 томов его самой значимой работы, которая по мере выхода на немецком языке переводилась на другие языки и была в центре внимания всего богословского мира. Карл Барт закончил свою земную жизнь 10 декабря 1968 года в родном Базеле в возрасте восьмидесяти двух лет.

21.6 Богословие Барта

Карл Барт наряду с Бультманом и Тиллихом считается самым значительным и влиятельным протестантским богословом нового времени. Барт был человеком чрезвычайной творческой силы и неповторимого стиля. Он никогда не был оторванным от жизни ученым, сидящем в «башне из слоновой кости»: он был веселым, остроумным, полным жизненных сил, горячо общающимся с другом и врагом партнер, у которого никогда не гасла прокуренная трубка. В его рабочем кабинете на одинаковом уровне висели портреты Кальвина и Моцарта.

Его ученики и студенты любили и чтили его как одаренного учителя богословия и как человека большого влияния.

В конце одной из своих лекций он попрощался со студентами такими словами: «Я слышал, что имеются бартовцы; если вы увидите одного из них, то поприветствуйте его и скажите ему: «Я не бартовец!»

Учитывая чрезвычайную широту богословия Барта, нужно сказать, что в пределах данной работы мы не сможем охватить весь спектр его

суждений, а лишь остановимся на основных понятиях его теологии. Богословскую систему Барта обычно называют несколькими терминами, которые заслуживают определенного внимания.

Во-первых, неоортодоксия. Барт на смену антропоцентричному мирозданию вновь выдвигает богоцентричное. Чтобы понять Бога, мы должны начинать не с человека (так как Он не является проекцией человеческой души на внешний мир), а с Его откровения. Результатом чего является возвышение авторитета Писания.

Во-вторых, диалектическое богословие. Диалектико-теологический взгляд на истину, как на цепь парадоксов: бесконечное стало конечным, вечность вошла внутрь времени, Бог стал Человеком. Такие парадоксы создают напряжение; они несут нам и кризис, и истину.

Не являясь экзегетом, Барт внес живую струю в библейские исследования, переведя их из области чисто исторической в область диалога между Богом и человеком (отсюда название его богословия — «диалектическое»). Если «научная теология» либеральных библеистов пыталась приблизиться к пониманию Писания при помощи методов исторической критики, то Барт заявил, что эта критика не способна дать подлинное понимание Слова Божьего. Образец такого понимания Барт находит у Лютера, который прочел послания Павла как обращенные лично к нему. Благодаря тому, что апостол сказал, а человек XVI веке услышал его слова, «возник диалог между текстом и читателем».

Третье название — теология кризиса. В напряжении парадокса нас ждет кризис бытия, суд, разделение, выбор между верой и неверием, возможность принять или отвергнуть высшую Божью истину, явленную в Слове.

Учитывая рассмотренные термины, а так же основополагающие, на наш взгляд, концепции богословской системы Барта, в данной работе мы постараемся рассмотреть вопросы, связанные с теоцентризмом, а именно идеи сокрытия-раскрытия и Слова Божьего.

21.7 Самораскрытие Бога

Барт делал акцент на абсолютном всевластии Бога и на падшем состоянии человека: наши эмоции, воля и разум поражены грехом, и потому мы не способны открыть Бога. Люди отвечают на самораскрытие Бога, но не участвуют в нем.

Барт исходил из учения, развитого Павлом, о поврежденности человеческой природы. Несколько утрируя мысль апостола, Барт назвал «идолами» любые проявления человеческого творчества. По его мнению, культура, философия и даже богословие и религия — плоды деятельности ущербного духа падшего человека. Истина заключена только в Слове спасающего Бога, Который явился во Христе, а все остальное — призраки и домыслы. Он учил, что Бог за пределами миру, и поэтому Его нельзя поз-

нать ни через разум, ни через внутренний опыт, а лишь через Откровение.

В своей критике рационализма Барт вдохновлялся идеями экзистенциальной философии Кьеркегора. Он считал свою «диалектическую теологию» призванной познать Откровение как высшую тайну. Иными словами, Барт отрицал всякую возможность естественного богопознания вне того, что возведено Библией.

В отличие от либеральных теологов Барт рассматривает библейское послание не как свидетельство того, каким образом человек открывает Бога, но как обращенное к человеку Слово Бога, говорящее о несостоятельности всех человеческих притязаний, включая религиозные, выйти за пределы конечного и преходящего. Ни в историческом, ни в личном опыте человека, ни в его понятии об абсолюте, невозможно открыть Бога. Барт отвергает «естественную теологию» во всех ее проявлениях: от разума к вере, от философии к теологии, от человека к Богу нет и не может быть перехода. Бог на небе, а человек на земле, между ними — непроходимая пропасть.

Отказ человека признать свою ограниченность, искушение выйти за границу, отделяющую конечное от бесконечного, «время» от «вечности», приводит к идолопоклонству, когда за божественное принимается человеческое. Не человек открывает Бога, а Бог открывается человеку. «Господь сказал — вот исходный пункт и главный аргумент теологии, которая должна слушать и излагать Слово Бога, а не человеческое слово о Боге, продиктованное историей, психологией, умозрением.

Вечная и непреходящая истина христианства открывается тогда, когда учение Христа освобождается от всех исторических, социальных, политических, культурных нагромождений, привнесенных человеком. Пафос бартовской теологии — в ее устремленности за пределы «исторического»: Иисус Христос, как он открывается нам в едином Слове Бога, каким мы его слышим, на которого мы возлагаем свои надежды в жизни и смерти и которому следуем», есть единственно истинное Откровение. Все иные события и силы, образы и истины не могут быть признаны в качестве другого откровения — через природу или историю. На этом Барт особенно настаивал в начале 1930-х гг. в споре с Э. Бруннером, который искал в человеке «точку подключения» божественной благодати помимо Слова и утверждал, что есть два откровения: одно — в Слове Бога, другое — в акте Творения.

С точки зрения Барта, человек, как в истории, так и в повседневной жизни, погружен лишь в ограниченное и преходящее. В какие бы величественные формы ни воплощались людские замыслы и деяния, они остаются лишь человеческими устремлениями. Христианство, как его понимает Барт, обязывает сказать «нет» любому притязанию на обладание абсолютной истиной, на окончательное решение проблем человеческого бытия. Поступить иначе — значит выдавать «предпоследнее» за «последнее», че-

ловеческое — за божественное, временное — за вечное, будь то класс, раса или нация, техника и т. д., т. е. вместо истинного Бога поклоняться «ложным богам», предаваться иллюзиям и возводить очередную Вавилонскую башню под новым названием, которая рано или поздно будет разрушена, как и все предыдущие.

Утверждая неустранимую ограниченность и греховность человека, Барт парадоксальным образом обосновывает его свободу: чем больше открывается человеку его оторванность от Бога, тем очевиднее становится, что только «ложные боги» принижают и угнетают человека, тогда как «истинный Бог» предоставляет человеку и всему, что он сотворил, свободу собственного действия. Самые важные вопросы — вопросы теологические — возникают в ситуации кризиса и безысходности, когда человек обнаруживает пропасть, отделяющую его от Бога, и в то же время испытывает отчаяние от безуспешности попыток найти опору в себе самом.

Таким образом, Барт поворачивает протестантскую теологию в русло «критики цивилизации» вслед за С. Кьеркегором, Ф. М. Достоевским, Ф. Ницше, которые оказали на него сильнейшее влияние. Наивному оптимизму и вере в прогресс либерального протестантизма в теологии Барта противостоит отнюдь не пессимизм. Встреча с Богом открывает перед человеком, его познанием и деятельностью новые горизонты, лежащие за пределами чисто человеческих возможностей. Там, где истинный Бог, все невозможное становится возможным.

Сила бартовской теологии в безграничном уповании на «живое Слово Бога», но в этом «позитивизме Откровения» заключена и ее слабость, проявившаяся в новой ситуации, после окончания второй мировой войны, когда потребовалось более конструктивное участие христиан в мирских делах. В последнем томе «Церковной догматики» Барт признал, что помимо «единого света Иисуса Христа» есть еще и «иные истинные слова», которые также должны быть услышаны. Он смягчает свой теоцентризм, сближает божественное и человеческое, а в «гуманизме Бога» усматривает основу человеческой гуманности. Но это сближение на новой, по сравнению с либеральной теологией, основе, которая отождествляет Бога с тем, что есть благого в мире с осуществлением человеческих целей на путях прогресса, с признанием суверенности Бога.

Барт понимает кризис современной цивилизации как крушение принципа автономии. Проводимое им «бесконечное качественное различие «между Богом и миром не исключает тем не менее «самостоятельности человека «против подчинения его чему бы то ни было и кому бы то ни было, кроме Иисуса Христа; ничто, лежащее в пределах истории, не может и не должно поработать человека: ни идеологическая догма, ни социальная общность, коллектив, ни даже религия. Человек обретает себя не потому, что он оказывается включенным в какой-то, пусть даже воспринимаемый как Богом установленный порядок земной жизни. Однако хри-

стианство не может ограничиться радикальным «нет» по отношению ко всем человеческим ценностям.

Итак, Барт отверг способы решения поставленной либеральными теологами проблемы синтеза христианства и культуры, однако он не отрицал наличие самой проблемы. Его теология является поиском путей решения этой проблемы с учетом нового исторического опыта и коллизий XX в., когда обнаружилась недостаточность всех до сих пор найденных способов организации человеческой жизни.

21.8 О Священном Писании

Другая важная тема у Барта — христоцентричное Слово как единственный источник знания о Боге. Христос есть воплотившееся Божье Слово. Слово содержится в Св. Писании, но Св. Писание не всегда является Словом. Барт утверждает, что Библия никогда не должна идентифицироваться с откровением непосредственно. В своей «Die Kirchliche Dogmatik» он заявляет, что «Существует только одна аксиома: Бог, который говорит». Барт действительно называет Библию Словом Божьим, но для него это значит только то, что Библия становится Словом Божьим, когда Бог говорит с человеком. Он утверждает: «Библия есть Слово Божье в той степени, в какой Бог позволяет ему быть Словом, в той степени, в какой Бог сам говорит через него». Таким образом, Барт отверг «Verbalinspiration», как нечто механическое, докетическое, то, что лишает Библию человеческой стороны и ограничивает «свободу» библейских авторов.

В бартовской концепции Писания оно представлено как свидетельство о Христе, поскольку на Христа он смотрит как на Слово и божественное Откровение в ультимативно ограниченном (ultimately restrictive) смысле, а значит, его природа не божественна. Писание является Словом, но в производном смысле, не как откровение. Для Барта, Писание своего рода становится Словом Бога в момент события откровения, когда Бог говорит через Писание верующим относительно Откровения, которое и есть Иисус Христос.

Библия, говорит Карл Барт, — это конкретное средство, посредством которого событие божественного Откровения становится доступным Церкви. Через Библию сама Церковь призывает к ожиданию будущего откровения, из которого черпает силы, и которым направляется. Поэтому Откровение и Святое Писание не одно и то же. Библия, прежде всего, есть свидетельство, записанное людьми. Они идентичны лишь в событии Слова Божьего. Барт убежден, что «Откровение производит о нем свидетельствующее Писание». Таким образом, свидетельство Библии он понимает как свидетельство Церкви, которая эти Писания распознала как святые и признала каноническими. Сила и авторитет их содержания — Иисус Христос. Барт рассматривает Библию как богодухновенную книгу и относится к ней чрезвычайно серьезно, но призывает не путать ее со Сло-

вом. Библия написана людьми и становится Словом лишь по свидетельству Св. Духа, а потому библейская критика возможна и необходима.

Нужно сказать, что такие взгляды Барта были приняты далеко не всеми. Много возражений вызвало, в частности, его отношение к Священному Писанию, то есть факту признания авторитета Св. Писания, но отнюдь не идеи богодухновенности каждого библейского слова. Следовательно, Библия не лишена ошибок. Такое заключение многих приводило в открытое противостояние Барту. Далее аргумент следует таким образом: если Библия авторитетна лишь постольку, поскольку она свидетельствует о Слове, то она не имеет авторитета сама по себе. Многие евангельские христиане сегодня настаивают именно на таком понимании её авторитета и отвергают бартовский подход.

21.9 Антитезис Бруннера, Бультманна и Гогартена

В противоположность бартовскому подходу другое направление диалектической теологии (Гогартен, Бруннер) менее эксплицитно выражает идею о том, что провозглашенное в Писании может быть признано в качестве единственной истины жизни. Божественное и человеческое нельзя противопоставлять друг другу до непримиримости. Бог действует как трансцендентно, так и имманентно, как полностью самостоятельно, так и через посредство Своего творения, как объективно (в истории), так и субъективно в жизни индивидуума, как при помощи разума, так и при помощи веры.

Позиция этого крыла диалектической теологии была более умеренной и, соответственно, принимала противостояние веры и разума Барта лишь относительно. Бруннер считал, что естественное начало не отвергается Богом, а включено в Его действия, поэтому Бог не только стоит над человеком, но и действует в нем и через него. По этому поводу он спорил с Бартом, который написал против него труд с коротким названием, выражающим его категоричное несогласие с мнением Бруннера, — «Нет».

Особую позицию в неоортодоксии занимает Рудольф Бультман, не примыкая к обеим этим школам, которые объединяет в той или иной мере применение философии экзистенциализма к религиозным нуждам. Разумеется, все представители диалектической теологии выступили единым фронтом против либеральных богословов, поскольку те ратовали за компромисс между христианством и культурой (наукой), утверждали имманентность Бога и верили в прогресс человечества. Вместо этого неоортодоксы заявили, что Божественная истина не может быть доказана рациональными средствами, поскольку она не только выше их, но и несоизмерима с ними. Если К. Барт просто отстаивал парадоксальность основных положений веры, то Рудольф Бультман считал, что она теряет актуаль-

ность в экзистенциализме, а Гогартен и Бруннер старались совместить все это с человеческим опытом (историей, наукой, культурой). Склонность к экзистенциальной философии определила социальную пассивность нео-ортодоксальной теологии.

21.10 Заключение

В заключение этой главы необходимо привести еще несколько деталей богословия Барта, но только в тезисном виде.

Нужно сказать, что критике также подверглась и христология Барта. Во-первых, ее называют прокрустовым ложем для ВЗ. Во-вторых, такая христология ведет к универсализму. Подобным образом неприятие Бартом «естественной теологии» часто рассматривается как отрицание «естественного откровения». В этом смысле показателен спор Барта с Бруннером об образе Божьем.

Не осталось без недостатков и учение Барта о грехе. Барт признавал грехопадение реальным, но внеисторическим событием. Иначе говоря, для Барта грехопадение было сакральным и вневременным феноменом, тогда как евангельские христиане верят в буквальное, историческое грехопадение. Некоторые возражения вызывали и вопросы предопределения, искупления, благодати и т.п. Однако едва ли есть смысл спорить о том, насколько теология Барта соответствует взглядам евангельских христиан. Важнее другое: Барт продемонстрировал несостоятельность протестантской мысли XIX столетия. Христология Барта возвратила протестантов к самой сути их веры, а его интеллектуальная мощь и любовь к евангельской истине остается примером для теологов второй половины XX в.

Глава 22. Демифологизация Библии. Рудольф Бультманн (1884 - 1976)

22.1 Программа «демифологизации»

«Церковь не может отказаться от своего провозглашения (керигмы) Евангелия, в результате которого сознание народа подвергается критике со стороны Слова Божьего. Если сознание народа противится этой критике, то оно является сознанием нехристианского народа, который забыл о том, что Бог его ограничил».

Так писал марбургский профессор по Новому Завету Рудольф Бультман в декабре 1933 г. в своем отзыве о «Статьях закона об арийцах», в которых значилось, что богословы «неарийского происхождения» должны быть отстранены от церковных должностей. Бультман принял решающее участие в составлении рецензии богословского факультета Марбурга на «Статьи закона об арийцах», в которой эти статьи были подвержены откровенной и негативной критике.

Уже в начале своих лекций в летнем семестре 1933 г. он обратился к студентам с призывом противостоять дискриминации еврейских сограждан, он вступался за своих еврейских коллег и позднее.

Несмотря на непризнание Рудольфа Бультмана «немецкими христианами» и национал-социализмом, он занял устойчивую позицию в «исповеднической церкви». Не только как профессор богословия, но также как проповедник и служитель церкви он чувствовал себя поставленным на служение в своей церкви. Однако его стали упрекать в разрушении основ евангельской церкви и ее вероучения. Он имел существенные расхождения не только с коллегами богословами, но также с благочестивыми кругами общины, синодами и епископскими конференциями. Основной причиной этого был прочитанный в 1941 году Бультманом доклад под заглавием «Новый Завет и мифология», в котором он требовал «демифологизации» христианского провозглашения и представил собственное программное предложение.

22.2 Формирование Бультмана

Родившийся в 1884 г. Рудольф Бультман воспитывался в семье пастора в округе Ольденбурга. Бультманн изучал лютеранское богословие в Тюбингене, Берлине и Марбурге. В период с 1921 г. до ухода на пенсию в 1951 г. он стал профессором Нового Завета в Марбургском университете. Бультман умер также в Марбурге в 1976 г.

Нет сомнения, что на Бультмана оказало сильнейшее влияние прежде все либеральное богословие. От него он научился методу строгой историко-критической интерпретации библейских текстов, которым он сам превосходно пользовался на протяжении всей своей жизни. С другой

стороны, именно этот метод исторической критики вывел Бультмана из либерального богословия, ведь «личность» Иисуса интересовала либеральное богословие, прежде всего, как источник энергии для истинной религии, благочестия и нравственности. Эта освобожденная от староцерковных догм «личность» Иисуса должна была все более четко выходить на первый план на пути исторического исследования. Но Бультман во время своих исследований текстов Нового Завета обнаружил, что эти тексты не предоставляли такой возможности. Были ли это послания Павла, Иоанна или же первые три Евангелия, было ясно одно — тексты Нового Завета также мало интересовались «личностью» Иисуса, как и благочестием и нравственностью, которой он учил. Центром этих текстов было провозглашение распятого и воскресшего Иисуса Христа как Господа, который жив и сейчас.

Исходя из этого, Бультман достиг нового понимания этого провозглашения как «Слова Божьего» и присоединился к «диалектическому богословию» Карла Барта, Фридриха Гогартена и Эмиля Бруннера. С ними Бультман также подчеркивает преимущество Слова Божьего перед человеческим благочестием и религией.

Ведь Слово Божье означает, что в провозглашении Христа Иисуса, которое, само собой разумеется, связано с библейским свидетельством, нам, людям, говорится нечто такое, чего мы сами не можем сказать себе. Поэтому Бультман решительно порвал с либеральным богословием и «немецкими христианами», поскольку и те и другие неуместно ставили в центр внимания благочестие и религию.

Разумеется, это расхождение касалось и консервативного богословия, поскольку последнее смешивало веру в Слово Божье с принятием за истину «факта спасения» и стремилось оградить себя от исторической критики. Но Божье Слово, согласно Бультману, является чем-то большим, чем просто сообщение о «факте спасения».

В провозглашении Христа Слово Божье звучит как обращение к нам и дает совет нашему человеческому существованию (Existenz). Соответственно, вера является чем-то большим, чем просто принятие за истину факта спасения. Вера в таком случае означает, что мы, люди позволяем слову Божьему давать нам свой совет.

22.3 Вера включает в себя также и разум

Здесь Бультман сталкивается с проблемой, к которой, по его мнению, Карл Барт отнесся недостаточно внимательно. Вера включает в себя также и понимание. Слово Божье требует от нас, людей, чтобы мы жили в соответствии с его советом. Но мы должны уметь понимать требование и совет. Но для современному человеку чужды язык и мировоззрение Библии. Из-за этого человек не может понять, что речь идет о его собственном существовании или экзистенции. С тех пор

Бультман стал серьезно заниматься программой «демифологизации».

Язык Библии и в частности Нового Завета является языком мифов. Сюда относится античная картина мира, представление о мироустройстве в виде трех ярусов (небо, земля и ад), а также мнение о влиянии на людей различного рода мистических сил. Также мифологическими являются высказывания о Втором пришествии Иисуса Христа как Сына Человеческого, а также о нисхождении Христа в ад и о Его вознесении на небо. Поэтому для современного человека являются непонятным учение о заместительной смерти Христа на кресте и о возрождении.

Однако Бультман понимал, что просто вычеркнуть эти «мифологические» высказывания Нового Завета нельзя. Напротив, проблема заключалась в понимании этих идей и их изложении на доступном для современного читателя языке.

22.4 В вере человек приобретает самого себя

В вере человек приобретает самого себя, позволяя через слушание Слова Божьего заново подарить себе свое существование. В неверии человек теряет самого себя, когда он пытается реализовать самого себя и хочет защитить себя в мире. Так формируются новые задачи Бульмана, которые он обозначает в рамках Нового Завета. Провозглашение распятого Иисуса Христа имело преимущество перед «историческим» Иисусом, о котором в богословском плане было важно только «Что». Но крест имеет также преимущество перед будущим воскресением мертвых, которое утверждает послание Распятого. Обещанное спасение происходит не только по ту сторону смерти, но уже сейчас в момент веры.

В Новом Завете имеются, прежде всего, высказывания Павла и Евангелие от Иоанна, в них особенно четко обращает на себя внимание взаимосвязь событий, в которых принимает участие Христос и человеческое существование. В этом Бультман увидел критерий предметной критики других библейских высказываний. Эта богословская дискуссия началась через двадцать лет после смерти Рудольфа Бульмана и еще не закончилась. Критическими точками здесь являются его понимание мифа, его привязанность к философии Хайдеггера, а также его высказывания об историческом Иисусе и пренебрежение к Ветхому Завету.

Карл Барт снова и снова упрекал Бульмана за преобладание в его учении антропологии (учения о человеке) над христологией (учением о Христе). Другие ученые также усматривали в нем некоторые либеральные нотки. Каждая богословская программа, будучи человеческой, является моделью, которую можно превзойти. Рудольф Бультман знал это. Он пишет о «демифологизации»: «Она... является тяжелой и всеобъемлющей задачей, которая вообще не может быть обязанностью отдельного человека, но требует много времени и сил от целого поколения богословов».

22.5 Приложение: «Передача слов Иисуса»

22.5.1 Изречение (афоризм) ('Aprophthegmata')

<8:> «Под передачей слов я понимаю разновидность традиционных историй, которые люди пытаются причислить к подлинным историям, а именно такие рассказы, суть которых образует Слово Иисуса, сформулированное в кратком виде. Я называю их принятым в греческой истории литературы и более нейтральным термином 'Aprophthegmata' (изречение)».

22.5.2 Открытые дискуссии и обучающие беседы, например, Мк. 3:1-6; Мк. 2:15-17

<40:> Открытые дискуссии берут свое начало с действия или поведения, из которого исходит оппонент и высказывает свое мнение как упрек или вопрос. Очевидно, типичный характер открытой дискуссии находит свое самое полное выражение, когда отдельное действие, такое как сбор колосьев или исцеление в субботу служит отправной точкой. В меньшей мере он выражен, когда оппонент ссылается только на общий образ действий того, на которого нападают.

<42:> Ответ на выступление следует в более или менее принципиальной форме, чаще всего как встречный вопрос или как обрисовка ситуации или как то и другое одновременно. Однако он может быть так же, как и нападение, ссылкой на слово Писания. ... Этот способ вести спор является типично раввинским.

<56:> При всем сходстве обучающих бесед с открытыми дискуссиями едва ли что можно сказать о построении обучающих разговоров. Различие в основном состоит в том, что здесь нет необходимости, чтобы определенное действие послужило отправной точкой для разговора, но здесь, как правило, любознательный человек просто спрашивает Учителя. Затем следует ответ, который при случае также может быть дан в форме вопроса, как, например, Лк. 12:13-14; 13:1-5, но не в том смысле, что они ведут задающего вопрос человека ad absurdum.

22.5.3 Биографические изречения

<58:> Анализ показал, что также не все единые композиции являются биографическими изречениями 'Aprophthegmata'. Они являются ими тем меньше, чем меньше у них есть цель охарактеризовать личность Иисуса или осветить определенную ситуацию, и тем больше они содержат общее нравоучительное изречение, которые также, будучи оторванным от ситуации, имеет свой смысл, так, например, Лк. 9:57,61; Мк. 6:1-6; 3:31-35.

22.5.4 Слова Господа

<73:> Объектом исследования являются не все без исключения слова Иисуса у авторов трех синоптических Евангелий, но только те, которые являются самостоятельными высказываниями, связанными с традицией, или все же могли бы быть такими; то есть не такие слова, которые только как прямая речь являются составной частью рассказа, такие как Лк. 22:48 ...

22.5.5 Логии (Logien) = поучения или мудрые изречения

Всеобщие, общеизвестные истины, сформулированные как высказывания, предупреждения или вопросы; например, Мф. 6:34 «Довольно для каждого дня своей заботы».

Среди них есть:

- пророческие и апокалиптические слова;
- слова, которые относятся к будущему, извещая о спасении или угрозе несчастья;
- слова закона и правила общины;
- замечания насчет закона и предписания сторонникам Иисуса.

22.5.6 «Я»-слова

Слова, в которых личность Иисуса играет существенную роль, например, Мк. 2:17.

22.5.7 Притчи и родственные им аллегории

Для техники аллегорических повествований общедоступна манера рассказа, характерной чертой которого является краткость. В рассказе выступают только необходимые лица: так в Притче о блудном сыне отсутствует мать. Никогда не выступает больше трех главных действующих лиц, чаще всего их только два. Царит закон сценического дуализма, т. е. только два лица выходят на сцену, одновременно говоря или действуя.

Точно также прослеживается прямолинейность и соответственно преемственность рассказа, т. е. взгляд никогда не устремлен на два одновременно развертывающиеся события. Нрав человека только редко изображается с помощью характеристики, как, например, описан судья, который не боится ни Бога, ни людей (Лк. 18:2). Чаще всего лица характеризуются их поведением, словами или действиями, как, скажем, блудный сын.

Аффекты и мотивы названы только там, где они являются существенными для действия и сути дел. Подобная экономия имеется также в описании действий и поступков. От ненужного отказываются.

Богатое употребление прямой речи и монолога. Закон повторения. Дважды мы слышим самообличение блудного сына. Число три мы встре-

чаем в Притче о званых на пир: три типа гостей находят себе извинение.

Наконец, представляется важным проследить, зачем и как провоцируется суждение слушателя. Этой цели служит также частое противопоставление двух лиц: обоих разных сыновей.

22.5.8 Исторические рассказы и легенды

<261:> «Мне кажется разделение исторического рассказа и легенды не возможно, поскольку некоторые рассказы носят характер легенд, но исторический рассказ так сильно находится под властью легенды, что он может рассматриваться только одновременно с нею».

Истории о чудесах: чудеса исцеления и чудеса природы

Крещение до въезда в Иерусалим, напр. Мк. 1:9-11

История страданий Христовых, напр. Мк. 14:22-25

Пасхальная история, напр. Мк. 16:1-8

Предыстории, напр. Лк. 2:1-20

Редакция традиционного материала

Редакция материала речей и речевые композиции

Редакция материала рассказов и композиции Евангелий

22.5.9 Заключение

<393:> Как нам теперь необходимо с литературно-исторической точки зрения расценивать результат представленного развития — Евангелие, которое сначала имеется в трех формах у авторов трех синоптических Евангелий? Мотивы, которые привели к возникновению Евангелия, ясны. Собрание традиционного материала началось в палестинской ранней общине. Апологетика и полемика вели к собранию и составлению афористических рассказов.

<394:> Образец Евангелия сначала показан нам в Евангелии от Марка; и можно сказать, что он его написал. Ни в коем случае нельзя назвать Евангелием один из его источников.

<395:> Можно сказать, что однажды должно было дойти до связанного представления жизни Иисуса на основании имеющейся традиции отдельных рассказов и маленьких собраний рассказов. По возможности полные и окончательные собрания рассказов должны были стать тем большей потребностью, чем больше иссякало богатство устной традиции. И традицию, в центре которой стояла историческая личность, выразили в форме связанного, исторического, биографического рассказа. Но этих рассуждений все же не достаточно, чтобы объяснить своеобразие <396:> синоптических Евангелий. Именно недостаток Евангелий в собственно биографическом материале, пробелы в истории жизни Иисуса объясняются тем, что они должны были заполнить эти пробелы на основании имеющейся традиции. Но их определенный, созданный через Евангелие от Марка

характер можно понять только из характера христианской проповеди или керигмы, для дополнения и наглядного объяснения которого должно служить Евангелие...

Христос, Который провозглашается, не является историческим Иисусом, но Христом веры и культа. Поэтому на переднем плане провозглашения Христа стоят смерть и воскресение Иисуса Христа как факты спасения, которые исповедуются в вере и в крещении и причастии становятся действенными для веры. Итак, керигма о Христе является культовой легендой, а Евангелия являются расширенными культовыми легендами...

Все это означает: традиция должна быть представлена как единство с точки зрения того, о ком в ней рассказано, который как Сын Божий жил на земле, пострадал, умер, воскрес и возвышен до небесного величия. А именно самое основное должно приходиться на конец изложения, на страдания Христовы и воскресение.

Профессор богословского факультета г. Марбурга Рудольф Бультман, придерживался данных убеждений и делился ими в течение своей сорокалетней карьеры профессора богословия. Нужно сказать, что Бультман всегда подчеркивал свою связь с либеральной теологией, что и отмечалось неоднократно многими богословами. Хотя он разделял взгляды теологов нового направления, которые видели в христианской вере ответ на слово трансцендентного Бога и понимали, что теология должна заниматься этим словом и человеком, им затронутым. Тем не менее он оставался верен традиции историко-критического метода, который был разработан либеральной теологией. Бультман отстаивал необходимость демифологизации и истолкования Писания, ориентированного на человеческую экзистенцию. Такую позицию можно смело назвать постмодернистской. Он придерживался мнения, что раннее христианство испытало на себе сильное воздействие идей эллинизма.

Нам необходимо в общих чертах выделить некоторые тезисы Бультмана: во-первых, он полагал, что Евангелия являются не историческими документами, а свидетельствами веры. Вера живет в другой плоскости, нежели наука.

Во-вторых, задача экзегетов состоит в том, чтобы перевести религиозный опыт на язык современного человека. Этот подход он назвал демифологизацией, полагая, что этот метод герменевтики применялся еще в первые века христианства. Бультман считал себя продолжателем Отцов Церкви, которые зачастую следовали аллегорическому способу толкования Библии.

В-третьих, вера, по его мнению, есть не что иное, как личное самоуверение в спасении, но не объективная реальность (обратите внимание на субъективизм веры).

В-четвертых, Иисус Христос был для него не Сыном Божьим, а только одним из людей, как и все мы. Его рождение от девы, сошествие в ад

и вознесение Бультман категорически отрицал, пренебрегая историей жизни Иисуса. Его заместительная смерть и искупление являются для него неприемлемыми.

В-пятых, он считал, что невозможно, пользуясь электрическим светом и радио, при этом еще верить в духи и чудеса. Он вычеркивал все чудесное из евангельской истории, рассматривая каждое ее событие как «идеальную картину», созданную для разъяснения или обоснования той или иной евангельской мысли.

В-шестых, он сосредоточивался на человеческой жизни (экзистенции), принижая значение космоса, природы и окружающей среды.

В-седьмых, он редуцировал реальную мировую историю к человеческой истории, подлинное будущее — к человеческой будущности, отвлекаясь тем самым в своей теологии «бытия в мире» от конкретного общества и политического измерения, хотя при нацистах он отважно стоял рядом с Бартом.

Ганс Кюнг, католический теолог, не видел отрицательных аспектов в экзегетике Бультмана. Он считал, что Рудольф Бультман стремился сделать слово Библии настолько понятным современному человеку, чтобы он смог снова воспринимать его как обращение Бога непосредственно к нему. С этой целью Бультман опирался на обширные экзегетические, исторические и философские познания. И так, в содержательном плане он опирался на реформаторов, а в методологическом — на экзистенциальный анализ Хайдеггера.

Глава 23. Теология смерти Бога

Расцвет этого движения, которое также называют радикальной теологией, приходится на середину 60-х годов XX столетия. Однако, это движение никогда не приобрело большого числа последователей, не получило четкого и однозначного определения и сошло со сцены столь же быстро и драматично, как и возникло. Между исследователями нет согласия даже в том, кого считать его главными представителями. Однако это движение, хотя и малочисленное, все же привлекло внимание христианской общественности по двум причинам. Во-первых, оно свидетельствовало о несостоятельности современной теологии, и, во-вторых, основные его идеи получили выражение не столько в теоретических сочинениях, сколько в публицистике. Сама формула «Бог умер» как нельзя лучше подходила для широкого использования. Представители этого движения писали статьи, выпускали небольшие книжки в бумажных переплетах и активно применяли электронные средства массовой информации.

23.1 История движения

Теология смерти Бога окончательно выразила давно зародившееся в западной философии и теологии представление о том, что в лучшем случае мы ничего не можем узнать о трансцендентном Боге, а в худшем, — что Его просто нет. Философ Кант и теолог Ритчль отрицали возможность теоретического знания о бытии Бога. Юм и другие представители философского эмпиризма в чисто практических целях ограничили понятия знания и реальности предметами материального мира, которые воспринимаются посредством пяти внешних чувств. Поскольку бытие Бога таким образом воспринять невозможно, библейскую картину мира сочли мифологической и неприемлемой для современного человека. Ницше, которого по праву считают предтечей атеистического экзистенциализма, не признавал даже возможности искания Бога. Поэтому Ницше почти на целое столетие раньше теологов смерти Бога изрек устами своего пророка Заратустры, что «Бог умер».

Христианские мыслители середины XX века, не связанные напрямую с этим движением, тем не менее способствовали созданию духовной атмосферы, в которой оно зародилось. Рудольф Бультман считал все элементы сверхъестественной, теистической картины мира мифологическими и выступил с программой демифологизации Священного Писания. По его мысли, Священное Писание надо очистить от всех мифологем, чтобы оно могло донести свою весть до современного человека. Пауль Тиллих, общепризнанный противник представлений о мире сверхъестественного бытия, доказывал, что единственное несимволическое утверждение о Боге заключается в том, что Он — само Бытие. Бог превышает сущности и существования; поэтому утверждение «Бог существует» равносильно Его

отрицанию. Уместнее говорить, что Бог не существует. В лучшем случае Тиллиха можно считать пантеистом, однако иногда его мысль граничит с атеизмом. Дитрих Бонхёффер также был одним из предвестников теологии смерти Бога. Достаточно вспомнить фрагментарные, но поистине убийственные высказывания, которые сохранились в его «Письмах из тюрьмы». Он говорил о «совершеннолетию» мира и человека, о «без религиозном христианстве», о том, что необходимо избавиться от Бога, Которым «заделывают пробелы». Порой не всегда представляется ясным, что имел в виду сам Бонхёффер, однако он значительно повлиял на радикальную теологию, представители которой взяли на вооружение его взгляды.

Идея смерти Бога, ставшая достоянием христианской общественности в середине 60-х годов, несомненно, потрясла христианское сознание. Тем не менее это не означает, что она представляла собой радикальный разрыв с предшествующей философской и теологической традицией, как может показаться на первый взгляд.

23.2 Идеи радикальной теологии

Какой же смысл вкладывали в заявления о смерти Бога сторонники этого движения? Ответы столь же различны, как и взгляды представителей этой теологии. После Ницше некоторые теологи время от времени пользовались выражением «Бог умер», имея в виду, что для подавляющего большинства людей Бог перестал быть реальностью. Но широкий резонанс эта идея приобрела в 1957 году, когда была издана книга Григория Ваханяна «Бог умер». Не претендуя на систематическое выражение идей радикальной теологии, Ваханян проанализировал те исторически значимые элементы религиозного опыта, которые способствовали принятию атеизма среди широких масс людей не столько как теорию, сколько как образ жизни. Сам Ваханян не верил в смерть Бога, но ратовал за новую форму христианского мироощущения, которая признает, что современный человек утратил Бога и будет использовать остаток веры. Другие представители радикальной теологии примерно так же оценивали статус Бога в современной культуре, однако несколько разнились в выводах из этого следующих.

Томас Альтицер верил в то, что Бог действительно умер, но своеобразный диалектический стиль его мысли и на редкость витиеватый язык, чем-то напоминающий писания восточных мистиков, делают понимание его позиций почти невозможным. Он, например, «сталкивает» диалектически противоположные положения, говоря: «Бог умер, да здравствует Бог!» Скорее всего, утверждая, что Бог умер, он хочет сказать, что верит в имманентность Бога. Другими словами, Бог не является трансцендентным, сверхъестественным бытием. Он полностью имманентен миру. Таким образом, человеческое и божественное в сущностном отождествляются. Именно в этом смысле Бог умер во Христе, и с тех пор этот процесс не-

прерывно продолжается. Альтицер считает, что Церковь попыталась вернуть Бога к жизни, поместив Его на небо и разработав учение о воскресении и вознесении Христа. Однако в современную эпоху следует отвергнуть традиционные представления о Боге и Христе, ибо человек по прошествии девятнадцати столетий, наконец обнаружил, что Бога просто-напросто нет. Христиане должны даже желать смерти Бога, благодаря которой трансцендентное становится имманентным.

Вильям Гамильтон утверждал смерть Бога в том смысле, что Бог перестал быть реальностью и слова о Нем больше не имеют смысла. Место теистических концепций заняли нетеистические. Эта тенденция уже необратима, и каждый христианин обязан принять как должное историко-культурную смерть Бога. Утверждая смерть Бога, необходимо в то же время принять этот мир как нормативный с точки зрения интеллекта и как благой с точки зрения этики. Воззрения Гамильтона проникнуты оптимизмом, ибо он верит, что человечество справится и уже справляется с решением своих насущных проблем.

Перечисляя ведущих представителей радикальной теологии, часто называют Пауля Ван Бурена, хотя он сам возражает против этого. Однако его отречение выглядит неубедительным. Стоит только обратиться к его книге «Секулярный смысл Евангелия» (1965) или статье «Христианское образование», чтобы увидеть совершенно другую картину. В первом произведении он стоит на позициях эмпиризма и соглашается с концепцией Бультмана, согласно которой библейская картина мира полностью мифологична, а потому неприемлема для современного человека. В своей статье он предлагает такой подход к проблеме христианского образования, согласно которому необходимо принять «смерть Бога» и согласиться с тем, что «Бога больше нет».

Нужно сказать, что Ван Бурена интересовали лингвистические аспекты бытия и смерти Бога. Он исходил из предпосылки эмпирической аналитической философии, согласно которой знание и смысл можно выразить лишь с помощью такого языка, который поддается эмпирической проверке. Ван Бурен убежден, что в этом заключается фундаментальный принцип современных секуляристов и единственный приемлемый для современного человека выбор. Но если осмысленными являются лишь высказывания эмпирически проверяемого языка, то все высказывания о бытии Бога лишены смысла, поскольку невозможно засвидетельствовать реальность Бога посредством чувственного восприятия. Теизм непригоден с точки зрения интеллекта, мало того, он лишен всякого смысла. В книге «Секулярный смысл Евангелия» Ван Бурен пытается дать свое истолкование христианской веры, не пользуясь понятием Бога. Читатель легко найдет в этом сочинении множество указаний на то, что автор является апологетом секуляризма, который пытается превратить принципы христианской этики в форму соответствующей языковой игры. Однако в своей

последней книге «Найти путь» Ван Бурен частично отходит от прежних взглядов.

Оценивая это движение, нужно сказать, что на самом деле не существует такого отдельного явления, как теология смерти Бога. Таких теологов было несколько. Под их влиянием некоторые направления современной теологии, отказавшись от существенных важных элементов христианской веры, пришли к тому, что вполне логично назвать антитеологией. Когда теологи смерти Бога сошли со сцены, приверженность идеям секуляризма осталась и отразилась в иных формах секулярной теологии в конце 60-х и начале 70-х годов XX столетия.

23.3 Биография Дитриха Бонхёффера

Дитрих Бонхёффер родился 4 февраля 1906 г. в Бреслау. Он был шестым ребенком в профессорской семье, состоящей из восьми детей и принадлежащей к буржуазному социальному слою. Его отец, Карл Бонхёффер, был профессором психиатрии и неврологии, а его мать была одной из первых женщин в Пруссии, сдавших экзамен на должность учительницы. Поэтому в первые школьные годы мать сама обучала детей. Воспитание в семье Бонхёфферов было строгим, но преисполненным любви. Оно было также религиозным, но не церковным. Няня из общины Богемских братьев также оказывала влияние на воспитание детей. Дитрих Бонхёффер к тому же очень рано стал блестящим пианистом.

В шестнадцатилетнем возрасте Бонхёффер уже знал, что желает стать богословом. Он поступил учиться сначала в Тюбинген, а потом в Берлин, где в возрасте 21 года получил ученую степень доктора богословия. Его докторская диссертация была на тему: «Община святых». Нужно сказать, что берлинские учителя Холль, Р. Зееберг, Литцманн и Лютгерт оказали чрезвычайное влияние на Бонхёффера. В 24 года он защитил докторскую диссертацию по систематическому богословию в Берлине. Адольф Шлаттер и Лютер были наиболее ценными им экзегетами. Однако Адольф Гарнак, у которого он учился в Берлине, остался наиболее почитаемым учителем, несмотря на то, что он разделял взгляды Карла Барта.

В период с 1928 по 1929 годы Дитрих Бонхёффер служил викарием в немецкой общине в Барселоне. Оттуда он направился в Нью-Йорк, где он был стипендиатом в Объединенной богословской семинарии. После этого он снова вернулся в Берлин, где, начиная с 1931 года, служил студенческим пастором в техническом институте. В то же время Бонхёффер руководил классом confirмуемых в Веддинге, в рабочем квартале Берлина. В этом классе никто не хотел преподавать, ибо никто не мог работать с такими учениками. Однако Бонхёфферу это удалось, и через Евангельскую весть он смог увлечь юношей. Он жил вместе с ними и довольно часто совершал с ними прогулки. Также с 1931 года Бонхёффер

вступил в должность приват-доцента и начал сотрудничество со всемирной федерацией по дружественной работе церквей.

Неся служение за границей в период с 1933 по 35 годы в немецкоязычной общине в Лондоне, Бонхёффер приобрел значительный опыт как пастор. После возвращения из Лондона он взял на себя руководство семинарией Исповеднической церкви в Финкенвальде. Несмотря на то, что семинария была закрыта гестапо в 1937 году, он продолжал вести обучение викариев, а именно в форме семинара для викариев. Летом 1939 г. друзья сделали возможной его поездку с циклом лекций в Америку, поскольку ему больше нельзя было преподавать в Германии. Однако эта поездка привела его к глубокому внутреннему конфликту. Перед Бонхёффером встал вопрос, должен ли он остаться в Америке или вернуться в Германию. Он решил возвратиться в Германию. Бонхёффер писал по этому поводу своему другу:

«Я должен пережить этот тяжелый период нашей национальной истории вместе с христианами в Германии. У меня не будет права принимать участие в восстановлении христианской жизни после войны в Германии, если я не разделю с моим народом испытания этого времени...»

В 1941 г. Бонхёфферу было запрещено выступать и публиковать статьи и книги, что, однако, не мешало ему работать. После возвращения Бонхёффера из Америки его шурин Ганс фон Донануи втянул его в заговор против Гитлера. Ганс фон Донануи принадлежал к штабу военной контрразведки под руководством адмирала Канариса. Через свои связи по всему миру, которые Бонхёффер имел как работник Всемирной федерации по сотрудничеству церквей, он попытался выяснить условия мира союзников и таким образом обеспечить тыл освободительному движению. За это в 1943 году он был арестован.

После провала покушения на фюрера в Штауффенберге в июле 1944 г. стали постепенно выясняться имена заговорщиков путча. После двухлетнего заключения Бонхёффер был приговорен военно-полевым судом СС по обвинению в политической государственной измене к смерти, 9 апреля 1945 года по личному приказу Гитлера был убит вместе с некоторыми другими борцами сопротивления в концлагере Флоссенбург. Через десять лет после смерти Дитриха Бонхёффера лагерный врач сообщил о его смерти:

«Утром того дня где-то между 5 и 6 часами заключенных [...] вывели из камер и им были оглашены приговоры военного трибунала. Через полуоткрытую дверь комнаты в бараке я увидел, как пастор Бонхёффер, перед тем как снять тюремную одежду склонился на колени в искренней молитве к своему Господу. Беззаветный способ молитвы, с осознанием того, что она будет услышана, этого удивительного и симпатичного человека потряс меня до глубины души. Также на самом месте исполнения приговора он совершил краткую молитву и затем мужественно и спокойно

поднялся по лестнице, ведущей к виселице. Смерть последовала через несколько секунд. За мою почти пятидесятилетнюю врачебную деятельность я едва ли видел человека так смиренно умирающего».

23.4 Попытка понимания богословия Дитриха Бонхёффера

В 1933 году Бонхёффер вместе с богословом из Эрлангена Германом Зассе разработал «Вефильское вероисповедание». Это вероисповедание должно было предложить основание для церковного сопротивления. В этом вероисповедании обращается внимание на значение «еврейского вопроса» для церкви. Однако его не было возможности осуществить в противовес «Барменской декларации 1934 года».

В 1937 г. как плод своего времени в семинарии возникло его произведение «Следование Христу». «Следование Христу» является толкованием Нагорной проповеди. С ее помощью Бонхёффер хотел снова внести ясность в учение об оправдании в евангелической церкви. В этой книге он сильно борется против «даровой (дешевой) благодати» и указывает на «дорогую благодать». Нагорная проповедь, на его взгляд, ясно показывает метод провозглашения Евангелия.

В своей следующей книге «церковная жизнь» он еще больше останавливается на вопросе следования за Христом. Эта книга передает опыт, который Бонхёффер накопил, живя сообща со своими викариями в братском доме Финкенвальде.

Самые разные истолкования получила идея Бонхёффера о нерелигиозном толковании христианства. Понятие «безрелигиозное христианство» (которое порой употребляют вне надлежащего контекста) Бонхёффер использовал в письме к своему другу Э. Бетге, который разделял его теологические воззрения. Говоря о «безрелигиозном христианстве», Бонхёффер опирался на ту критику «религии», которую нашел у Мартина Лютера и у Карла Барта. Каждый из них различал религию и веру; согласно Лютеру, религия — от плоти, а вера — от духа. Для Бонхёффера религиозное действие — это всегда нечто частное, неполное; вера же для него включает в себя всю полноту человеческой жизни. Христос звал не к новой религии, а к новой жизни. Христианин, живя в мире, соучаствует в страданиях Бога. Сознывая, что Европа исторически движется к «абсолютно безрелигиозной эпохе», Бонхёффер придает особое значение «секулярному толкованию» христианства. Отдельные элементы такой теологии уже позднее стали использовать теологи смерти Бога, не учитывавшие исходных предпосылок и самой сути его мировоззрения.

Как уже упоминалось, Бонхёффер придерживался взглядов Карла Барта. Через них он получил некоторые стимулы, оказавшие сильное влияние на его богословие. Между тем он, следуя Карлу Барту, провозглашал конец религии. Согласно его взглядам мы шли навстречу полностью

безрелигиозному времени, которое вызвано достигшим развития секуляризмом (освобождением от церковного влияния). Бонхёффер даже доходит так далеко, что заявляет, что не будет создан никакой заменитель религии, как обычно бывает, когда люди оставляют религию. Человек — это существо, которое имеет склонность к религии. Однако Бонхёффер считает, что этой склонности в человеке больше не осталось. Он говорит:

«Время, в которое можно было всем людям сказать посредством слов, будь то богословские или благочестивые слова, миновало; ровно как и время внутренней жизни и совести, а значит и время религии вообще. Мы идем навстречу полностью безрелигиозному времени; люди просто больше не могут, будучи такими, какие они теперь есть, быть религиозными».

Дитрих Бонхёффер видит в религии только исторически обусловленную и оттого преходящую форму выражения христианства. Как характеристику всей религии Бонхёффер называет мышление в двух плоскостях. В высшем мире существует Бог, в низшем мы, люди. Но поскольку в людях больше нет религиозного чувства, то также нельзя практиковать этот способ мышления, что означает конец религии. Мы должны отбросить Бога как научную, политическую, творческую или моральную «рабочую гипотезу», поскольку она устарела. Однако, вопреки своему провозглашению конца религии, Бонхёффера волновали многие относящиеся к этому вопросы. Он писал другу:

«Что меня постоянно волнует, так это вопрос, чем является для нас сегодня христианство или также Христос... Мы приближаемся к полностью безрелигиозному времени ... Что означает для нас «христианство»? ... Как может Христос быть Господом также неверующих? Есть ли неверующие христиане? ... Чем является «безрелигиозное христианство?»

Бонхёффер провозглашает именно конец религии, однако с другой стороны он не может примириться с тем, что мы живем в полностью атеистическом мире. Вера в Бога должна принять новую форму своего существования. Так мы подошли к следующей теме — нерелигиозной интерпретации библейских понятий; и поскольку освобождение от секуляризма получает все большее распространение и религия вследствие этого находится в состоянии упадка, для Бонхёффера возникает вопрос, как нужно понимать веру. Освобождение от секуляризма затрагивает очень тяжелые, угрожающие жизни вопросы. Что теперь означает для нас христианская вера? Как можно сегодня понимать веру, чтобы ей не нужно было больше боязливо прокрадываться мимо претерпевающей изменения реальности мира? Как можно проповедовать Евангелие дальше так, чтобы это отдавало должное секуляризму и касалось сердца человека? Поэтому библейские понятия должны быть так переосмыслены, чтобы светский мир, благодаря их влиянию, мог быть изменен и обновлен. За этими стараниями для Бонхёффера стоит миссионерская цель, поскольку «в оценке

нонятности проповеди надо ориентироваться не на верующих, а на неверующих».

Согласно Бонхёфферу, христианство должно касаться земного мира. Жизнь христианина протекает не в особой религиозной провинции, но в мире. По этой причине не может быть христианства вне земного мира. Для Бонхёффера речь идет о следовании за Христом со всей его конкретностью и предметностью земной реальности. Только в реальности этого мира можно, по его мнению, научиться вере. Таким образом, Бонхёффер рассматривает религию не как религию спасения, в которой потусторонний мир является самым основным, но как касающуюся земного мира. Нужно радоваться потустороннему миру, однако «жить» в земном мире.

Дитрих Бонхёффер требовал от церкви, чтобы она вступалась за немощных и бесправных, вместо того, чтобы бороться за свою собственную стабильность. Церковь должна прекратить преследовать свои собственные цели, забывая об окружающих людях. Иисус также не боролся за себя, но вступался за тех, кому это было необходимо. Бонхёффер говорит: «Христиан призывает к действию и состраданию не свой горький опыт, но горький опыт своих братьев, за которых пострадал Христос». Бонхёффер подчеркивает, что может быть только одна церковь — та, которая обращена лицом к миру. Бонхёффер пишет о церкви:

«Тем, что церковь провозглашает миру реальность Бога и живет, веря в Него, она является церковью Иисуса Христа. Через нее и в ней Иисус Христос хочет на этой земле выразить Себя. Итак, она может быть церковью Иисуса Христа только тем, что она сама существует здесь полностью для других и отказывается от того, чтобы отстаивать саму себя. Поэтому она принимает свои страдания как неизбежный элемент своей жизни со Христом. Церковь, которая существует, ориентируясь на своего Господа, в своей проповеди будет обращать внимание не на метафизический потусторонний мир, но на ближнего, живущего в реальном мире. Церкви придется заново выработать для себя основные библейские понятия. Иначе она не сможет найти в них ответы на наши вопросы и помощь в наших нуждах. Она должна воспринять их как высказывания о реальности нашего человеческого существования, как на него оказало влияние воплощение, смерть и воскресение Иисуса Христа. Она должна понять их в значении жизни для Бога и для ближнего. Такая трактовка может быть получена только в освобожденной для служения Христу церкви. Проповедь, которая руководствуется этим, будет услышана. Она изменит мир».

Дитрих Бонхёффер придерживался мнения, что Христос в мировом пространстве царит и управляет посредством четырех полномочий: труда, брака, государства и церкви. При этом в своем учении о полномочиях он сильно копирует учение Лютера о состояниях, хотя и видоизменяет его. Бонхёффер не разработал законченный план учения о полномочиях, и поэтому есть только его начала, а не общая картина. Эти четыре поряд-

ка исходят от Бога, и каждый человек подчинен им. Человек может жить как христианин, только признавая эти четыре полномочия. К тому же все полномочия находятся на одном уровне, то есть являются равноценными, и нельзя сделать разделение между мирскими и духовными полномочиями. Каждый человек несет ответственность за каждое полномочие. Для современной политической этики значение полномочий заключается в том, что они подчиняют друг другу государство и церковь. Оба ограничивают друг друга и путем критики способствуют развитию друг друга и, исходя из собственных задач, соревнуются друг с другом, но при этом делают это, помня об ответственности перед Богом и служением ближнему.

Дитрих Бонхёффер придерживался мнения, что основным признаком христианина является старание сохранить мир и отказ от насилия. Этот взгляд он позаимствовал из Нагорной проповеди. Сопrotивление и применение силы были для него крайним и чрезвычайным делом. Но как же эти две противоположности могут соединяться? Бонхёффер решительно отказался только стоять рядом и поднятым указательным пальцем показывать на несправедливость. Необходимо также что-то предпринимать против зла. Бонхёффер видел в Гитлере антихриста и только по одной этой причине требовал его устранения. Исходя из взглядов Лютера, также следовало, что люди были обязаны устранить его. Бонхёффер видел в движении сопротивления Гитлеру возможность зарубцеваться имеющимся ранам и искупить вину. Для него это означало, что устранение Гитлера необходимо было понимать как акт покаяния. Несправедливости нужно воспрепятствовать, и виновные должны быть изобличены в своей вине. На вопрос, может ли быть оправданной для христианина активная деятельность в движении сопротивления, Бонхёффер отвечал: «Когда сумасшедший мчится по улице, я, как пастор, не могу довольствоваться тем, чтобы утешить или похоронить пострадавшего, но я должен подбежать и остановить его». Итак, участие в движении сопротивления было для Бонхёффера ответственным действием, даже если оно могло оказаться роковым для него.

Глава 24. Гельмут Фрей: критика, исходящая от креста

24.1 Биографические данные

Богословие Гельмута Фрея может показаться кому-то несвоевременным. Его страстные вопросы об истине плохо вписываются в пейзаж академического комфорта. Его глубокое осознание серьезности богословского изыскания, ответственности в масштабе вечности должно оказывать странное воздействие на свойственную нам сегодня александрийскую игру словами. Его постоянно направленное на цельность богословия исследование пред лицом современной специализации кажется вполне дилетантским. И не удивительно, что Гельмут Фрей в современной богословской дискуссии кажется почти что забытым.

Гельмут Фрей родился 20 декабря 1901 года в Торри (Эстония). После учебы в Дорпате и Тюбингене и пасторского служения в Дорпате и Лиссе в 1946 году был назначен доцентом по Ветхому Завету и душепопечителем душевнобольных в Билефельде. Там он служил до самой своей смерти 27 декабря 1982 года. Фрей приобрел известность как автор многих ветхозаветных комментариев в серии под названием «Послание Ветхого Завета». С 50-ти лет он занялся критическим разбором программы «демифологизации» школы Бульмана. Так он стал одним из идеологов «Кружка Вефиль» (1960) и организованного им в 1966 г. движения в защиту вероучения «Никакого другого Евангелия».

24.2 Произведение Фрея «Кризис богословия»

Так звучало название книги, опубликованной Фреем в 1971 году. Разумеется, эта тема была для него не нова, напротив, она пронизывала все его произведение. Гельмут Фрей внимательно следил за большими изменениями своего времени. Читатель не встречает в его комментариях отдаленную от современности созерцательность библейской истории, напротив, он видит святость Божью в конфликте с переломами и разломами современности.

В этом отношении показательны его дискуссии со школой Бульмана. Речь идет не только о неизбежных несоответствиях, но и о кризисе современного понимания истины в богословии вообще. Только в этом отношении понятна его полемика с современным богословием. Принципиальная позиция Гельмута Фрея может быть продемонстрирована в его дискуссии с Вили Марксом и Эрнстом Кеземаном. Оба выходцы из школы Бульмана, оба самостоятельно проложили свой путь в богословии и принадлежали к выдающимся личностям новозаветной экзегезы. В разных сочинениях Фрей пытался честно и неискаженно описать свою задачу и свои результаты, чтобы потом критически разобраться с их основанием и не всегда убедительными предпосылками.

24.3 Гельмут Фрей и Вильям Марксен

Вместе с Марксеном Фрей стал одним из профилирующих представителей современной экзегезы. Марксен обратил на себя внимание прежде своими глубокими исследованиями по развитию синоптической традиции, особенно по развитию христологии и исторического значения сообщений о воскресении. В своем «Введении в Новый Завет» он придал большое значение своему пониманию новозаветного развития и богословия. В сочинении «Вопрос о свидетельстве, об Иисусе Христе сегодня» Фрей отображает решающие результаты критического исследования Марксена, чтобы потом скрупулезно критически разобрать их.

Фрей считает произведение Вильяма Марксена пронизанным своеобразным радикальным напряжением. С одной стороны, это определяет сильная рационалистическая доминанта. В его представлении раннехристианское провозглашение полностью определено «представлением только сознательно размышляющего, истолковывающего и конструирующего античного человека». Марксен попытался реконструировать эти процессы, причем ранняя дата возникновения Божественного Откровения полностью исчезает из виду, так что ее нельзя больше воспринимать.

С другой стороны, в некотором противоречии к этому у него выражается наследие экзистенциалистского мышления. Там, где речь идет о богословской оценке умалется значение «всего определенного, предвиденного, объективного» «в сравнении с чистым, неожиданным взаимодействием, динамическим исполнением функционального отношения». Здесь продолжает действовать понимание керигмы Рудольфа Бультмана. Для Марксена также речь идет об этом первоначальном отклике керигмы; также для него центральной проблемой в Новом Завете является подчеркивание исторического момента и вместе с тем объективный характер веры.

Из-за этого, однако, основополагающая связь христианской веры больше не понимается надлежащим образом. Если история и керигма должны быть разделены таким образом, суть библейской истории искупительного подвига Христа должна быть непонятной. Тайна веры «Слово стало плотью, то есть история находится вне экзистенциалистской возможности понимания. Интерес веры к истории, взаимосвязь керигмы с событием недооценивается». Библейские тексты логично становятся полностью понятными из имманентной причинной связи и могут таким образом быть исследуемы с помощью мирских методов и категорий. Итак, понимаемое и исследуемое радио получает нормативную силу при интерпретации новозаветных Писаний как чисто исторических текстов. Согласно Фрею, Марксен считает, что «только методически квалифицированный чистый разум может посредством вопрошания выявить через изменяющуюся и преобразовывающуюся традицию Нового Завета настоящего Христа».

24.4 Гельмут Фрей и Эрнст Кеземанн

Это напряженное совместное пребывание историзма с экзистенциализмом встречается в еще более обостренной форме у Эрнста Кеземана. При поверхностном рассмотрении он кажется таким богословом школы Бульмана, который осознал и преодолел опасности, как экзистенциализма, так и историзма. Он был, наконец, тем человеком, который своим сочинением «Проблема исторического Иисуса» от 1953 г. горячо протестовал против равнодушия Бульмана к провозглашению Христа и заново затребовал нормативное значение последнего для евангельского богословия. Таким образом, он допускал возможность частичного решения проблемы «исторического Иисуса». Одним только «что» Кеземан снова спрашивал о «как» в вопросе исторического существования Христа. Таким образом, он начал этим освобождение от внеисторической керигмы школы Бульмана.

Равным образом Кеземан не отрицал опасности историзма. Так прежде всего в дискуссиях с Иеремиясом, Кеземан, пожалуй, признает за ним законность вопроса об «историческом Иисусе», однако задает жгучий вопрос о богословском значении экзегетических событий. У Иеремияса Кеземан видит опасность, что здесь историческое исследование «*ipsissima verba*» Иисуса ведет к познанию предмета веры, вследствие чего вера становится зависимой от научного исследования. Этим игнорируется спорность и профанация историко-критического исследования, и вера признается не как свободное произведение Святого Духа, но как связанная с человеческими условиями.

Однако вопреки этому первому впечатлению Фрей пытается показать, что Кеземан все же является пленником экзистенциализма, как и историзма. Кеземанн считал, что при всех трудностях, тем не менее, проясняются основные черты провозглашения Христа. Разумеется, его исторический Иисус значительно отличается от Иисуса керигмы. Его существование до воплощения, чудеса, искупительная смерть, телесное воскресение и аналогичные элементы упраздняются как мистическое оформление общины. Так Кеземан признает и сам, что «исторический Иисус» не может заменить керигму.

Но этим «историческому Иисусу» предается все же решающее значение для богословия. Следуя ему вырабатываются критерии и нормы для различения «духовных» толкований Писания, определения правильных задач и решающих богословских концепций. Только, спрашивает Фрей дальше, действительно ли Кеземан преодолел дилемму историзма? «Не достигает ли вместе с директивной задачей «исторического Иисуса» [...] также радикальная историческая критика, которая его узнала, а вместе с ней и независимый разум, директивной позиции по отношению к керигме?»

Кеземан придает большое значение тому, что историческое исследование настоящего Иисуса является мирским делом в той же мере, как и освобождение от профанации историзма является, согласно Кеземана, одним из ярко выраженных признаков евангельской веры. Только должен ли «ис-

торический Иисус» быть важным критерием керигмы, не возникает ли во всей остроте снова проблема историзма, условность всего исторического познания и, следовательно, его независимость как основание веры? «Не попадаем ли мы здесь снова с новой стороны в зависимость веры от науки?»

Точно в такой же малой степени Кеземан преодолел проблему экзистенциализма, поскольку центральные высказывания Нового Завета, такие как воплощение, вознесение, второе пришествие и т. д. стали жертвой всей исторической и соответственно богословской критики. Так же, как и у Марксена и Бультмана, у Кеземана дело доходит до «рассеивания объективного характера Откровения до динамики субъективного решения».

В конечном итоге, у обоих этих богословов возникает такая же дилемма. На этом основании они больше не в состоянии воспринять библейскую взаимосвязь и «единство слова, Духа и искупительного подвига Христа», и учесть ее в своей работе. Оба по причине их экзистенциалистского наследия теряют единство учения и истории. В Новом Завете, как правило, они ищут керигму как нечто подлинное, которое как жизненно важный призыв ставит человека перед выбором и через Святого Духа ведет к вере. Эту керигму следует строго отличать от всего только фактического, объективного. В историзации керигмы она утрачивает свой характер обращения.

Результатом этого в богословии становится равнодушие по отношению к историческим высказываниям Нового Завета. При этом полностью утрачивается библейские масштабы истории искупительного подвига Христа. Через рационалистскую доминанту ее изложения, напротив, отрицается значение Святого Духа для понимания библейского единства слова и Духа, вдохновения и богодухновенности Священного Писания. «Вера и Святой Дух принципиально исключаются из процесса понимания». Таким образом, существенные, недоступные разуму высказывания Нового Завета рационально упраздняются, демифологизируются и, не принимая во внимание все Откровение, объясняются имманентно. По крайней мере, керигма должна быть выше истории, если не полностью отрицать ее.

Однако этой критикой еще не сказано самое решающее. Для Фрея речь шла не только о некоторых методических и мировоззренческих недостатках школы «новой герменевтики». Для него речь шла о принципиальном основании толкования Писания, о подлинных корнях кризиса, которые не могли быть вскрыты в нормальном ходе научного самоисправления. Для него речь шла не об изолированных результатах или методах, а о принципиальном основании толкования Писания. «Речь идет не о методах, но о принципиально новом основании». Однако, чтобы понять его радикальные вопросы, мы должны теперь обратиться к центральной отправной и целевой точке претензии Фрея к современному богословию, пониманию креста Иисуса в новозаветной экзегезе.

24.5 Гельмут Фрей и учение о Кресте Иисуса

Крест Иисуса является исходным моментом христианского учения. Именно здесь становится очевидным подлинный кризис современного богословия. Поэтому Фрей уделяет особое внимание пониманию креста у Марксена и Кеземана. Вся его принципиальная критика оснований современной экзегезы может быть понята, только исходя из этого центрального вопроса.

Сначала Фрей пытается понять, какое значение имеет крест в концепциях Марксена и Кеземана. Здесь мы хотели бы ограничиться исследованием этого вопроса.

24.5.1 Учение Вилли Марксена о Кресте

Сначала Фрей показывает историческую оценку высказываний о кресте Марксена в ходе развития евангельской традиции. «О спасительном значении креста как спасающего события, что представлено у Павла, здесь речь еще не идет, а говорится о пути Иисуса к кресту. Еще отсутствуют искупительная жертва и мысли о заместительной смерти». Эти мнимые исторические наблюдения являются, конечно же, с богословской точки зрения логичными. «Если бы Иисус возвещал об искуплении греха через Его смерть (как в Мк. 10:45), тогда Он привязал бы веру в это к будущему, в котором страшный суд все решает, и отменил бы характер срочности теперешнего отношения к Нему. Община только на основании его искупительного действия назвала Иисуса приносящим спасение и к тому же отнесла отдельные даты его жизни, рождения и крестной смерти к датам спасения».

Здесь снова проявляется экзистенциализм Марксена, в котором все объективированные моменты отодвинуты в сторону в пользу актуального призыва керигмы. То же самое относится и к его высказываниям о личности Иисуса Христа или о современном отношении к Нему. Объяснение креста в концепции Марксена для Фрея становится «пробным камнем» всего его богословия. «Непонимание независимым разумом Святого Духа, слов самого Иисуса и веры, которую Он дарит, ярче всего становится видимым в понимании того, что это богословие имеет от креста».

Фрей сознательно нарушает здесь правила игры академического богословия — оставляет свободным от духовной оценки предположительное обсуждение экзегетических вопросов. Что означает это для богословия, если оно больше не может воспринять центр собственной веры? Какое основание ведет нас к этому?

Как историк, Марксен пытается доказать вторичное происхождение слов Иисуса и Павла, говорящих о кресте. В восстановленной Марксеном ранней керигме смерть Христа не имеет сотериологической ценности. Даже в общем корпусе богословия Марксена с его явным обесцениванием более поздних частей Нового Завета отрицается значение искупительной смерти Иисуса на кресте для христианской веры. Получается, что учение Христа было искажено Его последователями, поэтому ни исторической, ни

тем более современной церкви нельзя доверять. Фрей продолжает: «Если для него это так, тогда здесь выявляется ярче всего глубочайшая отчужденность по отношению к новому, что пришло в мир с Иисусом. Это ведет к слепоте относительно чудес примирения и искупления по отношению к новой жизни и радости о будущем с Господом. С этим связана невозможность, поклоняясь, принять единство божественной и человеческой природы Иисуса». Здесь обнаруживается больше чем методический недостаток, здесь открывается просто духовная могила.

24.5.2 Учение Эрнста Кеземанна о Кресте

Если у Вильяма Марксена крест Иисуса вообще не играет центральной роли в ранней керигме и соответственно в богословии, то у Эрнста Кеземанна дело обстоит сложнее. Едва ли кто-либо из новых богословов так решительно, как он поставил в центр своего богословия крест Иисуса Христа. Поэтому, представляется чрезвычайно важным основательно продумать объяснение Кеземанном креста Иисуса и увидеть, действительно ли здесь свидетельство Нового Завета обсуждается без ограничений, или «не содержит ли в себе его понимание креста уже корней тех искажений», которые для Кеземанна оказываются выводами его экзегетической работы. Например, резко непризнание отделения церкви от мира, уход от обычных традиций церкви и благочестия и освобождение богословия от жизни церкви.

Кеземанн не понимает серьезность претензий приходящих из пиелистских кругов, которые привели к возникновению движения благочестия. Он называет это «буйным рвением», «твердолобостью», «набожным произволом», «религиозным самоутверждением» и «благочестивым воплем, которому мы не должны позволить беспокоить нас».

Однако, как же понимает Кеземанн богословский смысл креста Иисуса? Сначала он признает, что трактовка Павлом креста находится в серьезном противоречии с традиционным пониманием смерти Иисуса. Вероятно, это он раскрывает в библейских понятиях, таких как «смена господства» и даже «заместительная функция» креста. Дело в том, что там, где Новый Завет подразумевает страдания существовавшего до воплощения вечного Сына Божьего, становление плотью и унижение вечного Слова Божьего, в контексте богословия Кеземанна, все это воспринимается в мифологическом облачении. Все речи о кресте следует понимать у Кеземанна постоянно со знаком демифологизации.

Последствия этого довольно печальны. «Из-за этого Кеземанн упускает то, что Бог Сам в нашем страдании и в нашей вине был с нами, и также ему пришлось упустить из виду то, что мы должны поклоняться Распятому. Божественные полномочия распятого Христа отменяются». Этим Иисус, конечно же, не берет на Себя сознательно вину человека как грешника. Что осталось, так это сознательное посвящение Христа его ученикам и существование для других. И «это нечто другое, чем полномочия Спасителя,

власть Спасителя и дело Спасителя, т. е. заместительство в библейском смысле как обмен судьб». Это проявляется прежде всего в непринятии Кеземаном мысли об искуплении, объясняющем значение смерти Иисуса.

Так Фрей констатирует, что слово «заместительство претерпевает у него серьезные изменения, которые извлекаются из области ярчайшего из всех чудес и передвигается в сферу рационального и этического». С особенной ясностью Кеземан выразил свой отказ от классического понимания на съезде евангелической церкви в Ганновере. «На кресте Иисуса констатировалась и осуществлялась первая заповедь. Ничего другого там не произошло».

Однако такое истолкование повлекло за собой радикальные последствия для богословия вообще. Для веры, когда посягают на ее сердцевину, нет ничего более опасного. Однако Фрей, вопреки иному истолкованию Кеземаном креста, придерживается мнения: «Тайна замены судьбы грешника остается необъяснимой. Это не поддается никакой рационализации, демифологизации и жизненно важной интерпретации. Это не делает нас, как считает Кеземан, зрителями «сцены посвящения», но сбрасывает нас с трона вместе со всем нашим богословием в нищету, из мнимой мудрости в поклонение, делает нас маленькими и зависимыми от милости».

Благодаря этому, понимание христианской веры и жизни полностью зависит от ответа на вопрос: «Разъяснено ли мне мое ошибочное поведение, или оплачены ли мои грехи? Указано ли мне Богом место Его дитя, или принят ли я?» Поскольку то, что спасение человека действительно заработано на кресте и может провозглашаться как Евангелие, все это для Фрея, учитывая специфичность истолкования Кеземана, является еще большим вопросом. «Разве не мог призыв к следованию за крестом, в конце концов, несмотря на все радикальные провозглашения оправдания, стать грандиозным последним установлением закона?»

На примере сокращения Кеземаном новозаветного послания о кресте становится очевидным основной конфликт богословия двух последних веков. Кеземаном хорошо представлена обоснованная крестом деиллюзионизация всех земных властей: «Только рациональное мышление независимого разума в своей слепоте относительно иррациональной глубины последних реальностей — Бога, Христа, греха, креста и спасения — исключено из произведенного крестом отрезвления». «Результат выступает самым потрясающим образом в спиритуализации и морализации этого события на кресте. Характер подвига и жертвы смерти Иисуса вытесняется просветительским характером события на кресте. Искупление грехов, уплата за вину, лишение власти предьявлявшего иск, удовлетворение Божье гнева ликвидируются посредством переубеждения, указания пути, указания места в примере для подражания и свидетельстве. Поношение креста сводится к противоречию с волей и отрицает противоречие с мышлением».

24.5.3 Наглая заносчивость независимого разума и освящение мышления

Этим описывается основное достижение размышлений Фрея об основаниях богословской работы. Здесь скрывается подлинный корень кризиса, центральный пункт спора двух последних веков. Это было «proton pseudos» богословской традиции, в которой мы находимся, исключение разума из связи гибели и надежды на спасение, покаяние и вручение себя Богу [...]. В этом выявляется последний бастион, в который независимость человека в богословии отступила. Претензия человеческого разума постичь тайну воплощения и креста является наглой заносчивостью *kat exochen*, «основанием змея». В богословии независимый разум получил ключевую позицию, которая отдает работу богословия [...] во власть независимых людей. [...] Больше не видно, что также и мышление падшего человека ослеплено для Бога и этим участвует в проклятии грехопадения и что мышление также нуждается в покаянии и обновлении».

В своих спорах с современной экзегезой Фрей основное внимание уделял пониманию креста Иисуса. Потрясающим результатом было то, что крест под конец был лишен своей спасающей действенности. Что это могло значить для евангельского богословия? Почему последнее потеряло свой центр? Можно ли здесь говорить о методическом просчете, о некоторой узости в постановке вопросов или в историческом понятии? Или же здесь выявляется намного более глубокий кризис, который, в конечном счете, может быть описан как слепота независимого разума, которую может преодолеть только покаяние и обновление мышления?

От констатирования фактического непонимания экзегезы для Божьего спасительного подвига на кресте Фрей доходит до дальнейших герменевтических рассуждений. В этих уточнениях становится очевидной принципиальная слепота человеческого разума к Божьим действиям. Никакое естественное зрительное действие не может открыть человеку тайну креста, но одно только действие Святого Духа. В толковании Священного Писания мы поставлены перед основной альтернативой, можем ли мы понять Библию сами по себе, т.е. с антропологическим началом? Может ли Библия быть отданной во власть независимого разума, определяющего её истинность или в начале понимания должно всё-таки стоять самораскрытие Бога. Для решения этой проблемы сначала нужно быть уверенным в правильном понимании трудов Лютера. Кеземанн снова и снова, как перед ним Бультман и Эбелинг, ссылается на Лютера как основоположника критического толкования Писания. Тем, что Лютер поместил Евангелие в решительное отношение к Писанию, обосновав протестантский формальный принцип *sola scriptura* и придав решающее значение филологической работе над Писанием, он полностью опроверг опеку церкви над всеми областями жизни, в том числе эксклюзивное право толковать Писания. Вместо этого он признал за миром собственное право в толковании. Поэтому Лютер стал основоположником

современного толкования Писания.

Однако Фрей отрицает право такого восприятия Лютера. Не только потому, что Кеземанн полностью не признавал критиканство Библии Лютером как таковое, от которого тот в старости все более отказывался, но прежде всего он не принимал во внимание понимание Лютером разума и значения Святого Духа для толкования Писания. Слепота природного разума ни в коем случае не может быть преодолена сама по себе, но должна быть преодолена посредством самого Духа Божьего. Однако это относится не только к вере в спасение, но также и непосредственно к изложению Священного Писания.

Этим Фрей предотвращает ошибочное использование такой двусмысленности в позиции Лютера. О ясности содержания Писания Лютер говорит, «после того как ее наивысшая тайна, воплощение Иисуса и заместительные страдания, открыты и провозглашены [...] и Христос [...] открыл нам разум, чтобы мы понимали Писание». Такое понимание не приобретает без Святого Духа. Снова и снова Фрей цитирует требование Лютера: «Еретик — тот человек, который излагает Священное Писание, вкладывая туда другой смысл, в то время как Дух испытующе начинает эту работу».

Богословие, как наука, стоит на пути историко-критической экзегезы и вместе с принципиальной эмансипацией разума отпадает от Священного Писания. Действительно нужно признать, «что путь исторической критики с антропологическим началом принципиально овладевает Откровением Божьим и с позиции человека должен овладеть им, и что она из-за этого не только является некомпетентной и ведет к ложным результатам — является грехом, посягательством на святого Бога». Поэтому его нельзя заменить предоставлением лучшего исследования, напротив, она должна быть преодолена путем отказа от него, поскольку в историко-критическом исследовании проявляется основной конфликт между Божьим Откровением и человеческим самоутверждением.

24.5.4 Пневматическая экзегеза

Все эти наблюдения побудили Фрея, наконец, выработать новую пневматическую экзегезу. Правда это понятие отнюдь не лишено двусмысленности и поэтому требует специального разъяснения. Основные возражения против пневматической экзегезы выразил Герхард Майер.

С одной стороны кажется, что в пневматической экзегезе от исследователя требуется умение одновременно находиться в двух мирах: научное понимание и духовное, которые, в конце концов, несовместимы. Однако применение двойственности такого положения к библейскому тексту, в конечном счете, неоправданно, прежде всего из-за возрастающей опасности, что уровень духовного понимания будет отделен от конкретного текста, а его понимание не будет больше связанным с Откровением, а лишь с субъективным опытом толкователя. Избегнуть этой опасности экзегеза может только

в последовательной привязке к Писанию. Это же в свою очередь означает, что она должна серьезно отнестись также и к его историчности. Однако кажутся ли эти размышления также программы Гельмута Фрея?

Фрей был далек от мысли, что Библию можно понять вне истории и только в свете субъективного опыта. Он особо подчеркивал, что пневматическая экзегеза не требует «прыжка» в неконтролируемость и субъективность. Напротив, Дух Святой, или Утешитель, избавляет нас от индивидуальной и коллективной субъективности и направляет того, кто готов спуститься с трона самовластного познания в мир объективности, который открывается в точном тексте Писания, в буквальном смысле текста». Речь также не идет о «запрете исторической работы» как таковой. Фрей видит в реформаторском *sola scriptura* законный стимул к проведению основательных исследований о том, «что стоит там», включая все исторические и филологические предположения. При серьезном отношении к Святому Духу вообще «не может быть нового герменевтического принципа с новым методом толкования». К историческим условиям Фрей относился очень серьезно, при этом он настойчиво внушал только одно: ключевое слово «история» не может быть духовно нейтральной областью познания! «Толкование на многих уровнях не имеет ничего общего с однозначностью, но стоит перед решением». Фрей хотел бы совершенно серьезно отнестись к истории как к сфере действия Бога. Но в таком случае также и история становится спорной областью. «Богословие имеет дело с неслышанным явлением, то есть с тем, что святой и живой Сын Божий пришел в наш мир мятежа и смерти, являлся и говорил к нам». Это факт помогает нам понять, что наше осознание зависит от просвещения Святым Духом. Однако что конкретно означает пневматическая экзегеза и какие её основные составляющие могут быть выделены? Необходимо назвать три важных момента.

24.5.5 Встреча с историей искупительного подвига Иисуса Христа

Снова и снова Фрей настойчиво утверждает, что современная экзегеза больше не способна видеть уникальность библейской истории. Современный подход всего лишь ставит разбор Священного текста в один ряд с методами, используемыми в светской истории. Реформаторское понимание вдохновения и принципа «только Писание» создает не только новый интерес к истории, но, прежде всего, новую точку зрения на историю (перспективу истории). Посреди истории Бог начинает новую историю, историю веры, которая простирается от избрания Израиля до спасения на Голгофе. И всякая подлинная экзегеза должна задаваться вопросом, в состоянии ли она заметить и отобразить уникальность этой истории. «Эта новая история происходит внутри старой, подчиненная грузу ее закона смерти. Но вместе с тем она извлечена из нее и определена новым законом — законом жизни». Эта новая закономерность жизни становится очевидной, например, в фено-

мене чудес, в нарушении законов природы, которые Бог снова и снова дарует в переломные времена истории искупительного подвига Иисуса Христа.

Многообразие гипотез «исторического» объяснения в ветхозаветном толковании, учитывающее «легендарное» предание относительно основных вопросов израильской истории, является ясным симптомом неспособности естественного восприятия признать специфичность библейской истории. «Способности к восприятию критериев и категорий светского исследования истории и религии не достаточно ни для анализа источников, ни для восстановления внешнего хода событий, ни для понимания внутренних взаимосвязей этого рода истории». Напротив, только тот мог бы иметь подлинный доступ к библейскому преданию, кто сам находится в этой истории искупительного подвига Христа. «Понимание, восстановление и толкование этой истории *sui generis* было бы возможно только с одного местоположения — положения изнутри того же самого».

24.5.6 Единство Священного Писания

Нахождение внутри истории искупительного подвига Христа также позволяет воспринимать Писание в его единстве. В данной дискуссии значимость этого вопроса выражается в весьма неоднозначном отношении между Ветхим и Новым Заветами. Как известно, школа Бульмана оспаривала любую связь между ними, исходя из одной только исторической подоплеки. Кроме того в современном исследовании Ветхого и Нового Завета присутствует множество различных «керигм» и богословских позиций, где всякое утверждение единства является неуместным. Именно в этом проявляется неадекватность каждой чисто исторически и соответственно научно проведенной герменевтики. Действительная внутренняя связь Писаний Ветхого и Нового Заветов основана на реформаторском принципе «*sacra scriptura sui ipsius interpretes*». Этот принцип предполагает единство характерных черт Писания, так что богословская направленность всей библейской истории становится легко понятной только в свете веры и принципиально не может быть решена на исторически-методическом поприще.

В своих толкованиях, как и в своих размышлениях по герменевтике, Гельмут Фрей постоянно исходил из этого духовного единства всего Писания, стремясь показать связь между собой глубоких библейских контекстов. Так «присущий истории искупительного подвига Христа ритм возвращения» является решающим в понимании книги Откровение Иоанна. Разумеется, Фрей не думал описать совершенно новый способ толкования Писания. Напротив, им предлагаемое, он считал уже осуществленным в Реформации, пие-тизме, движении Пробуждения, а также в движении братских общин. Только такое духовное осознание единства Писания может быть фундаментом для истинной герменевтики.

24.5.7 Христос как кульминация Священного Писания

Познание Распятого является центром богословского и экзегетического поиска Фрея. Он считал, что в недооценке креста глубже всего проявляется кризис современного толкования Писания. Каждое толкование Писания должно измеряться познанием Распятого и Воскресшего во всем Писании. Христос как кульминация Писания является вершиной разговора о боговдохновенности Священного Писания. «Самое сильное влияние на проблематику христологического толкования имеет реформаторское понимание боговдохновенности. От неорганического положения *additums* это понимание восходит к первоначальному, словесному и историческому смыслу Писания».

Существенным недостатком ветхозаветного толкования является то, что оно не может открыть Христа в Ветхом Завете в Его подлинном смысле, поскольку в этой части Писания Он не встречается в научном, историческом и, следовательно, в «подлинном» смысле. Если боговдохновенность Писания принимается всерьез посредством Святого Духа, «Который исходит от Отца и Сына, [...] то мы стоим во всем Писании перед Христом настоящего». Так как во Христе становится очевидным смысл и цель всей истории искупительного подвига Христа, не только как дополнительно утвержденная новая интерпретация истории Израиля, но «как история первоначального заложенного осуществления, исполнения и завершения Божьего плана с Израилем, его призвания быть рабом Божьим и его сыновства».

Итак, надлежащее толкование Ветхого Завета не ограничивается его историческим происхождением, отдавая авторитет буквальному смыслу. Напротив, исполненное во Христе ветхозаветное пророчество является окончательной глубиной, заложенной в древний текст. Разумеется, речь идет не об аллегорическом подходе, но о присущей истории искупительного подвига Христа, типологической экзегезе. Соответственно, всякое прочтение Ветхого Завета, которое не принимает во внимание событие Иисуса, было бы «насилием над Писанием со стороны современного понимания истории вне истории искупительного подвига Христа».

24.5.8 «Мы нищие — это верно»

В определении «мы нищие» ярче всего проявляется пневматическая экзегеза. Познание Иисуса Христа не является делом человеческой силы или разума, использующего критерии научности и, соответственно, историчности. Пневматическая экзегеза не является также священным условием, представленным просто в духе *hermeneutica sacra*. Вместо этого пневматическая экзегеза снова и снова воспринимается только как подарок.

Следуя Лютеру, Фрей подчеркивает, «что мы как перед Христом и также перед Его Словом и поэтому перед Писанием являемся нищими, и мы нуждаемся в том, чтобы нам открыли глаза на Него и на Писание путем от-

крытия Писания для нас через его толкователей». Фрей убежден, что только таким образом можно преодолеть основную ошибку современного богословия, не учитывающего греховность и вину человеческого разума и пытающегося показать доступ к Священному Писанию — при помощи «независимого» научного исследования. Пневматическая экзегеза, таким образом, подразумевает постоянное обновление и освящение мышления человека (ср. Рим. 12:1,2).

Каков же итог рассуждений Фрея о пневматической экзегезе? Нужно сказать, что учёный вовсе не отказывается от основательного толкования текста в историческом и филологическом отношении. Просто Фрей показывает ограниченность всех методологических подходов к Священному Писанию. «Никакой метод не может быть абсолютным, ибо ему отводится лишь служебная роль в толковании; таким образом, полностью отвергается независимость толкователя». Действительно, толкователю показывается путь новой, приемлемой для Писания позиции.

24.6 Значение богословия Гельмута Фрея

Итак, удалось ли Гельмуту Фрею преодолеть опасности историко-критического метода? Нельзя не заметить, что даже он оказался пленником некоторых критических размышлений, как например, различение источников Пятикнижия или книг пророков Исаии и Захарии. Однако мне представляется неправомерным заключение об относительности его реформ, будто бы он не отказался полностью от исторической критики. Нужно увидеть, что особая критика Фрея радикальной критики Библии приходится только на конец его долгого развития как ветхозаветного экзегета.

Так, подытоживая пройденный путь, он очень самокритично спрашивает: «Разве мы многократно не осознавали уничтожение наших грехов на кресте и нашу зависимость от Святого Духа для нас самих? Разве не приняли ее в расчет и незасвидетельствовали о ней перед своими учениками, но в то же время мы объявили себя сторонниками исторической критики, которая есть дитя Просвещения и гуманизма, как судьбы, от которой мы не имели возможности отказаться? [...] Я должен еще мучительно спросить: Как мы могли объявить себя сторонниками исторической критики, порожденной эпохой Просвещения, когда мы постигли для себя богословие креста со всеми его последствиями? Я задаю этот вопрос самому себе. Я постепенно пришел к этому только через Лютера, чтобы постигнуть крест и его последствия».

Гельмут Фрей ни в коем случае не был слеп к разрушительным результатам, которые продемонстрировала историческая критика. Поэтому он стремился её полностью преодолеть. «Разве смысл нашего времени не в Божьем требовании принципиального отказа от историко-критического богословия как порождений Просвещения и гуманизма? [...] Я знаю, что это требование доходит до крайности, когда историко-критическое богословие

является не только нашей гордостью, но и основанием нашего понимания веры. Из-за этого оно стало идолом».

Не в последнюю очередь Фрей заявляет, что все интеллектуальное осмысление остается в конечном счете бесплодным. Однако никогда нельзя достигнуть высокого понимания, не осознав собственную способность заблуждаться и вину, духовное убожество и зависимость от помощи Святого Духа. Так заканчивает Фрей свою книгу «Кризис богословия»: «Все наше познание является обрывочным. Но Бог хотел бы использовать предложенное здесь обрывочное познание для того, чтобы оно помогло нам сегодня наряду с необходимостью разделения духов через критику других подвергнуть критике нашу собственную позицию, которая исходит от креста».

Глава 25. Юрген Мольтман. Богословская парадигма в центре внимания

В пожаре второй мировой войны сгорали мечты целого поколения. В конце июля 1943 года Гамбург был почти полностью уничтожен. Юрген Мольтман служил помощником в военной авиации (люфтваффе) в центральной части города. Одна из бомб убила его школьного друга, находящегося рядом с ним, но по счастливой случайности пощадила его.

«В эту ночь я впервые воззвал к Богу: Где Ты? Для чего я остался жить, а не мертв, как другие?» Так семнадцатилетний юноша расстался с наивным идеализмом своего родительского дома. В течение трехлетнего плена он стремился найти ответ сначала в скорбных псалмах, а затем в Евангелии от Марка. «Когда я дошел до предсмертного возгласа Иисуса, я знал: вот твой Божественный брат и Спаситель, Который понимает тебя в твоей богооставленности».

25.1 Мужество надежды в противовес разочарованию

В евангельском лагере богословов Norton Camp, близ Ноттингема, Англия, пленные доценты обучали пленных студентов. Здесь в 1947 г. Мольтман начал свое обучение богословию. «Жизненный опыт заключенного оказал на меня сильное влияние: он заключался в страдании и надежде, взаимно усиливающих друг друга. Когда человек собирался с духом, исполнялся надежды, тогда «цепи начинали болеть», но боль лучше разочарования, при котором все безразлично».

С тех пор христианская вера для Мольтмана стала стихийно связанной с опытом определенной жизненной ситуации, не только частной, но также и социальной. «Тот, кому пришлось взывать к Богу перед лицом многих зверски уничтоженных людей, которые были его товарищами, друзьями и родственниками, тот больше не имеет в своем богословии выделяющегося, индивидуального основания. Как человек «после Аушвица» может говорить о Боге, это его проблема, но еще в большей мере проблемой человека является то, как он после Аушвица может не говорить о Боге. Иначе о ком тогда говорить, если не о Боге?!»

25.2 Влияние богословского диалога.

Мольтман твердо решил изучать богословие, чтобы лучше понять ту силу надежды, благодаря которой он смог выжить. С 1948 года он учился в Геттингене у Ганса-Йоахима Иванды, Эрнста Вольфа и Отто Вебера. В это время он познакомился со своей женой Элизабет Мольтман Вендель. Она принадлежала к общине Исповедующей церкви в Потсдаме и поэтому намного ближе была к политическому сопротивлению, чем иде-

алистически настроенная гамбургская семья Мольтмана. Живя в таком окружении, Мольтман стал осознавать политическую обусловленность и ответственность богословия. «Идейное единство» с его женой, которая, начиная с тридцати лет, интенсивно прилагала усилия в деле защиты прав женщин и женских начал в богословии и обществе, и богословский диалог с партнерами различного богословского и национального происхождения повлияли на его богословское мышление.

Здесь, несомненно, лежит корень позднейшего акцента Мольтманом «социального» характера богословской работы: личное размышление является вкладом в общее целое, в котором каждый участвует, исходя из своей общественной и конфессиональной принадлежности. Его «социальное» учение о Троице, похоже, стало результатом его социальных убеждений..

В 1960 году Мольтман во время своего отпуска в Швейцарии прочитал «Принцип надежды» Эрнста Блоха. Он был настолько захвачен главной идеей этой книги, что больше не замечал прелестей окружающего пейзажа. «Моим спонтанным впечатлением было: Почему христианское богословие упустило из виду первейшую тему — тему «надежды»? И где остался раннехристианский дух надежды в сегодняшнем хорошо устроившемся на земле христианстве?» Блох считал современный атеизм, возникший в результате влияния Фейербаха и Маркса, подающим надежду человечеству. Мольтман же исходит из библейских концепций Исхода и Воскресения. Социальные утопии Блоха для «страждущих и обремененных» и его правовые утопии для «униженных и оскорбленных» Мольтман дополнил «воскресением мертвых и вечной жизнью» как горизонт последних дней. Он видел достижение «родины и достижение целостности жизни» только в уничтожении смерти, в вечном присутствии Бога.

Согласно «богословию любви» в Средневековье и «богословию веры» во времена Реформации, Мольтман вслед за Иммануилом Кантом («На что я могу надеяться?») считал, что основной религиозный вопрос современности был сформулирован в виде «богословия надежды». Именно так он назвал свой основной труд (1964). Свой собственный подход Мольтман рассматривал как импульс, исходящий из надежды — «Богословски мыслить, исходя из надежды, означает собрать богословскую парадигму в одном центре и затем в этом свете надежды все заново осознать». Исходя из этого, он называет свой метод, который он применял также в книгах «Распятый Христос» (1972) и «Церковь в силе Духа» (1975) — собрать все богословие в одном центре. Следующая мысль из «богословия надежды» была особенно действенной: «краткий обзор исторического освобождения и эсхатологического спасения в перспективе творческого следования за Христом».

«Эсхатология означает не просто спасение души, личное спасение

из злого мира, одно лишь утешение обеспокоенной совести, но также и осуществление правомочной надежды последнего времени, гуманизацию человека, социализацию человечества, достижение гармонии всего творения. Творческое следование Христу в любви эсхатологически стало возможным благодаря перспективе христианской надежды на будущее Божьего Царства и человека». Эти мысли определяли политическое богословие, которое развил Иоганн Баптист Метц в шестидесятых годах, входили в черное богословие Джеймса Кона и богословие освобождения Густава Гутирреца. В Корее богословие Миньюнга с этой точки зрения открыло народ Иисуса как народ Божий. Мольтман как член всемирной комиссии за «Веру и порядок» принимал участие в евангельско-католическом и западном церковно-ортодоксальном диалоге, а также при содействии Эрнста Блоха в христианско-марксистском диалоге.

25.3 Церковь должна стремиться к солидарности с униженными людьми

Начиная с 1968 года Мольтман снова возвращается к богословию креста. Кроме обоснования идеи воскресения Распятого, он подчеркивает и другую сторону — крест Воскресшего. В культуре, которая прославляет здоровье, успех и счастье, но которая слепа к страданиям людей, необходимо проповедовать распятого Бога. Если Бог воскресил Распятого, тогда церкви, носящие его имя, должны заключить союз с Всемогущим и искать солидарности с униженными, которые живут в тени креста.

В «богословии надежды» Мольтман считал богословскую парадигму центром христианского сознания. Вопрос об искупительном значении Распятого был достаточно широко обсуждаем. Однако Мольтман посмотрел на проблему с другой стороны. Что означает крест Христа для Бога? Молчит ли безразличный Бог на небе, равнодушно относясь к страданиям и смерти Своего Сына на Голгофе, как утверждало старое метафизическое предположение о безучастном величии, которое якобы отличает Бога? Или же Бог Сам претерпевает эти боли и эту смерть? Мольтман здесь затрагивает вопрос Божьей сущности. Если Бог есть любовь, тогда он также способен страдать и участвует в страданиях своего творения. Так Голгофа становится для нас откровением страданий страждущего Бога.

25.4 Общность с еврейским мышлением

В концепции Мольтмана неожиданно возникает сходство с еврейским мышлением. Так Аврам Хешель увязывал послание пророков с представлением о пафосе Бога. Мольтман позаимствовал учение о «Шехине» у Франца Розенцвейга и Герсхома, которые заявляли, что Бог приобщился к преследуемому и страдающему народу Израиля. Мольтман обнаружил тесную связь еврейского богословия с историей страданий Христо-

вых в Израиле. Далее это выразилось в участии Мольтмана в христианско-еврейском диалоге, в который он и вступил в 1976 году.

Другим кульминационным событием в жизни Мольтмана был духовный опыт, который он пережил в октябре 1977 года на конференции в Мехико. Участвуя в конференции с богословами «освобождения», «черными» богословами и богословами-феминистами он обнаружил свою отчужденность их учениям: «Я не являюсь ни угнетенным, ни черным, ни женщиной». Он решил ограничиться обычной научной богословской работой и опубликовал в период с 1980 по 1995 г. ряд «докладов» по систематическому богословию.

Так возникло триединое социальное учение об «имеющем множество связей Боге» под названием «Троица и Царство Божье» (1980), в которой Мольтман изображает Божью историю Откровения как историю о трех различных Личностях в живом единстве. Это единство является живым, поскольку оно открыто людям и является притягательным для них. Поэтому в понимании образа Бога на передний план выдвигается «единство», как совершенно иной аспект божественной сущности

Затем последовало учение о сотворении мира перед лицом угрожающего экологического кризиса «Бог в творении» (1985). Здесь размышления направлены на учение о субботе, покое и о невмешивающемся существовании, через которое Бог заканчивает свое творение и прославляется человеком. В 1989 году вышла в свет христология «Путь Иисуса Христа». В 1991 году была опубликована его книга о «Духе жизни». В 1995 он опубликовал книгу «Пришествие Бога» о христианской эсхатологии, о начале последних событий, в которой Мольтман разворачивает процесс рождения будущего из духа обетования, предсказанного уже в настоящее время. Этим произведением завершился круг богословских трудов Мольтмана, который он начал в 1964 году сочинением «Богословие надежды».

Глава 26. Эрнст Кеземанн. Ученик Бультмана

26.1 Фрагмент из сообщения телеграфного агентства.

Франкфурт на Майне.

«Богослов Эрнст Кеземанн умер во вторник в Тюбингенской больнице в возрасте 91 года. Кеземанн считается высочайшим специалистом по Новому Завету послевоенного времени и одним из последних «гневных пожилых мужей» Исповеднической церкви. Его историко-критические работы касались прежде всего Евангелий и Посланий Павла. Его доклад о «Проблеме исторического Иисуса», с которым Кеземанн в 1953 году выступал против своего учителя Рудольфа Бультмана, считается важным с богословски-исторической точки зрения. Видный ученый, специализирующийся по Новому завету, твердо отстаивает здесь идентичность земного Иисуса из Назарета с Христом веры. Его исследования Посланий Павла достигают высшей точки в большом комментарии к Посланию к Римлянам. Самым известным сочинением критика церкви Кеземанна является направленная против евангелического «Исповеднического движения» книга «Зов свободы».

Эрнст Кеземанн родился в 1906 году в Дальхаузене. Будучи вестфальцем по своему происхождению, он учился у марбургского профессора Рудольфа Бультмана и в 1931 году защитил докторскую диссертацию. Во время своего пасторского служения для горнорабочих в Гельзенкирхене Кеземанн вступил в члены исповеднической церкви, в которой, однако, он не пробыл долго из-за её тенденций к компромисам. Он неоднократно находился под арестом нацистов, поэтому его работа о «Странствующем Божьем народе», написанная на получение степени доцента, вышла из-под пера в тюремной камере. С 1946 года вплоть до своего увольнения на пенсию в 1971 году Эрнст Кеземанн преподавал Новый Завет в Майнце, Геттингене и Тюбингене. Церкви вюттембергского и вестфальского округов отмечали Кеземанна как выдающегося богослова, давшего важные и свежие стимулы для развития богословия. Личное благочестие и увлечение богословием стали отличительными чертами личности этого ученого, отметил глава консистории Вюттемберга Гайнер Кюенцлен. Вестфальский президент Манфред Зорг назвал Кеземанна: «одним из самых выдающихся богословов нашего века. Он был активным и принципиальным христианином, который остался приверженным своей вере и своим политическим убеждениям в церковно-политических спорах 60-х и 70-х годов, не думая о своей популярности... Он серьезно взялся за нас. «Половине из вас тут не место», — мог он гневно прокричать своим студентам. Мы многому научились у него. Прежде всего, точной работе над новозаветными текстами. Там он ничего не пропускал. Но он был открыт для вопросов. Мы могли задавать их иногда на протяжении всей лекции и, прежде всего, на семинарах».

26.2. Богословие Эрнста Кеземанна

Строгая критика Кеземана не обошла стороной и его учителя Рудольфа Бультмана. Бультман был полностью занят определением значения новозаветных текстов для понимания веры и существования человека. Евангелия и Послания Павла являются провозглашением (керигмой). И то, и другое стоит у основания подвига веры. Бультман считал, что о Христе веры можно узнать из библейских текстов все, о земном Иисусе совсем немного. Иисус встречается в новозаветных текстах как Господь уверовавшей в него Церкви. Земной Иисус является условием, но не содержанием провозглашения Евангелия. Такова была позиция Бультмана.

Эрнст Кеземанн, однако, отказывается защищать веру результатами исторического исследования. Он должен, как он считает, подтвердить немалые соответствия между Иисусом, его словами и делами, и высказываниями веры, определяющими Его как распятого и воскресшего Господа. Это он сделал в своем докладе «Проблема исторического Иисуса», который был прочитан в 1953 году. В нем отчетливо вырисовываются характерные черты провозглашения Иисуса, которые были восприняты позже ранним христианством из Его собственного провозглашения о распятии и воскресении. При этом он делал особое ударение на такие высказывания, которые отличали Иисуса «от Его противников и друзей».

С помощью такого метода Кеземанн пришел к удивительным заключениям. Ученый акцентирует прежде всего высказывания, которые нельзя объяснить с позиций современного иудаизма и даже раннехристианских церквей, как, например, противопоставления в Нагорной проповеди. Иисус формулирует: «Вы слышали, что (через Моисея!) сказано древним... а Я говорю вам». Еврейский учитель не стал бы так говорить, поскольку он этим поставил бы себя выше авторитета Моисея. Такими речами Иисус радикально подходит к воле Божьей по отношению к ветхозаветным традициям. Тут ярко видны различия с иудейским мышлением. Они доказывают то, что раннехристианская Церковь вникала в вопрос несоответствия между традиционным иудаизмом и учением Иисуса: в определенных моментах Иисус заходил слишком далеко: например, утверждение, что «суббота для человека», а не наоборот, записано только в Евангелии от Марка (2:27). Эта мысль выражена фразой «Сын Человеческий есть господин и субботы» у Матфея и Луки. Таким образом они полагают свободное обращение с субботой только на авторитете Самого Иисуса.

Подобным радикальным образом Иисус обходится с современным пониманием чистоты и нечистоты (оскверняющего и неоскверняющего). «Исходящее из человека оскверняет человека», — говорит Иисус (Мк. 7:15-20). Это подрывает еврейские и античные представления о человеке и дискредитирует ритуальную практику очищения. Не только мир угрожает человеку, но также он сам угрожает миру тем, что исходит из него.

Человек не является всего лишь игрушкой в руках противящихся Богу сил, но он сам также активно участвует в процессе созидания зла.

Исходя из этого, Кеземанн заключает: Иисус «пришел... чтобы сказать, как нужно вести себя с наступающим Божиим господством, что именно Бог приблизился к людям через милость и требование. Он жил свободой детей Божьих, которые остаются детьми и свободными только до тех пор, пока они находят в Отце своего Господа». Раннехристианская Церковь, по мнению Кеземанна, дала на это надлежащий ответ, когда она исповедовала Иисуса как распятого и воскресшего Господа. Три основополагающих обстоятельства в реформаторском богословии Кеземанн связывает с присущей ему радикальностью: отрицание других богов, оправдание и освобождение.

Для меня остается незабываемым его выступление на ганноверском съезде евангелической церкви в 1967 году с докладом на тему «Присутствие Христа на Кресте». После доклада ко мне, плача, подошла женщина из ганноверской общины. Она была растрогана его высказываниями. Иисус на кресте, — так отметил Кеземанн, — установил и исполнил Первую заповедь. Иисус взывает даже из преисподней к отсутствию Бога Отца и этим подтверждает Его присутствие. На кресте испытывается, что значит «не иметь других богов перед лицом Господа». Путь Иисуса к Голгофе был последствием его пути к мытарям и грешникам. Он умирает, потому что Он общался с «грешниками и мытарями». Иисус придерживался мнения, что Бог присутствует здесь и сейчас со всеми нами.

«Наш Бог призывает, создает, поддерживает людей. Он отличается от идолов тем, что Он склоняется к низшим слоям населения, и даже в преисподней к Нему взывают. Однако Он создает нового человека тем, что открывает ветхому человеку его наготу и принимает спасение из наших рук в свои...» «Поскольку он освобождает нас от обеих иллюзий, что Бог отсутствует там, где Он не являет себя с видимой силой, и что мы сами по себе можем быть чем-то иным, кроме как грешниками. Он показывает, где сходятся Бог и грешники и остаются вместе, а именно, только там, где Христос не оставляет Отца и умирает за нас, предоставив миру милость».

Так Кеземанн дает определение свободе как «важнейшему плоду креста». Она является предвосхищением воскресения мертвых в земном существовании. Тот, кто следует за Христом, является свидетелем воскресшего Господа, «который уже сейчас дает ему часть в своей царственной свободе и жизни будущего мира». Поскольку для него речь идет о свободе от ложных отношений, Эрнст Кеземанн вступает в спор с друзьями и оппонентами:

— С Вюрттембергской церковью, когда денежная сумма для тюбингенской студенческой общины должна была быть урезана.

— С церквями федеральных земель вообще, поскольку он упрекал

созданную церковь в том, что она стала буржуазной общиной.

В 1997 году на Берлинском съезде евангелической церкви Эрнст Кеземанн сделал доклад по вопросу социального применения учения Библии. В те дни стало известно, что его дочь Элизабет после ужасных пыток была убита военной диктатурой в Аргентине, где она как студентка социологии жила среди рабочих и студентов. Боль отца передалась в его выступлении. Личная судьба обострила его радикальность во внедрении библейского послания в церковную практику и действия нашего беспокойного мира. К свободе, к которой призвал нас Христос, относится для Эрнста Кеземанна реформаторская мысль о священстве всех верующих. Его сочинение «Должность и община в Новом Завете», написанное в 1949 году, сыграло фундаментальную роль как богословское основание при рассуждениях по разработке концепции «Целлеровских» церковных кругов. Дары Духа, которые Бог дает нам, являются личным нашим участием в Божьей милости. Здесь все одарены, и никто не уходит пустым. Вечная жизнь оживает уже на земле. Поэтому должна быть возложена ответственность, чтобы члены тела Христова могли свои специальные дарования, которые являются их частью в Божьей милости, обнаружить и применить. Так общины станут живыми.

Глава 27. Вольфхарт Панненберг. Воскресение Христа является историческим событием

27.1 Биографические сведения

Вольфхарт Панненберг родился в 1928 в Штеттине (Польша). Он был крещен в младенческом возрасте в лютеранской церкви и в детстве никакого контакта с церковью почти не имел. Однако в юности он увлёкся христианством и приобрел определённый религиозный опыт. Однако его увлечение было бессистемным.

Молодой Панненберг стремился понимать окружающий мир, читая произведения великих философов и религиозных мыслителей. Кроме того, один из его школьных учителей оказал большое влияние на его христианское мировоззрение. Этот преподаватель убедил его встать на стезю христианского образования. Панненберг начал изучать богословие и стал впоследствии выдающимся немецким теологом XX века.

Теологией Панненберг всерьёз занялся после Второй Мировой войны в университете Берлина и продолжил свои теологические исследования в университетах Гейдельберга и Базеля. В университете Гейдельберга он закончил свою докторскую диссертацию о средневековом схоластическом богослове Джоне Дунсе Скоте и издал её в 1954 г. Его научным консультантом был Бартианец Эдмунд Шлинк. В 1955 он закончил следующую диссертацию на соискание высшей ученой степени, чтобы быть включённым в профессорско-преподавательский состав. Тема его работы заключалась в анализе роли аналогии в Западной мысли Фомы Аквинского.

В университете Базеля Панненберг учился при Карле Барте. Он сначала симпатизировал теологии Барта. Однако, изучая теологию средневековья, Панненберг предпочёл заняться вопросами общего откровения Бога через творение. Он развивал эту идею сначала в области истории, затем через нео-историзм философии истории, а позже — в своей работе о религии и науке. В конечном счете он был способен соединить свои выводы в трёхтомнике «Систематическое богословие».

Панненберг интересовался философией истории, будучи ещё студентом университета в Гейдельберге, после окончания которого его пригласили преподавать систематическое богословие в высшее церковное учебное заведение (Kirchliche Hochschule) города Вупперталя. Там он проработал с 1958-го по 1961-ый годы вместе с Юргеном Мольтманом. С 1961-го по 1968-ой годы он читал лекции в университете города Майнца. В конце концов, он оказался в университете города Мюнхена, где он занимал пост директора экуменического института вплоть до 1993 года.

В течение своей академической карьеры Панненберг продолжал ис-

следовать философию истории. Универсальная история имела для него большое теологическое значение, так как в исторических обстоятельствах Бог проявлял Свое присутствие в мире. Бог для Панненберга давал откровение о Себе через Свои божественные дела, прежде всего в истории Израиля, затем и в жизни, смерти и воскресении Иисуса Христа.

Подобно Барту, Панненберг подчеркивает, что содержание откровения — это непосредственное явление Бога. Барт и Панненберг были одного мнения с отцом церкви Афанасием (Athanasian), который утверждал, что Бог открывает Себя через действия. Однако для Барта отдельные действия Бога являлись прямым вневременным даром благодати в Иисусе Христе, в то время как для Панненберга действия Бога проявлялись всюду в истории человечества. Для Панненберга сама «история» является Божьим откровением, в то время как для Барта «диалектическое присутствие» Бога является откровением Божьим.

В течение 1970-ых Панненберг начал проявлять интерес к тому, как богословие освещает вопросы естествознания. Эти проблемы рассматривались в двух книгах Пьерра Тейяра де Шардена, написанных в 1971-1972 годы.

Весной 1988 Панненберг публикует свой фундаментальный труд «Систематическое Богословие». Книга состоит из шести глав:

- (1) Истина- основа систематического богословия;
- (2) Концепция Бога в отношении к истине (естественное богословие);
- (3) Действительность Бога в опыте нехристианских религий;
- (4) Учение об откровении;
- (5) Троица;
- (6) Единство и атрибуты Бога.

Хотя Панненберг был реалистом, его реализм специфичен, он характеризуется эсхатологическим оттенком.

Панненберг хорошо вписывается в плеяду великих протестантских богословов конца двадцатого века. С одной стороны, он консервативный лютеранин, а с другой стороны, с методологической точки зрения, он — либерал пост-просвещения. Его попытка примирить Лютеранскую традицию с современным научным методом делает его богословие чрезвычайно интересным.

С 1968 он являлся профессором догматического богословия в Мюнхене. Он примыкает к тому направлению протестантской мысли, которое принято называть «теологией надежды». Согласно воззрениям этой школы, христианство не является «потусторонней» доктриной. Оно призвано активно и творчески участвовать в жизни мира, переживая вместе с ним его кризисы и указывая пути выхода из них. Панненберг во многих своих работах главным образом толкует библейские темы, связанные с новозаветной христологией. Несмотря на то, что он был близок к британскому

богословию, он впоследствии радикально противостоял как трактовке Евангелия в духе протестантской неоортодоксии, так и экзистенциализму Рудольфа Бультмана. В своих работах он опирается на исконный библейский историзм. Панненберг считает, что кериigma не должна заслонять реальных событий евангельской истории, в которых Бог открылся людям. «Христианская вера, — говорит он, — основана на исторической личности Иисуса — не на Его учении или на чем-то, что можно отделить от Его личности, а именно на этом Человеке, на Его индивидуальности». В то же время Панненберг не приемлет старой концепции либерально-протестантской школы, в которой почитание Христа выросло из «впечатления от Его личности». Решающим пунктом в богословии Панненберга является факт Воскресения. То, что Сам Христос ставит Себя и Свое пророчество о пасхальной тайне в контекст ветхозаветных представлений и чаяний межзаветного периода, указывает, по мнению Панненберга, на значение конкретной истории как места Откровения. Хотя события истории познаются рациональным путем, смысл ее постигается через созерцание эсхатологической цели всего процесса Домостроительства.

Взгляды Панненберга нашли широкий отклик среди западных богословов и экзегетов. Критики отмечают, что в его христологии превалирует вера в событие (в Воскресении), а вера как благодатное «прозрение тайны» оказывается в тени.¹

27.2 Богословие как наука о Боге

Диалектическое богословие XX века не дало ответов на жгучие вопросы общения людей с Богом. Корень проблем скрывался в разделении. Говоря о Боге, мы говорим о необходимости использовать в качестве источника нашего знания особое откровение, к которому нет открытого доступа, т.е. невозможно публично продемонстрировать, что это откровение является божьим откровением. С другой стороны — Бог, по крайней мере, в христианстве, — понят в универсальном смысле, как Бог всех людей. Это создаёт впечатление доступности Бога для всех людей.

Панненберг считает, что идею Бога нельзя принимать вне решения какой-либо специфической проблемы. О Боге надо говорить, как о проблеме, для богословского исследования. Богословские утверждения надо рассматривать не как авторитарные утверждения, а как гипотезы.

Панненберг предпринял попытку синтеза критического рационализма Карла Поппера,² и постэмпирицизма Томаса Куна.³ У Поппера он взял идею потенциальной опровержимости богословских утверждений. У Куна заимствовал концепцию о невозможности оценить богословское утверждение с позиции «стороннего наблюдателя», стоящего вне всяких парадигм, традиций и контекстов. Панненберг также обращается к трём критериям Шольца: способности что-либо утверждать; критерию связанности (когерентности) и критерию проверяемости.

27.3 Богословие и наука

Диалог науки и религии Панненберг рассматривает в сериях своих эссе.

В эссе «Начиная с конца» Панненберг попытался построить мост между богословием и наукой через идею относительно непредвиденного обстоятельства и концепции области. Его интерес в диалоге, однако, проистекает из более глубокого теологического основания, который рассматривает богословие как общественную дисциплину и видит человеческие поиски правды как поиски Бога.

Панненберг считает, что естествознание и богословие являются различными дисциплинами, в каждой из которых присутствует собственное понимание того, как получена и оценена информация. Однако обе они касаются той же самой объективной действительности, и поэтому потенциально они взаимодополняемы. «Богословие может быть информативной наукой, богословие может сообщить науке то, что для той всё ещё считается тайной. Богословие может сделать существенный вклад в понимание науки». Панненберг стоит за открытый диалог между религией и наукой, однако почти все его рассуждения касается исключительно теологической и философской перспективы этого диалога. Богословы и философы религии нередко чувствуют себя неспособными к данному диалогу на практике.

27.4 Особое Божье откровение

Панненберг действительно рассматривает откровение Божье как историю, а не в истории или через историю. В 60-х годах эта точка зрения получила новый импульс в основанном им кружке «Откровение как история» («Revelation as History»). Коллективный труд членов этого кружка вызвал большой интерес у теологов.

Панненберг употребляет слово «действие» в одном и том же значении, когда говорит о действиях Бога в истории и об обычных человеческих действиях. Слова «действия Бога в истории» понимаются буквально, а не фигурально или метафорически.⁴ Если эти действия являются историческими событиями подобно любым другим событиям, они могут быть проверены и подтверждены посредством исторического исследования. Воскресение Иисуса — величайшее деяние Бога в истории — может быть удостоверено разумом точно так же, как и любой другой исторический факт. Панненберг имеет в виду всемирную историю как откровение Божье, рассматривает всю историю, а не только события, отражённые в Писании. Таким заявлением он и его последователи фактически отвергают различие между общим и особым откровением. Панненберг внёс библейскую ясность в вопрос об отношении между историей и откровением.⁵ Исторические события, по словам Панненберга, дают не только надежду на откровение, содержат откровение или становятся им, но в дей-

ствительности им являются.

В Евангелиях мы встречаемся с объективным откровением, связанным с историческими событиями. Например, в Иоан.14:9 Иисус отвечает на вопрос Своего ученика: «Я столько времени с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Тот, кто видел Меня, видел Отца. Как же ты говоришь: «Покажи нам Отца?»» Иисус говорит об ответственности тех, кто Его слышит и видит творимые чудеса. «У кого есть уши, пусть услышит!» (Матф.11:15)

27.5 Современные методологические проблемы христологии

Историческая надежность христианского свидетельства бросает серьезный вызов той концепции реальности, которая принята как само собой разумеющееся в современной секулярной исторической науке. Утверждение, что воскресение Иисуса является историческим событием, опирается на веские доказательства — и, как следствие, воскресший Господь Сам является живой реальностью. Разумеется, если Иисус действительно воскрес из мертвых, это не могло не иметь глубочайшего значения и не произвести изменений в реальном мире и в нашем его понимании. Вот почему столь важно оценить вескость доказательств о воскресении.

Христология «снизу» также пытается истолковать, раскрыть человеческо-божественную личность Христа, исходя при этом из экзистенциального отношения человека Иисуса к Отцу. Несомненно, в этом проявляется стремление к онтологичности. Такая обращенность Иисуса к Отцу, связь с Ним проходит в течение всей жизни Иисуса, достигает вершины в послушании «вплоть до смерти» и через Воскресение полностью выявляет и раскрывает свою суть. Именно эти обстоятельства позволяют нам говорить с уверенностью о единстве Иисуса и Бога. Следовательно, в отличие от классического богословия, это современное осмысление личности Христа исходит не от познания Бога, но от человека и гносеологически обосновывается не с помощью «естественного богословия», а с помощью антропологии. В частности, современные богословы пользуются новейшими достижениями в области философии личности.

Система Вольфхарта Панненберга, изложенная в книге «Иисус — Бог и человек» даёт христологическое объяснение.⁶ Панненберг критически проанализировал все принимаемые в христологической методологии допущения. Признав ряд преимуществ христологии сверху, он указал на три причины, по которым нельзя согласиться с её взглядом:

Христология сверху заранее предполагает Божественность Христа, тем самым лишает христологию рациональных аргументов в подтверждение Божественности Иисуса. Она оставляет без внимания характерные исторические черты Иисуса из Назарета, в том числе Его отношение к современному Ему иудаизму.

Христология сверху возможна лишь с позиции Бога. Так как мы ограниченные существа, то и проводить своё исследование должны соответственно исходя из своей ограниченности.

Основываясь на изучении жизни человека Иисуса из Назарета, Панненберг строит цельное христологическое учение. По его мнению историческое исследование, выходящее за пределы керигмы Нового Завета, возможно и, более того, необходимо. Восстановление хронологического порядка тех событий, исходя из исследований критики форм, не представляется возможным. Но из свидетельства Апостолов всё же можно установить характерные черты Иисуса. Основывая свою веру на керигме, мы видим в свидетельствах не единство, а многообразные различия, даже противоречия. Но для того, чтобы увидеть единого Иисуса, к которому свидетельства относятся, надо идти дальше. Для исследования истории важны открытость и непредубеждённость. Проблема изысканий XIX века и идей Бультмана о демифологизации скрыта в узости представлений о том, что с исторической точки зрения невозможны сверхъестественные события. Таким образом, воскресение Христа исключалось a priori. В новом богословии необходимо отбросить предпосылки натуралистического или антисверхъестественного характера.

История едина. Жизнь, учение и служение Иисуса, включая Его смерть и воскресение, не представляют собой часть какой-то истории совершенно особого типа, отличной от истории в целом. Нет особой истории искупления или священной истории (Heilsgeschichte) вне общей истории (Geschichte). Историю Христа нельзя изолировать от истории в целом. Следовательно, к ней нельзя подходить, применяя метод, отличный от того, который используется при приобретении знаний в области обычной истории.

Очевидно, что христология снизу может показать полностью человеческого Иисуса. Но возможно ли говорить о Божественности Иисуса, исходя из нее? Аргументация сторонников христологии снизу состоит в попытке установить единственность Христа Богу, раскрываемую в предпасхальном утверждении Христа своей власти, выраженном как словами, так и делами. И в этом многие богословы согласны между собой. Панненберг замечает: «Согласие здесь просто поразительное. Догматика в данном случае, по-видимому, предшествовала историческому исследованию и возобладала над ним».⁷ Панненберг утверждает, что эта попытка доказать Божественность Иисуса с помощью Его предпасхальной манифестации своей власти обречена на неудачу, т. к. подтверждение этой манифестации не может быть получено. Это подтверждение может быть найдено в воскресении Иисуса. Воскресение — исторический факт. Однако свидетельство пустого гроба и явление воскресшего Господа, по словам Панненберга, являются настолько откровенно легендарными по своему характеру, что в них едва ли можно найти реальную историческую ос-

нову. Поэтому, Панненберг обращается к словам Павла:

Напоминаю вам, братья, Радостную Весть, которую я вам возвестил, а вы ее приняли и твердо на этом стоите, весть, которой вы будете спасены, если будете твердо держаться того, что я вам возвестил, если ж нет — вы поверили напрасно. Итак, во-первых, я передал вам то, что сам получил: что Христос умер за наши грехи, как предсказали Писания; что Он был похоронен, на третий день воскрешен, как предсказали Писания; явился Кифе, потом двенадцати, потом явился более чем пятистам братьям одновременно (из них некоторые уже умерли, но большинство живы до сих пор); потом явился Иакову, потом всем апостолам и самому последнему явился мне — мне, жалкому недоноску! Я ведь из всех апостолов самый малый, я недостойн зваться апостолом, потому что преследовал Церковь Бога. Но по Божьей доброте я есть то, что есть, и доброта Его ко мне не оказалась тщетной: я трудился усерднее всех остальных, то есть не я, конечно, а Божья доброта вместе со мной. Поэтому нет разницы, пришел бы к вам я или они. Это то, что мы все проповедуем, и то, во что вы поверили. Итак, если Христос был воскрешен, как мы проповедуем, то как могут некоторые из вас говорить, что нет воскресения мертвых?

(1 Кор. 15:1-12)

Из этого отрывка Панненберг делает вывод:

Воскресение Иисуса можно назвать историческим событием. Ибо, если возникновение Христианства, которое независимо от других традиций, Павел объясняет явлениями воскресшего Христа, то это воскресение — историческое событие, даже если мы не знаем о нем ничего более конкретного. Оно может быть понято, несмотря на критическое отношение к этой традиции, только при рассмотрении в свете эсхатологической надежды на воскресение из мертвых. Следуя той же логике, Панненберг анализирует рассказ о пустом гробе. Если это предание и предание о явлениях Господа возникли независимо друг от друга, то тогда они позволяют утверждать, что реальность воскресения Иисуса, в указанном выше смысле, представляется с исторической точки зрения весьма вероятной. Ведь предания взаимно дополняют друг друга, а это в историческом исследовании всегда означает, что факт должен быть принят и признан, пока не появятся доказательства обратного.

Если бы само событие сводилось только к воскресению, у нас не было ничего, кроме голых фактов. Идея воскресения, происходящего помимо воли Божьей и без Его активного вмешательства, немислима для иудея. Поэтому воскресение Иисуса означает, что Бог поддержал утверждения Иисуса и что эти утверждения, которые были бы богохульными, если бы Иисус не был бы на самом деле Сыном Человеческим, — истинны. Таким образом, установлен не только исторический факт воскресения Иису-

са, но и богословская истина о Его божественной природе.

27.6 За и против

Преимущество христологии снизу в том, что эта концепция снимает остроту обвинений в том, что христианское богословие в лучшем случае основано на вере, а в худшем — вообще ни на чём. Этот подход связан с попыткой устранения чрезмерной субъективности. Признавая необходимость субъективной составляющей (или приверженности сердца) для каждого верующего, христология снизу избегает опасности ещё большей субъективации Евангелия через признание субъективности его источника, а именно первых учеников.

Проблема заключается в установлении объективной достоверности исторических реконструкций. Объективной достоверности добиться трудно. Если бы христологические факты были предметом подлинно объективной истории, тогда можно было бы доказать божественность Иисуса каждому честному и объективному исследователю. Унитарность взгляда Панненберга на историю, превращает веру в функцию разума. Панненберг утверждает, что хотя вера действительно есть дар Духа, а не продукт разума, тем не менее, познание исторического откровения логически — но не психологически — предшествует вере. Разум способен к пониманию Божьего откровения и осознания его истинности. Но разум человека впал в неестественное состояние и нуждается в восстановлении. Такое восстановление есть не приведение в сверхъестественное состояние, а возвращение в естественное состояние с помощью керигмы и Духа.

Такое разграничение не решает вопроса. Независимо от того, нуждается ли человеческий разум в приведении в сверхъестественное или естественное состояние, оценка его состояния есть не что иное, как та же субъективность. Для создания веры Дух использует исторические свидетельства и доказательства, но, тем не менее, остается неразрешенным вопрос: «Соответствует ли эта вера действительности? Нельзя ли прийти к другим выводам на тех же основаниях?»

Идея приведения разума в естественное состояние отбрасывает подлинную суть христологии снизу.

Несмотря на то, что разрыв между объективными историческими доказательствами и выводами веры сужается, он все равно остается непреодолимым.

На первый взгляд, большинство притязаний христологии «снизу» кажутся оправданными. В их основе лежит вполне законное желание вернуть нашему культурному миру утерянный лик Иисуса. К тому же эти притязания покоятся на прочной основе: на свидетельствах Нового Завета. И все же можно задаться вопросом: возможно ли создать по-настоящему радикальную христологию «снизу», а если да, то не будет ли она скрывать в себе некую неисцелимую рану, в конечном счете более роко-

вую по своим последствиям, чем все тупики христологии «сверху»?

В действительности христология «снизу» впадает в заблуждение, как только начинает претендовать на некую исключительность. В самом ее названии содержится слово, указывающее на присущее ей движение, от которого она не может отречься: «снизу» означает «снизу вверх». В противном случае нужно было бы говорить о христологии «горизонтальной», с тем чтобы христология «снизу» сохранила свою самобытность. Но это вызвало бы смешение терминов или возвращение к «иисусологической» проблематике. Следовательно, христология «снизу» не может, под страхом саморазрушения, порвать диалектическую связь с тем, что находится «сверху». Но если есть движение снизу вверх, то неизбежно есть также движение сверху вниз. А если мы говорим об отношении Иисуса к Отцу, то мы также должны говорить и об отношении Отца к Иисусу. Такой переход одного в другое прекрасно выражен в Послании к Ефесянам: «А восшел что означает, как не то, что Он нисходил прежде в преисподние места земли? Нисшедший, Он же есть и восшедший превыше всех небес, дабы наполнить все» (Еф. 4:9-10). Одно движение отсылает к другому, и даже можно сказать, что восхождение первое, в порядке раскрытия, оказывается вторым в плане целостного осуществления. Именно поэтому Новый Завет чаще всего выявляет некую внутреннюю последовательность, ставя вначале схождение и лишь затем восхождение. В действительности именно конец обращает нас к началу. Диалектически и необходимым образом эсхатологические утверждения, касающиеся Иисуса воскресшего и прославленного, обращают наши взоры к Его началу и истоку. Воссев одесную Отца, Иисус был прославлен той славой, какую имел, находясь рядом с Ним еще до того, как мир был сотворен (см. Ин 17.5). Следовательно, невозможно отдать предпочтение какой-то одной христологии.

Христология, стремящаяся быть исключительно христологией «снизу», в конце концов привела бы к мысли о том, что в Иисусе Бог дал Сына Себе, а не даровал Своего Сына нам и что Иисус есть человек, ставший Богом, а не Бог, ставший человеком. Таким образом, проблема не в том, чтобы сделать выбор между двумя разными христологиями, которые оказались бы противопоставленными друг другу, но в умении соединить одну с другой. И здесь необходимо принять две предпосылки: в плане поиска и развертывания христологии «сверху» должна предшествовать христология «снизу», ибо она представляет первичный этап Откровения. В свою очередь христология «сверху» должна заново рассмотреть это первичное движение, с тем чтобы полностью выявить все, что в нем внутренне содержится. Таким образом, оба этапа Откровения предстанут перед нами соединенными, переходящими один в другой, что позволит им взаимно освещать друг друга; при необходимости обе представляющие эти движения христологии смогут взаимно поправлять и уточнять друг друга.

Подобное сочленение весьма плодотворно было использовано Карлом Ранером и В. Тюзингом. Рассмотрение хронологической и педагогической стороны Откровения сочетается у них с рассмотрением его логической и онтологической стороны.

С точки зрения Каспера, подобное сочетание представляет собой «глубинную проблему» христологии. «Эта проблема заключается в следующем. Каким образом христология, выражающаяся в терминах восхождения и прославления, связана с христологией нисходящей, которая выражается в терминах воплощения? Обе укоренены в Библии. Именно поэтому не следует делать выбор между ними. Очевидно, что соотношение между ними определить не так уж легко»

Панненберг, разрабатывая проблему соотношения между христологией и учением о Боге, также в конце концов признал ограниченность подхода «снизу», который он предложил в своих «Христологических набросках». Для того чтобы преодолеть общий изъян двух христологических методов, он предложил некий подход, включающий их взаимную обусловленность. В этом проявилось оригинальное «христианское понимание Бога». Таким образом, христология, исходящая снизу и освобожденная от исключительного сосредоточения на Иисусе как человеке, который отличается от Бога, может стать завершением подлинной христологии, исходящей сверху.

27.7 На пути целостной антропологии

Антропологические идеи современных протестантов подтверждают реформаторские принципы Лютера. Они показывают, что только убеждение в том, что человек умирает полностью, усиливает веру, так как оно требует абсолютного доверия и героической веры в божественное обещание воскресения человека как целого. Эмиль Брюннер добавляет, что в данном контексте смерть получает еще добавочное значение, ее достоинство увеличивается. Смерть становится концом человеческой жизни как единства. Смерть понимается как конец мира индивида, она ведет к бессмертию, совершенно не ограниченному переходу в вечную жизнь. Принципы христологической природы лежат в основе такого понимания, так как такой переход в вечную жизнь осуществляется только благодаря Богу. Он обеспечивает универсальное воскресение тел, так как смерть находится в Его власти, и именно в Нем человек становится бессмертным и остается наедине с Христом. Эта точка зрения характерна для Лютера, который рассматривал человека как психофизическое неделимое целое. Она подтверждается также и библейскими источниками.

Вольфхарт Панненберг продолжает эту идею, подчеркивая, что человек составляет человеческую цельность (*compositum humanum*), заключая в себе все естественное, телесное, животное и то, что выходит за рамки тела: мысли и чувства, составляющие движение по направлению к Бо-

гу. Но он был не согласен с той ветвью христианской традиции, которая дала начало католическому и протестантскому дуализму, искусственно отделив тело от души. Панненберг, во-первых, продемонстрировал разницу, которая существует между человеком и животным, тем самым отрицая идентификацию человека исключительно с телесностью, которая проявляется в бихевиориальных отношениях со средой (импульс-реакция); во-вторых, используя достижения современной антропологии, он доказал, что человек, как целостное существо — абсолютно смертен — как в духовном, так и в материальном смысле, что хотя в мыслях порою он безграничен и стремится соединиться с Богом в общем безвременном существовании, у человека все же смертная душа, которая действительно может быть воскрешена, но не сама по себе, а в соединении с телом. Она неотделима, она сосуществует.

Панненберг описывает разницу между человеком и животным, опираясь на следующие аргументы:

(1) «Человек имеет свой мир», в то время как каждый вид животного должен наследовать «среду», специально определенную для его вида. Человек может создавать свою среду, в то время как животное не может это делать. В процессе созидания, познавая мир, человек познает и себя и видит свое тело в особом взаимодействии с другими вещами;

(2) Животное ведомо импульсами, в то время как человеческие попытки направлены на что-то безграничное, сверхъестественное, абсолютное, то, чему в конце концов было дано имя Бог.

Панненберг привлекает внимание к существенному значению тела в ежедневной жизни, к необходимости использовать тело для достижения целей, которые мы считаем важными. «В жизни, — говорит он, — мы должны отбросить все возможные сомнения, которым нет конца, для того чтобы действовать эффективно и достигать намеченного.»

Человек не удовлетворяется одной только повседневностью, поэтому его мысли устремляются в будущее, где, помимо всех оков смерти, существуют вечные ценности.

В последствии Панненберг опирается на два главных направления в современной философской антропологии, которые, по его словам, составляют основы, вокруг которых затем может строиться строго научный и современный контекст философского и теологического взгляда на человека в протестантизме. Одно из данных направлений предполагает, что философская антропология должна заниматься строго изучением таких наук, как психология, морфология, физическая антропология, педагогические науки, социология и другие эмпирические науки. Другое направление ставит под сомнение данные идеи, предлагая вместо этого редуцировать философскую антропологию до процесса синтеза и обобщения эмпирического отношения к человеку, то есть ниспровергнуть эмпирическую модель философской антропологии. Панненбергу было близко первое на-

правление. В своих работах он опирается на взгляды Г. Плеснера, А. Гейлена и А. Портманна.

Г. Плеснер стремился исправить однобокость натуралистической и биолого-морфологической антропологии, помещая ее в гуманистическое измерение, начиная историческими и этическими аспектами, «всеобщим рассмотрением», способностью уйти от животных форм существования, тем, что придает человеческому существованию эпистемологическую и аксиологическую окраску, другими словами, рассматривая человека как всеобъемлющее существо, объединяющее тело и душу воедино.

Плеснер сравнивает человека с животным в его «позиционном» отношении к среде и всему, что его окружает. Он принимает точку зрения, что «позиционная» форма характерна существам, ответственным за адаптацию к условиям жизни, которые они занимают. Отдельно от этого человек обладает эксцентрической позиционностью — он центробежен и более зависим от центральных форм. Таким образом, человек есть существо, открытое миру, независимое от естественных и физических условий, выполняющее свои собственные задания, подчиняясь в своей жизни обязанностям и ответственности. Человек — это существо, которое подвергается изменениям, создает свои условия существования и придерживается своей ориентации по отношению к будущему.

В. Рогермер, представитель второго направления, заявлял, что любая попытка охарактеризовать человека, демонстрируя и определяя фундаментальные различия между людьми и животными, потерпит крах. Панненберг осуждает платоновскую антропологию, которая укоренилась в христианстве, и принимает двойственность природы человеческой природы, дихотомию двух абсолютно разных и взаимно не подтверждающих друг друга субстанций: тела и души. Он соглашается в соответствии с современной антропологией, что «дифференциация тела и души, как абсолютно различных реальных, на сегодняшний день неопределима». Он считает, что такое деление искусственно и не раскрывает сущности ни тела, ни души. Более того, дифференциация тела и души предполагает, что существует также и поведенческий дуализм. Однако ментальность становится видимой только при телесном поведении; речь, которая является предпосылкой формирования особого внутреннего мира души, объективизируется только при телесном контакте человека со средой. Поэтому различия между внутренним и внешним мирами не есть первичный, но вторичный факт, — следствие телесного человеческого поведения.»

Это приводит Панненберга к заключению, что внутри человека не существует другой реальности, именуемой душой, которую противопоставляют телу, «просто потому, что не существует механически, бессознательно движущихся тел. Обе концепции — есть абстракции. На самом деле, реальность есть единство живого существа, именуемого человеком, находящегося в движении и в отношениях с миром.»⁸

Таким образом, заявляет Панненберг, идеи, характерные для современной антропологии, заменили собою изучение бессмертности души. Так как нет души, которая существенно отличалась бы от тела и была бы противопоставлена ему, нет и смысла обсуждать тему ее бессмертности.

Антропология, обсуждаемая выше, не только перевернула традиционную метафизику души, но и вызвала интерес к судьбе человеческого существа. Размышления древних греков на тему души выражали интерес как раз к этому аспекту существования. Однако надежды греков, выходящие за пределы биологической смерти, совершенно несостоятельны, так как понятие того, что часть человека продолжает жить после смерти, необоснованно, оно противоречит тому, что характерно для целостности протестантской мысли, своего рода закону Архимеда, — признания серьезности смерти, означающей уничтожение конкретного индивида полностью. Панненберг, таким образом, принимает, что все современные попытки в области метафизики души, будь они религиозные или философские, которые вслед за греками поддерживали идею бессмертности души, в результате устаревают и не могут найти реальной поддержки. Внутренний мир человека, о котором так подробно говорит наш немецкий философ, остается в рамках нашего сознания и «так крепко связан с телесной жизнью, что не может существовать отдельно. Необходимо признать серьезность смерти в любом случае, что бы ни говорилось о жизни после нее».

Когда человек умирает, он становится на путь к воскрешению. Жизнь после смерти для человека целостна, так как единственная жизнь, которую можно себе представить, — это телесная жизнь, ведь человек не испытывал каких-либо других форм жизни. По данной причине только такая жизнь может рассматриваться как существенный факт в его эсхатологическом восприятии. Она обосновывается большинством основных христианских догм, а именно воскресением Христа.

Для христианина воскресение есть нечто большее, чем картина человеческого стремления; оно не составляет какого-то неопределенного будущего, но выражает собой стремление к судьбе, к соединению с Богом. Панненберг опирается на современные биологические и философские утверждения для подтверждения основных лютеранских и протестантских антропологических догм, которые ниспровергают убеждение в том, что душа бессмертна. Он возвышает ценность тела, демонстрируя, что Господь обращается с ним так же, как и с душой перед лицом смерти и в эсхатологической перспективе. Как целостное существо, человек умирает полностью. Биологическая смерть имеет одинаковое действие, как на душу, так и на тело; это есть конец жизни, конец сознания, конец жизнеспособности. Для умирающего это есть конец мира, пока не настанет воскресение.

27.8 Заключительные замечания

В то время как евангельского христианина подвергли бы аспекты богословия Панненберга сомнению, его критический анализ богословия освобождения и его апология историчности воскресения Иисуса Христа имели широкое влияние на немецкое христианство в целом, особенно на консервативных верующих, которые находились в борьбе против бульманской теологии демифологизации. Называть Панненберга консервативным теологом безусловно невозможно, однако видны его попытки ассимилировать консервативные взгляды в современное прогрессивное богословие. Никто, как он, не был заинтересован в том, чтобы научным путём доказать историчность воскресения Христа Иисуса. Проблема Панненберга заключается в его сложной научной артикуляции. Юрген Мольтман однажды заметил: «Существует ряд теологов, которые публикуют то, что ни сами, ни другие не понимают; другие публикуют то, что сами понимают, но другие — нет; третьи публикуют работы, которые понимают и они сами, и их читатели». Порой при чтении трудов Панненберга создаётся впечатление, что его можно отнести ко второй категории теологов.

Глава 28. Ганс Кюнг: католическое богословие с углами и гранями

Конечно же, это был необычный человек. Типичным представителем католического богословия его никак нельзя назвать. Споры внутри католической церкви, которые были вызваны его трудами, показывают, что его богословские взгляды ни в коем случае не могут считаться образцовыми.

Показательным для современного католического богословия является многое другое из биографии швейцарца Ганса Кюнга: его собственное восприятие перемен в католической церкви после войны, его борьба за истинную сущность христианства, обращение римских властей с ним как с «лояльным сторонником оппозиции».

Немногим другим богословам нашего века удалось заинтересовать людей вне «круга богословов» богословскими вопросами в той мере, как это сделал Кюнг. Не только у католиков на книжной полке можно найти такие его произведения, как «Церковь», «Непогрешимый?» или «Существует ли Бог?». Его книги выпускаются миллионными тиражами, многие из них переведены на иностранные языки.

28.1 Реагируя на проблемы нашего времени.

Своими книгами и сочинениями Кюнг реагировал на богословские запросы и проблемы нашего времени. Не всегда католическая курия в Риме и немецкие епископы были согласны с тем, что он представлял в своих сочинениях. При этом Кюнг ни в коем случае не считал себя реформатором или революционером.

Путь Кюнга как богослова начался в Риме, где он в 1948 году, двадцати лет отроду, приступил к обучению в папском университете Григориана. В 1954 году он был рукоположен в сан священника. В 1955 году он предоставил работу на соискание ученой степени, темой которой он выбрал сравнение учения об оправдании протестантского богослова Карла Барта и католической точки зрения на эту проблему. В то время, когда подавляющее большинство католических богословов строили богословие согласно схоластическим образцам, это было необычной темой.

Экуменическая перспектива, которая проходила красной нитью через все его произведения, вызывала раздражение в Ватикане. Кюнг в своей докторской работе утверждал, что учение Барта об оправдании и традиционная католическая точка зрения по этой проблеме не очень-то и отличаются. Этот результат повлек за собой расследование римского католического духовенства. Богословская карьера молодого Кюнга чуть было не закончилась в тот момент. Только по причине ходатайства высшего духовного лица удалось воспрепятствовать тому, чтобы первая большая научная публикация Кюнга была внесена в список запрещенных книг.

После завершения своей диссертации в 1957 г. Кюнг вернулся назад в Швейцарию, чтобы в придворной церкви в Люцерне последовать своему первоначальному призванию душеспечителя. Через два года он решает сделать научную карьеру и становится ассистентом Германа Фолька (будущего кардинала и архиепископа Майнца) в университете в Мюнстере, где пишет очередную диссертацию.

Вскоре он прервал работу над диссертацией (исследование по христологии Гегеля вышло в свет только в 1970 году под названием «Как Бог стал человеком»), поскольку уже в 1960 году тридцатидвухлетний Кюнг был приглашен на место штатного профессора по фундаментальному богословию в университет Тюбингена. В 1963 году он поменял место служения, сделав выбор в пользу догматики и экуменического богословия. Однако незадолго до того, в 1962 году, он был приглашен в круг официальных богословских консультантов Второго Ватиканского церковного собора.

28.2 Второй Ватиканский собор

Собор пробудил надежды, но он же породил и страхи. Надежды касались того, что католическая церковь откажется от многих своих предрассудков. С другой стороны, скорее в консервативных кругах, рос страх, что церковь из-за многих нововведений и уступок может потерять свою идентичность. На деле преобразования, которые намечались, были огромными. К тем, кто приветствовал (и использовал) прорыв в католической закостенелой традиции, принадлежал также и Ганс Кюнг.

В своих сочинениях, которые вышли в свет во время Второго Ватиканского собора, он показал себя своеобразным мыслителем, который подвергает сомнению традиционные структуры, как, например, в своей оценке церковной деятельности «Церковь» (1969). В работе «Непогрешимый?» в 1970 году он задает вопрос, могут ли вообще с чисто языковой точки зрения быть непогрешимыми какие-либо утверждения. Этим он подверг сомнению законность догмы о непогрешимости папы, провозглашенной на Первом Ватиканском соборе.

Книги Кюнга конца шестидесятых годов посвящены католическому братству, о котором он в некоторых своих тезисах высказывался так, как будто оно ставило учение Церкви под угрозу. Борьба длилась на протяжении многих лет, Кюнг не уступал без сопротивления. Он настаивал на честных условиях деятельности католического братства и потому не принимал участия в регулярно проводимых заседаниях, которые часто казались ему самовольными.

К этому времени Ганс Кюнг уже давно был популярным богословом. Работая в Тюбингенском университете он имел успех как оратор, и его приглашали читать лекции по всему свету. Он принадлежал к членам-учредителям «Международного консилиума издателей журналов»,

был соиздателем многих журналов. Многие факультеты присвоили ему звание почетного доктора. К тому же он занимался научными исследованиями и публиковал свои результаты в статьях и книгах.

В то время, как в Риме еще анализировали произведения «Церковь» и «Непогрешимый?», последовала следующая книга Кюнга «Быть христианином». Она дала повод для дискуссий и должна была стать заключительной его речью о том, что христианская жизнь является, в конечном итоге, единственно законным способом человеческого бытия — не зависимо от того, как представляла бы себя современная церковь.

Книга вызвала протест немецких епископов. Считалось, что Кюнг представлял в ней ложную богословскую точку зрения. Его ортодоксальность была поставлена под сомнение. Как уже в предыдущих спорах о его тезисах, дело дошло до многочисленных писем и объяснений, до оправданий и порицаний.

В 1978 г. в свет вышла книга «Существует ли Бог?». Это был снова бестселлер, который показал, что Кюнг со своей постановкой вопросов и манерой их обсуждать оказался на гребне волны своего времени. В этой книге он уточняет свою христологию и при этом, доказывая свою точку зрения, отвечает на упреки епископов по поводу книги «Быть христианином».

18 декабря 1979 года до Кюнга дошла весть, что его, без предупреждения, лишили права преподавать.

28.3 Запрет преподавания не был отменен

Результатом этого были протесты на международном уровне. Но решение не было отменено. Для Кюнга это означало, что он не мог больше работать преподавателем богословия. Как профессор университета, он был чиновником на постоянной должности, ему было выделено место на кафедре католического богословского факультета, подчинявшегося непосредственно ректору и ученому совету Тюбингенского университета.

Подытоживая пройденный путь, Кюнг смог увидеть в таком развитии событий также нечто положительное: в своих исследованиях и публикациях он был сейчас намного свободнее, чем раньше. Главным предметом его исследований в последующие годы было толкование основных вопросов христианской веры («Кредо», «Вечная жизнь»), анализ современной религиозной ситуации и диалог христианства с мировыми религиями.

Исходя из этой рабочей задачи, возник исследовательский проект «Не может быть всеобщего мира без мира в религии». В 1990 году Кюнг опубликовал сочинение «Проект всемирной этики», ключевым высказыванием которого является идея о том, что религии могут только тогда принести вклад в дело мира всего человечества, когда будет возможно найти общую этику, основное согласие ценностей, норм и фундаментальных установок.

В 1993 году межрелигиозный парламент под руководством Кюнга утвердил «Декларацию по всемирной этике». Представители всех религий приняли четыре принципа всемирной этики:

- (1) культуру ненасилия и благоговения перед всякой жизнью;
- (2) солидарность в утверждении справедливого экономического строя;
- (3) терпимость к инакомыслию и жизнь в праведности;
- (4) равноправие и партнерство мужчины и женщины.

В 1995 году граф К. К. фон Гроэбен, прочитавший «Проект всемирной этики», основал «Фонд всемирной этики», президентом которого был избран Ганс Кюнг. В 1996 году в возрасте 68 лет профессор д-р Ганс Кюнг ушел на пенсию. На прощальном вечере в переполненном зале декан католического богословского факультета провозгласил: «Мы требуем полной реабилитации Ганса Кюнга как католического богослова». После этих слов грянул гром аплодисментов. Взволнованный Ганс Кюнг после 16-ти лет вынужденной отставки снова почувствовал свою связь с университетом, в котором он проработал долгие годы.

Глава 29. Феминистское богословие

Феминистское богословие является всемирным движением, начало которому положили женщины-христианки. «Идея этого движения заключается в том, чтобы не только проанализировать угнетение женщин, но и преодолеть его» (Хедвиг Мейер-Вилмес). Феминизм в богословии возник к 60-м годам XX века в США, где участницы женского движения начали критически осмысливать вопрос о положении женщин в обществе, церкви и в богословском учении.

Это движение имеет исторические корни также и в Германии, на что указывает «Женская программа научных исследований», опубликованная в Геттингене в книге «Поэтому решайтесь на это, сестры».

29.1 Права человека для женщины

В 70-е годы Элизабет Мольтман-Вендель завезла в Германию идеи северо-американского женского движения. Изданный ею сборник «Человеческие права для женщин» поставил вопрос о женском богословии и пасторстве.

Семинары энтузиасток, например, на тему «Роль женщины в Ветхом и Новом Завете» были первыми шагами зарождающегося движения. Женское богословие было принимаемо с трудом. Даже по прошествии 20 лет такого курса все еще не было в университетах.

Немецкая феминистская теология отличалась от той, которая была в США, где основной составной частью богословского исследования является вероучение. В Германии ее место было в практической жизни церквей. В объединенном институте Касселя Луиза Шоттрофф вместе со своей католической коллегой Хелен Шюнгель-Штрауманн создала центр феминистского богословского исследования.

Что же представляет собой «феминистское богословие»? На этот вопрос нет однозначного ответа. Под его крышей собираются все те, кто, ссылаясь на христианскую традицию, намерены добиться освобождения женщин от угнетающих структур. Катарина Халькес из Ниймвегена, одна из матерей богословия, формулирует основную идею так: «Это богословие феминисток... Восставшие женщины являются темой и его субъектом и делают центральным объектом своего богословия свое отношение к Богу и к Божественному».

29.2 Господствующая культура запечатлена в душе

Катарина Халькес говорит: «Для этих женщин феминизм становится личным, иногда болезненным, но надолго освобождающим процессом, в котором мы осознаем, как сильно и в какой мере мы через воспитание,...

а также профессиональное образование усвоили господствующую культуру и запечатлели ее в своей душе».

Ее последовательница Хэдвиг Майер-Вилмес пишет: «Феминистское богословие — это не женское богословие, которое предполагает абстрактное знание о женщине... Оно не является привязанным к полу богословием, но богословием, рассматривающим проблему пола. Оно пытается исходить из тайного умысла патриархата, дуалистической логики и идет на риск двоякого подхода».

В то время как дуалистическая логика мужчины или женщины, духа или природы, добра или зла, истинного или ложного, господствующего или подчиненного господству оказывает влияние на нашу культуру и богословие на протяжении двух тысяч лет и только в них действует, двоякий подход может позволить существование противоположности.

Женщины, с одной стороны, например, являются жертвами власти в этом обществе, но они также являются виновницами злоупотребления властью. Женщины не являются сами по себе хорошими или плохими, но они поставлены в неравное положение с мужчинами. Черные женщины находятся в иной ситуации, чем белые женщины, европейки занимают другое положение в обществе и живут в других условиях, чем африканки.

Феминистское движение в США известно благодаря Эллис Уолкерс, которая говорила: «Лиловый цвет напоминает, что различия нельзя слишком легко сгладить. Это наша задача поднять вопрос о многообразии опыта женщин как в библейской экзегезе, практическом богословии, педагогике религии, истории церкви, систематике, так и в этике».

Интересы феминизма простираются от драматургии до археологии и истории искусств. Не ограничивать, но обогащать друг друга, — таков девиз движения. Следующим элементом является духовность. Феминистское богословие, которое считает себя «преступающим границу» (так называется новое объединение по содействию феминистскому богословию), живет духовностью.

Пример этому: Хильдегард фон Бинген, жившая 900 лет назад, которую феминистки считают своей предтечей. «Ее тексты, ее музыка и картины, нарисованные по ее видениям, стали живым источником на многих богослужениях, литургических церемониях и на семинарах».

29.3 Элизабет Шюсслер-Фиоренца

Элизабет Шюсслер-Фиоренца шаг за шагом развила методическое начало герменевтики. Герменевтика — это искусство «интерпретации». Само это слово происходит от греческого слова *hermeneia* «, которое ассоциируется с древнегреческим богом Гермесом, который играл роль посредника между богами и людьми. Итак, речь идет о понимании и передаче Божественного послания простым людям. Четырьмя шагами Шюсслер-Фиоренцы являются: герменевтики подразумевания, напоминания,

провозглашения и творческой актуализации.

Герменевтика подразумевания анализирует библейский текст под углом того, что он опускает, замалчивает по тем или иным соображениям. Например, Луиза Шоттрофф показала, что женщины наверняка принимали участие в руководстве общиной, «но в более поздних текстах это больше и больше вытеснялось в область воспоминаний и преданий».

Герменевтика напоминания сосредоточена на поведенческих парадигмах библейских персонажей — женщин. Провозглашение рассматривает текст не как историческое повествование, основанное на реальных фактах, но как откровение видения, выражающего перешагнувшее действительность высказывание освобождающей веры. Творческая актуализация происходит художественным и литургическим путем и предполагает активное участие в освобождении женщин.

Феминистское богословие желает проанализировать каждую традицию и воскресить для мужчин и женщин освобождающее послание Библии. Для нее при этом речь идет о церкви, которая «обращена к прошлому как таковому и в которой сама традиция Христа является центральной» (Луиза Шоттрофф).

Феминистское богословие — не просто академическая дисциплина. Это жизненная идеология, как простых женщин-прихожанок, так и женщин-богословов, как в теологических исследованиях, так и в практической деятельности церкви. Последнее время феминистское богословие динамически развивается, открывая все новые и новые горизонты.

Глава 30. Богословие освобождения

30.1 Возникновение богословия освобождения

Воспринять богословие стран «Третьего мира» означает воспринять богословие освобождения. Однако не каждое богословие, которое возникло в так называемом «Третьем мире», является богословием освобождения. И наоборот, богословие освобождения в своем возникновении не привязано в чисто географическом плане к странам «Третьего мира».

Это становится ясным на примере создания «Экуменического объединения женщин-богословов третьего мира» («Ecumenical Association of Third World Theologians», сокр. EATWOT). Оно было основано в 1976 году богословами, мужчинами и женщинами, из стран «Третьего мира» и с тех пор проводит многочисленные всемирные собрания. Основатели представляли в те времена еще молодые направления в Латинской Америке, в Африке, Азии и также в США.

О задачах их объединения они писали в 1976 году: «Целью всемирного объединения должно быть последовательное развитие христианского богословия в Третьем мире, которое должно было служить осуществлению поручения церкви в мире и давать свидетельство о новом человечестве во Христе, которое находит свое выражение в борьбе за справедливое общество».

Сплочению предшествовало уже произведенная с начала 60-х годов формулировка самостоятельных богословских учений. Они возникли независимо друг от друга, рассеянные по континентам и ставили совершенно разные акценты. Однако вскоре обратило на себя внимание также их сходство, что побудило к обмену опытом. Кроме того, их объединяла борьба с европейской и североамериканской критикой их подходов в теологии.

Основополагающим сходством этих новых богословских проектов есть то, что богословием занимаются так, чтобы дать отчет о своей вере, своей любви и своей надежде в реальных жизненных ситуациях.

Богословы освобождения хотят путем следования Иисусу Христу внести свой вклад в преодоление несправедливости и гнета. Проблемы нового богословия — это крайняя бедность и нищета, невозможность участвовать в решении политических вопросов, недостаток культурного развития и отсутствие образования.

С 60-х годов социальные проблемы в странах Третьего мира начали приводить к конфликтам, в которых образовались различные движения по освобождению от культурного и расистского гнета, а также экономической эксплуатации в Латинской Америке и Африке.

В связи с этим также в США усилилось движение за гражданские права и за права черных (Black-Power-Bewegung). С дру-

гой стороны, богословы стран «Третьего мира» осознали, что провозглашение церквей часто недостаточно серьезно относится к этим конфликтам, таким образом, жертвы общества предоставляются самим себе.

Христиане, которые включились в это движение или сочувствуют ему и выражают с ним свою солидарность, спрашивают: «Как мы можем как верующие вести себя в общественных конфликтах? Как провозглашать бедным и угнетенным радостную весть Иисуса Христа? Как вообще относится передаваемая из поколения в поколение евангельская весть белых миссионеров к их собственной культуре?»

Побуждаемые вопросами подобного рода богословы стран «Третьего мира» считают необходимым проведение анализа общественных взаимосвязей, поскольку они дают информацию о жизненной ситуации верующих, а также о подоплеке их вопросов, которые возникают из их веры и их практики веры.

Благодаря этому богословы отстающих в экономическом и культурном развитии стран осознали, как сильно жизненные ситуации влияют на богословие. Богословские учения, которые отрицают соотнесенность с жизненными ситуациями верующих и вместо этого всегда упорно отстаивают всеобщность принципов, в третьем мире называются «европейскими» богословскими учениями и отчасти критикуются как идеология.

В свою очередь, со стороны Европы и Северной Америки были сделаны попытки выставить богословские учения третьего мира так, как если бы они определялись только жизненными ситуациями, а не толкованием Писания. Хотя этот упрек вел к важным уточнениям, он оказался неприемлемым в общем и целом.

Основанием богословских учений Третьего мира является Писание и его толкование. Только на этом основании они определяют свои принципы о том, что бедные и угнетенные должны стать субъектом истории, чтобы быть освобожденными от несправедливости и угнетения. Для богословия это означает усердно изучать «богословие с обратной стороны истории» (Г. Гутьеррес), то есть с позиции тех, которым в истории победителей не полагается места.

Так богословские учения Третьего мира противопоставляются также попытке упростить христианскую веру в ее также общественных и вместе с тем политических масштабах или даже злоупотребить ею для оправдания незаконных структур. Поэтому богословие бедных и угнетенных спрашивает о Божьих действиях в истории, как они засвидетельствованы в Ветхом и Новом Завете.

Они считают «мир бедных» местом присутствия Божьего, который вместе с ними страдает и освобождает их для борьбы про-

тив несправедливости и угнетения. Поскольку Божье освобождение от греха, который особенно проявляется в общественной несправедливости и угнетении, является корнем для всего другого — например, политических или культурных — масштабов освобождения. Три примера могут прояснить сказанное.

30.2 Богословие освобождения в Латинской Америке

С новым богословским прорывом в Латинской Америке непосредственно связана латиноамериканская епископская конференция в Меделлин/Боготе 1968 года. В ее заключительном документе впервые были порицаемы нарушения прав человека и экономическая несправедливость как «ситуация греха».

В разработке этого нового прорыва значительное участие принимал перуанский священник Густаво Гутьеррес (р. 1938). В 1971 году он предоставил классический труд «Богословие освобождения», который оказывает влияние на богословские учения третьего мира и до сегодняшних дней. Центром его богословия является разъяснение понимания освобождения на основании Послания к Галатам 5:1: «стойте в свободе, которую даровал нам Христос».

К тому же он разработал «версию о предпочтении бедных». При этом Гутьеррес постоянно разъясняет, что эта богословская версия заключается в следующем: Бог любит в первую очередь бедных, не исключая, однако, и других людей. Бог является Тем, Чье присутствие и участие в жизни бедных можно осознать. Таким образом, Гутьеррес представляет духовность освобождения, в которой следование Христу подразумевает решение вопроса преодоления несправедливости и страдания.

30.3 Черное богословие в США

В конце 60-х годов в США в тесной связи с движением за права человека и за права черных возникло богословие черных. Деятели данного направления пытались в споре с расизмом создать в рамках черных церквей богословие жертв. Их задача острее всего выразилась в убеждении, что «Иисус Христос — черный», что свидетельствует о Его близости к черным. Библейское основание этого исповедания содержится в Мф. 25:45: «Так как вы не сделали этого одному из сих меньших, то не сделали Мне».

По Черному богословию стало видно, что «Третий мир» проникает в «Первый мир». Однако это богословие имеет непосредственное отношение вовсе не к латиноамериканскому богословию, но к черному богословию в Африке, поскольку представители Черного богословия сначала отмежевались от экономической обществен-

ной системы латиноамериканского богословия, в то время как в начале латиноамериканского богословия три аспекта расизма отошли назад.

Только по причине всемирного диалога дело дошло в этом вопросе до коренного сближения. Однако общим для обоих направлений является то, что они в своем первоначальном виде не признавали угнетения женщин и их пребывания в роли жертвы мужского шовинизма.

Черное богословие в США и Африке близки друг другу особым образом через историю рабства и угнетение черных. Наряду с этим африканское богословие, начиная с 60-х годов, тоже пытается заново открыть культуру, образ мыслей и религиозные традиции черных в их значении для своей веры.

Вместе с отказом от методов белых миссионеров, игнорирующих культурные ценности населения Африки, и поэтому от преобладания «европейского» богословия черные богословские учения Африки заявили, что провозглашение Евангелия удастся воплотить только тогда, когда оно будет адаптировано к местной культуре. В этом они видят учение Библии, которая повествует о преодолении культурных барьеров в раннем христианстве.

30.4 Богословие «неприкасаемых»: справедливость по-индийски

Индийское далит-богословие возникло в теперешней форме только в 80-е годы. Специфическим в нем является религиозное нехристианское окружение. Индийская общественная структура, как никакая другая культура в мире, ощутила на себе влияние всю тяжесть существования кастовой системы. И доньше в ее социальных отношениях существует строгое иерархическое разделение, хотя оно было отменено конституцией. По сей день кастовое мышление остается реальностью особенно в деревнях.

Кастовая система затрудняет формирование собственных богословских оснований. Тем более удивительным является новый богословский прорыв, который остается связанным с кастовой системой настолько, насколько он исходит из нижней касты. Люди этой касты называют самих себя «далитами», т. е. «неприкасаемыми». Их жизненная ситуация характеризуется бедностью, недостатком медицинского обеспечения, отсутствием возможности получить образование, безработицей и т. д. Христиан из их среды даже в самой церкви часто дискриминируют как христиан второго класса.

Поэтому далит-богословие пытается, исходя из перспективы далитов «касательно обратной стороны истории», сформулировать богословие, чтобы подействовать этой униженной группе населения

получить достойную жизнь. Их богословский прорыв нацелен на преодоление кастовой системы. Он основывается на освобождающей вести Иисуса Христа.

30.5 Стимулы для церкви и богословия в Европе

С возникновением богословия в Третьем мире Европа больше не является центром богословия. Богословские учения Третьего мира предлагают основательные стимулы именно для местных церквей и богословия. Более того, Европа экспортирует богословие развивающихся стран.

Однако будет мало пользы, если будут позаимствованы только лозунги, поскольку подлинным основанием является подлинное провозглашение освобождающей вести Иисуса Христа, например, перед обездоленными: безработными и бездомными людьми, коих в европейских странах немало среди экономических иммигрантов.

Глава 31. Холокост-богословие: Где же был Бог при Аушвитце?

Планомерное уничтожение европейского еврейства вызвало кризис веры во всем мире. Пока какое-либо негативное политическое событие можно было понять только как моральную несостоятельность некоторых индивидуумов или общественных групп, его можно было соотнести с прежними ответами богословия. Но если в этом усматривалось нападение на веру, на Божью любовь, Божье избрание и гуманность, тогда традиционные ответы терпят фиаско.

С этой проблемой богословие столкнулось после Аушвица. Поначалу лишь отдельные еврейские и христианские теологи дерзали принять этот вызов. Со времени освобождения из Египта еврейская религия неразрывно была связана с историей, вера - с судьбой израильского народа. Катастрофы ее истории: вавилонский плен, разрушение храма римлянами, крестовые походы, - всегда являлись также и катастрофами веры.

На эти катастрофы традиционное еврейство нашло два ответа.

1. Освящение имени мученика, который не отрекся от Бога ценой своей жизни и святит Божье Имя.

2. Концепция возмездия за грехи, согласно которой данное несчастье народа оказывается следствием предыдущих проступков.

Эти объяснения мы еще находим в многочисленных, потрясающих свидетельствах из гетто и лагерей, которые являются предпосылками для понимания, так называемого, Холокост-богословия.

Холокост-богословие возникло после многих лет молчания в середине шестидесятых годов в США и Израиле. Оно подвергло сомнению оба традиционных толкования исторических катастроф. Может ли еврей после Аушвица еще осознанно говорить о присутствии Божьем? Где был Бог?

Первый толчок для этой дискуссии дал американский раввин Ричард Ловелл Рубинштейн своей книгой, вышедшей в свет в 1966 году, «После Аушвица».

Рубинштейн встретил в 1961 году старшего пастора Генриха Грабера, который во время Третьего Рейха активно участвовал в спасении евреев, был арестован и отправлен в Дахау. Грабер ответил на вопрос Рубинштейна, была ли Божья воля на то, чтобы Гитлер уничтожил евреев, стихом из псалма «За Тебя умерщвляют нас всякий день...». В прошлые времена преследователи еврейского народа были орудием в руке Божьей — так говорила сама Библия. По сути, с Гитлером произошло подобное.

Этот разговор шокировал Рубинштейна тем, насколько сильно в еврействе укоренилась традиционная схема «грех-наказание», чтобы оправдать даже Холокост. Он пришел к радикальному заключению, что после Аушвица существование Бога как Господа истории больше немислимо.

Против этого вывода возражает уроженец Галле раввин Эмиль Людвиг Факкенгейм в вышедшей в 1970 году книге «Божье присутствие в истории». По его мнению, если бы не было никакой другой возможности, как отрицать всякое существование Бога после Аушвица, Гитлер достиг бы полной победы. Тогда не только еврейский народ, но также его сердцевина, вера, была бы уничтожена.

Факкенгейм использует традиционную схему «Освящение имени мученика». Тогда как, по мнению Факкенгейма, даже возможность мученичества уничтожалась нацистами (ибо мученичество предполагает выбор: при крестноносцах евреи все-таки имели возможность выбирать между крещением и смертью), «Аушвиц был наибольшей, дьявольской попыткой, которая когда-либо предпринималась, чтобы убить само мученичество и лишить все смерти их достоинства». Он приходит к выводу: «Евреям запрещено обеспечивать Гитлеру дополнительную победу. Им велено переносить все как евреям... им запрещено сомневаться в Боге Израиля».

В 1974 году Ирвинг Гринберг представил в Нью-Йорке вызвавший большой интерес доклад «Сияние облаков и огненный столб». В нем он критиковал все попытки сформулировать после Аушвица окончательный богословский ответ. Он утверждал существование «времен, в которые вера бывает преодолена». По его словам, «мы должны говорить теперь о «мгновениях веры», в которые Спаситель и видение спасения являются современными, отдельными от времен, в которые огонь и дым сжигаемых детей гасит веру».

Последним заметным явлением в Холокост-богословии была вышедшая в 1993 году книга Давида Р. Блументаля, профессора иудаизма в Альтане, «Стойко держаться Бога, употребляющего насилие». Блументаль обнаруживает много параллелей между жертвами сексуального насилия и Холокостом. «Невиновность жертв, а не глубина их страданий или жестокость преследователей является тем, что делает злодейство «Злодейством», — говорит он. Но поскольку он придерживается Библии и не отказывается от представления, что Бог является Господином истории, учитывая невиновность жертв, он приходит к выводу: Бог применил насилие над ними. Таким образом, вера после Аушвица становится для него протестом против злоупотребляющего властью Бога.

Еврейское богословие после Аушвица определяет прежде всего протест, протест по отношению к Богу.

Э. Визель рассказывает историю:

«В царстве сна я принимал участие в одном очень странном процессе. Три благочестивых ученых раввина решили произвести суд над Богом из-за кровавой расправы над Его детьми. В острой дискуссии они ожесточенно предъявили обвинение Богу, который преал Свой народ забвению и отдал на растерзание убийцам. Бог не исполнил Свои заветные обязательства самым преступным образом. В конце процесса они призна-

ли Бога виновным. Затем один из раввинов перед лицом заходящего солнца сказал: «А сейчас время для молитвы». И они склонили свои головы и помолились».

Аушвиц и все преступления и действия, которые предшествовали ему, были совершены, допущены или проигнорированы крещеными членами церкви. Поэтому христианское богословие прежде всего спрашивает: «Как и почему христиане допустили это?»

Церкви должны осознать, что христианский антисемитизм, длившийся на протяжении 2000 лет, подготовил путь для Аушвица. Именно богословские идеи отвержения исторического Израиля, неправомерности существования иудаизма после Христа привело к Холокосту.

Но, отвергая иудаизм, Церковь тем самым отвергла идею неотвратимости Божьего действия избрания, идею верности Бога Авраама, Исаака и Иакова. Таким образом, христианское богословие после Аушвица является богословием поворота назад. Оно заново учится верности Божьей: «Бог не расторг своего союза с Израилем!». Руководящим принципом стал стих из Послания к Римлянам: «Ибо дары и призвание Божье (Израиля) непреложны» (Рим. 11:29). Эта точка зрения привела к всеобъемлющей критике всего предыдущего богословия антисемитизма.

То, что Иисус был евреем, больше не является второстепенным историческим суждением; то, что Он не отделял себя от еврейства, приобретает все больше богословское значение для христологии.

Эти взгляды отразились, между тем, во многих работах по Ветхому и Новому Завету. Существенной в преодолении антисемитизма стала инициатива конкретных церковных объединений.

Академическое богословие затронуто идеями пост-холокоста в гораздо меньшей степени. Аушвиц обычно игнорируется традиционными теологами. Исключением являются такие богословы как Петер фон Остен-Закен (специалист по Новому Завету), Ганс Иоахим Крауз и Фридрих-Вильгельм Марквардт.

В 1988 г. Марквардт назвал первый том своей догматики «Бедствие и несчастье богословия». В нем он рассматривает возможность того, что Бог «повелел богословию умолкнуть посередине своей речи». Выдающиеся результаты этого богословия, «богословия возвращения», вышли за пределы Германии.

Другим примером данного направления богословствования является трехтомный труд по догматике американца Пауля ван Бурена под названием «Богословие еврейско-христианской реальности». Потрясение, которое обозначает Аушвиц также и для христианской веры, еще не возмещено, и молчание еще не преодолено, утверждает автор. Как христиане говорят о жертве Христа после Аушвица? Что означает Его смерть «раз и навсегда», если Он во второй раз был приговорен к смерти в газовых камерах? Христиане исповедуют, что Бог в Иисусе Христе стал чело-

веком; и эта Его человечность является для них гарантией Его способности сострадания людям до последнего, их судьбам, их вине, их страданиям прежде всего, также их умиранию и смерти. Но если Божья человечность убита в Аушвитце, как тогда могут христиане в будущем встретиться с Ним?

Богословская работа тут только началась. Многие вопросы остаются открытыми и, возможно, останутся открытыми навсегда.

ПРИМЕЧАНИЯ

К Главе 1

1. «Репортаж со всемирного футбольного матча между командами католических и протестантских теологов» написал профессор систематической теологии в Эрлангене д-р философии и богословия Иоахим Штадке (1926-1979), который с 1965-го до 1979-го года был профессором реформатской теологии в Эрлангене. Профессор Штадке начал этот «футбольный репортаж» во время студенческих беспорядков в конце шестидесятых годов, когда регулярные заседания совета теологического факультета не могли состояться. Это время он использовал для написания данного «репортажа», который дополнял на протяжении многих лет. Я сердечно благодарен его вдове, госпоже Антье Штадке, за любезное разрешение напечатать его в данной книге.

К Главе 2

1. Friedrich Schleiermacher, Die Reden, herausgegeben von R. Otto., 5-ое издание, 1926 г., стр. 35

2. Там же, стр. 180

3. «Что такое, согласно Канту, частное употребление разума? — спрашивал Мишель Фуко. — В какой области оно осуществляется? По словам Канта, человек применяет разум частным образом тогда, когда он выступает как часть механизма, то есть когда он играет определенную роль в обществе, выполняет определенные функции. Находясь на военной службе, платя налоги, будучи священником в приходе или правительственным чиновником, человек становится частным сегментом общества, он оказывается в определенной позиции, в которой он должен выполнять правила и преследовать определенные частные цели. Кант не требует от человека слепого и неразумного повиновения, но разум здесь должен применяться к определенным условиям, подчиняться определенным целям. И, следовательно, здесь не может быть свободного применения разума. Напротив, когда применение разума есть единственная цель рассуждения, когда человек рассуждает потому, что он разумное существо (а не потому, что он часть механизма), потому, что он принадлежит к разумному человечеству, тогда применение разума становится свободным и публичным. Aufklärung - не только процесс, гарантирующий индивидам их личную свободу мысли. Aufklärung есть совмещение [superposition] всеобщего, свободного и публичного применения разума» Мишель Фуко. «Что такое просвещение?»

К Главе 3

1. Ср. Friedrich Schleiermacher, Die Reden, herausgegeben von R. Otto., 5-ое издание, 1926 г., 35

2. Там же, 180

3. См. примечание 3 к Главе 2.

4. Фридрих Шлегель (1772-1829) был романтиком католического образца. Фридрих, младший брат Августа Вильгельма Шлегеля, родился 10 марта 1772 года в Ганновере. Он вскоре отказался от своей профессии коммерсанта и начал изучать классическую филологию, где отличился своими фундаментальными сочинениями. В 1796 году он присоединился в Йене к романтическому кружку своего брата и познакомился с Доротеей Вайт, которая была старше его на десять лет и, к тому же, замужем за одним банкиров. В 1798 году она бросила своего мужа и стала жить вместе с Шлегелем. В своем романе «Lucinde», вышедшем в свет в 1799 году, в главной героине можно без труда узнать портрет Доротее. Так как Фридрих и Доротея смогли пожениться только в 1804 году после ее развода, такого рода пропаганда их свободной любви была воспринята как скандальная, но именно поэтому их роман завоевал продолжительный успех. В 1802 - 1804 гг. Шлегель прочел цикл лекций в

Париже. Примерно в то же время он открывает для себя индийский язык и литературу («О языке и мудрости индусов» - 1808). Поиск духовного стержня и романтическое почитание Средневековья приводят его к переходу в католическую церковь, который осуществился в 1808 году (многие романтики, например Брентано, прошли тот же путь). Вскоре он поступил на Австрийскую государственную службу, в то же время читая свои значительнейшие лекции в Вене. В 1815 году Шлегелю пожаловали дворянство, до 1818 года он был советником посольства при Франкфуртском Бундестаге, позже — советником Венского конгресса. В 1820-1823 гг. в издаваемом Шлегелем журнале «Concordia» обозначился его четкий поворот к консервативно-фанатическому крылу католицизма, при этом его взгляды принимают национальную окраску. Как в теоретических трудах, так и в литературных произведениях Фридрих Шлегель стал одним из важнейших писателей романтизма, который также одним из первых осуществил романтический идеал смешивания жанров. Он умер 12 января 1829 года в Дрездене.

5. Пиетизм (от лат. *pietas* — благочестие) — возникшее в XVII и XVIII веках религиозное движение немецкого протестантизма, в центре которого стояло личное обращение и претворение веры в ежедневную жизнь. Происхождение пиетизма берет свое начало от благочестивых общений, на которые Филипп Якоб Шпенер приглашал верующих в свой дом во Франкфурте. Участники его богослужений оставались членами своих церквей, однако пытались реформировать их своим благочестием. Август Герман Франке, сотрудник Шпенера, основал воспитательные учреждения в Галле на Заале так называемые франковские общины, из которых вышли многие известные личности. Наряду с этим Франке основал Восточно-индийское миссионерское общество, которое обучало миссионеров, и создал миссии в Африке и Азии. На немецкий пиетизм оказали влияние переводы произведений Ричарда Бакстера, Левиса Байула, Джона Буньяна и других английских пуритан, в то время как он сам оказывал влияние на религиозное развитие в Англии и Америке, прежде всего на взгляды Джона и Чарльза Уэсли и весь методизм.

6. Иммануил Кант (1724-1804), нем. философ. Благодаря обоснованию своего так называемого критического идеализма, стал одним из влиятельнейших мыслителей своего времени. Влияние Канта поистине невероятно и не ограничивается узким кругом специалистов. В философии последователями Канта являются прежде всего Фихте, Гегель и Шеллинг. Кант родился 22 апреля 1724 года в Кенигсберге (ныне Калининград). С 1732 по 1740 год он посещал коллегию Фридриха, а с 1740 по 1745 университет в Кенигсберге, где он преимущественно изучал точные науки — физику и математику. В 1746 году он дебютировал с сочинением, в котором дал научное объяснение кинетической энергии. После смерти своего отца он был вынужден прервать свою учебу и зарабатывать на жизнь частными уроками. В 1755 году Кант возвращается назад в университет и получает ученую степень доктора философии благодаря своей работе «Размышления об огне» (*De Igne*). В том же году последовало его назначение на должность доцента на основании работы «Первые принципы метафизического познания» (*Nova dilucidatio*). Затем он занимает должность приват-доцента университета в Кенигсберге. С 1766 по 1772 годы Кант работает помощником библиотекаря в королевской дворцовой библиотеке. В 1770 году он представил свое исследование «О форме и основах мира ощущений и мира разума» в виде очередной диссертации. Благодаря своим лекциям и публикациям Кант очень рано приобрел славу выдающегося философа. Он отказался от многих приглашений работать на кафедрах видных университетов — среди прочих в университетах Эрлангена (1769) и Йены (1770), — прежде чем в 1770 году принял предложенную ему должность профессора логики и метафизики в университете Кенигсберга. В течение следующих 27-ми лет он работал в университете своего родного города, с 1786 по 1788 был назначен ректором этого учебного заведения и привлек туда большое количество студентов. К преподаваемым им учебным дисциплинам, помимо того, принадлежали география и естественные науки. В течение этого времени он вел крайне аскетический образ жизни; его чрезвычайная пунктуальность даже вошла в пословицу, например, четко установленное время, в которое он принимал друзей-философов. Из-за его рационалистического восприятия религии, которое возникло под влиянием Готфрида Вильгельма Лейбница и Христиана Вольфа, Кант вскоре вступает в конфликт с прусским прави-

тельством. После опубликования его сочинения «Религия в пределах только разума» (1793) прусский король Фридрих Вильгельм II наложил запрет на преподавание и публикации Канта, который, правда, ограничивался религиозными темами. Этот запрет был действенным до смерти короля в 1797 году. В 1796 году Кант оставил преподавательскую деятельность. Он умер 12 февраля 1804 года в Кенигсберге. Ключ к пониманию учения Иммануила Канта, охватывающего весь спектр философии, находится в его произведении «Критика чистого разума» (1781), в котором он исследует причины человеческого познания. В своей теории познания (гносеологии) он делает различие между «аналитическими» и «синтетическими» суждениями. При таких высказываниях, как «шар круглый», сказанное уже содержится в понятии, обозначенном подлежащим. Здесь речь идет об аналитических суждениях, поскольку истина раскрывается в результате анализа наличного понятия, и не нужно обращаться к опыту. Иначе обстоят дела с синтетическими суждениями, которые нельзя вывести путем чистого анализа. Примером этого служит высказывание «шар красный». Сказанное не содержится в наличном понятии, обозначенном подлежащим, но должно быть сначала добавлено к этому понятию, что предполагает особый опыт. Все общепринятые суждения, которые получены в результате опыта, в которых к наличному понятию добавляется новый элемент знания, являются сообразно сказанному синтетическими. Сверх того, Кант различает между эмпирическими или «опытными» (апостериорными) и неэмпирическими «априорными» суждениями. Опытные суждения полностью зависят от восприятия органами чувств, в то время как априорные суждения обладают значением фундаментальных принципов и не основываются на восприятии органами чувств. Примером опытного суждения является «дом черный», априорным — «два плюс два будет четыре». По Канту возможны не только аналитические априорные и синтетические опытные суждения, но также и синтетические априорные суждения. Они создают основание для чистого естествознания и математики, как, например, геометрии и арифметики, которые строятся на синтетических априорных суждениях и благодаря этому приобретают новое знание. В добавление к этому Кант учит, что пространство и время не привязаны к вещам, но лежат в основе нашей способности познания как «чистые» априорные (то есть независимые от опыта и предсуществующие ему) наглядные формы. Пространство и время являются формами, которые служат для того, чтобы упорядочить и создать структуру всех чувственных впечатлений. Поскольку человек воспринимает только впечатления от вещей, он не может осознать, какими являются в действительности «вещи в себе», т. е. независимо от его собственного чувственного восприятия и его представления о пространстве и времени. Благодаря этому, он познает только внешний вид вещей, а не «вещь в себе» (как они существуют сами по себе). Аналогичную наглядным формам роль играют для Канта категории. Вместе с пространством и временем они составляют априорные или рациональные условия всякого опыта. Исследование этих условий называют также трансцендентальной философией. В своих сочинениях «Основы метафизики нравственности» (1785) и «Критика практического разума» (1788) Кант описывает свою этическую систему. Она основывается на убеждении, что разум является высшим и последним авторитетом морали. Согласно Канту, есть два вида определяющих причин воли: обусловленный или гипотетический (предположительный) императив, который возникает из субъективных склонностей людей и преследует определенную цель, и категорический императив или нравственный импульс, который подчиняет действие объективному закону и является общепринятым и важным. Категорический императив, который Кант также называет моральным законом и, соответственно, основанием нравственности, был сформулирован им следующим образом: «Действуй только согласно тем максимам (принципам поведения), которые в то же время могут стать всеобщим законом» («Поступай так, чтобы принципы твоего поведения всегда могли быть приняты за основу всеобщего поведения»). Поскольку это требует выполнения определенного действия, моральный закон содержит императив, который называют категорическим, потому что он имеет силу безусловно и независимо от существующих желаний и потребностей человека. Свою формалистическую этику Кант развивает из понятия свободы, которое играет большую роль уже в его сочинении «Критика чистого разума» (1781). Однако под свободой он понимает не беззаконную свободу или произвол, но свободу к самоопределению, свободу к осознанному соблюдению закона, который пре-

доставил ей разум. Итак, свободой у Канта называется прежде всего свобода выбора здравого смысла. В соответствии с этим звучит также его определение просвещения: «Просвещение это выход человека из состояния своей незрелости, которую он хотел бы преодолеть. Незрелость — это неспособность пользоваться своим собственным разумом без руководства другого человека. Эта незрелость в долгу перед человеком, когда причина этому заключается не в недостатке ума, а в отсутствии мужества принимать решения без руководства другого человека. Sapere aude, имей мужество пользоваться своим разумом, так звучит главное изречение просвещения». В составленном Кантом в форме мирного договора тех времен политико-философском труде «К вечному миру» (1795) он защищал всемирную федерацию представленных по республиканскому образцу государств. Во вступительной статье были поставлены вне закона следующие «скрытые исключения», содержащие намерения начать новую войну. А именно: приобретение земли путем обмена, покупки, дарения или наследования; постоянное присутствие армии и сдача в наем воинских частей; а также особенно такого рода враждебность во время войны, которая с самого начала делает невозможным необходимое для будущего мира взаимное доверие. Три последних статьи содержат обязательные организационные предпосылки прочного всемирного порядка среди сторонников мира. Так, во-первых, конституция каждого государства должна быть республиканской (т. е. представительной ненасильственной); во-вторых, должен быть образован мирный союз свободных государств; в-третьих, должно быть установлено всемирное гражданское право, ограниченное условиями всеобщего гостеприимства и всеобщего права иностранцев (законодательства об иностранцах, права для гостей). Основополагающее обсуждение связи политики и морали следует в дополнении к этому проекту для всемирного мирного договора, в центре которого стоит требование, чтобы каждое политическое действие было бы подчинено закону нравственности.

Наряду со своими философскими работами Кант также написал целый ряд естественнонаучных сочинений, особенно в области географии. Одним из важнейших является «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), в котором он разработал гипотезу происхождения вселенной из первоначальной туманности — гипотезу, которую впоследствии независимо от Канта развил Пьер де Лаплас. Из прочих произведений Канта к важнейшим относятся «Пролегомены к каждой будущей метафизике, которая может выступать как наука» (1783), «Метафизические основы естествознания» (1786) и «Критика способности суждения» (1790).

7. Деизм (от лат. Deus — Бог) — со времени Просвещения философская точка зрения, согласно которой Бог является Творцом мира. Но однажды сотворив мир, Он не вмешивается в этот мир и больше не проявляет Себя сверхъестественным образом. Деизм возник как религиозная философия в XVII-XVIII веках в Англии. Главные представители деизма — Эдвард Герберт, Джон Толанд и Чарльз Блоунт, которые были сторонниками «разумной» религии и выступали против сверхъестественных или иррациональных элементов в еврейской и христианской традиции. На Дэвида Юма деистические идеи оказали такое же сильное влияние, как и на Джона Локка, для которого христианское мировоззрение было только нравственным инструментом получения спасения, понимаемого как высшее счастье, блаженство. С Вольтером деистические представления попали во Францию и энциклопедист Дидро писал свои религиозные статьи на основании деистической критики религии. В немецкоязычной культурной традиции деизм постепенно переходил в рационализм. Иммануил Кант подготовил в 1793 году религиозно-философское сочинение с программным названием «Религия в пределах только разума». Деисты пропагандировали естественную религию, согласно которой любой человек независимо от церковной принадлежности может познать Бога. Каждому человеку присуща эта способность или он мог бы достичь ее благодаря одному лишь разуму. Действительность религиозных утверждений, которые основываются на Божественном Откровении или определенных доктринах церкви, отрицалась. Деизм стоит между двумя радикальными теологическими полюсами: атеизмом, который упорно отрицает любое существование Бога, и теизмом, который признает личного и действующего в этом мире Бога. Деистические представления в такой же степени представлены в современных унитаризме и модернизме.

8. Martin Kahler, *Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert*, Wuppertal und Zurich: R. Brockhaus, 1989, 52
9. Adolf Schlatter, *Die philosophische Arbeit seit Cartesius*, Gießen/Basel: Brunnen, 5. издание 1981, 219
10. Там же, 220f
11. Там же, 22
12. Martin Kahler, 53
13. Ausgabeder, «Reden» von Rudolf Otto, 5. durchgesehene Auflage, Gottingen 1926, 35
14. Там же, 34
15. Там же, 36
16. Там же, 41
17. W. Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Gottingen: V. & R., 1997, 53
18. Ausgabeder, «Reden» von Rudolf Otto, 5. durchgesehene Auflage, Gottingen 1926, 35

19. В своем главном произведении «Этика, представленная в систематическом виде» (*Ethica Ordine Demonstrata*, 1674) Спиноза придерживается точки зрения, что Вселенная идентична с Богом, Создавшим через Себя и из Самого Себя субстанцию всех вещей. Понятие субстанции, которое Спиноза заимствует у схоластов, обозначает не материальную действительность, а скорее метафизическое бытие. Спиноза считает возможным существование бесконечного количества атрибутов субстанции, однако утверждает, что человеческий интеллект может постичь только два из них: мир изменения материальных объектов (протяженность) и мир логической связи (мышление). Оба зависят от последней действительности, Бога, в которой они пребывают. Согласно Спинозе, причинность существует среди единичных предметов, т.е. среди физических тел или среди индивидуальных идей, т.е. в мышлении. При этом обе эти области не пересекаются. Однако, чтобы объяснить явно имеющиеся взаимодействия между мирами объектов и идей, Спиноза развил теорию параллелизма, согласно которой у каждой идеи есть ее физическое соответствие и наоборот, каждый физический объект располагает адекватной ему идеей.

Индивидуальность вещей, идет ли при этом речь о физических предметах или об идеях, Спиноза объяснял формами проявления субстанции. Все единичные объекты являются формами проявления Бога в Его атрибуте материальной протяженности, как и все без исключения единичные идеи представляют формы проявления Бога в атрибуте мышления. Формы проявления в их совокупности являются *natura naturata* (созданной природой), т.е. природой в многообразии ее проявлений. Субстанцию или Бога Спиноза называет «творящей природой», природой в ее творческом единстве, которая определяет свои собственные формы проявления. Последние отличаются своим непостоянством, конечностью и изменчивостью, поскольку существуют во времени, в то время как Бог вечен и пребывает вне всяких изменений. Наряду с этим Спиноза исходит из принципа неразрушимости мира. Это касается не материальных вещей, а сущности мира. Интуитивное знание человечества о Боге образует источник для духовной любви к Богу (*amor Dei intellectualis*), который представляет собой часть бесконечной любви, которой Бог любит Самого Себя.

Модель бытия, по Спинозе, тесно опирающаяся на схоластическое представление «реальной» и идей Платона, дает определение бытию как гипостазированию универсальных проявлений всех вещей. Основопологающее различие между существованием и сущностью (бытием) выражается, согласно Спинозе, в том, что первое существует внутри времени, а последнее вне его. Поскольку только те вещи, которые подчиняются закону времени, являются смертными, область бытия, находящаяся вне времени, должна быть вечной, хотя и присуща миру. Таким образом, каждая единичная вещь обладает универсальным или реальным характером. Чтобы понять его, необходимо преодолеть присущую ему форму. Область бытия состоит в определенном смысле и в сознательном бытии (личностях), которое она обуславливает, даже если и не разделяет его временной ограниченности.

Имманентная (внутренне присущая) причинность означает в метафизике Спинозы

природу, как причину самой себя, которая согласно собственному определению неизбежно должна быть свободной. Из такого рассуждения Спиноза делает вывод, что свобода может существовать только в области бытия. Поскольку закон причинности ограничивает каждую вещь, он понимает существование субстанции в обеих ее атрибутах (протяженности и мышлении) как ограничение. Каждый объект и каждая идея подчиняется другим предметам или идеям как определяющим их существование. Только в существующем вне времени, обуславливающим само себя существовании, то есть в сфере универсального и имманентного, возможна действительная свобода, и только путем идентификации с субстанцией или Богом достигается бессмертие и вместе с ним мир.

20. Martin Kahler, 77

21. Там же, 80

22. Adolf Schlatter, *Die philosophische Arbeit seit Cartesius*, 227

23. Adolf Schlatter, 227

24. Эберхард Иоганн Август (1739-1809) родился 31 августа 1739 в Хальберштадте, Бранденбург (Германия), умер 6 января 1809 года в Галле, Вестфалия. Немецкий философ и лингвист отстаивал взгляды Готфрида Вильгельма Лейбница в противовес взглядам Иммануила Канта и составил словарь немецкого языка, которым продолжали пользоваться на протяжении столетий. После изучения богословия в Галльском университете, Эберхард в 1763 году стал лютеранским пастором в Хальберштадте. С 1774 года он нес пасторское служение в Шарлоттенбурге, но постепенно охладел к традиционному лютеранству в результате влияния немецко-еврейского мыслителя Моисея Мендельсона и немецкого писателя К.Ф. Николаи, оппонента Канта. Вследствие этого в своих сочинениях «Новая апология Сократа» (1772-1778) и «Всеобщая теория мышления и чувств» (1776) Эберхард проводил свободные исследования по религиозной доктрине и эпистолярному рационализму в духе Лейбница и немецкого мыслителя Христиана Фольфа. Критическая же философия Канта показалась ему излишней в свете того, что уже было достигнуто Лейбницем и Вольфом.

В 1778 году Эберхард был назначен профессором богословия в Галле. По прошествии восьми лет он стал членом Берлинской академии и с 1805 года являлся негласным консультантом при прусском короле Фредерике II. Его шеститомный немецкий словарь (1795-1802) был издан в сокращенной форме как «Словарь синонимов немецкого языка» (1802), а затем с 1910 года был многократно переиздан в своем полном объеме (17-е издание содержало английский, французский, итальянский и русский эквиваленты). В противоположность абстрактным философским размышлениям Эберхард отдавал предпочтение эмпирическим исследованиям в разных областях наук, включая эстетику и этику. Среди его последних работ можно отметить книги «Теория изобразительных искусств и науки» (1783), «Всеобщая история философии» (1788) и «Настольная книга эстетики» (1803-1805).

К Главе 4

1. Cp. Christian F Schubart: *Werke in einem Band*. Berlin: Aufbau Verl., (1988). Christian F Schubart: *Gesammelte Schriften und Schicksale*. Olms: Georg, Verlag AG.

2. Cp. Johann Salomo Semler: «Historische und kritische Erleuterung des sogenannten Canons des Ptolemaeus.» In: *Sammlung von Erleuterungsschriften und Zusätzen zur allgemeinen Welthistorie*. Herausgegeben von Siegmund Jacob Baumgarten, Tl.3. Halle 1750, 103-292.

3. Cp. Johann Otto Thiess, D. Johannes Salomo Semlers letzte und einige fruhere Au?erungen uber religiose Gegenstande und dessen letzte Lebenstage verglichen mit einigen Au?erungen D. Martin Luthers und dessen letzten Lebenstagen. Hamburg 1791.

4. Cp. Chronik der Landeskirchlichen Gemeinschaft Hormersdorf, in: http://www.lkg-hormersdorf.de/08_geschichte.html. 10.04.2004.

5. August Hermann Francke (12.03.1663 — 08.06.1727) aus dem Gemeindebrief Dezember 2002 — Februar 2003, von Walter Lober, Balhorn.

6. Cp. Ernst Barnikol, «Johann Salomo Semler». In: *250 Jahre Universitat Halle, 1944*, стр. 70-76.

7. Cp. Siegmund Jacob Baumgartens Auslegung der Leidens-, Sterbens- und Auferstehungsgeschichte Jesu Christi nach harmonischer Ordnung der vier Lebensbeschreibungen

desselben. Nebst einer Paraphrasir und vierfachem Register. Halle 1757. Vorrede Semlers und Harmonische Paraphrasir der Leidens- Sterbens- und Auferstehungsgeschichte Jesu, стр. 577-608.

8. Cp. Gottfried Hornig, «Der Perfektibilitatsgedanke bei J. SEMLER». In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 72 (1975), 382-397

9. Cp. Martin Brecht, «Der Hallische Pietismus in der Mitte des 18. Jahrhunderts — seine Ausstrahlung und sein Niedergang». In: Klaus Deppermann / Ulrich Gabler / Hartmut Lehmann (Hrsg.), Geschichte des Pietismus, Bd. 2, 1995, 335ff.

10. Cp. Hans-Eberhard Hess Theologie und Religion bei Johann Salomo Semler, 1974, w.u., 452f.. Hartmut H. R. Schulz : Johann Salomo Semlers Wesensbestimmung des Christentums, 1988, w.u., 239-241.

11. Cp. Johann Salomo Semler: «Ueber Religion und Theologie, der im Decemberstück des Berlin. Journals für Aufklärung angefangen worden». In: Berlinisches Journal für Aufklärung. Herausgegeben von A. Riem. Achten Bandes drittes Stück (Sept.). Berlin 1790, 209-255; 236.

12. Cp. Otto Kaiser, «Johann Salomo Semler als Bahnbrecher der modernen Bibelwissenschaft». In: Textgemäss. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testament Semler Festschrift Ernst Wurthwein. Hrsg. von Antonius H. J. Gunneweg / Otto Kaier, 1979, 59-74.

13. Cp. Emanuel Hirsch, Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit. Ein Lesebuch, 1938, 13-29.

14. FCp. Hans-Joachim Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart, 1956, 93 -102. Mit der Anwendung der Akkommodationstheorie versuchte SEMLER überhaupt, den «wahren christlichen» Gehalt der neutestamentlichen Lehre von ihrer alttestamentlich-judischen Einkleidung zu unterscheiden, womit er den Abstand vom NT zum «sittlich-religios Tiefstehenden» AT zu vergrößern suchte. — Die historisch-kritische Arbeitsweise wandte SEMLER auch auf die Dogmenbildung an und wurde zum Wegbereiter der Dogmengeschichte als selbständiger theologischer Disziplin. So wies er mittels der «geographischen» Methode, d.h. der geistes- u. sozialgeschichtlichen Forschung, die historische Bedingtheit der Lehrbekenntnisse auf, die, freilich keinesfalls göttlich autorisiert und lediglich durch «bischofliche oder politische Befehle» entstanden, stets an der Schriftgemässheit zu messen seien.

15. Cp. Hugh Farmer's Briefe an D. Worthington über die Damonischen in den Evangelien. Mit Zusätzen und einer Vorrede, den Begriff von Inspiration zu bessern, von D. Joh. Sal. Semler. Halle 1783 (Semlers Vorrede, XI-XXX; Semlers Zusätze); 184) Johann Kiddels Abhandlung von Eingebung der heiligen Schrift, mit vielen freiern Zusätzen von D. Johann Salomo Semler. Nebst einem Anhang über das Buch Esther. Halle 1783 (Semlers Vorrede, IX-XXXII; Semlers Zusätze); 185) Thomas Townsons Abhandlungen über die vier Evangelien. Erster Theil. Mit vielen Zusätzen und einer Vorrede über Markions Evangelium; von D. Joh. Salomo Semler. Leipzig 1783 (Semlers Vorrede u. Zusätze); das Semler, Zweyter Theil. Mit Anmerkungen und einer Vorrede von der Freiheit der Christen in allen Kirchen, herausgegeben von D. Joh. Salomo Semler. Leipzig 1784. (Semlers Vorrede, III-LXIV; Semlers Zusätze); 186.)

16. Cp. Friedrich Eberhard: Boysens kritische Erläuterungen des Grundtextes der heiligen Schriften Alten Testaments grossten Theils nach den Grundsätzen des Herrn Professor Michaeli Semler mit einer Vorrede Herrn D. Johann Salomo Semlers, Erstes Stück. Halle 1760, 61.

17. Johann Salomo Semler: «Versuch einer neuen Aufgabe über die gemeinnützige Absicht des Erdichters der Geschichte von Siebzig in ihren Uebersetzungen des Alten Testaments aufs Genaueste miteinander harmonisierenden Dolmetschern». In: Magazin für das Kirchenrecht, die Kirchen- und Gelehrten-Geschichte nebst Beiträgen zur Menschenkenntnis überhaupt. Herausgegeben von Georg Wilhelm Bohmer. Erster Band. Göttingen, 385-396; 212

18. Cp. Andreas Luder, Historie und Dogmatik. Ein Beitrag zur Genese und Entfaltung von Johann Salomo Semlers Verstandnis des Alten Testaments, 1995.

19. Hugh Farmer: Briefe an D. Worthington über die Damonischen in den Evangelien.

Mit einer Vorrede, den Begriff von Inspiration zu besser von D. Joh. Sal. Semler, Halle 1783, ND: 2000. Einleitung von D. Fleische, 1-39.

К Главе 6

1. W. Schultz: «Schleiermachers Theorie des Gefühls und ihre theologische Bedeutung». In: Zeitschrift in Theologie und Kirche, 53 (1956), 75-103
2. Cp. G. Kruger: «Die Aufgabe der Hegelforschung», in: Theologische Rundschau NF 7 (1935) S. 86-130
3. Cp. David Friedrich Strauss, Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, Leipzig: F.A. Brockhaus, 18642 (1835). Strauss hat sich später völlig vom christlichen Glauben abgewandt. Vgl. David Friedrich Strauss, Der alte und der neue Glaube: Ein Bekenntnis, Stuttgart: Emil Strauss Verlag, o.J. (1872). Friedrich Wilhelm Graf, Kritik und Pseudo-Spekulation. David Friedrich Strauss als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit, München 1982 [Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie Band 7].
4. Friedrich Wilhelm Graf: Art.: Liberalismus: II. Nordamerika, in: Religion in Geschichte und Gegenwart Band 5, 4. Auflage, Tübingen 2002, Sp. 316-318. Klaus Scholder, Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert: Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie, Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Hg. Ernst Wolf, Bd. 33, München: Chr. Kaiser, 1966.
5. Julius Wellhausen: Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin: Georg Reimer, 18993; Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin: Walter de Gruyter, 19276 (1877). Felix Flückiger, Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts, Die Kirche in ihrer Geschichte: Ein Handbuch, Hg. B. Moeller, Lf. P, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, .68.
6. Cp. Wilhelm Moller, Historisch-kritische Bedenken gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese von einem früheren Anhang, Gutersloh: C. Bertelsmann, 1899; ders., Die Entwicklung der Alttestamentlichen Gottesidee in vorexilischer Zeit: Bedenken gegen moderne Auffassungen, Gutersloh: C. Bertelsmann, 1903; ders., Die messianische Erwartung der vorexilischen Propheten, zugleich ein Protest gegen moderne Textzersplitterung, Gutersloh: C. Bertelsmann, 1906; ders., Wider den Bann der Quellenscheidung: Anleitung zu einer neuen Erfassung des Pentateuch-Problems, Gutersloh: C. Bertelsmann, 1912.
7. Cp. Wilhelm HONIG: «Die liberale Richtung und das religiöse Bedürfnis?», in: Die Predigt der Gegenwart 20 (1883), c. 276-283. 361-368. 460-464. 573-576; 21 (1884), c. 90-97; «Luther's Große. Zum vierhundertjährigen Lutherjubiläum am 10. November 1883», in: Die Predigt der Gegenwart 21 (1884), 87-90. 173-188
8. Claudia Lepp: Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes (Religiöse Kulturen der Moderne. Band 3), Gutersloh 1996; - PrM 14 (1910), стр. 280; - PrM 15 (1911), 191-197 (Julius Websky); - RGG1 III, 88; - BJB XV (1913), 39
9. Friedrich Wilhelm Graf: «Liberale Theologie», in: Evangelisches Kirchenlexikon. Dritte Auflage, Göttingen 1992, 86-98.
10. Cp. Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.): Liberale Theologie. Eine Ortsbestimmung (Trottsch-Studien. (Band 7), Gutersloh 1993.
11. Cp. Ulrich Barth, «Schleiermachers «Reden» als religionstheoretisches Modernisierungsprogramm». in: Silvio Vietta / Dirk Kemper (Hg.): Ästhetische Moderne in Europa. Grundzüge und Problemzusammenhänge seit der Romantik. München 1998, 441-474
12. Cp. Klaus Tanner, «Sehnsucht nach Vollendung. Heilsvorstellungen im Christentum». In: Wissenschaftliche Zeitschrift der TU Dresden 47 (1998) Heft 3, 55-58
13. Klaus Tanner, «Gerechtigkeit zwischen Gnade, Tugend und Ordnung». In: Joachim Mehlhausen (Hg.), Recht-Macht-Gerechtigkeit, Gutersloh 1998, 235-249
14. Wilhelm Bousset: «Die Religionsgeschichte und das Neue Testament», in: ThR 6 [1904], S. 265-277. Wilhelm Bousset, Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte, 1903

15. Johannes Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Gottingen 1892; Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart, Gottingen 1895; Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie, 1900; Das älteste Evangelium, 1903; Die Aufgaben der ntl.lichen Wissenschaft in der Gegenwart, 1908; Christus. Die Anfänge des Dogmas, 1909; Paulus und Jesus, 1909; Jesus im Glauben des Urchristentums, 1910; Jesus von Nazareth, Mythos oder Geschichte, 1910; Das Problem der Entstehung des Christentums, (AR XVI, 1913, S.423-515); Das Urchristentum, 1914/17.

К Главе 7

1. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Programme der Theologie, 39
2. G. Frank, «Johann Friedrich Rohr» in: Realencyklopedie für protestantische Theologie und Kirche, hg. von Albert Hauck, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906, Sieb-zehnter Band, 69.
3. F. W. Kantzenbach, 40
4. F. W. Kantzenbach, 43.
5. G. Frank, 70

К Главе 8

1. Система Коперника — модель Солнечной системы, созданная польским астрономом Николаем Коперником, который считал Солнце, а не Землю центром системы. Система Коперника — это продолжение обобщения тех теорий, согласно которым планеты двигаются по орбите вокруг солнца, а земля является одной из этих планет и совершает в своем движении от запада на восток один раз в день оборот вокруг своей северо-южной оси. Эта теория заменяла птоломеевскую систему, которая до того времени была господствующей астрономической теорией. Опубликование учения Коперника послужило толчком для следующих астрономических и математических исследований и было основанием для важных открытий немецкого астронома Иоганна Кеплера и английского физика Исаака Ньютона.

2. Монтанизм — церковное движение, возникшее во II-м веке во Фригии (в настоящее время территория Турции), названное по имени Монтана. В 156 году н. э. Монтан утверждал, что слышал, как с ним говорил Святой Дух. В заключении он путешествовал по всей Малой Азии с двумя женщинами Приской и Максимилой и провозглашал свое учение. По мнению монтанистов вместе с Монтаной и его спутницами появлялся Святой Дух (Параклет). Монтанисты учили о скором приходе Христа, который уничтожит всех грешников. Их приверженцы должны были искать преследований и даже мученичества, а не избегать его. Монтанизм нашел приверженцев в тот период, когда церковь начала сливаться с тогдашним миром и прекратила враждебно противопоставлять себя ему. Монтанисты же жили в строгом отречении от мира и готовились ко второму пришествию Христа. В 177 году церковное руководство отлучило монтанистов от церкви, потому что они ставили под угрозу единство церкви. Своей кульминации монтанизм как самостоятельное движение достиг в III веке в Карфагене, когда к нему присоединился римский богослов Тертуллиан. Монтанизм просуществовал до VI века и затем распался.

3. Мистика (греч. *mystikos* от *myein* — посвящать; лат. *mysticus* — таинственное, скрытое) — особая форма религиозности, которая распространена во всех религиях. Мистика обозначает непосредственное созерцание божества, благодаря которому посвященный преодолевает пропасть между собой и этим божеством и достигает мистического единения с ним (*unio mystica*). Поэтому повседневное сознание должно быть направлено на опыт связи с Божественным миром. Поскольку это понятие в разных религиях по-разному интерпретируется, точная формулировка его крайне сложна. В христианстве мистика имеет личностный аспект, а потому носит характер тесных взаимоотношений с Богом, внутреннего ощущения Его присутствия в самом человеке и во всем окружающем мире.

4. F. W. Kantzenbach, 46-50.

К Главе 9

1. Иоганна Августа Вильгельма Неандера не следует путать с Иоахимом Неандером; последний хотя и изучал богословие, но никогда не был посвящен в сан. Он обратился благодаря пиетической проповеди Теодора Ундерейка и отправился сначала в Гейдельберг, затем во Франкфурт, где и познакомился с Филипом Якобом Шпенером. Шпенер побудил его организовать «назидательные общения» («*Collegia pietatis*»). Встречи для чтения Библии и духовного оснащения дали движению название «пиетизм». В 1674 году он стал ректором латинской школы в Дюссельдорфе и помощником проповедника реформатской церкви. В долине, названной по его имени и получившей известность благодаря нахождению им в 1856 году скелета древнего человека, возникли многие из его возвышенных песнопений. Руководство реформатской церкви сделало ему замечание ввиду обособленности его назидających уроков, на которые он пригласил заинтересованных лиц, наконец, в 1679 году он снова вернулся в Бремен, где он нес служение проповедника. Незадолго до его смерти он издал сборник из 57 песен. «Народные песни и благодарственные псалмы», задуманные для «пения в путешествиях, дома или во время христианских богослужений на природе». Его песни имели большую известность и вошли в пиетические сборники гимнов. В евангельский песенник помещены шесть из его песен, среди них известные: «*Du hast uns, Herr, gerufen*» (Ты, Господь, нас призвал), Text EG 198, классическая «*Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren*» (Хвали Господа, могущественного Царя хвалы), Text EG 316, «*Eins ist not! Ach Herr, dies Eine*» (Мне нужен кто-то! Ах, это Господь нужен мне) и «*Himmel, Erde, Luft und Meer*» (Небо, земля, воздух и море), Text EG 504.

2. Ср. его произведения *Commentatio de vi, quam Graeca philosophica in theologiam tum Muhammedanorum tum Iudaeorum exercuerit. Particula I (Progr.)*, Hamburg 1835 и *Particula II. De ortu Cabalae (Progr.)*, Hamburg 1837.

3. Ср. R. Stier/A. Tholuck, *Weckstimmen f. das ev. Missionswerk*, Halle 1834, und weitere Quellen bzw. Schriften von Tholuck: *Vermischte Schr. grosstentheils apologetischen Inhalts*, 2 части в одной книге, Hamburg 1839, 18672 (в ней представлен краткий очерк истории переворота, который состоялся в 1750 году в области богословия в Германии: II, с. 1-147). *Stunden christlicher Andacht. Ein Erbauungsbuch*, Hamburg 1839/40, 18412, 18423, 18647, 18708. *Facultas theologica Vitenbergensis, Calviorum aetate acerrime sanae doctrinae vindex, ab intestinis dissidiis haud immunis (Progr.)*, Halle 1851. *Zweite AbTholuck: История немецких, скандинавских, нидерландских, швейцарских институтов*, Halle 1854. Вторая и последняя часть: *Церковная жизнь семидесятых годов до начала эпохи Просвещения*. Первый раздел: *Первая половина XVII века до вестфальского мира*, Berlin 1861. Второй раздел: *Вторая половина XVII века*, Berlin 1862. *Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen vor u. während der Zeit des dreissig. Krieges*, Berlin 1859. *Gewissens-, Glaubens- u. Gelegenheitspredigten*, Berlin 1860; *Die Propheten u. ihre Weissagungen. Eine apologetisch-hermeneutische Stud.*, Gotha 1860 (переиздание, 1861). «Распятие» (1. Приговор к смерти на кресте. 2. Мученический ход к месту казни. 3. Крест. 4. Семь слов у креста. 5. Смерть на кресте.) в: *Evangelisches Jahrbuch 12 (1861)*, S. 67-82. *Zuschr. an Pfarrer Hirtzel auf dessen «Gru? in die Ferne»*, Winterthur 1861. *Die Konsequenz der Reden Christi über seine Zukunft u. sein Gericht (Progr.)*, Halle 1872. «*Evangelical Theology in Germany: Survey of my life as a teacher of theology*» in: Philipp Schaff/Irenaeus Prime [Eds.], *Evangelical Alliance Conference*, 1873. *Hist., essays, orations, and other documents of the Sixth General Conference of the Evangelical Alliance, held in New York. Oct. 2-12, 1873 (New York 1874)*, S. 85-89. *Immer geknickt, aber nie gebrochen! Gedanken u. Worte ausgew. u. beantwortet v. Leopold Witte*, Hamburg 1907

4. Maser, *Orientalische Mystik*, 237 Anm. 62.

5. «*Nahnschrei*»: *Leipziger Disputation über den Rationalismus (Лейпцигский диспут о рационализме)* 1826/27, *Hallescher Streit (Дискуссия в Галле)* 1829/30. Ср. с характеристикой «рационалистической» полемики, освещенной в: «*Wie Herr Dr. Tholuck die Schr. auslegt, wie er beten lehrt u. Dichtet*», Halle 1840. *Disputatio de Thoma Aquinate atque Abaelardo interpretibus Novi Testamenti*, Halle 1842. *Vorgescho. des Rationalismus. Erster Teil. Das akademische Leben des 17. Jh. mit besonderer Beziehung auf die prot.-theol. Fakk. Dtlid.*, nach hs. Qu. *Erste AbTholuck Die akademischen Zustände*, Halle 1853.

6. Vgl. «Die Zukunft unserer Theol.» in: Ev. Kirchenztg. (1836), 281-285, 289-291. Die Glaubwürdigkeit der ev. Gesch., zugl. eine Kritik am Leben Jesu v. Strauss f. theol. u. nicht theol. Leser dargest., Hamburg 1837, 1832.

7. Vgl. Predigten. Erstes H. Zehn Predigten in Berlin, Rom, London u. Halle gehalten, Berlin 1829, 18312. Predigten, gehalten im akademischen Gottesdienste der Univ. Halle. Zweite F., erste Smlg., Hamburg 1840. Predigten, gehalten im akademischen Gottesdienste der Univ. Halle, Hamburg 1842. Vier Predigten über die Bewegungen der Zeit, gehalten im akademischen Gottesdienste der Univ. Halle im Sommer 1845, Halle 1845, 18452, 18463. Sechs Predigten über rel. Zeitfragen, gehalten im akademischen Gottesdienste der Univ. Halle im Winter 1845-46, Halle 1846. Predigten über die neuesten Zeitbewegungen. Erstes H., Halle 1848. Zweites H., Halle 1848. Drittes H.: Zehn kirchliche Zeitpredigten, Halle 1851.

8. Vgl. Predigt beim Jahresfeste der Ges. z. Beförderung des Christentums unter den Juden über Hos 3, gehalten in der Luisenstadt-Kirche, Berlin 1865

9. Cp. Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit, zunächst f. nachdenkende Laien, welche Verständigung suchen. H. 1, Halle 1846, Gotha 1852

10. Wichtige Stellen des Rabb. Buches Sohar in Text u. mit Übers. nebst einigen Anm., Berlin 1824. Wie haben die Araber auf die Bildung Europas gewirkt? (GProgr.), Breslau 1816. Ssufismus sive Theosophia Persarum pantheistica, quam e MSS. Bibliothecss regiss Berolinensis persicis, arabicis, turcicis eruit atque illustravit, Berlin 1821. Bluthensmlg. aus der morgenländischen Mystik nebst einer Einl. über Mystik überhaupt u. morgenländische insbesondere, Berlin 1825. Die spekulative Trinitatslehre des späteren Orients, eine religionsphilos. Monogr. aus hs. Qu. der Leydener, Oxforder u. Berliner Bibl., bearb. v. A. Tholuck, Berlin 1826.

11. Vgl. Johannes Calvin, In Ev. secundum Ioannem commentarius ed. F. A. G. Tholuck (Berlin 1844). Und : Auslegung des Briefes Pauli an die Römer nebst fortlaufenden Ausz. aus den exegetischen Schr. der Kirchenvater u. Reformatoren, Berlin 1824, 1828, 1831.

12. «Die Inspirationslehre» in: Dt. Zschr. f. christliche Wiss. u. christliches Leben 1 (1850), 125-142. 329-348.

13. Vgl. Comm. z. Briefe Pauli an die Römer. Neue Ausarb., Halle 1842 (= 4. Aufl.), 18565, hrsg. v. E. Anton. Umschreibende Übers. des Briefes Pauli an die Römer. Als Anh. z. der Ausl. des Briefes an die Römer, nebst der Vorrede Luthers z. diesem Briefe, Berlin 1825. 2., umgearb. Aufl., 1831. Btr. z. Spracherkl. des NT, zugl. eine Würdigung der Rezension meines Komm. z. Briefe an die Römer v. Dr. Fritzsche, Halle 1832. «Die Reden des Apostels Paulus in der Apg mit seinen Briefen verglichen» («Сравнение речей апостола Павла в Деяниях и его Посланиях») in: ThStKr 12 (1839), 305-328.

14. Cp. Philolog.-theol. Ausl. der Bergpredigt Christi nach Matthaus, zugl. ein Btr. z. Begründung einer rein-bibl. Glaubens- u. Sittenlehre («Филологически-теологическое изложение «Нагорной проповеди» Христа согласно Евангелия от Матфея, вместе с тем руководство для обоснования чистого библейского учения и учения о нравах»), Hamburg 1833, 18352. Ausfuhr. Ausl. der Bergpredigt Christi nach Matthaus («Подробное изложение «Нагорной проповеди» Христа по Евангелию от Матфея»). Neue Ausarb., Hamburg 1845 (= 3. Aufl.), Gotha 18725. Das AT im NT. Über die Citate des AT im NT u. Über den Opfer- u. Priesterbegriff im Alten u. NT. 5. verb. Aufl., Gotha 1861.

15. Cp. Comm. z. dem Ev. Johannis, Hamburg 1827, 18456. Neu ausgearb. Aufl. 18577. Komm. z. Briefe an die Hebraer, Hamburg 1836, 18402, 18503. Übers. u. Ausl. der Psalmen f. Geistliche u. Laien der christlichen Kirche, Halle 1843, Gotha 18732. Disputatio christologica de loco epistulae Pauli ad Philippenses II, 6-9 (Progr.), Halle 1848. «Über den Mangel an Übereinstimmung unter den Auslegern des NT, nebst einer Beurtheilung der Ausl. v. MatTholuck 5, 3-5» («О недостатке согласия среди толкователей НЗ, наряду с оценкой изложения Евангелия от Матфея Толюком 5, 3-5») in: ThStKr 5 (1832), 325-354

16. Guido u. Julius. Die Lehre v. der Sunde u. v. Versöhner, oder: Die wahre Weihe des Zweiflers, Hamburg 1823, 2. umgearb. Aufl. 1825 (beide anonym), 18303, Hamburg 18304, 18719 (= Die Botschaft v. Versöhner. Hrsg. u. eingeleitet v. Dr. Reinhard Schinzer, Wuppertal 1977; engl. Guido and Julius: the Doctrine of Sin and the Propitiator, London 1836).

17. Cp. Einige apologetische Winke für das Studium des AT. Den Theol. Studierenden

des jetzigen Decenniums gewidmet, Berlin 1821 (engl. Hints on the Importance of the Study of the Old Testament. Biblical Cabinet 2, Edinburgh 1833). «Die luTholuck Lehre v. den Fundamentalartt. des christlichen Glaubens» in: Dt. Zschr. f. christliche Wiss. und christliches Leben 1 (1850), S. 69-78, 98-104. Die Bibel. Unterhaltende Belehrungen z. Forderung allg. Bildung 4, hrsg. v. Brockhaus, Leipzig 1851.

18. Vgl. «Über die Natur der Sunde wider den hl. Geist» ThStKr 9 (1836), S. 401-416. «Über das Wesen u. die sittlichen Einflüsse des Heidenthums besonders unter den Griechen u. Romern v. Standpunkt des Christenthums aus betrachtet», in: August Neander/A. Tholuck (Hrsg.), Denkwürdigkeiten aus der Gesch. des Christenthums u. des christlichen Lebens 1 (Berlin 1822), S. 1-217, 18252. separat (3. verb. Aufl.) Der sittliche Charakter des Heidenthums, Stuttgart/Gotha 1867.

19. «Erneute Unters. uber sarx als Quelle der Sunde» in: ThStKr 28 (1855), 477-497. Commentatio de causis quibusdam gravioribus quibus theologiae rationalis progressus inde a dimido saec. XVIII adjutus est (Progr.), Halle 1870.

20. Vgl. Eine Smlg. v. Predigten, in dem akademischen Gottesdienste der Univ. z. Halle in der St. Ulrichskirche gehalten, Hamburg 1834. Predigten in dem akademischen Gottesdienste der Univ. z. Halle in der St. Ulrichskirche gehalten. Zweite Smlg., Hamburg 1836. Dritte Smlg. 1837. Predigten gehalten im akademischen Gottesdienste der Univ. Halle in der Domkirche. Vierte Smlg., Hamburg 1838. Дополнительно: Predigten über Hauptstt. des christlichen Glaubens u. Lebens. (Hamburg 1842, Halle 1843, Hamburg 1848).

К Главе 10

1. Cp. A.F.C. Vilmar, Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik: Bekenntnis und Abwehr, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984 (18563).
2. Asendorf, Krise, 14.

К Главе 11

1. «Strauss, David Friedrich,» Microsoft® Encarta® Enzyklopadie 2000.

К Главе 12

1. LOHE Gesammelte Werke, hrsg. v. Klaus Ganzert, Bd. 3, 1-7, 2, 1951-1966; W. LOHE Gesammelte Werke. Ergänzungsreihe, hrsg. v. Martin Wittenberg, 1991.

К Главе 14

1. Герд Людеман/Мартин Шредер, Религиозно-историческая школа в Гёттингене. Документация, Гёттинген 1987
2. Эрнст Барниколь, Альберт Айхорн (1856-1926). Его «Биография, его тезисы 1886, его исполненные скорби письма к его ученику Эриху Францу (1913/1919) наряду с его высказываниями о Священной истории и Евангелии, об ортодоксии и либерализме: Научный журнал Университета им. Мартина Лютера Галле-Виттенберга, Лингвистическое общество, серия XI/1, Галле 1960, с. 141-152, здесь с. 142.
3. Тезис 14, там же, с. 144
4. Тезис 3, там же
5. Тезис 18, там же
6. Бернхард Вайс: «Из девятист лет жизни». 1827-1918. Лейпциг: Издат. Гансгерхард Вайс 1927, 202
7. Биография из Бонна (возможно 1920/21) (Альбом кафедры евангелического богословского факультета Бонна).
8. И. Вайс, «Проповедь Иисуса о Божьем Царстве», Гёттинген, 1892.
9. Хуго Грессманн, Альберт Айхорн и Религиозно-историческая школа, Гёттинген, 1914., 5
10. Иоханнес Вайс, «Проповедь Иисуса о Царствии Божьем», Гёттинген, 1892.

11. Герман Гункель, «О религиозно-исторической проблеме Нового Завета», Гёттинген, 1903
12. Вильгельм Хайтмюллер, «Крещение и Вечеря Господня при Павле», Гёттинген, 1903, 40-42, 49.
13. Ср. E. Barnikol, «Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und die Spaltung der vormarxlichen preu?ischen Opposition» in: Zeitschrift fur Kirchengeschichte, № 46/1927, 1-34
14. Ср. Bruno Bauer, Christus und die Casaren. Der Ursprung des Christentums aus dem romischen Griechentum, 1877
15. Ср. E. Barnikol: Art.: «Bauer, Bruno». In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, (RGG) 3-ье изданиею Тюбинген 1986б, 922-924
16. Ф. Энгельс. О первоначальном христианстве. Москва, 1962, 28-29
17. Ср. М. Кубланов, Новый Завет. Поиски и находки, Москва, 1968, 202
18. Ср. Artur Drews, Die Christusmythe, Jena, 1911, том 2, стр. 413-416; Артур Дреус, «Историзация Бога Иисуса» в книге: «Из истории христианского культа», Москва, 1927, 4-16
19. Artur Drews, Die Christusmythe, Jena, 1911, том 2, 413
20. Ср. Richard Reitzenstein: «Die Göttinger Psyche in der hellenistischen und fruhchristlichen Literatur», in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Heidelberg (SAB) 1917, 10
21. Ср. Richard Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Darmstadt, 1920, стр. 62-65
22. Ср. Александр Мень, История религии, том IV, Москва: Слово, 1992, стр. 35-53
23. Ср. Richard Reitzenstein: «Vorchristliche Erlösungslehren». In: Kyrikohistorisk Arsskrift. 1922, 94.128
24. Richard Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, стр. 226. Ср. Richard Reitzenstein, «Vorchristliche Erlösungslehren» in: Kyrikohistorisk Arsskrift, 1922, 94-128
25. Ср. Энциклопедия: Мифы народов мира, том 1, А-К, главный редактор С. А. Токарев, Москва: Советская Энциклопедия, 1991, 561
26. Ср. Gunther Bornkamm, Geschichte und Glaube II (gesammelte Aufsätze Band IV), Munchen, 1971; Gunther Bornkamm, Paul, ET by D.M.G. Stalker, London, 1971
27. Ср. Hans von Campenhausen: «Das Bekenntnis im Urchristentum». In: Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der alteren Kirche (ZNW) 63 (1972), 210-253.
28. Ср. Н.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des AT, 1956, 309
29. Ср. Hermann Gunkel: «Das Marchen im Alten Testament». In: Religionsgeschichtliche Volksbucher II. 1917, с. 23-26. С. А. Keller: «Die Gefahrung der Ahnfrau». In: ZAW 66 (1954),. 181-191
30. Герман Гункель: Действия Святого Духа согласно популярным взглядам апостольского времени и учению апостола Павла. Гёттинген 1888
31. Там же, 4
32. Там же, 34
33. Вильгельм Буссет, «Обсуждение «Действия Духа и духов в послепостольское время вплоть до Иринея» Х. Вайнеля, 1899, в GGA 1901, с. 753-776; с. 763
34. Там же, 765
35. Адольф Гарнак, «Рецензия труда Вайнеля «Действия...»», (примечание 6), в Theologische Literaturzeitung (богословская литературная газета) 24 (1899), 513-515
36. Там же, 515
37. Герд Людeman, «Религиозно-историческая школа» в: Бернд Моеллер, «Богословие в Гёттингене». Цикл лекций, Гёттингенские университетские сочинения, А1. Гёттинген, 1987, 325-361, с. 335
38. Ср. J. Hempel: «Religionsgeschichtliche Schule». In: RGG, 5 (1986) 991-994.
39. Ср. Н. Schmidt: «In memoriam Hermann Gunkel». In: Theologische Blatter, 11 (1932),. 97-103.
40. Письмо Фердинанда Каттенбуша Мартину Раде от 17.1.1898 г. процитировано

по Иоханнесу Ратье, Мир свободного протестантизма, Штутгарт 1952, 94

41. Фердинанд Каттенбуш, «По поводу богословия Ритчля», в Христианском мире № 12 (1898), 59-62, 75-81, 79 и далее.

42. Эрнст Трёлч, «О положении богословия» в ХМ № 12 (1898), 627-631, 651-657; 692 и далее.

43. Например, Вильгельма Буссета, «Проповедь Иисуса в ее противоположности к иудаизму», Гёттинген 1892; Германа Гункеля «Творение и хаос в глубочайшей древности и в последние времена», Гёттинген, 1895; Эрнста Трёлча «Самостоятельность религии» в Zeitschrift für Theologie und Kirche (журнал для богословия и церкви) 5.6 (1895-1896); Иоханнеса Вайса «Проповедь Иисуса о Царстве Божьем», Гёттинген, 1892; его же «Следование за Христом и проповедь современности», Гёттинген, 1895 и Уильяма Вреде «О задаче и методах так называемого новозаветного богословия», Гёттинген, 1897.

44. Возникновение понятия «Религиозно-историческая школа» остается до сих пор неясным. Первое переданное упоминание о ней имеется в письме Германа Буссета, брата Вильгельма, издателю Густаву Рупрехту в Гёттингене от 26.2.1903 года.

45. Биография Хайтмюллера из Бонна (около 1921), Альбом профессора богословского факультета университетского архива Бонна; выделено в оригинале. Lebenslauf Heitmüllers aus Bonn (ca. 1921), Album Professorum der Theol. Fakultät, Universitätsarchiv Bonn; Hervorhebungen im Original.

46. Годом раньше Хайтмюллер, работавший в то время в Марбурге, уже опубликовал наскоро набросанные собственные данные («О проблеме Павла и Иисуса», в Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (ZNW) 13 [1912], с. 320-337). После опубликования «Кюриос Христос» Буссета Хайтмюллер уничтожил свою почти готовую рукопись книги по этой же теме, поскольку в ней было слишком много расхождений с книгой его друга. («Zum Problem Paulus und Jesus», in: ZNW 13 [1912], S. 320-337). Nach der Veröffentlichung von Boussets «Kyrios Christos» vernichtete Heitmüller sein fast fertiges Buchmanuskript zum selben Thema, da es zu viele Überschneidungen mit diesem gegeben hatte.]

47. См. «К введению», Theologische Rundschau (Богословское обозрение) 1 (1898), 2.

48. Герман Гункель. «Крик души по поводу книги: Картина неба и мировоззрение на переломе времен». От Троэльс.-Лунд, Лейпциг, Тойбнер, 1899: также в «Христианский мир» 14 (1900), столбец 58-61, здесь столбец 60): Разрядка оригинала. Сравните со следующим: Ниттерт Янсен, «Популяризация богословского исследования. Воздействие на широкие слои населения через доклады и «общедоступные» публикации», в: Людemann/Шредер, с. 109-136. Hermann Gunkel, Ein Notschrei aus Anlass des Buches: Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten. Leipzig: Von Troels-Lund, Teubner 1899, in: ChW 14 (1900), Sp. 58-61, hier Sp. 60; Hervorhebungen im Original. Vgl. zum Folgenden bes.: Nittert Janssen, «Popularisierung der theologischen Forschung. Breitenwirkung durch Vorträge und «gemeinverständliche» Veröffentlichungen», in: Gerd Ludemann/Martin Schroder, Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation. Göttingen 1987. 109-136

49. Антони Франс Ферхойле, «Вильгельм Буссет. Жизнь и труды. Богословско-исторический опыт», Амстердам, 1973, 30

50. Там же, 455

51. Издано Ниттертом Янсенем, «Популяризация богословского исследования. Воздействие на широкие слои населения через лекции и «общедоступные» публикации» в Gerd Ludemann/Martin Schroder, Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation. Gerd Ludemann/Martin Schroder, Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation. (Людemann/Шредер), 116

52. Nittert Janssen, Theologie fürs Volk. Eine Untersuchung über den Einfluss der Religionsgeschichtlichen Schule auf die Popularisierung der theologischen Forschung vor dem Ersten Weltkrieg unter besonderer Berücksichtigung des kirchlichen Liberalismus in der lutherischen Landeskirche Hannovers, Göttingen 1993 ([korrigiert und mit 16 Abbildungen versehen,] STRS 4, Frankfurt usw. 1999, 127

53. Открытка Вильгельма Буссета Паулю Вернле, Гёттинген 20.11.1904, UB Гёттин-

ген, архив Буссета, оригинал Буссета, 151.

54. См. Трёльч, «Маленький гёттингенский факультет» (1890) в: Христианском мире №34 (1920 г.), 281-283; здесь 283

55. Письмо Вильгельма Буссета Паулю Вернле, 29.12.1897. Библиотека университета в Гёттингене, Наследие Буссета, рукопись Буссета, 151

56. Вильгельм Буссет, «Сущность религии, представленная в ее истории», Галле 1903, 260

57. Эрнст Трёльч, «Абсолютность христианства», Тюбинген/Лейпциг, 1902, 94.

58. Вильгельм Буссет, «Миссия и так называемая религиозно-историческая школа», Гёттинген, 1907, с. 7. Ср. с постановкой этого вопроса также с: Гуннар Зин, «Христология и бытие», TANZ 4, Тюбинген, 1992, с. 16 и далее. Здесь же сноска 104 указывает на то, что еще Иоханнес Вайс заметил в своем 7-м тезисе при защите диссертации в 1888 году: «Фраза Келера, что вся языческая, то есть нехристианская, религиозная жизнь лишена Откровения» грешит против христианского мировоззрения». Взято из: Хорц Ренц/Фридрих Вильгельм Граф [издатели]. «Исследования Трёльча». Гютерсло 1982.. 296. Ср. также «Заявление о разрыве с приверженцами Ритчля».

59. Альфред Еремия, «Вавилонское в Новом Завете», Лейпциг, 1905, с. 1. Цит. по: Людемманн/Шредер, 17

60. Иоганнес Шольц, «История студенческой корпорации Германии в Гёттингене». Вторая часть, Нойштрелитц, 1931, 10

61. Биография Айхорна, опубликованная Эрнстом Барниколем; «Альберт Айхорн (1856-1926)». Научный журнал университета им. Мартина Лютера в Галле-Виттенберге, 1960, 141-152; здесь 141

62. Людемманн/Шредер, 36

63. «Современный дарвинизм и богословие» в Theologische Rundschau (ThR) 5 (1902), с. 483-496; «Дарвинизм и религия» в «Статьи фризской школы», NF 3, Гёттинген, 1909, с. 14-40, а также «Гете и Дарвин. Дарвинизм и религия», Гёттинген, 1909

64. Рудольф Отто, «Естественнонаучный и религиозный взгляды на мир», Тюбинген, 1904, с. 4

65. Рудольф Отто, «Священное. Об иррациональном в идее Божественного и его отношение к рациональному», Бреслау, 1917

66. В. Буссет, «Сущность религии», 3-е издание, с. 13. Р. Отто о священном как о «совсем ином.» «Mysterium tremendum, fascians and augustum. [Р. Отто, «Священное», 17-22-е издание, Гота, 1929. См. например, с. 31 («совсем иное»), и с. 23 («могущественное») и местами (1-е издание 1917)]. Совершенно ясно и не удивительно, когда принимается в расчет существование дружеских взаимоотношений между обоими этими религиозными историками». Антони Франц Верхойле, «Вильгельм Буссет. Жизнь и труды. Богословско-исторический опыт», Амстердам, 1973, с. 295. Ему следует Курт Рубольф, «История религии в Лейпцигском университете и развитие религиозной науки. Вклад в историю науки и проблему религиозной науки», SSAW. PH 107/Н.1, Лейпциг, 1962., 53.

67. «Правила внутреннего распорядка богословского общежития при королевском университете Гёттингена», Берлин, 8-го июня 1878 г., параграф 6. Министр по духовным вопросам обучения и медицины. Богословский факультет; 128а: I. «Университетский архив Гёттингена».

68. Ср. С. К. Barrett > «Pauline Controversies in the Post/Pauline Period», in > New Testament Studies (NTS) 20 (1973/74), 229.245

69. «Правила внутреннего распорядка», там же, параграф 3

70. Заявление от 21.10.1889. Богословский факультет. № 128:II. Университетский архив Гёттингена. Ральф вместо этой темы взял предметом занятий Деяния Апостолов.

71. Герман Шустер, «История студенческой корпорации «Германия» в Гёттингене», 3-я часть, Бремен, 1956, 13.

72. Иоханнес Шольц, «История студенческой корпорации «Германия» в Гёттингене». Вторая часть, Нойштрелитц, 1931, 35

73. Там же, 61

74. Hermann Schuster: Geschichte der Burschenschaft Germania in Gottingen. Dritter Teil, Bremen 1956., 41
75. Ганс-Йоахим Дамс, «Гёттингенское богословское заведение 1878-1900» в: Людеманн/Шредер, 40-51, здесь 42
76. Вильгельм Буссет, «Проповедь Иисуса в ее противоположности к иудаизму», Гёттинген, 1892, 6.
77. Письмо Вильгельма Буссета Паулю Вернле, Любек 29.12.1897 (Библиотека университета в Гёттингене, архив Буссета, оригинал Буссета, 151)
78. С 1906 года Шустер был издателем «Журнала для евангельских уроков религии», с 1910 до получения парламентского мандата в 1921 году был также соиздателем «Богословской литературной газеты».
79. Письмо Карла Возбкена к Емилио Люэкену, Штиленштеде, 24.5.1956, предоставленное в распоряжение архива «Религиозно-исторической школы» Отто Борхердингом, Людвигсбург.
80. Письмо Вильгельма Буссета Паулю Вернле, Любек 14.9.1896 (Библиотека университета в Гёттингене, архив Буссета, оригинал Буссета 151).
81. Фридрих Ульхорн, «Герхард Ульхорн. Abt zu Lossitt. Биография», Штутгарт 1903, 213
82. Ниттерт Янссен, «Богословие для народа. Исследование влияния Религиозно-исторической школы на популяризацию богословских исследований перед Первой мировой войной, особо учитывая церковный либерализм в лютеранской государственной церкви Ганновера», Гёттинген, 1993, с. 15 (весь тираж книги был раскуплен; некоторые оставшиеся экземпляры можно заказать через архив «Религиозно-исторической школы», Площадь Геттингская 5, 31073 Гёттинген.
83. «По вопросу этики и богословия Ритчля», ср.: Иоахим Ринглебен (издатель), «Божье царство и человеческая свобода», коллоквиум Ритчля (Гёттинген, 1989), GTA 46, Гёттинген, 1990
84. Вильгельм Буссет, «История религий и Новый Завет», в Theologische Rundschau 6 [1904], с. 265-277, здесь с. 267
85. Эрнст Трёльч, «Маленький геттингенский факультет» (1890), в «Христианском мире» 34 (1920), 281-283, здесь 282
86. Ганс-Йоахим Краус, «История исторически-критического исследования Ветхого Завета», Нойкирхен-Влийн 31982, 276
87. Ср. кроме прочего обязательно: Карл Альбрехт Берноулли: «Научный и церковный метод в богословии. Энциклопедический опыт», Фрайбург/Лейпциг/Тюбинген, 1897, особенно раздел 4, «Сущность научного богословия», 86-107
88. Бернхард Дум: «О целях и методах богословской науки. Лекция по случаю вступления в должность профессора в зале университета Базеля 7-го мая 1889 года», Базель, 1889, 24 и далее
89. «Биография Айхорна». Взято из: Эрнст Барников, «Альберт Айхорн (1856-1926)», Научный журнал Университета им. Мартина Лютера в Галле-Виттенберге 1960, 141-152, здесь с. 141
90. Рудольф Отто: Смысл и задача современного университета, Марбург, 1927, 16
91. Ср. Otto R. Das Heilige. Gotha, 1925; Р. Барт: Нулевая степень письма // Семиотика. Москва 1983; Франк Сакральное Литературное Сочинение Москва 1990; В.В. Винокуров: Феномен «сакрального», или Восстание богов Социология Сакральное Выпуск 1. Москва 1991; Д. Бартеlemi Бог и его образ: Очерк библейского богословия. Милан, 1992; А. Шмеман Евхаристия: Тайнство Царства. Москва 1992; Бытие культуры: Сакральное и светское. Екатеринбург, 1994; Э. Бенвенист: Словарь индоевропейских социальных терминов. Москва 1995; В.Н. Топоров: Святость и святые в русской духовной культуре. Том 1. Москва 1995; E. Durkheim: Les formes elementaires de la vie religieuse. P., 1912; G. van der Leeuw: Einführung in die Phanomenologie der Religion. Gutersloh, 1961; R. C. Zaehner: Mysticism, Sacred and Profane. N. Y., 1961
92. «Сакральное» (от лат. — «посвященное богам», «священное», «запретное», «про-

клятое») — святое, священное, важнейшая мировоззренческая категория, выделяющая области бытия и состояния сущего, воспринимаемые сознанием как принципиально отличные от обыденной реальности и исключительно ценные. Во многих языках такой смысл заложен изначально в семантическом строе слова, принятом для наименования «Сакральное»: лат. — *sacra*, древнееврейский термин. — *kadosh* связаны со значением отделенности, сокрытости, неприкосновенности. В картине мира Сакральное выполняет роль структурообразующего начала: в соответствии с представлениями о Сакральном выстраиваются другие фрагменты картины мира и складывается их иерархия. В аксиологии Сакральное задает вертикаль ценностных ориентаций.

93. Ср. Эрнст Трёльч, «Маленький Гёттингенский факультет» (1890), в *Христианском мире* 34 (1920), 281-283

94. См. *Theologische Blätter* 3 (1924), 73-86 или Рудольф Бультман, «Вера и понимание», т. I, Тюбинген 91993, 1-25.

95. Юрген Мольтман (составитель), «Основы диалектической теологии», часть 2, Мюнхен, 41987, 47-72

96. Александр Мень считает, что термин «демифологизация» довольно неудачен. Бультманский герменевтический подход применялся церковными экзегетами еще в первые века христианства. Термин «демифологизация» неудачен хотя бы потому, что «миф» в философском смысле слова есть неизбежная форма для выражения сверхрассудочных истин. Каждое мировоззрение подразумевает некие аксиомы или постулаты, которые являются «мифическими», и, следовательно, по-настоящему демифологизировать человеческое сознание невозможно.

97. П. Гибер. Евангелия: вера и история. - Логос, 1972, 6-9

98. См. Александр Мень: *Сын человеческий*. Глава: Евангельская история и вера.

99. Рудольф Бультман, «Этическая и мистическая религия в раннем христианстве» (1920). Взято из Мольтмана, 29-47

100. Бультман, *Богословие Нового Завета*, 189

101. Вводные разъяснения Кеземана в переизданном сочинении «К теме раннехристианской апокалиптики», в: «Экзегетические попытки и размышления», том 2, Гёттинген, 1962, с. 105, прим. Вообще обращает на себя внимание, как Кеземан также и в своем анализе Евангелия от Иоанна, Последняя воля Иисуса по Евангелию от Иоанна, 17. Тюбинген, 1966, с. 9, 10, 126 в разных местах говорит о себе как об «историке».

102. Эрнст Кеземан «Турик в споре об историческом Иисусе», в «Экзегетические попытки и размышления», том 2, Гёттинген, 1964, с. 31-68, здесь с. 43

103. Там же, 61

104. Георг Штекер/Удо Шнелле, Введение в новозаветную экзегезу, УТВ 1253, 41994, 108-119. Авторы относят историческую реконструкцию к задачам экзегетики.

105. Показательно, что редакционно-исторический метод переводится на английский словами «*redactional criticism*».

106. Johannes Weiss: *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Gott., 1892

107. Опубликовано как: Мечта о дальних странах исполнилась. Пастор Генрих Хакман работал в 1894-1901 гг. в Шанхае [часть I-я и II-я]. Взято из: «Хильдесгеймской всеобщей газеты». Приложение: «С родины» от 2.12.1995, и 6.1.1996.

108. Литература: Rudolf Otto: *Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung*, 1902; *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, 1904; *Kantisch=Friessche Religionsphilosophie*, 1909; *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917

К Главе 15

1. Ernst Troeltsch, «Die Selbständigkeit der Religion», in: *ZThK* 5.6 (1895.96); *Die Ab-solutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen/Leipzig 1902; *Was heisst Wesen des Christentums?*, 1903; *Der Historismus und seine Probleme*, 1922

2. E. Troeltsch. *Deutscher Geist und Westeuropa*. Tübingen 1925, 251

3. Там же, 12

4. Там же, 40
5. Там же, 102
6. Там же, 145
7. Evangelical Dictionary of Theology. Edited by Walter A. Elwell/ Baker Books/1984. «Ernst Troeltsch». Эрнст Трельч. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. М. «Юрист». 1994. 719 стр. («Лики культуры»). Дмитрий Харитонович. Владимир Малахов: «Что значит «мыслить национально»? Из истории немецкой и русской мысли первой трети XX века». Ст. в Internet. В. А. Щученко: «Культурный синтез как проблема современной России». Ст. в Internet. E. Troeltsch. Deutscher Geist und Westeuropa. Tübingen, 1925, 251

К Главе 18

1. С. Лёзов, «Попытка понимания» Изд. «Университетская книга» М.: СПб, 1999 г, 160
2. Там же
3. Там же

К Главе 19

1. Труды теолога на немецком языке: Albert Schweitzer «Afrikanische Geschichten»; «Aus meinem Leben und Denken»; «Aus meiner Kindheit und Jugendzeit»; «Das Christentum und die Weltreligionen»; «Deutsche und Französische Orgelbaukunst»; «Die Ehrfurcht vor dem Leben»; «Die Mystik des Apostels Paulus»; «Die Religionsphilosophie Kants»; «Die Weltanschauung der Indischen Denker»; «Friede oder Atomkrieg»; «Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung»; «Kultur und Ethik»; «Strassburger Predigten»; «Zwischen Wasser und Urwald»; «Was sollen wir tun»; «Selbstzeugnisse»; «Trost im Leid»; «Blumen am Wege»; «Friede auf Erden»; «Getrost im Alltag»; «Glaube»; «Hoffen ist Kraft»; «Reichtum des Lebens»; «Vom Sinn des Lebens»; «Ehrfurcht vor dem Leben»; «Von Weg und Ziel»; «Wachsen und reifen»; «Gesprache uber das neue Testament»; «Die Psychiatrische Beurteilung Jesu»; «Lesebuch»; «Reich Gottes und Christentum»; «Die Strassburger Vorlesungen»; «Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben» Kulturphilosophie III; «Predigten»; «Ein Pelikan erzählt aus seinem Leben»; «Das Abendmahl».

К Главе 27

1. Cp. W. Pannenberg: Grundzuge der Christologie, Gutersloh, 1964; W. Pannenberg: Offenbarung als Geschichte, Gottingen, 1961; W. Pannenberg: Theology and the Kingdom of God, Philaltpia, 1969; W. Pannenberg: Christentum und Mythos, Gutersloh, 1972; W. Pannenberg: Grundfragen systematischer Theologie, Gottingen, 1967-80, Bd. 1-3. Б. Сесбуэ, Новое в христианологии, «Символ», 1983, 10; I. Вертен, Histoire, Bruxelles, 1969

2. Карл Раймунд Поппер (Popper) (1902-94), философ, логик и социолог. Родился в Австрии. Примыкал к Венскому кружку. С 1945 жил в Великобритании. Свою философскую концепцию — критический рационализм, теорию роста научного знания — построил как антитезу неопозитивизму. Выдвинул принцип фальсифицируемости (опровержимости), служащий критерием демаркации между наукой и «метафизикой». Теория «трех миров» Поппера утверждает существование физического и ментального миров, а также мира объективного знания. Работы по теории сознания, вероятностной логике и теории выводимости. Выступил с критикой марксизма и принципа историзма. В противовес иррационализму и релятивизму защищает рационализм.

3. Томас Кун (1922-96), американский физик, философ и историк науки. Выдвинул концепцию научных революций как смены парадигм — исходных концептуальных схем, способ постановки проблем и методов исследования, господствующих в науке определенного исторического периода. Дал критику неопозитивистского понимания науки. Основной труд — «Структура научной эволюции».

4 В отличие от Панненберга движение библейского богословия сталкивается с

трудностями, связанными с представлением о Боге, действующем в истории. В этом движении слова «действие в истории» не имеют одинакового смысла в отношении Бога и для человека.

5. Исторические события являются формой или способом выражения особого откровения. Но какова связь между откровением и историческим событием? На этот вопрос существует несколько ответов:

1) откровение в истории — Эрнст Райт «Бог, Который действует». Авторитетно повествование. Свойства Бога — не вневременные истины, из Писания, а выводы сделанные из характера действий Бога. Само понятие Бога мыслится не с точки зрения Его бытия и сущности, а с точки зрения Его деяний.

2) откровение через историю — неоортодоксия. Откровение это личная встреча человека с Богом. Событие лишь скорлупа, в которую облечено откровение. Бог полновластен в откровении. Откровение — то, что происходит, а не то, что есть.

3) откровение как история.

6. С публикацией работы Бульмана «Иисус и Слово» христология сверху достигла своего зенита. Вера во Христа керигмы не может быть с несомненностью связана с подлинной земной жизнью Иисуса из Назарета.

7. Pannenberg, Jesus -God and Man, стр. 57

8. В. Панненберг ссылается в данном отношении на утверждения Г. Плеснера (Die Stufen des Organischen und der Mensch, 1928, стр. 295 и др.), который считает, что душа во внутреннем мире человека есть выражение человеческой бихевиоральной структуры. Плеснер же, в свою очередь, опирается на взгляды А. Гехлена (Der Mensch, 1958, p. 162, 366).

Литература

а) Избранные труды современных западных теологов

Барт, Карл: Очерк догматики : Лекции, прочит. в ун-те Бонна в лет. семестр 1946 г. / Карл Барт; Перевод с нем. Ю. А. Кимелева под ред. Д. М. Носова 271,[1] с. 17 СПб. Алетейя Б. г. 1997..

Bousset, Wilhelm: Jesu Predigt im Gegensatz zum Judentum, 1892; Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 1903; Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte, 1903, "Die Religionsgeschichte und das Neue Testament", in: Theologische Rundschau 6 [1904], S. 265-277; Die Mission und die sogenannte Religionsgeschichtliche Schule, 1907; Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaus, 1913.

Bultmann, Rudolf: Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1921; "Die liberale Theologie und die jungste theologische Bewegung", in: Theologische Blätter 3 (1924), S. 73-86 (= Rudolf Bultmann, Glauben und Verstehen, Bd. I, Tübingen 91993, S. 1-25).

Clemen, Carl: Der Ursprung des heiligen Abendmahls, 1898; Niedergefahren zu den Toten, 1900; Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie, 1904; Die Entstehung des Neuen Testaments, 1906; Die Entwicklung der christlichen Religion innerhalb des Neuen Testaments, 1908; Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, 1909; Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum, 1913; Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum, 1916; Die nichtchristlichen Kulturreligionen in ihrem gegenwärtigen Zustande, 1921; Religionsgeschichte Europas I, 1926.

Dibelius, Martin: Die Formgeschichte des Evangeliums, 1919; Geschichtliche und ubergeschichtliche Religion, 1925; Geschichte der christlichen Literatur, 1926.

Eichhorn, Albert: Das Abendmahl im Neuen Testament, 1898;

Gressmann, Hugo: Der Ursprung der israelitisch-judischen Eschatologie, 1905.

Gunkel, Hermann: Die Wirkungen des heiligen Geistes, nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus, 1888. Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, 1895; Genesis, 1901;

Zum religionsgeschichtlichen Verstandnis des Neuen Testaments, 1903. Israel und Babylonien, 1903.

Hackmann, Heinrich: Religionen und heilige Schriften, 1914.

Heitmuller, Wilhelm: Im Namen Jesu, Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe, 1903.

Holscher, Gustav: Kanonisch und apokryph, 1905; Die Profeten, 1914; Die Ursprunge der judischen Eschatologie, 1925.

Meyer, Arnold: Jesu Muttersprache, 1896; Die moderne Forschung uber die Geschichte des Urchristentums, 1898; Theologische Wissenschaft und kirchliche Bedurfnisse, 1903; Die Auferstehung Christi, 1905; Wer hat das Christentum gegruendet, Jesus oder Paulus, 1907; Was uns Jesus heute ist, 1907.

Otto, Rudolf: Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung, 1902; Naturalistische und religiose Weltansicht, 1904; Kantisch=Fries'sche Religionsphilosophie, 1909; Das Heilige. Uber das Irrationale in der Idee des Gottlichen und sein Verhaltnis zum Rationalen, 1917.

Шлейермахер, Фридрих Даниель: Речи о религии к образованным людям ее презирающим; Монологи: [Перевод с нем.] / Фридрих Даниель Шлейермахер; [Вступ. ст. С. Л. Франка, с. 7-34], 333, [2] с. портр. 22 см, СПб. АО "Алетейя" 1994.

Тиллих, Пауль, Избранное. Теология культуры: [Пер. с англ.] / Пауль Тиллих; Ответственный редактор и автор послесловия: С. В. Лезов, 479 с. 22 см, М. Юристъ 1995.

Тиллих, Пауль. Систематическое богословие : Т. 1-2, ч. 1-3 / Пауль Тиллих. Перевод с английского: Данилушкина М. Б. Научный консультант: Грушецкий Е. В. Послесловие М. Сиверцева, с. I-XV. 493, XV с. 21 см, СПб. Алетейя 1998.

Тиллих, Пауль, Христианство и мировые религии: [Перевод] / Пауль Тиллих, 68 с. 20 см, М. ИНИОН 1994.

Troeltsch, Ernst: "Die Selbstandigkeit der Religion", in: Zeitschrift fur Theologie und Kirche 5.6 (1895.96); Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tubingen/Leipzig 1902; Was heisst Wesen des Christentums, 1903; Der Historismus und seine Probleme, 1922.

Weinel, Heinrich: Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenaus, 1899; Die Bildersprache Jesu, 1900; Die Nichtkirchlichen und die freie Theologie, 1903; Jesus im 19. Jahrhundert, 1903; Die Gleichnisse Jesu, 1904; Paulus, 1904.

Weiss, Johannes: Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Gottingen 1892; Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart, Gottingen 1895; Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie, 1900; Das älteste Evangelium, 1903; Die Aufgaben der ntl.lichen Wissenschaft in der Gegenwart, 1908; Christus. Die Anfänge des Dogmas, 1909; Paulus und Jesus, 1909; Jesus im Glauben des Urchristentums, 1910; Jesus von Nazareth, Mythos oder Geschichte, 1910; Das Problem der Entstehung des Christentums, (AR XVI, 1913, S.423-515); Das Urchristentum, 1914/17-

Wernle, Paul: Die synoptische Frage, 1899; Die Anfänge unserer Religion, 1901.

Wrede, William: Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie, 1897; Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901; Paulus, 1905; Die Entstehung der Schriften des NT.s, 1907.

б) Публикации представителей религиозно-исторической школы

Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). Москва, 1990.

Drescher, Hans-Georg und Ernst Troeltsch. Leben und Werk, Gottingen 1991

Graf, Friedrich Wilhelm: Der "Systematiker" der "Kleinen Gottinger Fakultät", in: ders./Horst Renz (Hrsg.), Troeltsch-Studien I, Gutersloh 21986, S. 235-290.

Gressmann, Hugo: Albert Eichhorn und Die Religionsgeschichtliche Schule, Gottingen 1914.

Herkstroter, Dirk: Wissenschaftsfreiheit und Theologie. Ein Beitrag zu Entstehung, Verlauf und Stand der Diskussion um den Rechtsstatus theologischer Fakultäten, STRS 7, September 2001

Janssen, Nittert: Theologie fürs Volk. Eine Untersuchung über den Einfluss der Religionsgeschichtlichen Schule auf die Popularisierung der theologischen Forschung vor dem Ersten Weltkrieg unter besonderer Berücksichtigung des kirchlichen Liberalismus in der lutherischen Landeskirche Hannovers, Gottingen 1993 (korrigiert und mit 16 Abbildungen versehen, STRS 4, Frankfurt usw. 1999)

Janssen, Nittert: *Theologie fürs Volk. Der Einfluss der Religionsgeschichtlichen Schule auf die Popularisierung der theologischen Forschung vor dem Ersten Weltkrieg*", STRS 4, Mai 1999.

Kahlert, Heinrich: *"Der Held und seine Gemeinde. Untersuchungen zum Verhältnis von Stifterpersönlichkeit und Verehrergemeinschaft in der Theologie des freien Protestantismus"*, Europäische Hochschulschriften 23/238, Frankfurt/Main usw. 1984.

Klatt, Werner und Hermann Gunkel. *"Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode"*, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (FRLANT) 100*, Göttingen 1969.

Kohler, Walther: Ernst Troeltsch, Tübingen 1941.

Lannert, Berthold: *Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch Johannes Weiss*, TANZ 2, Tübingen 1989.

Lehmkuhler, Karsten: *"Kultus und Theologie. Dogmatik und Exegese in der religionsgeschichtlichen Schule"*, FSOTh 76, Göttingen 1996.

Ludemann Gerd und Alf Ozen, Artikel: *"Religionsgeschichtliche Schule"*, in: TRE3 28, S. 618-624..

Ludemann, Gerd / Martin Schroder, *Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation*, Göttingen 1987

Ludemann, Gerd und Martin Schroder, *Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation*, Göttingen 1987.

Ludemann, Gerd: (Hrsg.), *Die "Religionsgeschichtliche Schule". Facetten eines theologischen Umbruchs*, STRS 1, August 1996.

Ludemann, Gerd: *"Die Religionsgeschichtliche Schule"*, in: Bernd Moeller, *Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe*, Göttinger Universitätschriften A1, Göttingen 1987, S. 325-361; ders., *"Das Wissenschaftsverständnis der Religionsgeschichtlichen Schule im Rahmen des Kulturprotestantismus"*, in: Hans Martin Müller (Hrsg.), *Kulturprotestantismus*, Gütersloh 1992, S. 78-107; ders., *"Die Religionsgeschichtliche Schule und ihre Konsequenzen für die Neutestamentliche Wissenschaft"*, in: ebd., S. 311-338; ders. (Hg.): *Die*

"Religionsgeschichtliche Schule". Facetten eines theologischen Umbruchs, STRS 1, Frankfurt usw. 1996.

Murrmann-Kahl, Michael: Der Historismus erobert die Theologie 1880-1920, Gutersloh 1992.

Ницше, Фридрих, Антихрист. Проклятие христианству // Ф. Ницше: Сочинения в 2 т. Москва, 1990. Т. 2.

Ozen, Alf / Michael Weisse (Hrsg.), Giessener Theologische Studien. D. Dr. Gustav Kruger an seinem 60. Geburtstag (29. Juni 1922) dargebracht von den Dozenten der Theologischen Fakultät zu Giessen, STRS 8, Oktober 2001.

Ozen, Alf / Matthias Wolfes (Hrsg.), Register zum Handwörterbuch "Die Religion in Geschichte und Gegenwart", 1. Auflage 1908-1914, STRS 6, Juli 2001.

Pleitner, Henning: Das Ende der liberalen Hermeneutik am Beispiel Albert Schweitzers, TANZ 5, Tübingen 1992.

Renz, Horst (Hg.), Ein Standpunkt gegenüber dem Elend der Welt. Bekenntnisse und Leben eines Theologen. Richard Wimmer 1836-1905, STRS 3, Frankfurt usw. 1998.

Renz, Horst: Albert Eichhorn und die Anfänge der Religionsgeschichtlichen Schule (ungedrucktes Manuskript), Augsburg 1985.

Renz, Horst: Ein Standpunkt gegenüber dem Elend der Welt. Bekenntnisse und Leben eines Theologen. Richard Wimmer 1836-1905, STRS 3, August 1998.

Rollmann, Hans: The Historical Methodology of William Wrede, PhD McMaster University, Hamilton/Canada 1980.

Siemoneit, Rüdiger und Julius Smend. Der evangelische Gottesdienst als lockende Macht, STRS 5, Januar 2000.

Sinn, Gunnar: Christologie und Existenz. Rudolf Bultmanns Interpretation des paulinischen Christuszeugnisses, TANZ 4, Tübingen 1991.

Strachotta, Fritz-Gunter: Religiöses Ahnen, Sehnen und Suchen. Von der

Theologie zur Religionsgeschichte. Heinrich Friedrich Hackmann 1864-1935, STRS 2, Frankfurt usw. 1997.

Strachotta, Fritz-Gunter: Religiöses Ahnen, Sehnen und Suchen. Von der Theologie zur Religionsgeschichte. Heinrich Friedrich Hackmann 1864-1935, STRS 2, Oktober 1997.

Troeltsch, Ernst: "Die "kleine Gottinger Fakultät" von 1890", in: Christliche Welt (ChW) 34 (1920), Sp. 281-283.

Verheule, Anthonie Frans und Wilhelm Bousset. Leben und Werk. Ein theologisch-geschichtlicher Versuch, Amsterdam 1973.

Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб., 2000.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава 1. Вместо введения.	3
Глава 2. Введение	4
Глава 3. Шлейермахер	16
Глава 4. Землер	35
Глава 5. Шубарт	39
Глава 6. Ритчль	49
Глава 7. Рёр	57
Глава 8. Бретшнайдер	62
Глава 9. Толук	66
Глава 10. Вильмар	72
Глава 11. Штраус	74
Глава 12. Лёе	77
Глава 13. Кэйлер	80
Глава 14. «Религиозно-историческая школа»	82
Глава 15. Трёльч	140
Глава 16. Куттер	161
Глава 17. Гарнак	166
Глава 18. Тиллих	171

Глава 19. Швейцер	183
Глава 20. Овербек	192
Глава 21. Барт	193
Глава 22. Бультманн	208
Глава 23. Теология смерти Бога	216
Глава 24. Фрей	225
Глава 25. Мольтман	239
Глава 26. Кеземанн	243
Глава 27. Панненберг	247
Глава 28. Кюнг	261
Глава 29. Феминистское богословие	265
Глава 30. Богословие освобождения	268
Глава 31. Холокост-богословие	273
Примечания	277
Литература	296