
ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ: АНАЛИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

2018. Том 2. Номер 2

Главный редактор – *В.К. Шохин* (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Научный редактор – *К.В. Карпов* (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Ответственный секретарь – *Т.С. Самарина* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

И.Г. Гаспаров (Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко, Воронеж, Россия)
Г. Гассер (Инсбрукский университет, Инсбрук, Австрия)
Х.-П. Гроссханс (Мюнстерский университет, Мюнстер, Германия)
С. Дэвис (Колледж Маккены, Клермонт, США)
К. Кемп (Университет св. Фомы, Сент-Пол, США)
С.А. Коначева (Российский Государственный Гуманитарный Университет, Москва, Россия)
М. Мюррей (Колледж Франклина и Маршалла, Ланкастер, США)
Я. Саламон (Карлов Университет, Прага, Чехия)
М. Стобер (Университет Торонто, Торонто, Канада)
Р. Суинберн (Оксфордский университет, Оксфорд, Великобритания)
У. Уэйнрайт (Университет Висконсин-Милуоки, Милуоки, США)
А.Р. Фокин (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 2 раза в год

Выходит с 2007 г. под названием «Философия религии: Альманах» (ISSN 2313–8750), с 2017 г. под названием «Философия религии: аналитические исследования» (ISSN 2587-683X)

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-70692 от 15 августа 2017 г.

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ), КиберЛенинка, Ulrich's Periodicals Directory

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

Адрес редакции: 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д.12, стр. 1, оф. 410

Тел.: +7 (495) 697-62-90

e-mail: ephrelig@gmail.com

сайт: <https://j.ph.ras.ru/index.php/frai>

На обложке: Маттеус Мериан. «Видение Иезекииля». Книга Пророка Иезекииля. Глава 1

PHILOSOPHY OF RELIGION: ANALYTIC RESEARCHES

2018. Volume 2. Number 2

Editor-in-Chief – *Vladimir K. Shokhin* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)
Scientific Editor – *Kirill V. Karpov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)
Executive Editor – *Tatiana S. Samarina* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Board

Igor G. Gasparov (Voronezh State Medical University named after N.N. Burdenko, Voronezh, Russia)
Georg Gasser (University of Innsbruck, Innsbruck, Austria)
Hans-Peter Grosshans (University of Muenster, Muenster, Germany)
Stephen Davis (Claremont McKenna Colledge, Claremont, USA)
Kenneth Kemp (University of St. Thomas, St. Paul, USA)
Svetlana A. Konacheva (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia)
Michael Murray (Franklin & Marshall Colledge, Lancaster, USA)
Janusz Salamon (Charles University, Prague, Czech Republic)
Michael Stoeber (University of Toronto, Toronto, Canada)
Richard Swinburne (University of Oxford, Oxford, UK)
William Wainwright (University of Wisconsin-Milwaukee, Milwaukee, USA)
Alexey R. Fokin (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 2 times per year

First issue: 2007 (under the title *Philosophy of Religion: An Almanac*, ISSN 2313-8750); since August 2017 under the new title *Philosophy of Religion: Analytic Researches* (ISSN 2587-683X)

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-70692 on August 15, 2017

The Journal is indexed In Russian Science Citation Index; Ulrich's Periodicals Directory

All materials published in the *Philosophy of Religion: Analytic Researches* undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation
Tel.: +7 (495) 697-62-90; e-mail: phrelig@gmail.com;
website: <https://j.iph.ras.ru/index.php/frai>

СОДЕРЖАНИЕ

ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

<i>В.К. Шохин.</i> Самоочевидно ли «откровение»? Размышляя над типологией Эйвери Даллеса.....	5
--	---

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

<i>И.С. Вевюрко.</i> Пророческое вдохновение в Ветхом Завете: древнейшая интерпретация в свете современных исследований.....	25
<i>В.Н. Белов.</i> Автономия разума и религия Откровения в философии религии Германа Когена.....	51
<i>М.А. Пылаев.</i> Откровение как Слово Бога в контексте философских дискурсов у Карла Барта	65

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

<i>Ричард Суинберн.</i> Откровение (пер. с англ. и коммент. иерея <i>Евгения Шилова</i>)	79
---	----

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

<i>И.Р. Насыров.</i> Откровение в исламе	99
<i>Абу Хамид аль-Газали.</i> Фрагменты из «Возрождения религиозных наук» (Ихйа' 'улум ад-дин) (пер. с араб. и коммент. <i>И.Р. Насырова</i>).....	110
<i>А.К. Судаков.</i> Мартин Лютер и Ветхий Завет	113
<i>Мартин Лютер.</i> Предисловие к Ветхому Завету (1523) (пер. с нем. и коммент. <i>А.К. Судакова</i>).....	125
<i>Мартин Лютер.</i> Назидание, как христианам примириться с Моисеем (1525) (пер. с нем. и коммент. <i>А.К. Судакова</i>).....	135

РЕЦЕНЗИИ

<i>В.В. Слепцова.</i> Между авторитетом и Откровением.....	146
<i>А.М. Гагинский.</i> Откровение и наука о религии: между позитивизмом и постмодернизмом	155

CONTENTS

CONCEPTS AND CATEGORIES

<i>Vladimir K. Shokhin</i> . Is Revelation so Self-evident as it Seems? Meditating on Avery Dulles' Typology.....	5
--	---

THE HISTORICAL PARADIGMS

<i>Ilya S. Vevyurko</i> . Prophetic Inspiration in the Old Testament: An Ancient Interpretation in the Light of Modern Researches.....	25
<i>Vladimir N. Belov</i> . Autonomy of Reason and the Religion of Revelation in the Philosophy of the Religion of Hermann Cohen.....	51
<i>Maxim A. Pylaev</i> . Revelation as the Word of God in the Context of Philosophical Discourses by Karl Barth.....	65

CONTEMPORARY DISCOURSES

<i>Richard Swinburne</i> . Revelation (Transl. from English and Comments by <i>Priest Evgeny Shilov</i>).....	79
---	----

TEXTS AND INTERPRETATIONS

<i>Ilshat R. Nasyrov</i> . Revelation in Islam	99
<i>Abu Hamid al-Ghazali</i> . Excerpts from «The Revival of Religious Sciences» (Transl. from Arabic and Comments by <i>Ilshat Nasyrov</i>)	110
<i>Andrey K. Sudakov</i> . Martin Luther and the Old Testament.....	113
<i>Martin Luther</i> . Preface to the Old Testament (Transl. from German and Comments by <i>Andrey Sudakov</i>)	125
<i>Martin Luther</i> . How Christians Should Regard Moses (Transl. from German and Comments by <i>Andrey Sudakov</i>)	135

REVIEWS

<i>Valeriya V. Sleptsova</i> . Between Revelation and Authority.....	146
<i>Alexey M. Gaginsky</i> . Revelation and the Science of Religion: Between Positivism and Postmodernism	155

ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

В.К. Шохин

Самоочевидно ли «откровение»? Размышляя над типологией Эйвери Даллеса

Владимир Кириллович Шохин – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии; президент Общества философии религии Центральной и Восточной Европы. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная д. 12, стр. 1; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

В статье подробно эксплицируется новаторская типологизация парадигм понимания Откровения кардинала Эйвери Даллеса, различающего его интерпретации в качестве (1) совокупности пропозиций, (2) священной истории, (3) особого внутреннего опыта, (4) встречи с Трансцендентным и (5) «нового сознания», которая имплицитно присутствует во многих современных дискуссиях по теологии откровения, но очень редко цитируется. Автор статьи считает целесообразным различение акцентов в подходах к концепциям Откровения со стороны философской теологии и философии религии. В первой позиции, уже относительно освоенной, эти концепции оцениваются с точки зрения христианского вероучения, во второй, представленной автором статьи, – с точки зрения когерентности религиозного языка. В результате делается вывод о том, что понятие откровения (*revelatio*) стало бы более конкретным посредством переноса части атрибутируемых ему смыслов в другие понятия, означающие, наряду с ним, различные модальности божественно-человеческой коммуникации (*communio*).

Ключевые слова: классификационный анализ, парадигмы понимания, откровение, вдохновение, озарение, божественно-человеческая коммуникация, пропозиции, священная история, Писание, Предание

То, что людям для богопознания и спасения требуются два условия – и внимательное наблюдение над миром, в котором они живут, и особые действия со стороны Самого Бога, раскрывающие то, что им недоступно из собственных ресурсов, – признавалось как нечто само собой разумеющееся вплоть до эпохи Ренессанса. И только с этого момента начинают раздаваться вначале тихие, а затем все более громкие голоса, настаивающие на том, что не только для ежедневной жизни, но и для осуществления высших человеческих целей эти «особые действия» в принципе не нужны, поскольку все необходимое даже для вечной жизни человеческий разум может извлечь из наблюдения над окружающим миром и собственной «конституцией», а то, что считается божественными действиями, на самом деле суть лишь человеческие регуляции и отсылки к авторитетам для самоутверждения религиозных общин.

Выдающийся немецкий историк теологии и философии религии Конрад Файерайс убедительно показал, что эта позиция была впервые четко артикулирована испанским врачом и теологом Раймундом Сабунде, который в своем сочинении «Книга о творениях, или Естественная теология» (1496) убеждал образованного читателя в том, что естественный разум является вполне достаточным источником знаний, ресурсом для богопознания и достижения совершенства и что из двух «книг», данных Богом человеку, первая – естественная теология – имеет все преимущества перед второй, Писанием, которая, в отличие от нее, не доступна каждому и может неправильно перетолковываться. Поэтому Файерайс оправданно видел в Сабунде, а также в его последователе Роберте Беллярмине (1542–1621) уже протодеистов [Feiereis, 1965, S. 7–10]. Деизм же как таковой можно охарактеризовать в качестве религиозного умонастроения, средоточием которого является убежденность в факультативности для подлинной религии («религия разума») трансцендентного Откровения. Наиболее искренне и художественно экспрессивно эту идею выразил в романе «Эмиль» (1762) Жан-Жак Руссо, который от лица «савойского викария» в ответ на потенциальный вопрос о том, не следует ли людям знать что-либо после «естественной религии», провозглашает: «Созерцайте зрелище природы, прислушивайтесь к внутреннему голосу. Разве Бог не сказал всего нашим глазам, нашей совести, нашему рассудку? Что же еще могут сказать нам люди? Их откровения только искажают Бога, наделяя Его человеческими страстями» [Руссо, 1913, с. 290]¹. Не удивительно, что тут же раздалась и другие голоса, объявившие такие взгляды совершенно неприемлемыми, а голос Иоганна Гаманна и прямо возвестил, что критики Писания напоминают ему тех животных, которые стали бы критиковать то, что о них написано в баснях Лафонтена [Шохин, 2010, с. 418]. Поэтому в определенном смысле можно считать, что начало теологии откровения – как самоосознающего выбора «за» вопреки первым «против» – восходит к Новому времени, несмотря на то, что о самом Откровении очень много было написано в эпоху патристики и схоластики².

Пятеричная классификационная матрица

А вот современный этап этой теологии, как представляется, трудно помыслить без знаменитой монографии «Модели Откровения» (1983) американского католического теолога, кардинала Эйвери Роберта Даллеса (1918–2008), профессора Фордэмского университета (Нью-Йорк). Дело в том, что с него начинается сам классификационный анализ в этой области – принципиально

¹ Кратко и содержательно об отношении основных представителей классического деизма к Откровению – Чарльза Блаунта (1654–1693), Джона Толанда (1670–1722) и Мэтью Тиндла (1657–1733), – а также о некоторых современных им единомышленниках написано в новейшем издании [Wainwright, 2016, p. 113–118]. Совсем популярно и компактно – в ранней книге Эйвери Даллеса [Dulless, 1969, p. 52–54].

² Целесообразно вместе с поздними схоластами отличать теологию откровения от богооткровенной теологии (*theologia revelata*), понимая под второй преимущественно то, что соответствует догматическому богословию как изложению и систематизации истин сверхразумных – в противоположность естественной теологии (*theologia naturalis*), в которой организуются познания о «божественных вещах» (начиная с самого существования Бога), доступных, как писали встарь, естественному свету разума.

новая типологизация пониманий того, что, собственно, есть Откровение. Это оказалось возможно потому, что он сумел организовать принципиально новое пространство для обсуждения этих проблем.

Автор, идентифицируя свои изыскания как область «фундаментальной теологии откровения» (т. е. как домен фундаментальной теологии как таковой) [Dulless, 1992, p. 15], поставил основной вопрос в чисто философскую плоскость: как быть с тем логическим кругом, который образуется вследствие того, что любая теория откровения меряется самим откровением? [Ibid., p. 14]. Считая, что до конца его избежать нельзя, Даллес перечисляет возможные пути исследования этих теорий. «Теологии откровения» (revelation theories) могут быть выстроены в стадильно-хронологической последовательности, с учетом «перманентных черт человеческого мышления» (историцизм, рационализм, мистицизм) или экклезиологических позиций самих теологов. Но для XX века, по его мнению, гораздо больше подходит предлагаемая им схема, исходящая из того, что «современные [интерпретационные] системы... могут быть поделены на пять больших классов в соответствии с их видением того, как и где (курсив мой. – В.Ш.) Откровение имеет место» [Ibid., p. 27]. Речь идет о пяти типах (types) понимания откровения, которые могут быть рассмотрены и как модели (models) – по аналогии с манекенами для закройщиков или с теологическими «стилями». Но Даллес их обозначает и как «схематические прототипы теологии откровения», и как такие «образования», в ядре которых содержится своя теоретическая модель Откровения как такового [Ibid., p. 30–31]. В современном русском языке эти типы было бы естественнее всего называть парадигмами понимания. Даллес выделяет их пять.

(1) Откровение как *доктрина*. Согласно этой парадигме – и исторически, и логически исходной – Откровение заключается в прямых содержательных утверждениях (clear propositional statements), принадлежащих Богу как «авторитетному учителю». У протестантов, большинство которых ее приемлют, оно обычно отождествляется с Библией, рассматриваемой как собрание богодухновенных и безошибочных (inspired and inerrant) учений. У католиков Откровение содержится, в наиболее доступном виде, в официальном учении Церкви, рассматриваемой как «непогрешимый (infallible) Божественный оракул». Некоторые считают истинность того или иного из этих учений вполне распознаваемой через внешние знаки (чудеса и т. д.), но некоторые проponentы этого взгляда (как протестанты, так и католики) полагают внутреннюю благодать (inner grace) необходимым условием не только для ответа веры, но и для восприятия силы свидетельства.

(2) Откровение как *история*. Согласно парадигме этого типа, изначально оппонирующей предыдущей, Бог открывает Себя преимущественно в «великих деяниях» (the great deeds), особенно тех, которые образуют основные темы библейской истории, а Библия и, соответственно, официальная доктрина Церкви воплощают Откровение лишь в той мере, в какой могут считаться надежными «отчетами» о том, что совершил Бог. Они рассматриваются преимущественно как свидетельства (witnesses) об Откровении.

(3) Откровение как *внутренний опыт*. Согласно этому взгляду некоторых современных (и протестантских, и католических) теологов, Откровение не есть ни «безличное» собрание «объективных» истин, ни серия определенных

исторических событий, но «привилегированный внутренний опыт благодати или общения с Богом». Хотя это восприятие Божественного считается непосредственно доступным для каждого религиозного индивида, некоторые считают, что опыт благодати зависит от посредничества Христа, имевшего опыт «присутствия Отца» уникальным способом.

(4) Откровение как *«диалектическое присутствие»*. Речь идет о теологах, которые после Первой мировой войны отвергли и «объективизм» парадигм (1) и (2), и субъективизм парадигмы (3). Бог не может быть объектом, выводимым из природы и истории ни посредством пропозиционального учения, ни через восприятие мистического типа. Будучи совершенно трансцендентным, Он «встречает» человека, когда благоволит, посредством Слова, в котором вера узнает Его.

(5) Откровение как *«новое сознание»*. Во второй половине XX века все большее число теологов ощущают доминирующие теории Откровения слишком «авторитарными», а модель (3) слишком индивидуалистической. Для них Откровение означает расширение сознания человека или «смещение перспективы» при соединениях людей в движениях светской истории. Бог – не объект опыта, но «мистериально присутствующий как трансцендентное измерение человеческой вовлеченности в творческие задачи» [Dulles, 1992, p. 27–28].

Парадигма (1) начала разрабатываться в эпоху полемики теистов с деизмом в XVII–XVIII вв., в XIX–XX вв. была артикулирована в Америке школой пресвитерианских теологов во главе с Бенджамином Уорфилдом (1851–1921), а ко времени написания своей книги Даллес выделяет среди евангеликов Г. Кларка, Дж. Паккера, Дж.У. Монтгомери и К. Генри. Их основные позиции можно сформулировать следующим образом: признание естественного (natural), или общего (general), откровения, доступного из наблюдений над природой, восполняемого сверхъестественным (supernatural), или специальным (special), Откровением как «восходящей» библейской (ветхозаветной и новозаветной) доктриной; теснейшая связь между Откровением и богодухновенностью Писания, которая означает «непогрешимую трансляцию» первого; трактовка Писания как безошибочного «Богом написанного слова». Согласно Генри, Бог открывает Себя «во всем каноне Писания, которое объективно сообщает в пропозиционально-словесной форме содержание и значение всего Божественного Откровения» [Dulles, 1992, p. 39]. Безошибочность Писания (inerrancy) трактуется консервативными евангеликами по-разному. Некоторые атрибутируют ее и начально записанным текстам (автографам), и дальнейшей текстовой трансляции (Г. Линдселл), другие – только первым, допуская минимальные ошибки переписчиков (К. Генри), третьи считают безошибочными только интенции библейских текстов, но не всю их «материю» (К. Пиннок), четвертые – их сотериологическое, но не историческое и «научное» содержание (Б. Рамм).

Католическая неосхоластика (которую Даллес датирует в границах 1850–1950 гг.), представленная документами Первого Ватиканского собора (1870), антимодернистскими документами 1907–1910 гг. и энцикликой Пия XII *Humani generis* (1950), а также такими теологами, как Р. Гарригу-Лагранж, К. Пеш и Г. Дикман, обнаруживает большую близость протестантскому консерватизму. Здесь и признание «естественного откровения» – через дела Божьи (per facta) наряду со священным текстом («через слова»), и трактовка Откровения только как Божественной речи, обращенной к людям (locutio Dei ad homines) при исклю-

чении из этого каких-либо религиозных чувств, и понимание Библии как без-
ошибочного слова вследствие невозможности допущения каких-либо ошибок
его Автором – Богом. Единственное, хотя и существенное расхождение в том,
что Откровение полагается хранящимся не только в Библии, но и в апостольской
традиции, которая должна почитаться (сообразно документам Тридентского
собора – 1545–1563) «с тем же чувством преданности и благоговения» [Dulles,
1992, р. 45]. Учительный авторитет Церкви (магистериум) определяет, что есть
Откровение в общем и частных смыслах, опирается и на Писание, и на Предание
и может раскрывать истины, недостаточно выявленные в Библии.

К основным «спикерам» модели (2) Даллес относит англиканского архи-
епископа Уильяма Темпла, писавшего в 1930-х гг., авторитетного либерального
теолога Дж. Бэйли, библеиста Э. Райта и библейского богослова О. Кульма-
на, кардинала Жана Даниэлу (1950-е) и знаменитого протестантского теолога
В. Панненберга (1960–1970-е)³. Модель (3) представлена у него либеральными
протестантскими теологами XIX века, начиная с Ф. Шлейермахера, за которым
следуют А. Ричль, В. Германн, О. Сабатье, католические модернисты (начи-
ная с Дж. Тиррела), в начале XX века «некоторые видные англикане» (У. Инг,
Э. Андерхилл), к которым был близок шведский лютеранский архиепископ
Н. Зёдерблом, а далее философ У. Хокинг и некоторые протестантские биб-
лейские теологи (У. Робинсон, Ч. Додд). Модель (4) представлена теоретиками
«диалектической теологии» К. Бартом, Э. Бруннером и Р. Бультманом. А мо-
дель (5) – очень широким спектром гетеродоксальных теологов XX века, вклю-
чая М. Блонделя, Т. де Шардена, Г. Морана, П. Тиллиха, Р. Харта и других;
относит к ним Даллес и одного из основных идеологов II Ватиканского собора
К. Ранера [Dulles, 1992, р. 53–60, 68–76, 85–91, 99–108]. Правда, «представи-
тельство» всех пяти моделей можно было бы серьезно расширить, но Даллес
интересуется теми именами, которые относятся, по его представлениям, толь-
ко к «актуальной истории» философско-теологической мысли⁴.

К достоинствам «пропозициональной модели» он относит ее значитель-
ную «подтверждаемость» и в Писании, и в Предании (в Новом Завете многие
положения Ветхого Завета трактуются как Слово Божье и точно так же по-
ложения обоих Заветов у Отцов Церкви), а также большой потенциал и для
доктринальной шкалы, позволяющей отделять ортодоксальные учения от ге-
теродоксальных, и для понимания задач самой теологии как систематизации
«данных откровения» (the data of revelation), и для солидаризации Церкви, и для
миссионерской деятельности [Dulles, 1992, р. 46–47]. Возражения против этой
парадигмы (1), к которым Даллес относится сочувственно (и которые в значи-

³ С кратким и системным обоснованием модели (2) можно ознакомиться и по-русски через тща-
тельно собранную небольшую антологию протестантского богословия: [Панненберг, 2009].

⁴ Парадигма (1) могла бы быть представлена великим множеством имен, начиная с эпох па-
тристики и схоластики; среди крупных теологов XX века, которым близка парадигма (2),
можно было бы выделить католика А. де Любака и протестанта Ю. Мольмана. Парадигму
(3) разделяли, помимо раннего Шлейермахера, и другие романтики – Ф. Шлегель и К. Золь-
гер среди первых, а затем и Г. Лотце. За понимание (4), несомненно, «проголосовал» бы
такой авторитет, как Р. Гвардини. Ну а смысловая структура модели (5) вполне угадывается
в «Учении о нравственности» И.-Г. Фихте (1812), который трактовал Откровение как «пер-
воначальный прорыв (Durchbrechen) того, что в мире еще нигде не присутствует, непостижи-
мым, ни на что предшествующее не опирающимся образом» [Scholtz, 1984, S. 1124].

тельной мере формулирует сам), связаны с тем, что ни само Писание, ни патристическая традиция в течение многих веков не настаивали на его буквалистской непогрешимости (отсюда очень широкое распространение и в древности, и в средневековье аллегорических и других духовных толкований библейских текстов); что достижения библейской критики позволяют оценивать пропозициональную истинность Писания более дифференцированно, чем то виделось прежде; что многие вопросы возникают при рассмотрении и двух других «непогрешимостей» – Предания и магистериума; что сами пропозиции как таковые немного говорят нам без знания «локутора»⁵ этих пропозиций. Вследствие этого «при таком подходе, – пишет Даллес, – малое внимание уделяется вызывающим воспоминания библейским образам и символам; мало мотивируется поиск знамений Божественного присутствия в индивидуальной жизни и в опыте; мало поощряется такая вера, которая испытывает и вопрошает» [Ibid., p. 51]. А две заключительные претензии сводятся к тому, что данная парадигма мало отвечает потребностям современного религиозного сознания и (последнее по порядку, но никак не по значимости) вследствие своей доктринальной ориентированности – диалогу с нехристианскими религиями [Ibid., p. 51–52]. Этот формат *pro et contra* Даллес применяет и ко всем прочим моделям Откровения, считая, что каждая из них имеет свои преимущества перед другими, но не является самодостаточной. Его собственное восполнение каждой из них по отдельности и в целом через введение символичности Откровения (речь идет о таких базовых символах, как, например, Крест) не убеждает (меня, по крайней мере) в том, что ему удастся существенно «обогатить» каждую из этих моделей. Поэтому его опыт типологизации пониманий Откровения имеет, как мне кажется, значительно большую ценность, чем его собственные эвристические решения.

Дискуссии в философской теологии

До Даллеса никто «философским теологам» такой удобный инструментальный для работы с концепциями Откровения не предлагал. И можно было бы предположить, что они это должны образом оценят. Этого не произошло: на американского кардинала ссылаются очень мало, а чтобы в положительном смысле, так я этого и не помню. Причина, вероятно, в том, что его идея полного равноправия несовместимых интерпретаций Откровения, при том и таких, в которых авторитет Писания совершенно вторичен (если и вообще признается – как, например, в модели 5, да и в 3), политкорректная и духе мировоззрения II Ватиканского собора, несовместима с традиционалистскими (т. е. реально религиозными) представлениями. Это не мешает, однако, многим теологам этой типологизацией пользоваться, не называя ее автора.

Из них наиболее восприимчивым к классификации Даллеса оказался, пожалуй, Стивен Дэвис. В «Христианской философии религии», в третьей главе «Бог, творение и откровение» он подробно рассматривает вопрос о формах и содержании получения людьми религиозных откровений. Для Бога много способов открыть или передать «послание» *M* (message) индивиду, например

⁵ Участник речевого процесса. От лат. *locūtor* – «говорящий» (считается, что впервые слово употребляется у Апулея во II в. н. э.).

Джонсу. Один из них – создать самого Джонса таким, чтобы он по самой своей природе был склонен принять *М*. Другой – добиться того же результата неким телепатическим путем. Третий – избрать такую личность, которая могла бы сообщить *М* письменным или устным образом. Четвертый – воздействовать на Джонса так, чтобы он смог получить *М* во сне. Пятый – совершить такое «нелингвистическое действие», интерпретация или глубинное значение которого соответствовали бы *М*. Эти способы передачи *М* могут быть в итоге поделены на лингвистические, т. е. пропозициональные, и нелингвистические, т. е. непропозициональные. Первоначально «богооткровенное действие» (revelatory action) по спасению Израиля при переходе через Красное море было нелингвистическим, и оно могущественно говорило евреям о характере их Бога, а передача Десяти заповедей была первоначально лингвистическим актом. Это и стало причиной теологических дебатов, особенно активизировавшихся в XX столетии, о том, осуществляется ли Божественное Откровение через слова или через дела. Так, Джон Бэйли, К. Рид, Э. Бруннер, Р. Нибур, а позже К. Трембат пришли к отрицанию того, что Бог открывает какие-либо пропозиции – вневременные, статичные, безличные и «холодные». Их мысль в том, что первичные божественные откровения (достойные этого названия) должны осуществляться через динамичные межличностные встречи, а потому Бог скорее должен открывать Себя в личностях и событиях, чем в словах [Davis, 2006, р. 48–49]. Другие теологи им оппонируют. Так сталкиваются вышеописанные парадигмы (1) и (2).

Дэвис признает и достоинства и проблемы в обеих. Действия больше впечатляют, захватывают, более могущественны, чем слова. Сказать, что кто-то любит свою вторую половину или ребенка – менее убедительно, чем показать это на деле. Однако «богооткровенные действия» могут истолковываться весьма различно, существенно изменяться при их пересказе и, если не будут записаны, легко со временем забудутся. Слова, с другой стороны, иногда менее сильны, чем действия, но богооткровенные слова (revelational words) не так легко перетолковать, их легче хранить и передавать в начальной форме, и, однажды сохраненные, они не очень легко забываются. Два последних аспекта их валидности легко оценить, по мнению Дэвиса, принимая то, что, начиная даже с ветхозаветных времен, некоторые откровения мыслились как обращенные не только к богоизбранному народу, но и к другим⁶.

Однако само противопоставление одной парадигмы другой, с точки зрения Дэвиса, ложно. На деле Бог использовал оба способа самооткровения, и, как правило, великие деяния сопровождалась авторитетными вербальными интерпретациями. И вправду, трудно себе представить, чтобы чистое событие, действие или встреча были богооткровенны в реальном смысле без их истолкования. События сами себя не истолковывают, а когда предлагается истолкование, мы имеем дело со словами и предложениями. «Чистая встреча с Богом (например, в Исходе) узнается как таковая, только если она объяснена или по крайней мере концептуализирована как встреча с Богом» [Davis, 2006, р. 49].

Но Дэвис считает правомерным активнее вступить в полемику с критиками парадигмы (1). Конечно, Бог открывается в деяниях, лицах и опытах общения, но было бы нелепым отрицать, что Он открывается и в словах. Со ссылками

⁶ Подразумевается стих: ...ибо Господне царство, и Он – Владыка над народами (Пс. 21:29).

на Рональда Нэша, Уильяма Абрахама и того же Даллеса он утверждает, что само испытание подлинной встречи с Богом логически предполагает обладание по крайней мере каким-то знанием о Нем. «Противники “пропозиционального откровения” аргументировали свою позицию тем, что христианская вера есть вера в личность Бога или Христа скорее, чем в какую-либо пропозицию. В этом есть своя истина, но много и путаницы. Ядро истины состоит в том, что христианская вера в аспекте доверия (*fiducia* – faith in), есть скорее доверие (trust) Богу, а не пропозициям, но другой необходимый аспект веры (belief), как веры во что-то (*fides* – faith that) с необходимостью включает принятие определенных пропозиций как истинных» [Davis, 1992, p. 50]. А вера в истину пропозиции нерасторжимо связана с доверием лицу в тех случаях, когда это лицо несет ответственность за пропозицию – устно или письменно. Потому ложно и утверждение, что пропозиции слишком статичны и не вызывают подлинного ответа реципиентов: христиане не были бы способны на какой-либо ответ Богу, если бы не приняли в качестве истинных пропозиций такие, как «Бог нас любит», «Бог умер за наши грехи», «Мы должны благодарить и славить Бога» и т. д. Да и сама Библия настаивает на том, что Бог «открывает слова» – как в случае с Декалогом, пророчествами, притчами и другими наставлениями Иисуса, посланиями Павла, и многие из этих слов были грамматически организованы в пропозиции. Но Дэвис верит, что большинство сторонников парадигмы (2) на самом деле верили в пропозициональное откровение, и только им не нравились те пропозиции, которые более консервативные истолкователи Библии пытались там найти, а потому (и это неудивительно) они искали и, соответственно, находили там другие пропозиции [Ibid., p. 51].

Часть этих положений воспроизводится Дэвисом и в его главе «Откровение и богодухновенность» из «Оксфордского руководства по философской теологии» [Дэвис, 2013, с. 71–74]. Но здесь он развивает и другие аспекты своего критического (в сравнении с фундаменталистами) понимания парадигмы (1). Так, он в полном соответствии с теологической традицией признает различие откровения *общего* – того, что люди могут узнать о Боге, человечестве, морали и религии и без сверхъестественной помощи Бога, и *специального*, которое можно получить только посредством особых божественных действий, из которых выделяются жизнь, смерть и воскресение Иисуса Христа. Первое откровение, оно же естественное, обретается через наблюдение над природой и собственной совестью, но в лучшем случае может быть только туманным и легко может вести к путанице, а потому должно восполняться вторым. Под рубрикой специального откровения Дэвис различает три его разновидности. Первая – *изначальное* откровение, в которое включаются исторические акты, притом некоторые в виде событий, другие – в виде слов (таким образом, мы видим у философа комбинацию парадигм (1) и (2)). Но это откровение было бы мимолетным и неустойчивым, если бы не было как-то зафиксировано. Текст, который христиане называют Библией, содержит в себе, помимо фиксации, также и истолкование первоначального откровения и относится к откровению *записанному*. Но Библия не только отражает первоначальное Откровение, но и сама по себе является откровением, притом уникальным. Дэвис ссылается на Пола Хелма, считающего, что и те вещи, которые библейские авторы могли познавать и естественным путем, становятся богооткровенными для нас, когда

мы читаем о них в Библии. А когда Бог говорит с нами в Писании и вдохновляет кого-то на раскаяние в грехе или на помощь нуждающемуся, то мы имеем дело с *вмещенным* откровением [Там же, с. 74–76].

Очень известная статья Ричарда Суинберна «Откровение» печатается в этом номере, а потому читатель никак не нуждается в моем пересказе ее содержания. Стоит только отметить, что живой классик аналитической теологии с самого начала различает такое откровение, как самораскрытие Бога, и такое, как передача Им человечеству определенной, необходимой для его спасения информации⁷. При этом Суинберн никак не противопоставляет одно откровение другому, лишь предупреждая читателя, что будет работать в рамках только второй парадигмы. Совершенно очевидно, что речь идет о даллесовских парадигмах (1) и (2), но при этом сам Даллес и не упоминается.

А вот английский философ-кальвинист Пол Хелм был одним из тех, кого Даллес считал своим оппонентом, поскольку он настаивал на эксклюзивности пропозиционального аспекта Откровения, отвергая «латентные» аспекты, в частности символический [Dulless, 1992, p. IX–X]. Его статья «Непогрешимость» в «Компендиуме по современной философской теологии» О. Криспа представляет собой образцовое аналитическое исследование и вместе с тем апологию коннотаций нормативной характеристики Откровения в протестантской ортодоксии. То, что Даллес понимает под парадигмой (1), не имеет, по Хелму, никаких альтернатив. Но здесь встает традиционный протестантский вопрос об объеме и качестве пропозициональной истинности Писания.

Прилагательное *infallible* несет модальную нагрузку: если что-либо характеризуется как непогрешимое, то из этого следует, что оно не может не быть истинным, и прежде всего данная характеристика относится к Богу, а через Него – и к Откровению: «Если Он непогрешим, то и специальное откровение также непогрешимо, ибо невозможно представить себе, что то, что говорит Бог, не отражает в полноте Его характер» [Helm, 2009, p. 49]. Чтобы понять, в чем непогрешимость Откровения должна состоять, следует прежде всего избавиться от неправильных ассоциаций. Во-первых, некоторые неправильно идентифицируют ее как соответствие необходимым истинам. Положения «Треугольник имеет три стороны», «Мой красный шарф – цветной» или «Все тождественно себе» являются необходимо истинными (поскольку отрицания их будут самопротиворечивыми), но их истинность, конечно, не та, которой наделены положения Откровения (что никак не отрицает того, что Бог знает все необходимые истины). Среди пропозиций Откровения, которые считаются непогрешимыми, преобладают как раз контингентные. Ведь положения о том, что Бог во Христе примирил с Собой мир (2Кор. 5:19), а Павел оставил Тимофея в Милете потому, что тот был болен (2Тим. 4:20), вполне могут отрицаться извне, но никто не скажет, что их отрицания самопротиворечивы. Во-вторых, положения Откровения нельзя относить (как тоже некоторые делают) к классу неопровержимых (*incorrigible*), которые относятся к внутренним состояниям человека, как, например, «Кажется, я вижу тень», «Я чувствую усталость», «Я думаю, что мне кажется, что я закрыл дверь перед тем, как ушел из дома». Очевидно, что приведенные из Писания пропозиции к этому классу также не относятся. В-третьих, о положениях специального откровения совершенно недостаточно сказать, что они истинны

⁷ См. первый пассаж его статьи, опубликованной в этом номере.

сами по себе: в таком случае их истинность не отличалась бы от той, которая присутствует в аккуратно составленной телефонной книге. Они являются непогрешимыми вследствие некоего внешнего авторитета, который их истинность санкционирует. Сказать, что некие положения непогрешимы, – значит атрибутировать им совершенно особую «базовость» (*basic-ness*) – «это значит сказать, что свидетельство в их пользу таково, что оно не может быть опровергнуто или модифицировано новым свидетельством» [*Ibid.*, p. 52]. И вот еще одна, последняя характеристика непогрешимости: она имеет нормативный или, по-другому, регулятивный характер. Хелм считает уместным сравнить статус пропозиций Откровения со статусом Верховного суда в США, над которым нет уже иной инстанции. Так и положения Откровения не могут «аттестовываться» какими-либо другими положениями, ни мнениями, но последние сами должны быть проверяемы этими положениями [*Ibid.*, p. 53].

Но Хелм предлагает и философский анализ самого понятия откровения, размышляя о содержательных значениях глагола «открывать» (*to reveal*). Прежде всего глагол этот имеет значение фиксирования, регистрирования чего-либо (*recording*) и передачи сказанного кем-либо (*reporting*). В данном смысле это точная передача того, что без этого часто передается ошибочно или неточно, и это относится как к человеческим мнениям, так и к историческим событиям. Второе значение того же глагола имеет коннотации раскрытия чего-либо (*disclosing*) или «визирования» (*endorsing*). Если Бог дает откровение о чем-либо в указанном смысле, это является необходимым и достаточным основанием того, что оно истинно или правильно. Данная дистинкция имеет два важных следствия. Во-первых, если Библия и содержит верования или мнения, являющиеся ошибочными, то это не противоречит тому, что она является специальным откровением Бога. Например, Давид выразил предположение, что Саул его когда-нибудь убьет (1Цар. 27:1), и оно оказалось ложным (Саул погиб раньше, чем Давид ушел из жизни), но «регистрация» этого факта (верования Давида) в Библии не может быть аргументом против того, что она является специальным Божественным Откровением, поскольку данный эпизод составляет частицу общего нарратива, «зарегистрированного» ради передачи с определенными целями раскрытия взаимоотношений Бога с Его народом. Во-вторых, эти два аспекта Откровения должны всегда учитываться комментатором Библии, чтобы он не путал различные ее смысловые нагрузки – где она что-то просто констатирует и где раскрывает смыслы [*Ibid.*, p. 61].

В той же антологии Криспа была опубликована и статья «Истинные слова» Николаса Уолтерсторфа – одного из «трех столпов» реформатской эпистемологии (наряду с Алвином Плантингой и Уильямом Олстоном), автора многочисленных работ не только по аналитической теологии, но и в области этики, политической философии, философии искусства и образования. Статья составлена очень искусно, можно сказать, диалектично в античном смысле. В первой (очень маленькой) ее части обосновывается, что истинность не есть главное, с чем мы имеем дело в Писании, а во второй (основной) – что она есть главное⁸. Для рассматриваемого здесь предмета основное значение имеет

⁸ Такая антидетичность сразу заставляет вспомнить о знаменитом сочинении старших софистов, возможно, даже составленном с учебными целями в V в. до н. э. – «Двойкие речи», где вначале доказывалось, что Елена никак не была виновна в развязывании Троянской войны, а затем – что именно она была тому виной и т. д. Подробнее об этом сочинении см.: [Верлинский, 2008].

обоснование первой позиции. С самого начала автор отталкивается от фундаментализма, четко «экземплифицируемого» у Гарольда Линселла, по которому непогрешимость Библии есть несущая конструкция этой веры – в том значении, что *все*, что сказано в Библии, есть истина. Уолтерсторф, однако, замечает, что для большинства «средних консерваторов» и «либералов» центральным понятием является не столько истина, сколько Откровение: Библия рассматривается либо как текст богооткровенный, либо как текст, продуцирующий то, что богооткровенно. И здесь он проводит дистинкцию между двумя понятиями. Откровение, как бы его ни мыслить, «открывает» то, что имеет место быть (what is the case), а то, что не имеет места быть, не может быть и «открываемо»: я не могу, например, сообщить в откровении о том, что мне 25 лет, если мне значительно больше. За этим следует уточнение: «То, что имеет место быть – не то же самое, что истина того, что сказано, но то и другое очевидным образом тесно связаны» [Wolterstorff, 2009, p. 41–42].

Уолтерсторф отмечает, что различие между «иметь место» и «быть истинным» проводилось им и в его монографии «Божественная речь» (1995). Здесь же он делает акцент на том, что Откровение в Библии значительно шире, чем и констатация определенного положения вещей, и утверждение истинных суждений. Когда апостол Павел восклицал: *О бездна богатства, премудрости и ведения Божия!.. <...> Ему слава во веки, аминь* (Рим. 11:33, 36), он не констатировал и не утверждал ничего, ибо восклицания не относятся ни к тому, ни к другому. То же относится и к обетованию Иисуса в Нагорной проповеди: *Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся* (Мф. 5:6) – благословить кого-либо не значит сказать нечто истинное или ложное⁹. Множество сказанного в Библии относится не к описаниям чего-либо, а к предписаниям, в связи с которыми вопрос об истинности также иррелевантен – предписаниям надо повиноваться. Да и вообще вопрошание о том, что Бог хочет сказать через Библию, не есть всё, что мы получаем через Откровение: «У нас на устах псалмы, с которыми мы выговариваем свои собственные хвалы, жалобы, тревоги, равно как и славословия из Нового Завета, мы позволяем метафорам Писания оформлять наше видение реальности и т. д.» [Wolterstorff, 2009, p. 43]. Таким образом, работая в парадигме (1), Уолтерсторф тем не менее не считает, что вербальное откровение – единственное подлинное – равнозначно пропозициональному.

Потому такие положения, как «Библия в своей полноте есть Откровение от Бога», должны приниматься с некоторой осторожностью. Если она и является в своей полноте таковым, из этого не следует, что и каждое предложение в ней есть богооткровение – во всяком случае не в большей степени, чем выведение из того, что поэма рифмуется, что и все слова в ней рифмуются. Потому и «полнота» относится к совокупному посланию Библии. Иногда, замечает Уолтерсторф, дистинкция двух смыслов считалась чем-то вроде дистинкции богооткровения и богодухновенности. Так, согласно Чарльзу Ходжу (1797–1878), влиятельнейшему (и до настоящего времени) ортодоксально-кальвинистскому библейскому теологу, назначение первого – сообщение знания, второго – обеспечение непогрешимости учения и, соответственно, задача первого – сделать читающего более мудрым, второго – хранить его от заблуждений [Hodge, 1872, p. 155].

⁹ Нетрудно, однако, заметить, что и это, и другие обетования из Нагорной проповеди как раз содержат вполне четкие и самые значительные по смыслу утверждения.

Но это различие не бесспорно, поскольку многое из того, для написания чего библейским авторам, с точки зрения Ходжа, требовалась богодухновенность, не было богооткровенным (так как они узнали об этом самым обычным способом) для них, но только для нас (вспомним, что и Стивен Дэвис, которого с Уолтерсторфом объединяет многое в самих постановках вопросов, также отмечал этот нюанс – см. выше).

В авторитетную антологию У. Уэйнрайта по философии религии, в которой опубликовались многие перворазрядные «философские теологи», была включена и глава «Вера и Откровение» весьма авторитетного баптистского философа Стивена Эванса Он также безоговорочно принимает деление откровений на общее и специальное, понимая под первым те знания о мире, которые получаются из наблюдения над природой, общих измерений человеческого опыта, чувства морального долга, а также чувств эстетических и собственно религиозных (каково, например, благоговение), под вторым – «специальные события, опыты и (или) учения, часто опосредованные через пророка, апостола или другого выдающегося религиозного индивида» [Evans, 2005, p. 323]. Эванс считает наиболее существенным пропозициональное откровение, т. е. парадигму (1) в ее классическом виде, ссылаясь на Фому Аквинского, согласно которому есть истины о Боге, которые доступны человеческому разуму, и те, которые ему недоступны¹⁰, но Откровение необходимо для усвоения и первых истин, ибо лишь немногие могут их достичь с помощью своего разума: для этого им понадобится очень долгий путь познания, но даже и в его конце правильные мнения могут смешаться с ложными¹¹. Убежденность в том, что Бог открывает прежде всего истинные пропозиции, разделялась также Лютером, Кальвином и составителями Бельгийского, Вестминстерского и Аугсбургского исповеданий¹². Однако в XX веке нашлись богословы неоортодоксального и диалектического направления, которые стали утверждать, что Бог открывает Самого Себя, а не какие-то положения, а само Откровение состоит в личном общении людей с Ним [Ibid., p. 325].

Эванс считает, что эта позиция (модель 2 по Даллесу, на которого он, однако, не ссылается) стала результатом некоторых определяющих событий в истории мысли. Вначале библейская критика XIX–XX вв. стала рассматривать Библию больше как собрание литературно-исторических памятников,

¹⁰ Ср. классическую дистинкцию в «Сумме против язычников» (SG) I.3: «В том, что мы исповедуем о Боге, есть два вида истины. Есть такие истины о Боге, которые превосходят всякую возможность человеческого разума, например, что Бог тройствен и един. А есть такие, которые доступны даже естественному разуму, например, что Бог существует, что Бог един и тому подобные; их доказывали о Боге даже философы, ведомые естественным разумом» [Фома Аквинский, 2004, с. 34–35].

¹¹ SG I.4. Подробнее: [Фома Аквинский, 2004, с. 38–41].

¹² Бельгийское исповедание (1561) – свод вероучительных артикулов (всего 37 статей), составленный Ги де Бре и авторитетный в большинстве стран, где исповедуется кальвинизм; в первых семи изложены правила мышления о Боге и авторитете Писания, в котором содержится все, нужное для спасения. Вестминстерское исповедание (1646) – свод вероучения, принятый основными протестантскими деноминациями (исключая англикан) Великобритании; в первых двух главах речь идет о богодухновенности, авторитетности и достаточности Писания как непогрешимого правила веры. Аугсбургское исповедание – основной лютеранский вероучительный документ в 28 артикулах, в составлении которого участвовал сам Лютер, изданный на двух языках (1531) Ф. Меланхтоном.

свидетельствовавших о развитии религиозного сознания Израиля, чем как собрание писаний, непосредственно вдохновенных Богом. В соответствии с этим и либеральная теология также стала смотреть на библейские истины как на то, что современный человек должен скорее верифицировать исходя из своего духовного опыта и рефлексии, чем принимать на веру. В результате авторитет «специального откровения» был подорван, а различие между ним и «общим откровением» начало стираться. Теологи, которые пошли за такими «титанами», как Карл Барт и Эмиль Бруннер, предприняли попытку восстановить значение «специального откровения» через различие «бogo-откровенных исторических событий» и Библии как совокупности человеческих свидетельств о них. Эти «события» не суть часть общечеловеческого религиозного опыта, но представляют действия, через которые Бог раскрывал Себя людям, а Библия есть и запись Откровения и средство его осуществления, поскольку Дух Божий просветляет сердца тех, кто читает и слышит ее с «открытостью».

Этот «непропозициональный взгляд» на Откровение Эванс считает очень привлекательным, так как он содержит мощные прозрения, которые могут быть встроены в жизнеспособную концепцию откровения. Этот подход, однако, открыт для критики. Во-первых, даже если принять понятие Бога, действующего «специальным образом» в истории, само сообщение определенных положений трудно отделить от этих «исторических действий». Во-вторых, многое в Библии является неисторическим: тут и доктринальные положения, и разные виды поэзии, притчи и другие литературные формы, содержание которых является по большей части пропозициональным. В-третьих, и это важнее, «невозможно провести четкое разграничение между Богом, Который открывает какие-то пропозиции, и Богом, Который открывает Себя». В точности как Дэвис (см. выше) Эванс признает и то, что личный контакт с Богом много больше, чем знание каких-то положений о Нем, но невозможно представить себе такое «личное знание», которое не включало бы и определенное «пропозициональное знание», и это относится к знанию не только Бога, но и человека: обо мне нельзя сказать, что я знаю Сьюзен, если я не знаю многого о ней (что она – человек, женщина с характером, предана чему-то и т. д.). Точно так же о человеке нельзя сказать, что он знает Бога «личным образом», если он не знает, что Он существует с необходимостью, что Он сотворил мир, что Он – вселюбящий и всеблагий. А потому, «если бы у нас не было никакого пропозиционального знания о Боге, не было бы даже возможно утверждать непропозициональный взгляд на Откровение», так как знать о Нем, что Он открывает Себя в истории – значит знать, что Он реален и достаточно похож на действующую личность, а это уже пропозициональные знания [Evans, 2005, p. 326].

Однако «непропозициональный взгляд» на Откровение следует приветствовать как эксплицирующий очень важные темы (Эванс, судя по всему, оценивает его выше, чем Дэвис), которые, несомненно, присутствовали и в традиционалистском взгляде на Откровение, но не были в достаточной мере выявлены, а именно: «что *первичным* объектом Откровения является Сам Бог, а не пропозиции о Боге, и что *первичное* (курсив автора. – В.Ш.) назначение Откровения в том, чтобы сделать возможным отношение с Богом». Так, Эванс

полагает, что эти моменты в скрытом виде содержатся в тезисе Фомы Аквинского, что истины, открываемые Богом, заслуживают веры не просто потому, что они истинны, но потому что Бог их открывает [Evans, 2005, p. 327].

В более популярной книге «Философия религии: размышление о вере» Эванс и Захария Мэнис вписывают тему Откровения в другой, более общий контекст (уже объективистский): может ли Бог совершать в мире «особые действия», которые, как правило, трактуются как чудеса, одно из которых и состоит в передаче человечеству «специальных знаний» о Себе и от Себя? Здесь парадигма (1) и парадигма (2) в большей мере сближаются (снова при упорном замалчивании заслуг Даллеса в самом их четком различии): обе отправляются из возможности чудотворений, но только акценты ставятся разные. Однако прокладываются пути и к дальнейшему их сближению. Акцентируется тот момент, что христиане изначально верили в то, что Бог открывал Себя в истории особыми действиями, которые включали и сообщение о них определенным лицам. Потому правильно считать, что «цель пропозиционального подхода, следовательно, не в отрицании того, что Бог открывает Себя действиями, а в подчеркивании того факта, что одно из действий такого откровения состоит в том, что Бог говорит с людьми через боговдохновенных авторов-людей» [Эванс, Мэнис, 2011, с. 120]. Вместе с тем сторонников «непропозиционального подхода» с либеральными рационалистами сближает то, что они, в отличие от последователей «традиционного подхода» (пропозиционального), не считают Библию безошибочной. Иисус Христос признается истинным Словом Божиим, Библия – свидетельством Божественного Откровения, но сама по себе не является Откровением. Она может быть Словом Божиим при некоторых условиях – прежде всего если она «возвещается надлежащим образом» [Там же, с. 123]. В защиту традиционного подхода к Откровению Эванс и Мэнис приводят следующие рациональные доводы. Первый выглядит достаточно прагматично: для теологии «выгодно», чтобы данный подход был правилен, так как если Бог не только действовал в истории, но и раскрывал значение Своих действий, то наши знания о нем «сильно обогатятся» [Там же, с. 124]. Далее, сама речь является также определенным действием. В-третьих, противопоставление двух традиционных подходов друг к другу (за который ответственны сторонники непропозиционального) строит ложные «дизъюнкции» (по принципу «либо – либо»): общение с кем-либо невозможно противопоставлять знанию о нем (см. выше), равно как личностную веру – когнитивному согласию с определенным учением, события – их описаниям, описания – интерпретациям [Там же, с. 124–126].

Угол зрения философии религии

Теологические дискуссии о парадигмах понимания Откровения следует признать и оправданными и конструктивными. Разумеется, комбинирования (1) и (2), к которым склоняется большинство библейских теологов, значительно более правильны, нежели противопоставления их друг другу. Библейское Откровение есть откровение и пропозиций и деяний, которые раскрываются в библейских текстах, и одно можно только искусственно изолировать от

другого. Правда, само их сопоставление было бы невозможно без типологии Даллеса, которого замалчивают, но это уже вопрос не теоретизирования, а благодарности, точнее, ее отсутствия. Я думаю, что из всех изложенных авторов, несомненно, самым пронизательным следует считать Пола Хелма с его разграничением библейских «фиксаций» и «регистраций», которое снимает множество проблем, выявляемых библейской критикой. Библия не теряет своей авторитетности вследствие того, что «фиксирует» не только приведенную ошибку царя Давида, но и значительно большую – другого псалмопевца, с точки зрения которого блажен тот, кто разбивает головы вавилонских младенцев о камни (Пс. 136:9)¹³. Не все в порядке и с тем, что Хелм называет «регистрациями»: один из библейских пророков «зарегистрировал», например, что Бог обещал непослушным израильтянам такие мстительно-фольклорные кары, что очевидно, что они не могут исходить от того Первоначала, «больше которого ничего нельзя помыслить»¹⁴, а потому более разумнее отнести их (не идею, стоящую за ними) все-таки больше к средствам вполне человеческой (и далеко не самой высокой) риторики. Что касается указанного рода «фиксаций», то можно сказать, что Библия – текст правдивый *par excellence*, а что до такого рода «регистраций», то они объяснимы очень значительным присутствием в ней человеческого фактора¹⁵ и тем, что библейский Бог, уважающий свободу человека немного меньше, чем Свою, скорее всего, не ставил перед Собой задачи быть цензором библейских авторов в частности, если они устраивали Его в целом.

Однако ни сам Даллес, ни пользующиеся его схемой теологи не поставили другого вопроса: а можно ли считать все пять парадигм понимания Откровения действительно относящимися именно к общему понятию *откровения*, а не и к чему-то другому, близкому, но все же отличному? И здесь подходы теологии и философии религии не совпадают. Ведь одно дело оценивать, какие из парадигм понимания Откровения истинны, а какие нет с точки зрения христианской догматики, другое – какие из них соответствуют семантике этого понятия и самой, если угодно, религиозной жизни и общины и индивида.

Взяв на себя полномочия говорить от лица философии религии, отмечу, что отнюдь не все пять «моделей Откровения», которые типологизирует Даллес, в одинаковой мере соответствуют этому понятию вследствие их разнородности. Открываемые в Писании и Предании «божественные пропозиции» (модель 1) и «божественные деяния» (модель 2) относятся к области *духовной информации*, которую субъект не может извлечь из собственных (есте-

¹³ Принятое аллегорическое истолкование этого малоприятного стиха – в том смысле, что под вавилонскими младенцами следует понимать страсти, провоцируемые демонами, – вероятно, очень удивило бы того, кто сочинил этот псалом в совершенно конкретной исторической ситуации, не зная еще ни о какой духовной брани.

¹⁴ *Хотя бы они зарылись в преисподнюю, и оттуда рука Моя возьмет их; хотя бы взошли на небо, и оттуда свергну их. И хотя бы они скрылись на вершине Кармила, и там отыщу и возьму их; хотя бы скрылись от очей Моих на дне моря, и там повелю морскому змею уязвить их* (Ам. 9:2–3).

¹⁵ В том, что библейская историко-филологическая критика Библии с энтузиазмом этот фактор выявляла и выявляет – ее неоспоримая заслуга, проблема только в том, что она, как правило, не замечает присутствия в ней другого фактора – Трансцендентного. Здесь, похоже, тот случай, о котором древние индийцы говорили, что не вина столба, что слепой его не видит. Разница в том, что тут требуются некоторые внутренние органы чувств (которые могут также не функционировать), а не внешние.

ственных) ресурсов, а личные спиритуальные ощущения (модель 3), встреча с Трансцендентным (модель 4) и «расширение сознания» (модель 5) – скорее к области *духовных переживаний* религиозных индивидов и больше относится к иной духовной реальности – к мистическому опыту (независимо от того, понравилась бы такая трактовка К. Барту или нет). Поэтому первые две «модели» относятся к откровению в собственном смысле (*revelatio*), которое дается через избранных свыше реципиентов всей религиозной общины¹⁶. *Откровение* и *открытия* не суть одно и то же, хотя источник у них в религиях откровения предполагается один.

Но и в рамках тех парадигм понимания Откровения, которые соответствуют этому понятию, также отнюдь не все относится именно к откровению. Деление откровения на общее (естественное) и специальное (сверхъестественное), которое принималось и принимается, как мы в том убедились, большинством теологов-традиционалистов, не проходит потому, что «неспециального» откровения быть не может, ибо оно всегда есть «специальный Божественный акт», рассчитанный на конкретных людей в конкретном духовном состоянии. Если считать, что истинное постижение Бога через наблюдение природы также относится именно к откровению, то что нам препятствует отнести к откровению и конкретные открытия в научном естествознании, которые также могут интерпретироваться как то, что Бог открывает добросовестным ученым? Но тогда не следует ли отнести к откровениям и все истинные знания, приобретаемые человеком в этом мире, и не обеднеет ли (по закону логики) содержание этого понятия пропорционально бесконечному обогащению его объема, а базовое понятие теистических религий не станет ли абсурдным?¹⁷

То, что Дэвис трактует как «вмещенное откровение», есть семантически избыточное понятие, поскольку Откровение с необходимостью предполагает Того, Кто нечто открывает, и тех, кто это принимает, и если последние «не вмещают» то, что призваны вместить, процесс не осуществляется. Он, конечно, прав в том, что религиозный индивид должен при-сваивать, относить к себе лично то, что открывается всей общине (церкви), ибо иначе он будет только потребителем «религиозных услуг», но речь идет не о получении им какого-то дополнительной духовной информации (сакральных знаний), а скорее уже о ее истолковании (в том числе и в применении к себе), адекватную способность к которому он приобретает через «вдохновение» свыше (*inspiratio*). Представля-

¹⁶ Этот момент важен, если вспомнить, что в соответствии с христианской антропологией образ Божий в человеке есть, помимо многого прочего, единство человеческой природы, воипостазированной множеством личностей – по образу триединого Бога (см. об этом со ссылками на свт. Григория Нисского [Лосский, 2012, с. 65]). Отсюда и соборность реципиентов Откровения, которое можно трактовать как основной способ обращения Прообраза к своему образу. Правда, откровения могут быть и невербальными, например, в сообщениях в видениях отдельным лицам будущих действий, которые намерена осуществить «Божественная интервенция» для земной церкви непосредственно или через посредство Небесной Церкви (типа того события, которое отмечается в нашем календаре с недавнего времени 4 октября), но «информативный» и соборный их характер при этом не отменяется.

¹⁷ В эпоху схоластики явления Бога в мире через Его творения иногда правомерно обозначались через другой термин, чем *revelatio*. Речь идет о термине *manifestatio*, который, например, применялся у Бонавентуры (1218–1274), трактовавшего творение как божественную тень и след (*umbra vel vestigium*) [I Sent. D.3, p. 1, a. un., q.2]. Правда, и в ту эпоху эти понятия нередко смешивались.

ется, что акцент на различии Откровения и его реципиентов несколько отодвигает на второй план традиционный вопрос о соотношении Писания и Предания (который продолжает беспокоить теологов всех конфессий), поскольку речь должна идти в первую очередь о корреляции «вина» и «сосудов», а не о том, какой из «сосудов» можно считать «вложенным» в другую¹⁸.

Однако и помимо восприятия Писания имеют место партикулярные духовные открытия индивидов, в которых христианские субъекты религиозного опыта узнают «посещения» и «извещения» от Св. Духа – прежде всего получаемые ими указания на то, как им в точности исполнить волю Божию или как их внутреннее состояние оценивается свыше, но также и как понимать экзистенциально, *в духе и истине* (Ин. 4:24) сами основоположения своего вероучения. Чаще всего такие «посещения свыше» постигают верующего во время соборной или личной молитвы. И эту модальность «религиозного отношения» я бы и обозначил в качестве духовных озарений, или «просвещений» (*illuminatio*).

Если попытаться обобщить сказанное, то, по крайней мере, с теистической точки зрения – а вне теизма реального Откровения быть не может¹⁹ – откровение есть лишь одна, хотя и важнейшая модальность божественно-человеческой коммуникации (*communio*). Если говорить с позиций традиционной логики, то здесь мы имеем предельный род того, по отношению к чему обсуждаемое в этой статье является видом. А более подробные уточнения его границ с другими видами могут быть предметом специального исследования, в котором, конечно, большое внимание должно быть уделено историческим изысканиям о «рevelяторной терминологии» патристики и схоластики²⁰.

Список литературы

Верлинский, 2008 – *Верлинский А.Л.* «Двоякие речи» // *Античная философия. Энцикл. слов.* / Отв. ред. М.А. Солопова. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 298–300.

Дэвис, 2013 – *Дэвис С.* Откровение и богодухновенность // – *Оксфордское руководство по философской теологии* / Сост.: Т.П. Флинт, М.К. Рей; пер. с англ. В.В. Васильева. М., 2013. С. 66–98.

¹⁸ Сказать, что Писание есть особая часть Предания, – в полемике с протестантами – в определенном смысле можно, хотя бы потому, что сам канон Писания селекционировался на церковных соборах, но сказать это – не значит сказать о Писании много, и еще меньше это позволяет определить, какая, собственно, по «материи» это «часть». При этом и понятие Предания является, в свою очередь, весьма многослойным и тоже нуждается в стратификации. Ведь к этому понятию относятся и весьма разнородные корпуса текстов (от богословских до канонических), и правила (писанные и неписанные) всей церковной жизни, и личные духовные общения. Правильнее многих других о соотношении Писания и Предания писал, скорее всего, В.Н. Лосский, полагавший, что «Предание и Писание нельзя противопоставлять, ни даже сопоставлять как две отличные друг от друга реальности», так как лишь их нерасторжимое единство «дает полноту дарованному Церкви Откровению» [Лосский, 2000, с. 525].

¹⁹ Причина в том, что источником Откровения может быть только та, выражаясь очень современным языком, Конечная Реальность, которая имеет признаки трансцендентно-личностного Абсолюта, осуществляющего «интервенции» в созданный им мир. Наиболее «откровенно» это подтвердил «с другого конца» Будда палийских текстов, призывавший перед смертью своих учеников опираться лишь на собственный разум, быть светильниками самим себе.

²⁰ Очень значительный и хорошо хронологически выстроенный материал из этой области представлен в фундаментальном исследовании: [Seybold, 1971, S. 88–143].

Лосский, 2000 – *Лосский В.Н.* Богословие и боговидение. М.: Свято-Владимирское братство, 2000. 632 с.

Лосский, 2012 – *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. Мон. Магдалины (В.А. Решиковой). М.: СТСЛ, 2012. 585 с.

Панненберг, 2009 – *Паннеберг В.* Догматические тезисы к учению об Откровении // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. Тексты с коммент. / Сост., авт. введ. К. Гестрих; пер., авт. вступит. ст. К.И. Уколов. М.: ПСТГУ. С. 461–490.

Руссо, 1913 – *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании / Пер. с фр. М.А. Энгельгарта. СПб.: Школа и жизнь, 1913. 489 с.

Фома Аквинский, 2004 – *Фома Аквинский.* Сумма против язычников. Кн. I / Пер. и примеч. Т.Ю. Бородай. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. 439 с.

Шохин, 2010 – *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.). М.: Альфа-М, 2010. 782 с.

Эванс, Мэнис, 2011 – *Эванс Ч.С., Мэнис Р.З.* Философия религии: размышление о вере / Пер. с англ. Д.Ю. Кралечкина. М.: ПСТГУ, 2011. 232 с.

Davis, 2006 – *Davis S.* Christian Philosophical Theology. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Dulless, 1969 – *Dulless A.* Revelation Theology: a History. N. Y.: Herder and Herder, 1969. 192 p.

Dulless, 1992 – *Dulless A.* Models of Revelation. Maryknoll (N. Y.): Orbis Books, 1992. 344 p.

Evans, 2005 – *Evans S.* Faith and Revelation // The Oxford Handbook of Philosophy of Religion / Ed. by W.J. Wainwright. N. Y.: Oxford University Press, 2005. P. 223–243.

Feiereis, 1965 – *Feiereis K.* Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. Leipzig: St. Benno Verlag, 1965. 253 S.

Helm, 2009 – *Helm P.* Infallibility // A Reader in Contemporary Philosophical Theology / Ed. by O. Crisp. L.; N. Y.: T&T Clark, 2009. P. 49–62.

Hodge, 1872 – *Hodge C.* Systematic Theology. Vol. I. N. Y.: Charles Schribner, 1872. 509 p.

Scholz, 1984 – *Scholz G.* Offenbarung // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrausg.: von J. Ritter, K. Gründer. Basel: Schwabe, 1984. S. 1114–1130.

Seybold, 1971 – *Seybold M., Cren P., Horst U., Sand A., Stockmeier P.* Offenbarung von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik. Freiburg etc.: Herder, 1971. 152 S.

Wainwright, 2016 – *Wainwright W. J.* Reason, Revelation, and Devotion.

Inference and Argument in Religion. N. Y.: Cambridge University Press, 2016. 203 p.

Wolterstorff, 2009 – *Wolterstorff N.* True Words // A Reader in Contemporary Philosophical Theology / Ed. by O. Crisp. L.; N. Y.: T&T Clark, 2009. P. 41–49.

Is Revelation so Self-evident as it Seems? Meditating on Avery Dulles' Typology

Vladimir K. Shokhin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

An innovatory typology of the paradigms of understanding Revelation offered by Cardinal Avery Dulles wherein its interpretations as (1) the body of propositions, (2) the sacred history, (3) a specific inner experience, (4) the encounter with the transcendent and (5) a

new awareness are juxtaposed and compared in this paper in detail. The author of the paper differs between two approaches to theories of Revelation, those from the points of view of philosophical theology and philosophy of religion. In the first case, already sufficiently mastered, these theories are estimated mostly against the background of the Christian belief system, in the second one, presented by the author of the paper, these theories are examined according to their correspondence to the very semantics of the notion of revelation. The upshot is that the notion under discussion (revelatio) could be more coherent if some of the senses attributed to it would be transferred to adjacent notions, those disclosing along with it different modalities of communication between God and man (communio).

Keywords: analysis, interpretations, revelation, inspiration, spiritual enlightenment, communication between God and man, propositions, the sacred history, the Scripture, Tradition

References

- Davis, S. *Christian Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2006. 322 pp.
- Davis, S. Otkrovenie i bogodukhnovenost' [Revelation and Inspiration], in: *Oksfordskoe rukovodstvo po filosofskoi teologii*. [The Oxford Handbook of Philosophical Theology]. Eds. Flint T. P., Rei M. K. Transl. by Vasil'ev V. V. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury. 2013, pp. 66–98. (In Russian)
- Dulless, A. *Models of Revelation*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992. 344 pp.
- Dulless, A. *Revelation Theology: a History*. New York: Herder and Herder, 1969. 192 pp.
- Evans, S. Faith and Revelation, in: *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Ed. by W. J. Wainwright. New York: Oxford University Press, 2005, pp. 223–243.
- Evans, Ch. S., Menis R. Z. *Filosofiya religii: razmyshlenie o vere* [Philosophy of Religion: Thinking about Faith]. Transl. by Kralechkina D. Yu. Moscow: PSTGU, 2011. 232 pp. (In Russian)
- Feiereis, K. *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*. Leipzig: St. Benno Verlag, 1965. 253 S.
- Foma Akvinskii. *Summa protiv yazychnikov* [Summa contra gentiles]. Book I. Transl. by T. Yu. Borodai. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2004. 439 pp. (In Russian)
- Helm, P. Infallibility, in: *A Reader in Contemporary Philosophical Theology*. Ed. by O. Crisp. London; New York: T&T Clark, 2009, pp. 49–62.
- Hodge, C. *Systematic Theology. Vol. I*. New York: Charles Scribner, 1872. 509 pp.
- Losskii, V. N. *Bogoslovie i bogovidenie*. [Theology and the Vision of God] Moscow: Svyato-Vladimirskoe bratstvo, 2000. 632 pp. (In Russian)
- Losskii, V. N. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie*. [The Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatics] Transl. by Reshchikova V. A. Moscow: STSL, 2012. 585 pp. (In Russian)
- Panneberg, V. Dogmaticheskie tezisy k ucheniyu ob Otkrovenii [Dogmatic theses to the doctrine of Revelation], in: *Sravnitel'noe bogoslovie: nemetskii protestantizm XX veka. Teksty s kommentariyami* [Comparative theology: German Protestantism of the twentieth century. Texts with comments]. Ed. Gestrikh K.; trans. by Ukolov K. I. Moscow: PSTGU, pp. 461–490. (In Russian)
- Russo, Zh. Zh. *Emil', ili O Vospitanii* [Emile, or On Education]. Transl. from French M. A. Engel'gart. SPb.: Shkola i zhizn', 1913. 489 pp. (In Russian)
- Scholz, G. Offenbarung, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Ed. by Ritter J., Gründer K. Basel: Schwabe, 1984. S. 1114–1130.

Seybold, M., Cren P., Horst U., Sand A., Stockmeier P. *Offenbarung von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik*. Freiburg etc.: Herder, 1971. 152 S.

Shokhin, V. *Filosofiya religii i ee istoricheskie formy (antichnost' – konets XVIII v.)* [Philosophy of religion and its historical forms (from Antiquity to the end of the Eighteenth Century)]. Moscow: Al'fa-M, 2010. 782 pp. (In Russian)

Verlinskii, A. L. Dvoyakie rechi. [Twofold Statements], in: *Antichnaya filosofiya. Entsiklopedicheskii slovar'*. Ed. by M. A. Solopova. Moscow: Progress-Traditsiya, 2008, pp. 298–300. (In Russian)

Wainwright, W. J. *Reason, Revelation, and Devotion. Inference and Argument in Religion*. New York: Cambridge University Press, 2016. 203 pp.

Wolterstorff, N. True Words, in: *A Reader in Contemporary Philosophical Theology*. Ed. by O. Crisp. London; New York: T&T Clark, 2009, pp. 41–49.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

И.С. Вевюрко

Пророческое вдохновение в Ветхом Завете: древнейшая интерпретация в свете современных исследований

Илья Сергеевич Вевюрко – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова; МГУ им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1. Доцент кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры Богословского факультета ПСТГУ; Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Российская Федерация, 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б; e-mail: vevurka@mail.ru

В данной статье рассматривается вопрос о формах пророческого вдохновения в Ветхом Завете, а также литературе периода Второго Храма. Описываются термины, употребляемые в отношении к феноменам пророчества в разных частях канона Ветхого Завета, межзаветной литературе и в свитках Мертвого Моря в историческом контексте развития этой социальной группы. Подробно разбираются виды пророчеств, а также специфические формы получения божественного откровения в Древнем Израиле. Сделан вывод о взаимосвязи самовосприятия пророком акта откровения как исходящего изнутри с отношением мысли, возникающей в уме и первичной по отношению к акту вербализации. В статье показано, что оппозиция «диктовки» и «сотрудничества» (либо «поэтического вдохновения») нерелевантна для древнейшей интерпретации феномена пророчества и ее библейских источников, но является наложением на них концепций, выработавшихся в межконфессиональной полемике начала Нового времени. Отношения пророка с источником откровения в древности рассматривались и не как диалог двух субъектов, и не как чистый медиумизм, но, скорее, как резонанс, действующий по принципу эоловой арфы; именно в этом смысле следует понимать метафору «музыкального инструмента», встречающуюся у отцов Церкви.

Ключевые слова: пророк, пророчество, откровение, вдохновение Ветхий Завет, Библия, Древний Израиль

«Пророк есть переводчик (ἑρμηνεύς), эхом изнутри отзывающийся на речения Бога, от Бога же не исходит ничего ошибочного» [*Philo. Roen. 55–56*]. Сформулированное Филоном Александрийским (I в.) определение пророческого дара имеет две стороны: одна – непогрешимость источника, без признания которой речь не может быть воспринятой слушателем как пророческая, другая – характер манифестации как отражения, представляющего источник в заведомо усеченном и как бы исчезающем виде, подобно эху¹. Кажется, из этого следует,

¹ Не исключено, что Филон учел данное Сократом в одном из ранних диалогов Платона определение поэтов: οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἄλλ' ἢ ἑρμηνῆς εἰσὶν τῶν θεῶν (Ион 534ε). Но если здесь поэт представляется как слепое орудие божества, то относительно Филона можно не сомневаться,

что перевод, а тем более перевод с перевода, будет с каждым разом все более бледной копией, в пределе совсем непригодной для распознавания смысла. Но Филон, очевидно, так не думал, иначе он не написал бы о еврейском оригинале и греческом переводе Писания: «сестры, а еще вернее, одно и то же» [*Philo. Vita. II. 40*]. По Филону, перевод (или толкование: слово ἑρμηνεύς означало искусного в том и другом) принадлежит к сущности пророческой речи, так что любая следующая копия, если процесс ее снятия был также вдохновлен свыше, тождественна первой.

В своем понимании пророчества Филон не был одинок и даже не представлял только александрийскую школу². Так, в кумранском тексте «Слова Моисея», написанном как пересказ Второзакония, пророк Моисей получает следующее повеление:

Истолкуй (רָשׁוּׁר) главам отечеств, левитам и всем священникам, и заповедуй сынам Израилевым слова Закона, которые Я заповедал тебе на горе Синай заповедать им. Прочитай в уши их все тщательно, что Я буду требовать от них [1Q22 I. 3–5].

Можно было бы считать это прелюдией к изложению «Устной Торь», т. е. в буквальном смысле *истолкования* Закона, но, так как далее в тексте приводятся обычные установления из Пятикнижия, становится понятно, что רָשׁוּׁר здесь относится к следующей конструкции: «заповедуй, что Я заповедал заповедать». Тем самым выстраивается дистанция между слухом пророка и слухом народа; пророк оказывается слухом более, чем словом. Думается, что для герменевтики эпохи этот зазор имел принципиальное значение: независимо от стиля экзегезы (в Александрии и Кумране они были во многом различны³), он так расширял внутреннее пространство текста, чтобы в него вместился целый мир «подразумеваемого». Разностью между «словом» и «эхом» оказывался таинственный смысл Писания.

В современной библеистике природа пророческого вдохновения – нерешенная проблема. По аналогии с прорицателями других народов еврейских пророков представляют авторами кратких отрывочных изречений, причем оказывается «трудно выяснить, в каких кругах были собраны и составлены в литературную композицию изустно передаваемые слова пророка» [Ценгер, 2008, с. 546]. С другой стороны, начиная с последней декады прошлого века «тенденция к чтению “финальной формы” Ветхозаветного текста сделала процесс интерпретации целых книг пророков предпочтительным перед поиском за ними персон и собственной теологии оригинальных пророков»

что пророка он считает также философом (*Philo. Vita. II. 2*), вместе с тем замечая: «К тому, чего ум бежит, стремится пророчество» (*Ibid. 6*).

² Нельзя отнести к александрийской школе и предшествующий ей перевод Септуагинты, в котором слово *hazwn*, означающее пророческое видение, однажды передано как ἔξηρητής (толкователь, Прит. 29:18).

³ Это различие, впрочем, часто бывает преувеличено. Зачатки аллегорезы, развитой у Филона систематически с применением философского метода, обнаруживаются нередко в Кумранских текстах (например, толкование на Ис. 52:7 – «горы суть пророки» [11Q13 II. 17], или на Чис. 21:18 – «колодец есть Закон» [4Q267, fg 2. 11]). На основании опыта работы с рукописями Мертвого моря А. Джассен пришел к определению пророчества как «передачи аллегорических Божественных посланий человеческим посредником третьей стороне» [Jassen, 2007, p. 4].

[Barton, 1990, p. 559]⁴. При наложении друг на друга двух этих точек зрения собственный голос пророков должен совершенно раствориться в литературоведческом *ratio*.

Избежать этого растворения не помогает и широко принятая ныне презумпция конфессиональной школы, согласно которой «Библия – одновременно Слово Божие и человеческое слово... диалог двоих, добровольное и осознанное подчинение Богу пророка, сохраняющего всю полноту своей личности и ясность сознания» [Десницкий, 2011, с. 55]. Спорить с этим едва ли нужно, разве что мы хотели бы в самом деле редуцировать служение библейских пророков к медиумическому экстазу, что находит себе множество противоречий в самих текстах. Однако на практике развести Божие и человеческое в сакральном тексте оказывается нелегко, так как «простых решений, которые бы “раскрывали механизм” боговдохновенности, у нас нет» [Десницкий, 2011, с. 56].

В связи со сказанным внимание к самоописанию опыта библейских пророков совсем не кажется лишним. Какими бы ни были гипотезы критики о происхождении пророческих книг, иных свидетельств подобного рода из библейской эпохи мы практически не имеем, и литературы других народов дают здесь далеко не полный контекст⁵.

Общее понятие о пророке в древнем Израиле

Согласно 1Цар. 9:9, древнейшим названием пророка в Израиле было *gō'eh* (видящий, в переводе Септуагинты ὁ βλέπων). То, что это «видение» следует понимать метафорически⁶, следует из сказанного Иезекиилем: «Горе пророкам безумным, которые ходят вслед духа своего и ничего не видят... Не пустое ли видение видели вы?» (Иез. 13:3, 7). Здесь «видение» (*mahazeh*) как технический термин отличается от способности видеть истину, выражаемой глаголом *gā'ah*. Аналогичным образом имеется в виду внутреннее, разумное зрение и у Иеремии: «Господи, вразуми меня и уразумею; тогда я увидел (*hir'itani – ḥīḏov*) все замыслы их» (Иер. 11:18). Более употребительное понятие *navi'* (так называется пророк и в арабском языке) может означать как истинного, так и ложного провидца, а глагол от того же корня *hitnabe'* (прорицать) имеет контексты, позволяющие связать с ним понятие об исступлении.

Исходя из исторических описаний, при их сопоставлении с внутренним состоянием провидцев, представляющимся всегда трезвенным, кажется, что исступление свойственно только пророкам поневоле, таким как Саул и его воины (см. 1Цар. 10:11 и 19:24), а также ложным (3Цар. 22:10) и в особенности языческим (3Цар. 18:28). Но на взгляд стороннего наблюдателя истинный про-

⁴ За таким изменением подхода стоят трансформации, о которых нет возможности говорить подробно в рамках настоящей статьи. Вкратце, «история пророчества уже не рассматривается в терминах прогрессии от устного к письменному, перехода из примитивной в классическую фазу во время первых записей и упадка во время их обработки» [Ben Zvi, 2000, p. 125].

⁵ В представительной коллективной монографии, посвященной сравнению израильских и ближневосточных пророческих текстов [Ben Zvi, 2000], вопрос о самовосприятии пророков даже не ставится.

⁶ Проблема метафоры в Библии систематически разрабатывается со сравнительно недавнего времени: [Van Hecke, 2005].

рок может не отличаться от ложного: того и другого называют «одержимым» (məšugga' – ἐπίληπτος, 4Цар. 9:11). Форма здесь ничего не гарантирует; истинность слов «видящего» удостоверяет изнутри свидетельство нравственной правоты, отвне – события, им предсказанные.

В связи с «исступлением» как внешней формой пророчества нужно сказать несколько слов о роли музыки в пророческой речи. Не считая Псалтири, эта роль представлена в Ветхом Завете тонкой пунктирной линией. В 4Цар. 3:15–19 Елисей единственный раз прорицает посредством гуслиста. В 1Цар. 25:1 упоминается, что Давид назначил «сыновей Асафа, Емана и Идифуна, чтобы они пропевали (hannib'im) на цитрах, псалтирях и кимвалах». В 3Цар. 20:12–21, по чтению Ватиканского кодекса, 230 мальчиков-запевал (ἄρχοντες παιδάρια τῶν χορῶν) наносят поражение превосходящей силе [см.: Schenker, 2003, p. 27–29]⁷. Музыка, по-видимому, способна была вводить человека в то благодатное состояние, которое Самсону доставляло его врожденное назорейство. Это видно по танцам Давида перед ковчегом; также псалмы и песни считались написанными «в пророчестве, данном ему от лица Всевышнего» [11Q5 XXVII. 11]. Прибавим к этому, что собственно псалтыри Давида как музыкальному инструменту (евр. kinnwr) еврейское предание придает свойства золотой арфы [ВТ Брахот, 36].

Балансируя в глазах окружающих на тонкой грани между мудростью и безумием, своими мнимо немотивированными поступками пророки напоминали юродивых. Тем более ценным представляется описание ими их внутреннего опыта.

Период царств и плена

Так как в науке долгое время доминировало представление, что после возвращения иудеев из Вавилонского плена пророки вскоре исчезли, мы рассмотрим сначала тексты того времени, к которому относится расцвет т. н. «письменных пророков». Первое место – и по его архетипическому значению для восприятия пророческой литературы, и по положению книги в каноне – принадлежит здесь Исаии. Дробление текста книги между эпохами, о которых он пророчествовал, не мешает критикам признавать ее стилистическое единство⁸. Это позволяет нам не вдаваться в споры о датировке при изучении типа само-описания, представленного в данном тексте.

Исаия называет свои пророчества «видениями» (Ис. 1:1–2; 13:1), но редко прибегает к визуальным образам. Это еще раз свидетельствует о метафоре, скорее всего, выражающей идею внутреннего зрения, оптика которого все время меняется: от фотографически точной стенограммы событий (Ис. 10:28–31;

⁷ Интересная параллель к этому находится в «Предисловии Ясумаро» к древнеяпонскому собранию мифов «Кодзики»: «Танцую рядами, уничтожили они мятежников; внимая песне, ниспровергли они врагов» [Пинус, 2005, с. 20].

⁸ Формулируется это следующим образом: сконструированный учеными Девтероисаия, который должен был писать в эпоху плена, «в основу своего творчества кладет язык и богословие пророка Исаии, жившего в VIII в. до н. э.» [Ценгер, 2008, с. 547]. Более конкретно, «Иезекииль из времени плена, как и слепопленная еврейская литература, постоянно демонстрируют лингвистические признаки более позднего времени, чем те, которые мы находим в Ис. 40–66» [Rooker, 1996, p. 312].

22:1–3) до масштабной исторической панорамы (Ис. 23 и т. п.). В связи с этим вполне оправдан и вопрос о том, буквально ли понимать слова «Я видел Господа» (Ис. 6:1). Тем не менее в отношении к источнику откровения Исаия выделяется во внутреннем диалоге как собеседник, получающий прямые указания, что ему надлежит делать или сказать. Сразу после таких указаний Слово Божие смешивается с его речью и как бы звучит сквозь нее, так что их нельзя разделить (Ис. 8:1, др.). В одной из глав, приписываемых критикой Второроисае, мы встречаем описание данного процесса изнутри:

Господь УНВН дал мне язык научения, чтобы чувствовать время томления слова. Пробудил (меня) утром, утром; пробудил мое ухо, чтобы слышать. Ибо научение Господа УНВН отверзло ухо мое, а я не воспротивился, ни отступил вспять. Спину мою предал биющим и ланиты мои рвущим (бороду), лица моего не заслонил от бесчестия и плевков. И Господь УНВН помогал мне; посему я не был посрамлен, посему держал лице свое как кремень, и знал, что не постыжусь (Ис. 50:4–7).

Здесь обращают на себя внимания следующие положения. Во-первых, пророчество для пророка имеет характер очевидности, приходящей извне, подобно тому, как утренний свет пробуждает спящего. Во-вторых, пророческая речь не избыточна: ее *нельзя не говорить*. Слово «томится» и как бы созревает к своему времени⁹. В-третьих, пророк добровольно принимает свое служение, хотя оно и сопряжено со страданием. В этом страдании его будет укреплять сам Бог. Наконец, самое важное, что мы можем извлечь из этого отрывка: пророк является не просто устами, но ухом и устами, ему присуща посредническая роль. Характер посредничества неуловим, так как непонятна дистанция между слышанием и изречением. В связи с этим наивно было бы утверждать, что говорение пророком от своего лица происходит в режиме «отключения» откровения: уместнее говорить лишь о перепадах «напряжения»¹⁰.

Иеремия описывает сходный опыт в еще более экспрессивной форме:

Ты обманул меня, УНВН, и я обманулся¹¹. Ты одолел меня и превозмог. Я стал смехом весь день, всякий глумится надо мною. Ибо горько¹² говорю и кричу я, о насилии и опустошении восклицаю. Ибо стало слово УНВН мне в посрамление и поругание весь день. И сказал я: не буду напоминать о Нем и не стану более говорить во имя Его. И был в сердце моем как бы огонь пылающий, заключенный в костях моих, и я истомился, удерживая его, но не смог (Иер. 20:7–9).

⁹ По-видимому, реминисценцию на эту особенность самовосприятия древних пророков представляет собой фраза из влиятельного апокрифа: «Слово призывает меня и Дух изливается на меня» (1Ен. ХСІ. 1).

¹⁰ А.С. Десницкий приводит в пример «собственной», как бы профанной речи в составе Писания слова Павла: «Крестил я также Стефанов дом; а крестил ли еще кого, не знаю» (1Кор. 1:16). «Он и сам точно не помнит... Это слова человека, чья память несовершенна», – подытоживает ученый [Десницкий, 2011, с. 55–56]. Хотя память апостола, несомненно, могла быть далека от совершенства, такое решение вопроса представляется соблазнительно легким и однозначным. Точно ли слова отца (как воспринимал себя Павел в отношении к ученикам), сказанные сыновьям: «не помню, родил ли я кого из вас», побудят их задуматься о состоянии его памяти, а не о том, что он *подразумевает*? Так и описание Исаией своего опыта откровения само похоже на богооткровенный текст.

¹¹ Букв.: сделался простым (как младенец).

¹² Конъектура еврейского текста по чтению Септуагинты.

В этом тексте говорение «во имя», т. е. от имени Господа, изображается как тяжкий дар, отличающийся от обычной речи пророка, который периодически «препирается» с Богом (Иер. 4:10; 12:1). Конечно, как и жалобы Давида, проклятия Иова и скептические сентенции Екклесиаста, его упреки было бы опрометчиво считать чисто «человеческой» частью книги: можно сравнить их с ритуальными плачами, которые, даже в их сетовании на богов и судьбу, мы не сочли бы профанной литературой. Думается, что функция подобных высказываний в каноне была далека от фиксации случайных настроений пророка: они учили чувствовать, «закольцовывали» разрушительную экспрессию чувства [ср.: Вевюрко, 2013]. Голос человека в них не был предоставлен самому себе, а находился в антифонических отношениях с голосом Бога, который то прятался за словами пророка, то вновь отстранял их от себя, наставляя его, что говорить (Иер. 7:2; 24:4), и прося, несмотря на угрозы слушателей, «не прерывать речь» (Иер. 26:2)¹³. Пророк мог получить откровение и в ответ на молитву (Иер. 11:17; 32:16–26).

Иеремия четко различает говорение «от сердца своего», т. е. лжепророчество, и речь «от уст Господних» (Иер. 23:16), сновидение, требующее истолкования, и слово Бога, которое произносится наяву «по истине» (Иер. 23:28).

В самом начале книги Господь дает Иеремии «слова Свои» прикосновением к устам, восполняя ему недостаток зрелости (Иер. 1:9). Текст главы 1-й знаменит своими созвучиями, построенными на омонимии. Так, пророк видит «жезл миндальный» (*maqel šaqed*) и, в ответ на вопрос «что ты видишь?» назвав его, слышит голос: «Я бодрствую (*šoqed*) над словом Моим». Он видит поддуваемый с севера кипящий котел и узнает, что «с севера откроется бедствие на всех обитателей сей земли». Кажется, что здесь имеет место «авторский прием» – на самом деле, весьма распространенный в еврейском тексте Библии [см., напр.: Федотова, 2011]. Сторонники «теории диктовки» могли бы сказать, что «поэтом» в данном случае выступает Господь, но это теологически сомнительное утверждение, т. к. оно ставило бы Творца в соревновательное отношение к другим поэтам. В действительности же текст здесь имеет несколько уровней опосредования: Иеремия сначала видит предметы, скрывающие символический смысл; затем он получает их истолкование через созвучия; соединив омонимы посредством символизации, преобразует их в пророчество – ясное и мгновенно усваиваемое слушателем.

«Символический полисемический язык» отмечается в современной литературе среди отличительных черт пророческих текстов [Sekine, 2014, p. 74]. Но в некоторых из них символы и образы даются практически без толкований, что наводит на мысль или об устной передаче последних, или о том, что их раскрытие ожидалось в будущем.

Иезекииль, пророк эпохи плена, оставил особенно много таких изречений. Первой и основной формой его пророчества является видение: «Отверзлись небеса, и я видел видения Божии... Была на мне рука Господня, и я видел...» (Иез. 1:1, 3–4). Характер видений, как и в книге Даниила, предвосхищает язык «Апокалипсиса» Иоанна Богослова. Но, наряду с этой, выделяются и другие формы, логически образующие два других этапа прорицания. Первый – это переход

¹³ В Синодальном переводе – «не убавь ни слова», но более точным представляется греч.: *μη ἀφέλης ῥήμα*.

от визуального плана к аудиальному. Иезекииль описывает, как, опрокинутый величием открывшихся ему видений, он снова ставится на ноги «духом» или «ветром» (*ruah – πνεῦμα*), после чего «слышит Говорящего с ним» (Иез. 2:2). Второй этап – съедение свитка (Иез. 3:1), о котором говорится как о горьком и в то же время сладком (Иез. 2:10 против Иез. 3:3). Съедение означает полную степень усвоения: таким образом, пророк делает Слово Бога внутренним содержанием своего сердца. Свиток горек, так как в нем возвещаются «плач, и стон, и горе», но сладок «в устах», т. е. владеющий этим знанием влечется к разглашению его. Мы можем выделить и еще один этап, когда пророк отвечает «по сердцу» вопрошающего:

Всякий человек из дома Израилева, который положит размышления свои на сердце свое и мучения неправедные свои поставит пред лицом своим, и придет к пророку, Я, Господь, буду отвечать ему тем, чем держится мысль его, чтобы они совратили дом Израилев по сердцам своим, отчужденным от Меня в помыслах их (Иер. 14:4–5)¹⁴.

На этом этапе пророчество как бы свертывается в первоначальное молчание и в устах *истинного* пророка становится *ложным*.

Из допленных «малых» пророков особенно ценна в плане самоописания книга жившего в VII в. до н. э. иерусалимского пророка *Аввакума*. Ее первая глава – это диалог, состоящий из жалобы пророка, ответа Бога и второй жалобы. Диалогичность здесь, в известном смысле, условна: текст своим поэтическим единством указывает на единство автора, причем если для критики это Аввакум, то для верующего слушателя, скорее, Бог вкладывает в уста пророка не только Свой ответ, но и предшествующую форму вопроса¹⁵. Однако само желание понимания, пристальное вглядывание в будущее, которое здесь, как и во многих пророческих текстах, сравнивается со стоянием на страже (Авв. 2:1), принадлежит лицу Аввакума. В периоде Авв. 1:2–12 речь Бога и пророка перетекают друг в друга, так что ни Богу нельзя приписать «диктовки», ни пророку – самочиния. Лучшим определением этого феномена будет, по нашему мнению, «эхо, отзывающееся изнутри» (Филон). Особенно привлекает внимание молитва в третьей главе, сочетающая в себе черты вопрошания, видения и прорицания. Здесь никак не различить «голос Бога» и «голос человека», можно только узнать о реакции пророка на воздействие откровения.

УНВН, услышал я слух Твой – устрасился. УНВН, дело Твое среди лет соверши, среди лет дай знать о нем. Во гневе Ты вспомнишь милость. Бог грядет от Фемана, и Святый от горы Фаран. Села!¹⁶ (Авв. 3:1–3).

¹⁴ Приводим текст по Септуагинте как содержащий именно такую интерпретацию довольно темного в оригинале фрагмента.

¹⁵ О том, что именно таким было сознание слушателей, свидетельствует другой текст, уступающий книге Аввакума по древности, но все же несравненно более близкий к ней, чем наша эпоха: «Мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» (Рим. 8:26).

¹⁶ «Села!» – восклицание с неясной семантикой, возможно, указывающее на паузу или музыкальную интерлюдия. В переводах Септуагинты – *διάψαλμα*. Богослов XI в. Никита Ираклийский в компиляции толкований на псалмы так объясняет значение этого элемента: «Диапсалма есть внезапное прекращение псалмодии для принятия разумения, приходящего от Духа... неизреченное обучение души Духом, внимание к уразумению которого пресекает частоту пения. И чтобы многие не подумали, будто молчание указывает на оскудение силы

Пророк, таким образом, оказывается резонатором, воспринимающим и передающим то, что, будучи неизреченным по существу, вызывает ужас. Такой характер пророческая поэзия сохранила и в первые поколения после возвращения из плена.

Персидский период

Хронологически персидский период в истории древнего Израиля представляет собой контекст возникновения эпохи Второго Храма и ее начальный отрезок¹⁷. В эпоху Второго Храма, длившуюся около шести веков, иудеи успели познакомиться с эллинистической культурой и выработать амбивалентное отношение к ней, перевести на греческий язык Священные Писания, вновь завоевать и утратить политическую независимость, познав на опыте гегемонию Рима, услышать проповедь Иоанна Крестителя и Христа, пережить катастрофу Иудейской войны. Персидский период представлен в хронологии эпохи Второго Храма особенно неполно – так, в древности у раввинов из памяти об этом времени буквально «выпали» около полутора веков, – так что в нем осталось много лакун и загадочных событий. Неясно, например, что произошло с Зоровавелем и первосвященником Иисусом, сыном Иоседековым, на которых как будто возлагали большие надежды современные им пророки Захария и Аггей. Из Вавилонского плена после эдикта Кира Великого (538 г. до н. э.), давшего свободу народам, переселенным ранее Навуходоносором, не вернулись не только отдельные колена Израиля (кроме Иуды, Левия, возможно, Вениамина), но и «дома отечеств» (крупные семейно-хозяйственные объединения, на место которых встали теперь синагоги, возникшие в плену как субститут собраний с целью жертвоприношения [Sanders, 1992, p. 399]), а также царский двор. В обновленном Иерусалиме, насколько нам известно, более не возобновлялось составление летописей, и это должно быть связано с исчезновением сословия пророков.

«Упадок» пророчества в эпоху Второго Храма до такой степени считается фактом, не вызывающим сомнений, что современным исследователям, ставящим его под вопрос, в полемических целях приходится постоянно указывать на его широкое признание [см.: Jassen, 2007, p. 11]. В самом деле, он находит себе множество подтверждений в традиции. «С тех пор, как скончались Аггей, Захария и Малахия, – сказано в Вавилонском Талмуде, – Дух Святой удалился от Израиля» [ВТ Сота, 48б]¹⁸. Еще более древний текст ограничивает время пророков началом работы Великого Собрания под председательством Ездры,

Духа у пророчествующего, некоторые толкователи вместо “диапсалмы” оставляют между стихами зазор. Итак, будем знать, что благодать Святого Духа была всегда, но душа то приглашала мысль, то принимала ее, и в том, что она изрекала, придавая мысли образ, понимание предшествовало и последовало пению; когда нечто Божественное оглашало его душевный слух, он весь предавался слушанию и глас пения умолкал» [Псалтирь толковая, л. 7, об.].

¹⁷ Эпоха Второго Храма соответствует понятию «ранний иудаизм» и датируется 516 г. до н. э. – 70 г. н. э. См. ее общую характеристику в кн.: [Вандеркам, 2011].

¹⁸ Это талмудическое утверждение, поддержанное, впрочем, уже при Хасмонеях (1Мак. 9:27), явно рассогласуется с позицией кумранитов (и, вероятно, вообще ессеев), которые считали, что среди них пребывает Святой Дух, как видно из Благодарственных гимнов [1QH^a]. См. также: [Jassen, 2008, p. 333].

т. е. второй половиной V в. до н. э.¹⁹. Сам Ездра, которому тоже приписывался пророческий дар, но особенного свойства (считалось, что он сумел, опираясь на этот дар, по памяти восстановить утраченные при рассеянии священные книги) [*Clemens. Strom. I. XXII, 148–149*], оказывается здесь на границе пророческого и постпророческого периодов. «Праведники собраны [в Шеоле], и пророки почтили... и ничего нет сейчас у нас, кроме Всемогущего и Его Закона», – вторит этим каноническим для иудеев источникам влиятельный апокриф начала II в. н. э. [2 Вар. LXXXV. 3]²⁰. К более раннему времени относится свидетельство 1-й книги Маккавеев (II в. до н. э.) о том, что «не видно стало у них (израильтян) пророка» (1Мак. 3:27). Возможно, еще глубже в прошлое уходит песнь трех юношей из греческого текста книги Даниила, сетующих на то, что «нет у нас в настоящее время ни князя, ни пророка, ни вождя» (Дан. 3:38)²¹.

Более того, тема прекращения пророчества настолько укоренена в прошлом данного периода, что впервые появляется у того, кто еще несомненно был и признавался пророком, а именно уже упомянутого Захарии:

И будет в день тот, говорит УНВН Саваоф, истреблю имена идолов от земли, и не будут воспомнаны более, и даже пророков, и духа скверны удалю с земли. И будет, если проречет муж еще, и скажут ему отец его и мать его, родившие его: “Не будешь жив, ибо ложь сказал ты во имя Господне”, и поразят его отец его и мать его, родившие его, в прорицании его. И будет в день тот, постыдятся пророки, муж от видения своего в прорицании своем, и не облачатся в накидку власную, чтобы обманывать. И сказал [он]: “Не пророк я, муж возделывающий землю (adamah) я, ибо человек (adam) стяжал меня от юности моей”. И сказал ему: “Отчего раны эти среди рук твоих?” И сказал [тот]: “Ими поранен я [в] доме любящих меня” (Зах. 13:2–6).

Как и все пророческие тексты, этот фрагмент обладает некоторой загадочностью и двусмысленностью (чтобы сохранить ее, мы дали перевод нарочито буквальный), делающей возможными различные толкования. Общий рамочный смысл, однако, как будто достаточно ясен: в тот день, когда Бог уничтожит в Израиле идолослужение и религиозное осквернение, «муж» (это слово нередко использовалось в значении «всякий человек») перестанет считать себя пророком и зачислится в земледельцы. Наличие социального противопоставления «пророк» – «земледелец» (ср. обратный ход в Ам. 7:14–15) показывает, что речь идет именно об исчезновении пророческого сословия. Оно, судя по историческим записям книг Царств, нередко уклонялось в язычество вместе с региональными левитскими группами, по отношению к которым составляло более дробные подразделения. Но немаловажно и то, что здесь не говорится о сохранении какого-либо другого пророческого служения. Создается такая картина, будто пророчествовать уже не будет никто.

Таким образом, в книге пророка Захарии мог получить поддержку тезис об удалении не только «духа скверны», но и «Духа Божия» от Израиля, хотя корреляция между одним и другим событием представляется неочевидной.

¹⁹ «Моисей получил Закон на Синае и передал его Йеошуа, а Йеошуа – старейшинам, старейшины – пророкам, а пророки передали его мужам Великого Собрания» [Авот, 1.1].

²⁰ Пер. Ю.Н. Аржанова.

²¹ По вопросу о датировке и первоначальном языке фрагмента, включающего в себя процитированный стих, консенсус в науке не достигнут [Joosten, 2009].

Остается открытым вопрос о времени этого удаления. Казалось бы, оно может быть отнесено к самому началу эпохи Второго Храма, в соответствии со следующей логикой: идолопоклонство Израиля кончается с его пленением; пребывание в плену рассматривается как наказание; возвращение из плена как избавление, к которому описанные события и приурочены. Однако такая схема не может претендовать на реалистичность, ввиду того, что сам Захария, а также Аггей и Малахия жили в начале эпохи Второго Храма. Эти пророки, как и допленные, оставили тексты, которые не позволяют ошибиться насчет их самоидентификации, а также общественного признания как пророков.

Аггей пророчествовал «во второй год Дария», что соответствует 520 г. до н. э. [Сморгунова, 2008, с. 105]. Как и у древних пророков, «Слово Господне» передавалось его «рукою» (Агг. 1:1–2), что в еврейском языке значит «посредством» и может указывать равным образом на устную или письменную передачу. Вняв «словесам Аггея пророка», Зоровавель и Иисус тем самым услышали «глас Господа Бога своего» (Агг. 1:12). Здесь неясно, разделяются ли этот «глас» и эти «словеса» или отождествляются, но некоторое основание видеть зазор между ними дают вводные стихи 2-й главы, где Бог обращается к Аггею и передает ему, что он должен сказать (Агг. 2:1–2). Аггей, таким образом, не прямо транслирует, а пересказывает речь Господа; читатель не знает, возможен ли здесь пересказ слово в слово, так же как не знает и того, *как получено откровение – через Ангела или непосредственно внутренним слухом*; он знает лишь то, что слушатели воспринимали слова пророка как глас Господа. Как и у пророков старого времени, Божественная речь нередко вводится Аггеем при помощи оборота «говорит Господь». В ст. 1:13 пророк называется «ангелом» (mal'akh – вестник, посланник), а его речь «посланием (mal'akhwt) Господним к народу», однако, в отличие от Ангела, который в Ветхом Завете часто является от лица Бога и принимает от людей Божеские почести, пророк и здесь вводит Божественную речь в качестве косвенной: «Я с вами, говорит Господь». Таким образом, его высказывания имеют не медиумическую природу, а являются *передачей* или *пересказом услышанного*.

Захария, начало проповеди которого датируется тем же 520 г. до н. э., дает более дифференцированное и по-своему уникальное описание пророческого вдохновения. «Слово Господне» в его книге – не только собственно слово, но и видение (ср. Зах. 1:1 и 1:7–8). В ст. 1:9 в ответ на обращение «господин мой» (adoni), которым пророк сопровождает вопрос о смысле видения, вводится фигура собеседника в виде «Ангела, говорящего во мне». Как правило, это выражение (ha-mal'akh ha-ddover bi) переводят как «Ангел, говорящий со мной», видимо, в связи с тем, что буквальное значение кажется странным и непривычным, причем из контекста предыдущих стихов, так как Ангел ранее не упоминался, а упоминалось только «Слово Господне», получается, что Ангел, к которому пророк обратился за разъяснением как к присутствующему «господину», и был этим «Словом Господним». Однако перевод «Ангел, говорящий во мне», имеет свои основания: в книге Захарии направленность речи обычно управляется предлогом el, а не ba. Показательно для древней интерпретации текста и то, что Септуагинта сохраняет это различие: εἶπε πρὸς με ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν ἐμοί (*сказал ко мне ангел, говорящий во мне*).

Ангелы в Ветхом и Новом Завете обычно не смеют «входить» в людей. На этом основано, по всей видимости, позднейшее учение и о неспособности бесов проникнуть в душу, а также в тело иначе как путем насилия – «беснования»²². Ангел позиционирует себя вне собеседника, из чего можно видеть, что Дух Божий, наоборот, всегда проникающий в пророка и говорящий им, так же как и Слово Божие, не есть Ангел по природе, хотя это имя может быть приложимо к Ним как посланным от Бога (Пс. 103:30; 147:4). Возможно, Захария называет «Ангелом, говорящим во мне», Дух или Слово, тем самым представляя источник откровения находящимся в самой глубине существа пророка; и в то же время связь с этим источником опосредуется в форме диалога, так что ни о медиумической диктовке, ни об автономном творчестве вдохновенного поэта в данном случае говорить неуместно.

Далее наше внимание привлекают следующие стихи:

И отвечал Ангел Господень, и сказал: “Господь Саваоф, доколе ты не помилуешь Иерусалим и города Иудеи, на которые гневашься уже семьдесятый год?”
И отвечал Господь Ангелу, говорящему во мне, слова добрые, слова утешения.
И сказал мне Ангел, говорящий во мне: “Скажи, говоря: так говорит Господь Саваоф: ревновал Я по Иерусалиму и по Сиону ревностью великой...” (Зах. 13:12–14).

В этом небольшом фрагменте многое имеет значение. Во-первых, вопрос, заданный «Ангелом Господним», показывает, что этот Ангел является особенным ходатаем за Израиль и позволяет отождествить его с «Ангелом Завета», о котором в тот же период говорил пророк Малахия (Мал. 3:1). В позднейшей иудейской традиции это – «Ангел Лица», обитавший в Храме от имени Господа. Во-вторых, этот Ангел оказывается тождественным «говорящему во мне», и таким образом, в некотором смысле, сам Захария становится вопрошающим (или Израиль в его лице). В-третьих, Захария знает, что Господь отвечает Ангелу, но не знает, что Он ему отвечает. Речь Господа будет передана пророку посредником, хотя при обращении к людям она снова будет названа речью Господа. Ангельская диктовка, повторяющаяся в ст. 17, сменяется в ст. 20 видением, которое вводится формулой «и показал мне Господь». В остальной части этой довольно пространной книги видения и речи перемежаются, причем Бог «показывает» видения, а Ангелы разъясняют их. Хотя нигде не написано, что какое-либо из видений было явлено пророку во сне, сходство со сновидением осознается, причем между разными видениями существует как бы различие по глубине. Так, после явления «Иисуса, иерея великого», символа искупления грехов еврейского народа (гл. 3), пророк говорит: «пришел Ангел, говорящий во мне, и пробудил меня как человека, который пробуждается от сна своего», за чем следуют другие видения. Что значит это сравнение со сном? Мы можем заметить: в гл. 3 пророк так захвачен видением, что не спрашивает о смысле явившихся ему образов; после же «пробуждения» он вновь начинает задавать вопросы.

И еще один особенный эпизод из книги Захарии требует рассмотрения в связи с темой настоящей статьи. В стг. 2:3–4 «Ангел, говорящий во мне», «выходит» (в греческом тексте «стоит»), а другой Ангел «выходит навстречу ему»

²² Буквально с насилием (*катаδυναστεία*) чуждого духа над человеком отождествляется беснование в Деян. 10:38.

и начинает сообщать о чудесном будущем Иерусалима со словами «беги, скажи этому юноше», т. е. Захарии, который называется здесь юношей, или даже мальчиком (na'ar), скорее всего, не буквально, а в силу своего «младшего» положения относительно Ангелов и в то же время душевной чистоты²³. Можно думать, что этим посредничеством, хотя оно и условно (т. к. пророк *сразу* слышит то, что ему должны *передать*), подчеркивается дистанция, существующая между источником откровения и его получателем.

Малахия жил позже Аггея и Захарии. Его считают современником Ездры и Неемии, это середина V в. до н. э. [Сморгунова, 2008, с. 130]. Таким образом, он стоит у рубежа того времени, в которое, согласно иудейскому преданию, пророчества прекратились. Это положение на границе тем заметнее, что довольно солидная традиция отождествляла его с Ездрой²⁴: в таком случае последний пророк и первый председатель Великого Собрания, согласно той же традиции, заключившего канон и издавшего последние (начиная с Иезекииля) пророческие книги, одно и то же лицо, а имя Малахия – это название текста, означающее «Ангел Господень». В Септуагинте так и было переведено: λῆμια λόγου κυρίου ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ (*принятие слова Господня на Израиль рукою Ангела Его*). Обращает здесь на себя внимание не только роль Ангела, который оказывается Тем, о Ком в этом пророчестве говорится, что Он внезапно придет «в Храм Свой», как «Ангел Завета» (Мал. 3:1)²⁵, и в то же время Тем, Кто пророчествует, но и употребительное у малых пророков еще до плена слово *massa'* – λῆμια, означающее буквально «принятие» и указывающее на то, что Слово Божие «принимается» – видимо, подобно тому, как дождь впитывается землей (ср. Ис. 55:11). Если же предположить, что λῆμια здесь, как вообще в греческом, имеет и значение *содержания высказывания*, то перед нами пример самоописания пророческого служения как «перевода» Слова Божьего на язык людей с целью передачи смысла, быть может, в чуждой ему оболочке слов.

Итак, у Аггея, Захарии и Малахии мы находим следующие черты, присущие пророкам раннего и среднего персидского периода: они все еще говорят от имени Бога, беседуют с Ним и Ангелами; у них в той или иной степени проявляется сознание дистанции, пролегающей между происхождением слова и его изречением; для них, как и для допленных пророков, не обязательны, хотя возможны видения, и у них (конкретно у Захарии) только намечается тема сна как способа получения откровения, актуальная, с одной стороны, для книги Бытия (сны Иакова и Иосифа), с другой стороны, для книги Даниила и апокрифической литературы эпохи Второго Храма.

²³ Аналогично тому, как в поэме Парменида «О природе» Дика называет автора κοῦρος (юноша), еврейские пророки могли представляться носителями детской и даже младенческой речи (Ис. 52:2 LXX; Пс. 8:3; 18:8; 114:5; 118:130). Отсюда двусмысленность процитированной фразы Иеремии «Ты обманул меня» – корень глагола, употребленного здесь, часто переводится в Септуагинте через νήπιος (младенец).

²⁴ См., напр., пролог блаж. Иеронима к латинскому переводу книги 12 малых пророков.

²⁵ В синодальном переводе и у Е.М. Сморгуновой – «внезапно придет в храм Свой Господь, Которого вы ищете, и Ангел Завета, Которого вы ждете». Но в еврейском тексте на месте слова «Господь» – не сакральное имя YHWH и не его эквивалент adonai, а слово ha-adon, которое переводится буквально как «господин». Этим создается двусмысленность: или речь идет о Господе и Его Ангеле, или об Ангеле, *который* есть этот «господин» и в то же время *которого* есть Иерусалимский Храм.

Исчезновение пророчества

Выводы предыдущей части затрудняют подбор очевидного хронологического лимита, после которого «Дух Святой удалился от Израиля». Было бы абсурдно считать таковым заключение канона Священных Писаний при Ездре²⁶: как дело человеческое и вынужденное, оно могло признаваться лишь следствием, но не причиной «прекращения непрерывного преемства пророков» [Елеонский, 1876, с. 119].

Причина же не усматривается ни в пленении, ни в окончании пленения, ни в сбытии пророческих обетований, которые, как известно, сбылись после возвращения далеко не в полном объеме и настолько неудовлетворительном качестве, что в широких народных кругах возникло даже сомнение относительно святости Второго Храма и его служителей [Himmelfarb, 2006, p. 58]. Можно только с уверенностью констатировать, что с начала эллинистического периода новые тексты пророков (если не считать опубликования книги Даниила, о которой будет говориться ниже) перестают появляться иначе, как в псевдоэпиграфическом виде, и канон по факту оказывается закрыт, судя по тому, что ни иудейское, ни христианское предание не сохранили и отголоска споров о каноничности ветхозаветных псевдоэпиграфов.

Что же произошло в эллинистический период? После завоевания Персидской империи Александром надежды на предсказанное пророками возрождение дома Давида перенеслись из актуального настоящего в неопределенное будущее. Зоровавель сошел со сцены, власть перешла к первосвященникам. Иудеи не могли с полным правом считать себя ни пленными, ни свободными. Ход истории как бы остановился, и это безвременье – по-своему благостное – хорошо чувствуется в произведениях, написанных до Маккавейских войн: Премудрости сына Сирахова, Письме Аристея, экзегетическом трактате Аристовула и множестве других, как авторских, так и псевдонимных, но одинаково не претендующих на вхождение в состав Священного Писания. В это неопределенное время пророчества, предвещавшие свободу и возрождение, были бы, во-первых, избыточными, а во-вторых, небезопасными для репутации пророка. Так как прежние пророки возвестили наступление «золотого века» после периода бедствий, чтобы не повторять за ними, новые предсказания должны были касаться промежуточных событий, имеющих наступить вскоре. И если бы эти добрые пророчества не сбылись, пророк, согласно критерию, установленному еще Иеремией, должен был быть признан лжепророком.

Пророк, который будет проричать о мире (или *о полноте*: *lə-šalwm*), – в пришествии слова пророческого познан будет пророк, что послал его Господь в истине (Иер. 28:9).

Таким образом, все новые пророчества «о мире» или были бы отнесены к «золотому веку», о котором уже достаточно было сказано, или заподозрены в том, что «врачают раны народа Моего легкомысленно, говоря: “мир! мир!”»,

²⁶ Вопреки популярной ныне ученой позиции, отодвигающей это событие в совершенно неопределенное время и стремящейся придать ему стихийный характер, нам представляется до сих пор убедительной тщательная аргументация Н.К. Дагаева по поводу процесса канонизации [Дагаев, 1898, с. 145–163].

а мира нет» (Иер. 6:14), так как с началом войн Птолемеев и Селевкидов за Келесирию в 320 г. до н. э. прочного мира на этой земле не было. В связи с этим ничто не мешает предположить, что пророки периодически являлись, но, как и в допленный период, большинство из них оказались лжепророками, так что их имена могли попасть в историю лишь в силу случайного упоминания, и документированный уже христианами римский период доносит до нас ряд таких имен (ср. Деян. 5:36–37; 21:38). О том, что пророки действовали в есеейской среде и что люди, принадлежавшие к сословию священнослужителей, – из числа которых выдвигались и главы синагог [Sanders, 1992, p. 177] – продолжали считаться предрасположенными к пророческому дару, мы узнаем у Иосифа Флавия²⁷ и особенно из многочисленных текстов Кумранской общины, сочетавшей оппозиционный столичный аристократии есеейский элемент с клерикальной идеологией «сынов Садока», часть которых ее и основала [Старкова, 2009, с. 11]. В сложившихся обстоятельствах больше основания быть принятыми, чем пророчества «о мире», получали апокалиптические предсказания, уточнявшие ход или уже наступивших, или еще имеющих наступить событий, которым придавалось значение мучительной прелюдии к «золотому веку» [см.: García Martínez, 1998]. Знаменательно, что для пророчеств о зле Иеремия не установил критерия проверки. По всей видимости, это связано с тем, что 1) призывая к покаянию, они уже тем самым не были «льстивыми», 2) по многочисленным библейским свидетельствам, Бог более верен в добре, чем в зле, и легче отменяет последнее.

Считая своих вождей пророками («видящими правду», в отличие от «видящих ложь»), члены Кумранской общины, как правило, «не применяли к их деятельности явно выраженной пророческой терминологии» [Jassen, 2011, p. 592]. Кумраниты были склонны или толковать древние пророчества в актуализирующем ключе, или публиковать документы под именами пророков, зачастую еще более древних, чем канонические (например, праотцев). Вообще апокалиптика этого периода носит либо псевдоэпиграфический, либо (в случае таких Кумранских текстов, как «Благодарственные гимны») сектантский характер. Почему же она не имеет площадки для своего легального выражения? Ответ на этот вопрос, кажется, вплотную подводит к решению загадки об исчезновении пророческого сословия. Подсказка находится в книге Неемии, описывающего, как окрестные областеначальники пытались препятствовать восстановлению Иерусалима:

Тогда послал ко мне Санаваллат в пятый раз своего слугу, у которого в руке было открытое письмо. В нем было написано: слух носится у народов... будто ты и Иудеи задумали отпасть, для чего и строишь стену, и хочешь быть у них царем, по тем же слухам; и пророков поставил ты, чтоб они разглашали о тебе в Иерусалиме и говорили: “царь Иудейский!” И такие речи дойдут до царя [Персии]. Итак, приходи и посоветуемся вместе. Но я послал к нему сказать: ничего такого не было, о чем ты говоришь; ты выдумал это своим умом (Неем. 6:5–8).

Из той же книги мы узнаем, что Неемия был назначен «областеначальником в земле Иудиной» (Неем. 5:14). Хасмонеи после прихода к власти также долгое время осознавали себя местоблюстителями, «доколе восстанет пророк

²⁷ О пророческом даре членов священнических фамилий Иосиф неоднократно пишет прямо, в том числе о себе самом – как обладавшем способностью к толкованию снов [Joseph. De bello. I. II. 8; III. VIII. 3].

верный» (1Мак. 14:41; ср. 4:46). Но и после того, как они «похитили» царское достоинство, их готовность не претендовать на статус предсказанного древними пророками Царя из дома Давида лучше всего могла быть явлена в отказе иметь собственных пророков. Таким образом, пророчество не восстановилось в виде сословия, но ушло «в народ», публично не преследуемое (мы не встречаем и намек на это в официальных документах эпохи), фактически же притесняемое по политическим мотивам [Humm, 1985, p. 76]²⁸ и в глазах народа сохраняющее непрерывную преемственность харизмы, что находит отголосок в евангельской фразе: «Закон и пророки до Иоанна [Крестителя]» (Лк. 16:16). Если кумраниты при этом явно не называли себя «пророками», то это связано, скорее всего, с закрепившимся в языке того времени узким значением термина *navi'* как а) сословного и б) литературного маркера. По той же причине, видимо, Иосиф Флавий называет современных ему пророков словом *μαυτις*, а не *προφήτης* [Jassen, 2007, p. 17]. Язык Нового Завета свободнее в этом отношении. Судя по упоминанию «Анны пророчицы» в Лк. 2:36, в I в. н. э. иудеи еще не ставили под сомнение наличие в Израиле пророческого дара. Евангельский текст позволяет заметить и то, что Анна пророчествовала не для царского двора или Храма, при котором «служила Богу постом и молитвою день и ночь» (ст. 37), но только для особого круга людей – «всех чающих избавления в Иерусалиме» (ст. 38).

Ввиду того, что пророческая харизма не считалась исчезнувшей, получают объяснение также слова Иисуса: «Все, сколько их ни приходило предо Мною, суть воры и разбойники; но овцы не послушали их» (Ин. 10:8). По-видимому, в это время напряженных мессианских ожиданий некоторые пророки провозглашали помазанниками сами себя или других, но время не оставило почти никаких следов того, чему они учили. Таким образом, слова об отходе Духа от Израиля после Малахии выглядят скорее как констатация *post factum*, чем как привязка к известной дате. Вероятно, помочь приблизиться к определению этой даты мог бы анализ книги Даниила, последней из включенных в канон пророческих книг, в сравнении с 1-й книгой Еноха, ранним апокрифом, написанным также в пророческом жанре.

Книга Даниила

Книгу пророка Даниила в ее законченном виде обычно относят к эллинистическому времени, а именно к середине II в. до н. э. [Hartmann, 1978, p. 16]. Эта датировка имеет под собой следующие основания.

1. В книге, по признанию большинства толкователей, описываются войны Селевкидов и Птолемеев, а также гонения на иудейство со стороны Антиоха IV Епифана²⁹.

²⁸ На что постоянно сетуют кумраниты, считающие себя носителями пророческого дара [Himmelfarb, 2006, p. 134].

²⁹ Такое толкование находим уже у св. Ипполита Римского (III в.). Обращает на себя внимание также заочная полемика блаж. Иеронима с неоплатоником Порфирием: последний интерпретировал видение Даниила в гл. 11 всецело как описание исторических событий, тогда как Иероним частью признавал в нем пророчества о Маккавейских войнах, частью же усматривал прообразы антихриста и последних событий. С Порфирием на эту тему спорили также Евсевий Кесарийский, Мефодий Тирский и Аполлинарий Лаодикийский.

2. В ней практически не раскрывается дальнейший ход Маккавейских войн после гибели Антиоха в 164 г. до н. э.
3. Встречающиеся в гл. 3 арамейские названия музыкальных инструментов, скорее всего, произведены от греческих ($\kappa\acute{\iota}\theta\eta\rho\omega\varsigma$ – $\kappa\acute{\iota}\theta\alpha\rho\acute{\iota}\varsigma$, $\psi\alpha\lambda\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$, $\psi\omega\mu\rho\nu\alpha\iota\acute{\alpha}$ – $\sigma\upsilon\mu\phi\omicron\nu\acute{\alpha}$).
4. Ее автор не упоминается Иисусом, сыном Сираха, примерно в середине того же II в. до н. э., дающим самое раннее представление о каноне и список исторических героев Израиля³⁰.
5. Книга Даниила цитируется в 1-й книге Маккавеев, написанной, вероятно, не позднее 100 г. до н. э. [Ауни, 2000, с. 104].
6. Она, несомненно, причислялась к Священным Писаниям в Кумранской общине уже во II в. до н. э.

Однако это решение далеко не так однозначно, как кажется. По подавляющему числу языковых, культурных и содержательных признаков книга Даниила принадлежит персидской эпохе. Арамейский язык, на котором написана центральная часть произведения (Дан. 2:4b–7:28), не отличается от арамейского языка времени Ахеменидов, хотя он выглядит более развитым, чем язык Элефантинских папирусов конца V в. до н. э. [Hartmann, 1978, p. 13]. Данное различие могло быть и региональным, а не историческим. Наименования чиновников царя вавилонского в 3-й главе – персидские [Ibid., p. 156–157]; кроме того, исследователи отмечают «множество точных отсылок к обычаям и понятиям персидского двора» [Ibid., p. 13]. Отношение к Навуходоносору и даже Валтасару автора книги коренным образом отличается от отношения к Антиоху Епифану его иудейских современников: греческий царь-реформатор вызывал омерзение и мистический ужас у блюстителей Закона³¹, тогда как из вавилонских царей-поработителей один оказывается способным к раскаянию³², а второй производит впечатление беспомощного. Загадочный же Дарий Мидянин, с идентификацией которого в науке возникли большие трудности³³, способен даже вызвать симпатию читателя.

Упомянутые выше греческие названия музыкальных инструментов принадлежат к числу слабых факторов аргументации: так, в одном из авторитетных ученых комментариев лишь осторожно допускается, что они, «может быть, появились не раньше периода правления Александра Великого» [Hartmann, 1978, p. 13]. Апологетически же настроенные исследователи еще в начале XX в. не без основания замечали, что эпоха еврейского плена в Междуречье совпала со временем, благоприятным для подобных культурных заимствований [Юнге-

³⁰ Впрочем, надо заметить, что, по не вполне понятным причинам, Сирах не упоминает и Ездру.

³¹ Это заметно из целого ряда произведений эпохи, но более всего, конечно, из 1–2 и 4 книг Маккавейских.

³² Раскаяние Навуходоносора в Дан. 3 имеет параллели с сюжетом «Молитвы Набонида» – арамейского памятника, найденного в 1956 г. в 4-й пещере Кумрана. Набонид, «царь Ассирии и Вавилона», описывает свою болезнь и свидетельствует о том, что именем Бога Небесного ему отпустил грехи «ясновидец, муж иудейский из сыновей вавилонского изгнания». Текст молитвы имеет буквальное совпадение с арамейскими главами книги Даниила. См.: [Амусин, 1971, с. 327].

³³ См. на эту тему блестящую, хотя она и не могла не устареть в отношении объема задействованного в ней материала, работу: [Болотов, 1896].

ров, 2003, с. 327]. Итак, решающим при датировке книги оказывается довод от «пророчества задним числом» о событиях II в. до н. э. Здесь дискуссия заходит в тупик, так как вопрос о том, возможно или невозможно предсказание будущего, – иными словами, был ли хотя бы один пророк на самом деле пророком, – принадлежит к области мировоззрения и научного решения не имеет. Согласование частей книги, предположительно принадлежащих к разному времени, также оказывается проблематичным: в исследовательской литературе представлены как реконструкции ее «послойного» происхождения³⁴, так и композиционный анализ, демонстрирующий ее искусно выстроенное, с хиастическим расположением глав, литературное единство [Collins, 2001, p. 309–310].

Оставив в стороне проблему датировки, мы можем показать, что по типу описания пророческого опыта Даниил занимает срединное положение между пророками персидского и апокрифами эллинистического времени.

Основные формы откровения, получаемого Даниилом, – это видения наяву, видения во сне и наития, благодаря которым он объясняет другим то, чего они не могли понять. Иногда неясно, принадлежит ли откровение во сне к разряду видений или является тоже наитием (Дан. 2:19). К исключительным случаям относится получение Даниилом откровения наяву после покаянной молитвы от лица всего народа через Гавриила, который, как описывает это пророк, «говорил со (‘im) мной» (Дан. 9:22). Сны записываются с датировкой по горячим следам: «В первый год Валтасара, царя Вавилонского, Даниил видел сон, и видения головы своей на ложе своем тотчас [после] сна записал» (Дан. 7:1). Особо оговаривается роль памяти: «слово я сохранил в сердце своем» (Дан. 7:28). Как и для других израильских пророков, для Даниила характерна сознательность на всех стадиях откровения. Он всегда отличает себя, как передаточное звено, от своего источника. Так, Даниил пугается, узнав содержание сна Навуходоносора (Дан. 4:16); его «смущают» образы, которых он не понимает (Дан. 7:15), пока не получает от Ангела «толкование» (Дан. 7:16); он «размышляет» о том, что ему открывается (Дан. 8:5); получая «видение» (hazwn), ищет «разума» (binah) (Дан. 8:15); впадает в «изнеможение» от страшного содержания откровений (Дан. 8:27); иногда даже «слышит, но не понимает» (Дан. 12:8).

Резко отделяет Даниила от других пророков отсутствие прямой речи от лица Господа. Так как сам он подчеркивает адресность своего пророчества (Дан. 2:30), можно думать, что вид вдохновения зависит от адресата: Даниил обращается не к избранному народу, с которым Бог разговаривал через пророков, а к чужим, подобно Моисею, лишь пересказывая смысл, но не передавая само Слово. Исключения составляют последние видения, записываемые им для соплеменников, и особенно самое последнее, полученное после длительного поста. Оно называется «Словом», которое «открылось Даниилу», с уточнением: «истинное слово и сила великая и разум был дан ему в видении» (Дан. 10:1). На этот раз «видение», о котором здесь речь, – явление безымянного Ангела, говорящего, по крайней мере, в некоторых стихах, как от лица Господа. Описание явления отчасти напоминает «видение подобия славы Господней» в книге Иезекииля (Иез. 2:1). Характерно – и это перекликается уже с опытом апостола Павла (Деян. 22:9), – что Даниил один видит явление, а его спутники только испытывают страх.

³⁴ Уже многократно цитировавшийся комментарий Гартмана и Ди Леллы представляет собой именно такую реконструкцию.

В отличие от Иезекииля и Исаии (ср. Ис. 6), у Даниила нет перехода от явления Ангела Господня (видимо, представляющего само Божественное Слово) к непосредственной речи от лица Господа. Он явно не из пророков, «говорящих именем Господним», о которых он сам вспоминает в молитве, что его поколение и поколение отцов «не послушало» их (Дан. 9:6). Во всей книге отсутствует традиционное пророческое присловие «говорит Господь». Но связано это, по-видимому, не с каким-то принципиальным изменением понятия о пророческом даре, а с уже названным обстоятельством: Даниил обращается или не к своему народу или, в случае последних предсказаний, не к современному его поколению. «Загради эти слова и запечатай эту книгу до времени конца: [тогда] научатся многие и умножится знание» (Дан. 12:4). Именно книга Даниила закладывает в древнееврейскую письменность архетип *сокрытой* книги, который станет важной составляющей псевдоэпиграфического жанра. Если бы кто-то предположил, что книга Даниила была *опубликована* около времени гонений Антиоха IV, он бы не вошел в противоречие с ее самосвидетельством.

Первая книга Еноха

Говоря о 1-й книге Еноха, мы будем опираться на ее древнейшие части, относимые на основании палеографии Кумранских рукописей к III – середине II вв. до н. э. (Книга Стражей, Астрономическая книга) и второй половине II в. до н. э. (Книга Видений, Послание Еноха) [Тантлевский, 2014, с. 15–16]. Именно в них мы находим те отличия от книги Даниила, которые типологически относятся к более позднему времени.

Но сначала коснемся общего между ними. Для автора книги Еноха, как и для Даниила, характерен пересказ смысла речи, полученной от Ангелов, а не прямая ее передача. Опираясь на идею Филона о пророке как переводчике, мы могли бы сказать, что изменился способ «перевода» – от буквального и пословного к парафрастическому. Но если Даниил обращается заведомо к своим потомкам, то допотопный патриарх Енох – местами к потомкам, а местами к современникам, включая небесных Стражей (которые просят его как писца написать от их имени ходатайство и через него же получают «официальный» отказ³⁵) и собственных детей. Тем не менее прямую пророческую речь напоминает лишь песнь из Слов благословения (1Ен. I. 1. 3–9), которая имеет известную параллель во Втор. 33:2 и цитируется в новозаветном Послании Иуды (Иуд. 14–15)³⁶. В остальном Енох реализует скорее тип идеального книжника, каковым он и называется периодически, нежели пророка. Но это книжник с мистическим опытом, едва ли не тот, о котором у Сираха сказано, что Господь «на лице книжника возложит славу Свою» (Сир. 10:5). Как и Даниил, Енох обычно получает откровения во время видений, в том числе снов: «И в видении, которое видел я во сне, [было] то, что я теперь возвещаю с помощью плотского языка и дыхания уст» (1Ен. XIV. 2).

³⁵ Перенос пророческих функций на писцов и книжников составляет отличительную черту литературы эллинистической эпохи: [Himmelfarb, 2006, p. 16].

³⁶ Особенный характер этой песни в составе всей книги позволяет, по нашему мнению, предположить, что она выстроена на основе более ранней и независимой традиции откровений Еноха; неоднородный состав книги в целом, подтвердившийся при сопоставлении ее Кумранских изданий с эфиопским классическим вариантом, придает вес этому предположению.

Что же отличает визионерство в книге Еноха от видений пророка Даниила? Во-первых, это появление тематики heikhalot (Небесных Дворцов): у Даниила, характер видений которого не отличается от других канонических пророков, она полностью отсутствует. Енохические путешествия предвосхищают обходы Рая и Ада, развивавшиеся позднее в народной околотибллейской литературе вплоть до «Божественной комедии» Данте. Во-вторых, это элементы «литературы премудрости», с особенно сильным (и ранее нетипичным для этого типа литературы) натурфилософским уклоном (1Ен. I. 2–5). Как и другие пророки в каноне, Даниил не смешивает свой жанр с притчами мудрецов, но именно книга Еноха кладет начало синкретическому жанру, сочетающему пророческую проповедь, предсказания, нравственные и натурфилософские поучения и расчеты. Эти рассуждения не являются, конечно, *доказательством* более позднего происхождения древнейших отделов кн. Еноха по сравнению с кн. Даниила; но равным образом и отличия кн. Даниила от книг других пророков персидского периода не являются доказательством ее более позднего происхождения. Аподиктически мы можем лишь констатировать изменение типов пророческой литературы на линии между каноном и апокрифами, которые, в силу развивающегося после плена представления о прекращении пророчеств, чаще всего являются и псевдоэпиграфами, – т. е. как бы «обнаружением» (возможно, в глазах самих составителей мистически достоверным) ранее «сокрытой» книжной премудрости.

Соккрытие откровения «до времени» обуславливает и наличие нарративной рамки, обрамляющей пророческий текст повествованием об исторических условиях его появления – в ситуации непосредственного изречения «Слова Божия» такие сведения появлялись лишь спорадически, не образуя симметричных структур. В целом самописание пророческого вдохновения по его типам в Ветхом Завете и междузаветной эпохе исторически может быть представлено в виде следующей схемы:

Видение			
Сновидение			
Слово Господне			
		Нарративная рамка	
		Соккрытие откровения	
			Притчи Хейхалот Натурфило-софия
Период царств и плена	Персидский период	Книга Даниила	1-я книга Еноха

Стоит отметить, что сновидения у канонических пророков до Даниила почти не встречаются. Во времена Иеремии сновидчество считалось нормальным способом получения откровения, но фактически на сны чаще всего ссыла-

лись лжепророки (Иер. 23:25). Видимо, это связано с тем, что содержание сна легче выдумать, чем непосредственно изречь Слово. Сновидчество начинает преобладать над говорением «Словом Господним» в период Второго Храма. Тем не менее сны в качестве истинных откровений упоминает пророк Иоиль, когда говорит о будущем возрождении пророческой харизмы³⁷:

И будет после сего, изолью Дух Мой на всякую плоть, и прорекут сыновья ваши и дочери ваши, старцам вашим будут сниться сны, юноши ваши увидят видения, и даже на рабов и на служанок во дни те изолью Дух Мой (Иоил. 2:28–29).

Новый Завет

Приведенные слова Иоиля, согласно тексту Деяний Апостольских, цитировал апостол Петр во время Пятидесятницы, объясняя иерусалимлянам феномен «говорения на языках» (Деян. 2:16–21). В свете вышесказанного проясняется смысл этого цитирования. Исчезновение Духа Божия из Израиля в Новом Завете понимается лишь как знак окончания ветхозаветного периода и затишье перед Его пришествием по действию искупительной жертвы Иисуса Христа (см. Ин. 16:7). В Пятидесятницу Дух возвращен Церкви, но теперь меняется характер пророчества, которое отныне адресовано не народу, ожидающему Мессию, а конкретному человеку: он, попав в среду пророчествующих, «всеми обличается, всеми судится» (1Кор. 14:24). Такая традиция пророческой харизмы сохранилась вплоть до современного старчества. С другой стороны, ничто не мешало носителям этого дара быть прозорливцами относительно будущего, как упомянутый в Новом Завете пророк Агав (Деян. 11:28). Вера в прозорливость не иссякла до самого позднего времени, о чем говорит, например, широкое хождение в народе предсказаний греческого святого XVIII в. Космы Этолийского [Зоитакис, 2007]. Но пророчества о конечных судьбах мира были уже в начале новой эры навсегда запечатаны церковной рецепцией Апокалипсиса св. Иоанна Богослова.

Подводя итог, мы можем уточнить понимание библейского контекста той дефиниции Филона Александрийского, которая послужила нам для постановки вопроса. Уподобление пророка эху и переводчику коренится в засвидетельствованном текстами самовосприятии пророков как лиц, получающих от Бога «неизреченные глаголы» с повелением изречь их. Отношение акта откровения к акту изречения структурно совпадает с отношением мысли, возникающей в уме, к ее словесному оформлению – в рамках тех лингвистических теорий, которые полагают мысль первичной по отношению к речи³⁸. В обычном течении человеческих мыслей бывает трудно проследить их корреляцию с волей. Кажется, что само «рождение» мысли не зависит от человека, но он может дать

³⁷ Книга Иоиля датируется неточно, по косвенным признакам; существуют датировки, которые относят ее к 400 г. до н. э., т. е. тоже к персидской эпохе [Сморгунова, 2008, с. 34], или же к IX в. до н. э. [Глубоковский, 2007, с. 353]. Последняя лучше согласуется с традицией.

³⁸ «Скрытые категории, конечно, есть, и понятия могут существовать даже и без представляющих их слов» [Вежбицкая, 2011, с. 57].

или не дать ей «голос» во внутренней речи. В свою очередь, на уровне изреченной мысли (*слова*) это «интонирование» проявляется через *дыхание*, которое рассматривалось древними как вещественный коррелят или проявление *духа*³⁹. Следовательно, ставя способность изрекать Слово в зависимость от Духа, «помазующего» на это свыше (Ис. 61:1), библейский пророк сам себя считал только *голосом* – живым инструментом, «отзывающимся» на прикосновение неизреченного.

Здесь принципиально то, что речь идет о *живом* инструменте. Сравнения сердца с арфой, а языка – со стилосом скорописца, начиная от псалмов Давида (ср. Пс. 56:8; 44:2) периодически появляющиеся у самих библейских писателей и их интерпретаторов, позднее были отождествлены с «теорией диктовки», которая «сводит к минимуму человеческое участие» [Тихомиров, 2002, с. 444]. Однако мы находим серьезные основания для сомнений в оправданности экстраполяции теорий XVII–XVIII в. (И. Квенштедт и др.) на библейско-святоотеческий контекст. Между музыкальными метафорами, например, Афинагора [Leg. 9] и Климента [Paed. II. 4] и дедуцированием из них «теории диктовки» есть важная лакуна – чтобы понять, относится ли воздействие плектра на цитру к воздействию Святого Духа на душу по принципу метонимии или омонимии, нам следовало бы основательно изучить опыт переживания такого воздействия в церковных репрезентациях эпохи патристики. Это могло бы стать темой отдельной статьи; теперь же отметим, что отцы (Кирилл Александрийский, Иероним Стридонский, Адриан Антиохийский в своей «Исагоге» и др.) находили у пророков индивидуальные особенности стиля, что само по себе делает непосредственную «диктовку» проблематичной. Известное употребление блаж. Иеронимом глагола *dicto* применительно к действию Святого Духа также не подтверждает идею «записи под диктовку»: глагол в этом случае выражает воздействие на слушающих, а не на пишущего⁴⁰. Таким образом, в первые века христианской эры восприятие пророчества сохранило библейскую таинственность, и его нельзя свести к позитивистской прямолинейности позднейших интерпретаций.

Список сокращений

Филон Александрийский (*Philo*)

Poen. – De praemiis et poenis

Vita – De vita Mosis

Иосиф Флавий (*Joseph*)

De bello. – De bello iudaico

Афинагор

Leg. – Legatio pro Christianis

³⁹ Об антропологическом значении термина «дух» в Библии см.: [Вевюрко, 2015, с. 76–77].

⁴⁰ «Ad intelligendam eam, Spiritus Sancti indigeamus auxilio, qui per apostolum haec ipsa dictavit» – «Для понимания этого мы нуждаемся в помощи Святого Духа, Который через апостола это возвестил» [Hyeron. Ep. CXX. 10].

Климент Александрийский (*Clemens*)

Paed. – Paedagogos.

Strom. – Stromata

Иероним Стридонский (*Hieron.*)

Ep. – Epistula.

Кумранские рукописи

1QНа – Благодарственные гимны

1Q22 – Речения Моше

4Q267 – Дамасский документ

11Q5 – Большой свиток псалмов

11Q13 – Мидраш Мелхиседек

Апокрифы

Ен. – Первая книга Еноха

Var. – Вторая книга (сирийский апокалипсис) Варуха

BT – Вавилонский Талмуд

Авот – Пиркей Авот (древнейший «Отечник» в составе Мишны)

Список литературы

Амусин, 1971 – Тексты Кумрана / Сост. И.Д. Амусин. Вып. 1. М.: Наука, 1971. 495 с.
Ауни, 2000 – *Ауни Д.* Новый Завет и его литературное окружение. СПб.: РБО, 2000. 271 с.

Болотов, 1896 – *Болотов В.В.* Валтасар и Дарий Мидянин: Опыт решения экзегетической проблемы // Христианское чтение. II (1896). С. 279–341.

Вандеркам, 2001 – *Вандеркам Д.* Введение в ранний иудаизм. М.: ББИ, 2011. 278 с.
Вевюрко, 2013 – *Вевюрко И.С.* Религиозное чувство как объект антропологии религии // Религиозная антропология и антропология религии (сб. ст. в честь 75-летия К.И. Никонова). М.: Маска, 2013. С. 21–58.

Вевюрко, 2015 – *Вевюрко И.С.* Ветхозаветная антропология в переводе Септуагинты: состав человека (базовые термины) // Вестн. ПСТГУ, I. 2015. № 1. С. 71–86.

Вежбицкая, 2011 – *Вежбицкая А.* Семантические универсалии и базисные концепты. М.: Яз. славян. культур, 2011. 568 с.

Глубоковский, 2007 – *Глубоковский Н.Н.* Библейский словарь. София, 1930. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007². 860 с.

Дагаев, 1898 – *Дагаев Н.К.* История Ветхозаветного канона. СПб., 1898. 280 с.
Десницкий, 2011 – *Десницкий А.С.* Введение в библейскую экзегетику. М.: ПСТГУ, 2011. 413 с.

Елеонский, 1876 – *Елеонский Н.А.* Свидетельства о времени завершения ветхозаветного канона. Степень их достоверности и возможные выводы из них // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения, 1876. III. С. 118–140.

Зоитакис, 2007 – *Зоитакис А.Г.* Косма Этолийский. Житие и пророчества. М.: Святая Гора, 2007. 184 с.

Пинус, 2005 – Мифы Древней Японии: Кодзики / Сост. Е.М. Пинус. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. 256 с.

Псалтирь толковая – Псалтирь толковая (толкования Никиты Ираклийского), псалмы 1–54. Рук. нач. XVI в., НИОР РГБ, ф. 113 № 109. 397 л.

Сморгунова, 2008 – Двенадцать библейских пророков / Пер. и коммент. Е.М. Сморгуновой. М.: б.и., 2008. 144 с.

Старкова, 2009 – Тексты Кумрана / Сост. К.Б. Старкова. Вып. 2. 2-е изд. СПб.: Петербург. Востоковедение, 2009. 440 с.

Тантлевский, 2014 – *Тантлевский И.П.* Иудейские псевдоэпиграфы мистико-гностического толка. СПб.: РХГА, 2014. 302 с.

Тихомиров, 2002 – *Тихомиров Б.А.* Богодухновенность // Православная энциклопедия. Т. V. М.: Православ. Энцикл., 2002. С. 442–447.

Федотова, 2011 – *Федотова Е.Я.* Семантический план звуковых и графических соответствий в тексте Быт 49 // Науч. тр. по иудаике. Т. 1. Акад. сер., вып. 34. М.: Сэфер, 2011. С. 24–47.

Ценгер, 2008 – Введение в Ветхий Завет / Ред. Э. Ценгер. М.: ББИ, 2008. 802 с.

Юнгеров, 2003 – *Юнгеров П.А.* Введение в Ветхий Завет. Кн. II. Казань, 1910. М.: ПСТБИ, 2003². 237 с.

Barton, 1990 – *Barton J.* Prophets and Prophecy // A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed.: R.J. Coggins and J.L. Houlden. London: SCM, 1990. P. 556–559.

Ben Zvi, 2000 – Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy / Ben Zvi E., Floyd M.H., eds. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000. 317 p.

Collins, 2001 – The Book of Daniel: Composition and Reception / Collins J.J., Flint P.W., eds. Leiden: Brill, 2001. P. 309–310.

García Martínez, 1998 – *García Martínez F.* Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls // The Encyclopedia of Apocalypticism / Ed. J.J. Collins. Vol. 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity. N. Y.: Continuum, 1998. P. 162–192.

Hartmann, 1978 – The Book of Daniel // The Anchor Yale Bible / Hartmann L.F., Di Lella A.A., eds. New Haven: Yale University Press, 1978. 319 p.

Humm, 1985 – *Humm A.D.* The Decline of Prophecy in the Second Temple Period. A Thesis Submitted to the Faculty of The University of North Carolina at Chapel Hill in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts in the Department of Religious Studies. Chapel Hill, 1985. 84 p.

Jassen, 2007 – *Jassen A.P.* Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism. Leiden: Brill, 2007. 423 p.

Jassen, 2008 – *Jassen A.P.* Prophets and Prophecy in the Qumran Community // AJS Review. 2008. 2. P.299–334.

Jassen, 2011 – *Jassen A.P.* Prophecy after ‘The Prophets’: The Dead Sea Scrolls and the History of Prophecy in Judaism // The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures. 2 vols. Vol. 2. Leiden: Brill, 2011. P. 577–593.

Joosten, 2009 – *Joosten J.* The Prayer of Azariah: Sources and Origin // Septuagint and Reception / Ed. J. Cook. Leiden: Brill, 2009. P. 5–16.

Rooker, 1996 – *Rooker M.F.* Dating Isaiah 40–66: What Does the Linguistic Evidence Say? // Westminster Theological Journal. 1996. 2. P. 303–312.

Sanders, 1992 – *Sanders E.P.* Judaism: Practice and Belief. L.: SCM Press, 1992. 553 p.

Schenker, 2003 – *Schenker A.* Junge Garden oder akrobatische Tänzer? // The Earliest Text of the Hebrew Bible / Ed. by A. Schenker. Atlanta: SBL, 2003. P. 17–34.

Sekine, 2014 – *Sekine S.* Philosophical Interpretations of the Old Testament / Tr. by J.R. Short. Berlin: Walter de Gruyter, 2014. 230 p.

Van Hecke, 2005 – Metaphor in the Hebrew Bible / *Van Hecke P., ed.* Leuven: Peeters Publishers, 2005. 308 p.

Prophetic Inspiration in the Old Testament: An Ancient Interpretation in the Light of Modern Researches

Ilya S. Vevurko

Lomonosov Moscow State University, GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; Department of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, 23B Novokuznetskaia Str., Moscow, 115184, Russian Federation; e-mail: vevurka@mail.ru

The article deals with the question on forms of prophetic inspiration in Old Testament and in the literature of the II Temple period. The terms of the prophetic phenomenon in different parts of OT canon, intertestamental scriptures and Qumran Scrolls in historical context of the social groups' development are described. The variety of prophetisms and the specificity of perception of Gods revelation in Ancient Israel are detailed. A correlation between self-understanding of prophet as receiving a revelation internally and concept of primacy of thought to the act of speaking in modern linguistics is revealed. There is also demonstrated in the article, that an opposition between "dictation" and "collaboration" (or rather "poethic inspiration") for ancient interpretation of phenomenon of prophecy and for its biblical sources is irrelevant. This opposition seems to be a result of application of some concepts developed in interconfessional cotroversies which were conducted in the beginning of Modern Period. In the ancient times, relations between a prophet and a source of revelation were considered not as a dialogue of two parties nor as a pure mediumship, but rather as a kind of resonance working on the principle of Aeolian harp. This is the sense in which the Church fathers' metaphor of "musical instrument" to be understood.

Keywords: prophet, prophecy, revelation, inspiration, Old Testament, Bible, Ancient Israel

References

- Auni, D. *Novyy Zavet i ego literaturnoye okruzheniye* [New Testament in Its Literary Environment]. St. Petesburg: RBO, 2000. 271 pp. (In Russian)
- Barton, J. Prophets and Prophecy. *A Dictionary of Biblical Interpretation*. Ed. by R.J. Coggins and J.L. Houlden. London: SCM, 1990, pp. 556–559.
- Bolotov, V. V. Valtasar i Dariy Midyanin: Opyt resheniya ekzegeticheskoy problem [Baltasar and Darius I: A exegetical solution], in: *KHristianskoye chteniye*, II, 1896, pp. 279–341. (In Russian)
- Dagayev, N. K. *Istoriya Vetkhozavetnogo kanona* [The history of the Old Testament Corpus]. SPb., 1898. 280 pp. (In Russian)
- Dvenadtsat' bibleyskikh prorokov* [Twelve biblical prophets]. Smorgunova, E. M., per. i komm. Moscow: b.i., 2008. 144 pp. (In Russian)
- Eleonskiy, N. A. Svidetel'stva o vremeni zaversheniya vetkhozavetnogo kanona. Stepenn' ikh dostovernosti i vozmozhnyye vyvody iz nikh [The time testomines of the ending of Old Testament Corpus. The extent its authenticity and conclusions], *Chteniya v Obshchestve lyubiteley dukhovnogo prosveshcheniya*, 1876, III, pp. 118–140. (In Russian)
- Fedotova, E. YA. Semanticheskii plan zvukovykh i graficheskikh sootvetstviy v tekste Byt 49 [The Semantic level of sound and graphic conformities in Gen 49], in: *Nauchnyye trudy po iudaike*. T. 1. Akademicheskaya seriya, vyp. 34. Moscow: Sefer, 2011, pp. 24–47. (In Russian)
- García Martínez, F. Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls, in: *The Encyclopedia of Apocalypticism*. Ed. by J. J. Collins. Vol. 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity. New York: Continuum, 1998. P. 162–192.

Glubokovskiy, N. N. *Bibleyskiy slovar'* [Biblical dictionary]. Sofiya, 1930. Sergiyev Posad: Svyato-Troitskaya Sergiyeva Lavra, 2007. 860 pp. (In Russian)

Hartmann, L. F., Di Lella A. A., eds. *The Book of Daniel*. New Haven: Yale University Press, 1978. 319 pp.

Humm, A. D. *The Decline of Prophecy in the Second Temple Period*. A Thesis Submitted to the Faculty of The University of North Carolina at Chapel Hill in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts in the Department of Religious Studies. Chapel Hill, 1985. 84 pp.

Jassen, A. P. *Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism*. Leiden: Brill, 2007. 423 pp.

Jassen, A. P. Prophecy after 'The Prophets': The Dead Sea Scrolls and the History of Prophecy in Judaism, in: *The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures*. 2 vols. Vol. 2. Leiden: Brill, 2011. pp. 577–593.

Jassen, A. P. Prophets and Prophecy in the Qumran Community, *AJS Review*, 2, 2008, pp. 299–334.

Joosten, J. The Prayer of Azariah: Sources and Origin, in: *Septuagint and Reception*, ed. by J. Cook. Leiden: Brill, 2009, pp. 5–16.

Metaphor in the Hebrew Bible. Van Hecke, P., ed. Leuven: Peeters Publishers, 2005. 308 pp.

Mify Drevney Yaponii: Kodziki [Myths of Ancient Japan: Kojiki]. Pinus, E. M., sost. Ekaterinburg: U-Faktoriya, 2005. 256 pp. (In Russian)

Psaltir' tolkovaya, tolkovaniya Nikity Irakliyskogo [Psalms with commentaries (by Niketas of Herakleia)], psalmy 1–54. Ruk. nach. XVI v., NIOR RGB, f. 113 No. 109. 397 pp. (In Russian)

Rooker, M. F. Dating Isaiah 40–66: What Does the Linguistic Evidence Say?, *Westminster Theological Journal*, 1996, 2, P. 303–312.

Sanders, E. P. *Judaism: Practice and Belief*. London: SCM Press, 1992. 553 pp.

Schenker, A. Junge Garden oder akrobatische Tänzer?, in: *The Earliest Text of the Hebrew Bible*, ed. by A. Schenker. Atlanta: SBL, 2003, pp. 17–34.

Sekine, S. *Philosophical Interpretations of the Old Testament*, tr. by J. R. Short. Berlin: Walter de Gruyter, 2014. 230 pp.

Tantlevskiy, I. R. *Iudeyskiye psevdopigrafiy mistiko-gnosticheskogo tolka* [Judaean pseudepigrapha of mystical and gnostical trend]. St. Petesburg: RKHGA, 2014. 302 pp. (In Russian)

Teksty Kumrana. Vypusk pervyy [Qumran Texts. Vol. 1]. Amusin, I. D., sost. Moscow: Nauka, 1971. 495 pp. (In Russian)

Teksty Kumrana. Vypusk vtoroy. [Qumran Texts. Vol. 2] 2-e izd. Starkova, K. B., sost. St. Petesburg: Peterburgskoye Vostokovedeniye, 2009. 440 pp. (In Russian)

The Book of Daniel: Composition and Reception. Collins, J. J., Flint P. W., eds. Leiden: Brill, 2001. P. 309–310.

Tikhomirov, B. A. Bogodukhnovennost [Divine Inspiration], in: *Orthodox Encyclopaedia*. Vol. V. Moscow: Pravoslavnaya Encyclopaedia, 2002, pp. 442–447. (In Russian)

Tsenger, E., ed. *Vvedeniye v Vetkhiy Zavet* [Introduction to Old Testament]. Moscow: BBI, 2008. 802 pp. (In Russian)

VanderKam, J. *An Introduction to Early Judaism*. Moscow: BBI, 2011. 278 pp.

Vevyurko, I. S. Religioznoye chuvstvo kak ob'yekt antropologii religii [Religious feeling as an object of the anthropology of religion], in: *Religioznaya antropologiya i antropologiya religii* (sbornik statey v chest' 75-letiya zasluzhennogo professora MGU im. M. V. Lomonosova Kirilla Ivanovicha Nikonova). Moscow: Maska, 2013, pp. 21–58. (In Russian)

Vevyurko, I. S. *Vetkhovzetnaya antropologiya v perevode Septuaginty: sostav cheloveka (bazovyye terminy)* [Old Testament anthropology in the translation of Septuagint: the composition of the human being (fundamental principles)], *Vestnik PSTGU*, I. No. 1, 2015, pp. 71–86. (In Russian)

Wierzbicka, A. *Semanticheskiye universalii i bazisnye koncepty* [Semantic Universalities and Basic Concepts]. Moscow: Yazyki slavyanskih kultur, 2011. 568 pp. (In Russian)

Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy. Ben Zvi, E., Floyd M. H., eds. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000. 317 pp.

Yungerov, P. A. *Vvedeniye v Vetkhiy Zavet* [Introduction to Old Testament]. Kn. II. Kazan', 1910. Moscow: PSTBI, 2003². 237 pp. (In Russian)

Zoitakis, A. G. *Kosma Etoliyskiy. Zhitiye i prorochestva* [Cosmas of Aetolia. The life and prophecy]. Moscow: Svyataya Gora, 2007. 184 pp. (In Russian)

В.Н. Белов

Автономия разума и религия Откровения в философии религии Германа Когена*

Владимир Николаевич Белов – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания. Российский университет дружбы народов. Российская Федерация, 115419, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; e-mail: belovvn@rambler.ru.

В статье обосновывается мысль о том, что философия религии Когена является попыткой синтеза кантианства и иудаизма, анализируются основные идеи главы марбургской школы неокантианства, которые, по его мнению, должны были осуществить этот синтез в рамках трансцендентальной философии. Указываются две причины, послужившие побудительным мотивом для пересмотра Когеном кантовской оценки места и роли религии в культурном прогрессе человечества: стремление более выверенно и непротиворечиво построить свою философскую систему, избежав дуализма логического и этического начал мышления и в то же время преодолев формализм самого этического начала, а также стремление вписать иудейство в европейскую традицию Просвещения. В статье прослеживаются три периода в эволюции взглядов Когена на религию, ее место и роль в системе трансцендентального идеализма и в системе человеческой культуры: первый период условно охватывает время от появления первой фундаментальной работы марбургского философа по этике «Кантовского обоснования этики» и заканчивается с первым изданием другой фундаментальной работы по этике «Этики чистой воли», третий период, вызывающий самые противоречивые оценки у исследователей, знаменуют две основные работы Когена, посвященные его философии религии: «Понятие религии в системе философии» и «Религия разума из иудейских источников». Именно в последней работе появляется и тема Откровения, которая описывается марбургским мыслителем строго в рамках коррелятивной связи Бога и человека и взаимосвязи через разум человека Творения и Откровения.

Ключевые слова: Коген, Кант, неокантианство, система философии, иудаизм, религия разума, философия религии, мессионизм

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ № 18-011-00080а «И. Кант и философия религии в Германии».

Введение. Философия религии Когена – попытка синтеза кантианства и иудаизма

Философия религии основателя марбургской школы неокантианства – это тема, которая достаточно активно обсуждается в зарубежной философской литературе, становится предметом дискуссий на конференциях¹. Поэтому следует сразу оговориться, что, ввиду объективных ограничений формата статьи, она не сможет претендовать на полноценное раскрытие указанной темы, что, однако, не помешает нам сосредоточиться на ее отдельных важных аспектах.

Философию религии Когена вполне можно определить как попытку синтеза кантианства и иудаизма, отсылая к последнему, изданному уже после смерти марбургского мыслителя, его произведению «Религия разума из иудейских источников» (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*). Определяя характер поздней философии религии Когена, которую марбургский философ опирает на иудейские источники, один из современных немецких исследователей отмечает следующее:

Религиозная философия как определение функции слова религия, религиозное слово как речевой акт, корреляция исповедания грехов и прощения грехов как показательный случай этого речевого акта, в котором осуществляется корреляция между Богом и человеком: в этом заключается вся суть понимания религии Германом Когеном [Schaeffler, 1981, S. 78].

Немецкий исследователь, таким образом, полагает, что основоположник марбургской школы неокантианства в рамках своей философии религии стремится установить непротиворечивую взаимосвязь между разумом и словом, точнее, между мышлением разума и словом религии.

Разум, – отмечает исследователь, – знает единство и целостность только как идею, как пограничное понятие... Слово же Бога и человека как целого есть не только постулат будущего, но и учреждение настоящего... Разум есть сила постулата в практическом назначении. Слово же, как показал Коген, есть речевой акт. И благодаря этому речевому акту впервые конституируется любое Я, для которого должна быть возможна нравственность [Ibid., S. 87].

Насколько возможна автономия разума в рамках религии Откровения, то есть Слова Бога, которое человек способен воспринять, – это та проблема, а точнее, антиномия, на разрешение которой, собственно, и направил свои усилия поздний Коген.

Однако подобной позиции в отношении религии Герман Коген придерживался не всегда. Все без исключения его исследователи отмечают вполне примечательную эволюцию взглядов немецкого философа на роль религии в системе философии и человеческой культуры в целом. А некоторые даже полагают, что последний период творчества Когена является радикальным отходом от ранней позиции, революционной сменой парадигмы рассмотрения немецким философом вопросов религии. Среди них оказался и Франц Розенцвейг, строивший свою концепцию «нового мышления», опираясь в первую очередь

¹ В частности, на конференциях: Hermann Cohen's Philosophy of Religion: International Conference in Jerusalem, 1996; *Religion aus den Quellen der Vernunft*. Hermann Cohen und das evangelische Christentum. Tübingen, 2011.

на работы Когена последних лет его жизни, которые были посвящены проблемам религии в целом и иудаизма в частности. Этот разрыв с философскими построениями в позднем периоде творчества своего учителя Розенцвейг обозначил как «возвращение к истокам», имея в виду возвращение того к корням иудаизма [см.: Rosenzweig, 1924, S. XX]. С подобной интерпретацией философии религии Когена не согласны многие исследователи, в частности Х. Хольцхай, А. Пома, Д. Адельманн. Они полагают, что никакого разрыва с системными построениями в поздней философии религии Германа Когена не произошло. На мой взгляд, два субъективных момента прежде всего повлияли на отход Когена от кантовской позиции в отношении места и роли религии: во-первых, его стремление более выверенно построить свою философскую систему, в которой ее части – логика, этика и эстетика – были бы связаны между собой непротиворечивым образом. Здесь марбургскому мыслителю предстояла двоякая задача, а именно преодолеть дуализм логического и этического начал мышления и в то же время преодолеть формализм самого этического начала. И, во-вторых, в силу своей религиозной принадлежности к иудейскому вероисповеданию, стремление вписать иудейство в европейскую традицию Просвещения. По моему убеждению, именно философия религии Когена, а не философия Спинозы являет собой феномен еврейского Просвещения.

Первый период. Гармония между еврейским монотеизмом и протестантским христианством

В эволюции взглядов Когена на религию, ее место и роль в системе трансцендентального идеализма и в системе человеческой культуры можно выделить три периода. Первый условно определяется временными границами выхода второй большой интерпретационной работы «Кантовское обоснование этики» [Kants Begründung der Ethik, 1877] и заканчивается появлением другой большой работы по этике «Этика чистой воли» [Ethik des reinen Willens, 1904].

Религия как одно из базовых исторических явлений человеческой культуры, по убеждению немецкого философа, также не должна быть лишена рациональных оснований. Религия получает свое рациональное основание через этику. Здесь следует заметить, что экзистенциально с самого рождения связанный с иудейской верой², Коген не сразу в своих философских построениях приходит к мысли о необходимости прояснения вопроса о связи религии и этики. Как отмечает Ф. Розенцвейг, когда Г. Коген после первой книги, посвященной интерпретации кантовской философии, а именно «Теории опыта Канта» [Kants Theorie der Erfahrung, 1871]³, начал готовить следующее исследование по кантовскому обоснованию нравственности, он сделал для себя одно важ-

² Будучи единственным ребенком в семье (род. 4 июля 1842 года) учителя еврейской школы и кантора в синагоге, Герман Коген сначала был на домашнем воспитании. С 1853 г. он стал посещать гимназию в соседнем городе Дессау, который был удален от родного города Косвица на 14 километров. Отец навещал его здесь каждые выходные для продолжения занятий по иудаистике. До поступления в университет в 1861 г. несколько лет с 1857 г. Герман Коген посещал иудейско-теологический семинар в Бреслау.

³ Есть первый русский перевод этой работы Когена по третьему ее изданию 1918 года – см.: [Коген, 2012].

ное открытие: кантовскую этику нельзя воспринять действительно содержательно и системно без того, чтобы не воспринять и «кантовского бога» [см.: Rosenzweig, 1924, S. XXV]. И уже в своей ранней работе периода Кант-штудиен «Кантовское обоснование этики» (первое издание – 1877 г.) он признает влияние идеи Бога на этический прогресс. Идея Бога регулирует систематическое единство теоретического и практического разума.

В связи религии и этики Герману Когену важно прежде всего требование о радикальной трансцендентности Бога.

Природа, – подчеркивает он, – состоит в сущности своих законов, которые находят свое основание в логике. При этом Бог остается совершенно вне игры. Нравственность состоит в сущности этических понятий, чьи основоположения возвращают, в конечном счете, к логической методике. И здесь Бог остается вне игры. Согласно этому обоим видам познания он образует трансценденцию [Cohen, 1877, S. 464].

Бог, согласно понятию, радикально отличается от человека. Это означает прежде всего то, что он никоим образом не может быть секуляризуем, не может быть гуманизируем. Он обозначает неуничтожимую дистанцию между человеком и абсолютом. Понятие Бога, как мы видим, выступает для критического требования чистым обоснование этики: именно в признании трансцендентности Бога для неэмпирической организации этических действий создается необходимое пространство. В этом смысле трансцендентность Бога является предусловием нравственности человека.

В этот первый период в основополагающих моментах философии религии мы можем констатировать полное согласие Когена с Кантом. По справедливому замечанию известной итальянской исследовательницы творчества марбургского философа И. Кайон, в этот период у Г. Когена в отношении научного определения религии еще нельзя установить «какого-то различия между еврейским монотеизмом и протестантским христианством» [Kajon, 2005, p. 376–377].

Ссылаясь на ряд других небольших эссе Когена о еврействе, опубликованных в обозначенный период, таких, например, как «Die Nächstenliebe im Talmud» (1888), «Die Versöhnungsidee» (1890–1892), «Die Messiasidee» (1890–1892), «Das Problem der jüdischen Sittenlehre» (1899), «Autonomie und Freiheit» (1900), «Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch» (1900), «Der Stil der Propheten» (1901), она указывает на то, что с помощью кантовской философии, понимаемой им как научный идеализм,

Коген идентифицирует сущность иудаизма с философской этикой; он интерпретирует еврейские представления о любви к ближнему, справедливость, примирение, освящение, мессианизм, с точки зрения этического содержания, которое приводится в философской этике; он считает “истинную веру” эквивалентом “истинной науки”; он рассматривает религиозную идею свободы как “чистоту сердца” или “послушание божественной заповеди” или “выбор жизни” только как шаг к философской идее свободы; он рассматривает теорию, которая объясняет конкретные концепции иудаизма только как подготовку к этике как философской доктрине; он предпочитает научный стиль, свойственный философии, а не поэтический стиль, свойственный пророкам в определении нравственности [Kajon, 2005, p. 377].

Второй период. Усилия по гармонизации отношения философии и религии

С еще большей настойчивостью необходимость взаимосвязи этики и религии Коген проводит в «Этике чистой воли» (первое издание – 1904 г.), выход в свет которой знаменует начало второго периода в эволюции взглядов марбургского мыслителя на религию. Однако эта взаимосвязь этики и религии никоим образом не означает их отождествления. Коген не устает подчеркивать своеобразие данной взаимосвязи и автономность этики по отношению к религии благодаря тому, «что этика те вопросы, от решения которых религия вынуждена отказаться... со своей стороны берет на себя» [Cohen, 1907, S. 52]. Также важным моментом в этой взаимосвязи, на который немецкий философ начинает все больше обращать внимание, становится ее общекультурная специфика: «Этика, – подчеркивает он, – не может просто признать самостоятельность религии... Поэтому она может признать религию только как естественное состояние, чья культурная зрелость приходится на этику» [Ibid., S. 397].

Для прояснения характера взаимосвязи религии и этики в «Этике чистой воли» Коген задействует и рассуждения о Боге. Здесь следует выделить прежде всего три момента. Во-первых, Бог, согласно немецкому философу, – это только идея, которая противостоит человеческому пессимизму и гарантирующая реальность вечного совершенствования людского рода. Во-вторых, эта идея может иметь исключительно методическое значение. По мнению Когена, этика должна предпосылать реальность нравственного даже там, где она невидима, не дана. В противоположность наукам о природе, где бесконечно-малая хотя и может быть наблюдаема, но все же присутствует в их исчислениях, предпосылка нравственности научно беспомощна. Ввиду этой ситуации религиозно мотивированный оптимизм сам становится квазиметодическим моментом. В определенном смысле понятие Бога предоставляет сфере этики то же, что и инфинитезимальный концепт сфере логики. Если для логики важна точка отсчета, первоначало, Ursprung, которую Коген – в отличие от кантовской вещи самой по себе – стремится полностью разместить в мышлении и поэтому предельным вопросом является вопрос о происхождении чего-то реального, в отличие от логики, отвечающей на вопрос: что есть? – этика задается другим вопросом: что должно быть? Поэтому если в логике задействуется причинная связь, в этике – связь телеологическая, если логика озадачена прежде всего вопросом «откуда?», этика – вопросом «куда?». С этим моментом связана и третья основная характеристика идеи Бога: она выступает в качестве идеала, то есть главной идеи, определяющей общее логически-этическое пространство человеческого бытия.

Подчеркивая особый «драматический» характер второго периода в творчестве Когена, который кроме «Этики чистой воли» озаглавлен достаточно многочисленными эссе по религиозной и иудейской проблематике – «Ein Gruss der Pietät an das Breslauer Seminar» (1904), «Religiöse Postulate» (1907), «Charakteristik der Ethik Maimunis» (1908), «Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit» (1910), «Gesinnung» (1910), «Die Liebe zur Religion» (1911), «Emanzipation» (1912), И. Кайон отмечает:

С одной стороны, в этих работах Коген, безусловно, видит “автономию” этической воли как основы современной религии; он связывает эту этическую автономию с государством и с человечеством как с агентом культуры в истории; он сводит религию и иудаизм, как оригинальный пример религии, к философии как к единственному научному “взгляду на мир” (*Weltanschauung*); он указывает на необходимость отказаться от средневековой идеи религии как центра культуры в пользу научной этики; он возвышает любовь современного еврея к культуре и государству; он рассматривает еврейских средневековых философов, в частности Маймонида, как защитников “Просвещения” или сторонников превосходства теоретического разума как инструмента чистого созерцания; он дает интерпретацию кантовской доктрины с помощью научного метода философии. Но, с другой стороны, в этих же эссе Коген объясняет, как иудаизм имеет своеобразное философское содержание, которое формируется путем взаимосвязи между человеком и Богом посредством этической воли и делает еврейскую мысль отличной от самоуверенной и эгоцентричной рациональной философии; он указывает на роль еврейской религии в сохранении идеи морали в истории, потому что эта идея требует признания конечного или условного характера людей; он настаивает на том, что современная культура и философия находят свою основную точку отсчета в еврейской концепции Бога; он возвеличивает любовь к религии, которая делает современного еврея очень похожим на его отцов; он рассматривает еврейских средневековых философов, в частности Маймонида, как сторонников “религиозного Просвещения”, который заставляет человеческий разум зависеть от божественного разума; он видит Канта как философа, который глубоко осознает связь между свободой и следованием этической заповеди [Kajon, 2005, p. 380–381].

Весьма характерна для этого периода и критика Когеном неверной оценки Кантом иудейской традиции, которая, по его мнению, повлекла за собой и ошибки основателя трансцендентальной философии как в установлении истинной взаимосвязи этики и религии, так и в трансцендентальном обосновании самой этики. Прежде всего марбургский философ обращает внимание на то, что Канту очень плохо известна ветхозаветная традиция, он знает лишь несколько мест из лютеровского перевода Ветхого Завета. Что же касается иудейской традиции, то с ней Кант познакомился частично через «Богословско-политический трактат» Спинозы, частично через книгу Мендельсона «Иерусалим» [см.: Cohen, 1924, S. 284–285]. Позицию обоих еврейских авторов в отношении к иудейству Коген определяет как неверную. Спиноза считал, что «еврейская религия хотела бы обосновать только один народ и одно государство», Мендельсон же придерживался той точки зрения, что «еврейство согласно содержанию своей веры является не чем иным, как “естественной религией”» [Cohen, 1924, S. 285]. Марбургский философ обосновывает то, что и логически, и этически, и политически иудейство имеет с классической философией Канта гораздо больше общего, чем можно было бы предположить, оставаясь полностью в рамках кантовских воззрений на религию.

Прежде всего Коген подчеркивает то, что кантовскую этику и иудаизм объединяет неприятие эвдемонизма во всех его проявлениях. Удовольствие и счастье не могут быть положены в основание объективно определяемых принципов нравственной воли. Нравственность должна полагаться в качестве зако-

на, который имеет силу для всех без исключения людей. В этом пункте едины практический разум Канта и еврейская философия от Саадии Гаона до Моисея Мендельсона.

Особой заслугой Канта марбургский философ считает положение о Боге как идее. Однако верного соотношения Бога, идеи и человеческой нравственности Канту все же найти не удалось. Поскольку он оставил разум независимым от Бога, творящим этот всеобщий закон нравственного поведения постоянно из себя самого. Здесь уже пути критической философии Канта и иудаизма кардинально расходятся. По мнению Когена, между Богом и нравственным разумом не может быть никакого противоречия. «Нравственный закон, – утверждает он, – должен и может быть законом Бога, не прекращая при этом быть законом разума» [Ibid., S. 292]. В кантовской же системе идея Бога остается в стороне от исторических дел нравственности, поэтому остается лазейка для эвдемонического аспекта в вопросе «распределения счастья» на грешной земле. Это различие в трактовке идеи Бога у Канта и у Когена, оправдывающего свой подход многовековой традицией еврейской философии, подмечает и Розенцвейг:

Кант “постулирует” Бога для не обеспечиваемой по иному гармонии добродетели и “счастья”; эту уступку сентиментальному эвдемонизму времени Коген, конечно, не мог повторить. ...Этот постулат в кантовской этике (постулат Бога. – В.Б.) является также лишь частью украшений, не обладающим никакой конструктивностью и необходимостью фрагментом построения. У Когена – по-другому. Его идея Бога есть руками этики подготовленный замковый камень, без которого разрушился бы весь свод системы... Бог гарантирует осуществление нравственности, привитие нравственности природе. Без него нравственность могла бы быть простой красивой мыслью, простой утопией. Без него природа хотя и является действительностью, но не является истиной. “Основной закон истины” называется в этой системе не заключительная глава логики, но вступительная глава этики! [Rosenzweig, 1924, S. XXXII].

Другой основополагающий постулат этики Канта, а именно свобода, которая через категорический императив тесно связана с понятием самоцели человека, находит, согласно Когену, в иудействе самое ясное обоснование в его практическом значении. Ведь не кто иной, как еврейские пророки, стали родоначальниками настоящей политической нравственности. Кроме того, мессианизм как основное выражение деятельности пророков направлен, как и мысль Канта, на достижение вечного мира. И, наконец, мессианизм пророков и кантовскую философию объединяет исторический оптимизм, утверждающий то, что «прогресс к благу есть и остается целью мировой истории» [Cohen, 1924, S. 305].

В период, когда Коген уделяет более пристальное внимание исследованию еврейских источников, усиливается его оценка социальной значимости иудаизма для всей западноевропейской истории. Особенно показательна в этом смысле единственная переведенная до революции 1917 года на русский язык речь Когена на всемирном конгрессе для свободного христианства и религиозного прогресса «Значение еврейства в религиозном прогрессе человечества» [Коген, 1911].

Глава марбургского неокантианства считает ошибочным полагание Торы в качестве закона. По его убеждению, более справедливым было бы считать Тору учением. Отсюда проистекает и стремление евреев к знаниям и постепенное

отмирание особого слоя жрецов как посредников между Богом и евреем. Так как религия возможна только в рациональных рамках и не более того, то и познать ее может любой грамотный еврей.

Особое социальное значение немецкий философ придает еврейскому закону о запрете работы в субботу. Он, по его мнению, послужил основанием для отмены рабства и сейчас служит базисом более братского и внимательного отношения между работодателями и наемными рабочими. В иудейском понимании свободы Коген отмечает прежде всего социально-этические моменты.

Но самым важным элементом еврейского религиозного учения марбургский философ считает его мессионизм. Коген прямо-таки поет гимн идеи Мессии, возведя к ней понятие самого человечества: «Воистину, – восклицает Коген, – если бы еврейская религия не принесла ничего, кроме мессианской идеи пророков, оно было бы величайшим культурным источником нравственного человечества» [Коген, 1911, с. 15]. И здесь же он отмечает невозможность отождествления Мессии и Христа, так как Мессия предназначается для спасения всего человеческого рода, Христос же пришел в мир для спасения каждой отдельной личности.

Кроме того, немецкий философ подчеркивает огромное значение еврейского мессианского аффекта надежды, который придавал еврейскому народу силы в самые сложные периоды его истории и который может помочь современному христианству избежать нигилистически-пессимистических настроений.

Нет сомнения, – подчеркивает И. Кайон, – что Коген на этой стадии эволюции своей мысли пытается увидеть существование внутренней гармонии между философией и иудаизмом, между культурой и религией, между критическим идеализмом как моделью автономного мышления и критическим идеализмом как доктриной, которая очень близка к философии иудаизма в качестве мысли, отличной от философии, ориентированной на науку [Кайон, 2005, р. 383].

Однако у меня нет сомнения и в том, что такой внутренней гармонии между философией разума и иудаизмом Когену во второй выделенный нами период его творчества найти не удалось. Более того, несмотря на его усилия гармонизировать иудаизм и философию в этот период намечается серьезное противоречие в отношении разрешения этических вопросов в рамках этики как только научной дисциплины. Для Когена выяснение отношения этики к праву укрепляет его философскую систему, отношение же к религии делает эту систему проблемной, так как весь его системный пафос социален, трансцендентален, антисубъективен, религия же выпадает из такого контекста.

Третий период. Своеобразие религии в системе философии и ее роль в системе культуры

С публикацией работы «Понятие религии в системе философии» [Begriff der Religion im System der Philosophie, 1915) позиция марбургского мыслителя в отношении религии существенным образом меняется. Книга начинается с проблемного утверждения о том, что религия является «фактом духовной культуры», не будучи наукой [Cohen, 1996, S. 1]. Но, по мысли Когена, в этом утверждении не содержится никакого противоречия. Так как под культурой он

не подразумевает голой фактичности, эмпирической данности; она для него олицетворяет духовный, а именно мыслительный продукт. Поэтому факты культуры являются результатами процесса духовного производства. И поэтому, несмотря на то, что религия не обладает научными характеристиками, она ей все же не противостоит, так как имеет характер духовного процесса, в силу чего и является составной частью культуры. Кроме того, религия не противостоит рациональности еще и потому, что определенным образом включает в себя философию. Согласно Когену, в задачу философии религии входит установление «имманентности философии в религии» и «выделение философских мотивов в религии» [Ibid., S. 9].

Как же должна пониматься взаимосвязь религии и культуры? Система философии через свои три направления – знание, волю и чувство – исчерпывается полностью, и религия не может представлять собой четвертое, независимое от этих трех направление. И все же она – самостоятельный член философской системы. Для решения этой дилеммы Коген вводит понятие «своеобразия» (Eigenart), с которым и связано присутствие религии в системе культуры. Но это своеобразие, как замечает Коген, утверждает самостоятельность религии не безусловно, но, напротив, опирает эту самостоятельность «на три или четыре систематических направления сознания» [Ibid., S. 15]. Логика предохраняет религию и философию религии от догматической метафизики, этика преподносит ей в качестве последней цели истории требование свободы человека, эстетика в лирике псалмов сполна выражает всю силу религиозной тоски, религиозного стремления к Богу.

Адаптация религии систематической философией ведет к необходимости пересмотра и самого понятия системы. Со своей своеобразной, но не автономной позицией внутри философии религия предупреждает об опасности, с которыми сталкивается системное притязание философии. Таким образом, по мнению Когена, религии присуща и критическая функция. В логике она осуществляется через требование того, что Бог является единственным бытием [Ibid., S. 20]. В бытии Бога, которое никогда не может быть помыслено в качестве присутствия, действительность получает ту единственную бытийственную значимость [Ibid., S. 26]. Эта мысль о равенении на требование бытия должна, по убеждению Когена, воспрепятствовать любым спекуляциям вокруг проблемы бытия.

Критический момент в отношении этики состоит в том значении, которое религия придает индивидууму. Коген находит недостаток этического определения человека в том, что человек не может быть постигнут в своем «одиночестве и изолированности», в своей «бедности и слабости» [Ibid., S. 53]. Бедность индивидуума является отправной точкой для религии, и ее цель – спасение не от бедности, но – в размышлении над бедностью в самопознании и сострадании – через бедность.

Наконец, в отношении эстетики критическая сила религии состоит в пояснении систематического места чувства. Несмотря на то, что религия и эстетика во многом сравнимы, они «есть противоположные направления сознания» [Ibid., S. 91]. Самым явным образом их различие вскрывается в понимании любви к человеку. Эстетическая любовь к человеку относится к индивидууму как к типу, человек для этого вида любви является лишь «материалом». Религиозная любовь к человеку возникает в человеке.

Важным моментом в данных рассуждениях о критической функции религии в системе культуры состоит в том, что культура мыслится при этом не как проект будущего, но как фактически существующая. Культурная работа в данном случае находит свое последнее обоснование и оправдание не в абсолютных ценностях и не в субъективных ощущениях, но в себе самой.

Отмечая заметное изменение в позиции Когена в отношении религии, И. Кайон считает, что в этот период мысль немецкого мыслителя является

...уже не научным, но этико-религиозным идеализмом, который, с одной стороны, осознает происхождение и импульс практического разума в том, что может быть выражено термином “религиозная любовь”, или “дух святости” (*Geist der Heiligkeit*), а, с другой стороны, расширяет философию человеческой культуры, основанную на этом понятии “религиозная любовь” или “дух святости” [Kajon, 2005, p. 384].

Другой итальянский исследователь Г. Когена А. Пома обращает внимание на еще один примечательный факт в систематических построениях Германа Когена в этот период, а именно на то, что тема человека как индивидуума в философии религии раскрывается марбургским мыслителем иначе, чем в этике. Тема человека как индивидуума углубляется им, но отнюдь не в персоналистической или экзистенциальной перспективах.

Человек как индивидуум, – отмечает Пома, – является для Когена грешником, и грешник – прощен, и это – равенство грешника и прощенного – есть то, что важно для Когена в индивидууме. Это, вероятно, больше от Лютера, чем от иудаизма. Грешник не является сначала грешником, а потом прощенным, но поскольку он прощен, он может быть признан в качестве грешника [Renz, Bienenstock, Holzhey, Poma, 2011, S. 320]⁴.

В своем последнем произведении, опубликованном уже после смерти, а именно «Религии разума...», Коген продолжает уточнять характер своеобразия религии в философской системе: оно заключается в методическом отличии от самостоятельности этики и становится порождающим фактором Я и со-человека (*Mitmensch*). Только через религию, по мнению марбургского мыслителя, этика получает возможность не просто описывать и констатировать, но производить, то есть получает силу и энергию для творения. Также Коген не устает подчеркивать, что между знанием и верой допускается только методическое различие, именно различие, но не противоречие. «Различие, – отмечает он, – не должно перерасти в противоречие. Приемлемо только различие, но не разделение» [Cohen, 1959, S. 488].

Хотя и в этот период Коген продолжает утверждать тесную и нерушимую взаимосвязь между нравственностью и религией⁵, два момента подчеркиваются и разрабатываются в этот период особенно в «Религии разума...», которые были в тени раньше: это проблема корреляции человека и Бога и проблема молитвы.

⁴ Здесь явная отсылка к тому месту в «Религии разума...», где Коген говорит о своеобразии связи иудейского монотеизма с нравственностью и, соответственно, единстве различных свойств, если так можно выразиться, в Боге: «Нравственность одна, как Бог – один. Его справедливость поэтому совершенно тождественна его любви. Единственный Бог означает единственность нравственности. Бог наказания есть в то же самое время и Бог прощения» [Cohen, 1959, S. 297].

⁵ Например, такое заявление: «Только разумная религия есть нравственная религия, и только нравственная религия есть религия, содержащая истину, истинная религия» [Ibid., S. 156].

Особое значение Откровения марбургский философ видит в подтверждении фактом Божьего Слова разумной сущности человека. Он прямо заявляет: «Если возможно Откровение, то сначала возникает разумная сущность человека» [Ibid., S. 83]. То есть через Творение этой самой сущности Творение и Откровение становятся взаимосвязанными и оправданными.

Корреляция в теологическом плане выводит Божественные характеристики из феномена Творения и Откровения в феномен нравственных заповедей, и она же переводит каузальный план в познании в план телеологический. Поэтому Коген заявляет здесь о том, что сущность нравственности «состоит в корреляции Бога и человека» [Ibid., S. 114]. Таким образом, коррелятивность необходима немецкому мыслителю для уточнения нормативности кантовской нравственной идеи Бога.

Продолжая усилия по поиску той реальности, в которой возможно непротиворечивое существование автономии⁶ разума в рамках религии Откровения, то есть Слова Бога, Коген формулирует следующий вопрос: «Существует ли закон, в котором осуществляется взаимосвязь религии и нравственности? ...Между познанием как религией и поступком как нравственным делом?» [Ibid., S. 430]. Чтобы самому же на него ответить утвердительно: «Такой формой закона, которая устанавливает... двойную связь, а именно между религиозным познанием и нравственным действием и одновременно между религией и нравственностью вообще, является молитва» [Ibid., S. 431]. Именно в молитве открывается ограниченность только нравственного понимания идеи Бога:

Этика определяет своего Бога сама, как гаранта нравственности на земле. Но за рамками определения, за рамками постулата этой идеи ее средства оказываются непригодными. Религия вносит в доверие к Богу надежду на мессианское выполнение этической идеи Бога из ее особенности. Так молитва, как язык корреляции человека с Богом, становится языковым органом мессианизма и потому – мировым языком человечества [Ibid., S. 462].

Заключение

Если обобщить и достаточно вольно попытаться описать основную интенцию Когена в его философии религии как определенную интерпретацию критического идеализма Канта, то можно сказать следующее. Кант абсолютно прав в отношении защиты автономии и свободы человеческого разума, и здесь его заслуги в области отстаивания самостоятельности и продуктивности мышления, нормативности нравственности человеческого поведения и прогресса человеческой культуры в целом трудно переоценить. Однако как раз в обосновании нормативности нравственности в поведении человека, а также культурно-исторической гарантированности этой самой нравственности у Канта мы не встреча-

⁶ Здесь следует указать на критику Когеном кантовского понимания автономии как самозаконодательства. «Ошибка, которая заключена в кантовском понятии автономии, – отмечает Коген, – состоит в том, что Самость [человека] при этом явлена как данность, как уже преднайденная, как бытийно воспринятая и предпосланная; что она в нравственных поступках, как манифестациях, еще должна бы объяснить и продемонстрировать. Это – методическая ошибка... Таким образом, самозаконодательство есть не законодательство из Самости, но к Самости» [Cohen, 1907, S. 338–339].

ем достаточных доказательств. И эта кантовская доказательная база значительно укрепляется и расширяется как с содержательной, так и с исторической стороны, если мы обратимся к иудейской религии. И. Кайон также отмечает, что различные интерпретации Канта, которые мы встречаем у Когена «от научного до этико-религиозного критического идеализма, – соответствуют различным точкам зрения на человека и на отношения между культурой, философией и религией, которые утверждаются в ходе эволюция его мысли» [Кайон, 2005, р. 394].

Таким образом, эволюция Когена двигалась в направлении более серьезно признания значимости религии в исторических делах культуры, к признанию дуальности, но не дуализма культурных разумных начал человечества: философия разума – кантианство и религия разума – иудейство. Объединительным началом здесь, по его мнению, должен выступить разум, разумное начало в человеке. Однако так же, как у Канта в его философской системе мы находим дуализм теоретической и практической философии, так и в когеновской философии культуры, на мой взгляд, в конце концов вырисовывается дуализм философии и религии, примирить которые Когену так и не удалось, хотя он и приложил к этому немалые усилия. Которые, быть может, были потрачены и не зря, которые, быть может, подтвердили тот факт, что дуализм философии и религии – это тот культурный вызов, это та задача, которая должна стать нервом мысли любого самостоятельного и самобытного философа.

Список литературы

- Коген, 1911 – *Коген Г.* Значение еврейства в религиозном прогрессе человечества // Теоретические и практические вопросы еврейской жизни. СПб., 1911. С. 5–18.
- Коген, 2012 – *Коген Г.* Теория опыта Канта / Пер. с нем. В.Н. Белова. М.: Акад. проект, 2012. 618 с.
- Bonaunet, 2004 – *Bonaunet K.* Hermann Cohen's Kantian Philosophy of Religion. Bern: Peter Lang, 2004. 163 p.
- Cohen, 1877 – *Cohen H.* Kants Begründung der Ethik. 1. Aufl. Berlin: Dümmler, 1877. 667 S.
- Cohen, 1907 – *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. 2. Aufl. Berlin: Bruno Cassirer, 1907. 665 S.
- Cohen, 1924 – *Cohen H.* Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum (1910) // *Cohen H.* Jüdische Schriften. Erster Bd. Berlin: Schwetschke & Sohn, 1924. S. 284–306.
- Cohen, 1996 – *Cohen H.* Begriff der Religion im System der Philosophie // *Cohen H.* Werke. Bd. 10 / Hrsg. von Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar an der Universität Zürich unter der Leitung von H. Holzhey, Einleitung von A. Poma. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms, 1996. 164 S.
- Cohen, 1959 – *Cohen H.* Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums. 2. Aufl. Köln: Melzer Verlag, 1959. 629 S.
- Hake, 2003 – *Hake A.-K.*, Vernunftreligion und historische Glaubenslehre. Immanuel Kant und Hermann Cohen. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003. 199 S.
- Kajon, 2005 – *Kajon I.*, Critical Idealism in Hermann Cohen's Writings on Judaism // Hermann Cohen's critical Idealism / Ed. by R. Munk. Dordrecht: Springer, 2005. P. 371–395.
- Renz, Bienenstock, Holzhey, Poma, 2011 – *Renz U., Bienenstock M., Holzhey H., Poma A.* Zeitgemäße Unzeitgemäßheit. Hermann Cohens Philosophie heute // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2011. Bd. 59. Iss. 2. S. 311–322.

Rosenzweig, 1924 – *Rosenzweig F. Einleitung // Cohen H. Jüdische Schriften. 3 Bd. / Hg. von B. Strauß. 1. Bd.: Ethische und religiöse Grundfragen. Berlin: Schwetschke & Sohn, 1924. S. V–LXIV.*

Schaeffler, 1981 – *Schaeffler R. Die Vernunft und das Wort. Zum Religionsverständnis bei Hermann Cohen und Franz Rosenzweig // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 78 (1981). S. 57–89.*

Autonomy of Reason and the Religion of Revelation in the Philosophy of the Religion of Hermann Cohen

Vladimir N. Belov

Peoples' Friendship University of Russia. Mikloukho-Maklay Str. 6, Moscow 115419, Russian Federation; e-mail: belovvn@rambler.ru

The article substantiates the idea that the philosophy of the religion of Cohen is an attempt at the synthesis of Kantianism and Judaism, and analyzes the main ideas of the head of the Marburg school of Neo-Kantianism, which, in his opinion, were to implement this synthesis within the framework of transcendental philosophy. There are two reasons that motivated Cohen to review Kant's assessment of the place and role of religion in the cultural progress of mankind: the desire to more accurately and consistently build his philosophical system, avoiding the dualism of the logical and ethical principles of thinking and at the same time breaking the formalism of the ethical principle itself, as well as the desire to write Judaism in the European tradition of the Enlightenment. The article traces three periods in the evolution of Cohen's views on religion, its place and role in the system of transcendental idealism and in the system of human culture: the first period conditionally covers the time from the appearance of the first fundamental work of the Marburg ethical philosopher "Kant's Foundation of Ethics" and ends with the first edition another fundamental work on the ethics "Ethics of Pure Will", the third period, which provokes the most contradictory evaluations among researchers, marks two of Cohen's main works devoted to his philosophy of religion: "The Concept of Religion in the System of Philosophy" and "Religion of Reason from Jewish Sources". It is in the latter work that there appears the theme of Revelation, which is described by the Marburgian thinker strictly within the framework of the correlation between God and man and the relationship through the mind of the man of Creation and Revelation.

Keywords: Cohen, Kant, Neo-Kantianism, system of philosophy, Judaism, religion of reason, philosophy of religion, messianism

References

Bonaunet, K. *Hermann Cohen's Kantian Philosophy of Religion*. Bern: Peter Lang, 2004. 163 pp.

Cohen, H. *Kants Begründung der Ethik*. 1. Aufl. Berlin: Dümmler. 1877. 667 S.

Cohen, H. *Ethik des reinen Willens*. 2. Aufl. Berlin: Bruno Cassirer. 1907. 665 S.

Cohen, H. Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum (1910), in: H. Cohen, *Jüdische Schriften*, 3 Bd. / Hg. von B. Strauß. 1. Bd.: Ethische und religiöse Grundfragen. Berlin: Schwetschke & Sohn, 1924. S. 284–306.

Cohen, H. Begriff der Religion im System der Philosophie, in: *H. Cohen. Werke*, Bd. 10 / Hrsg. von Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar an der Universität Zürich unter der Leitung von H. Holzhey, Einleitung von A. Poma. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms, 1996. 164 S.

Cohen, H. *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*. 2. Aufl. Köln: Melzer Verlag, 1959. 629 S.

Hake, A.-K. *Vernunftreligion und historische Glaubenslehre. Immanuel Kant und Hermann Cohen*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003. 199 S.

Kajon I. Critical Idealism in Hermann Cohen's Writings on Judaism, in: *Hermann Cohen's critical Idealism*. Ed. by R. Munk. Dordrecht: Springer, 2005, pp. 371–395.

Kogen, G. *Teorija opita Kanta* [Theory of Kant's Experience]. Per. s nem. V.N. Belova. Moskow: Akademprojekt, 2012. 618 pp. (In Russian).

Kogen, G. Znachenie evrejstva v religioznom progresse chelovechestva [The Importance of Jewry in the Religious Progress of Mankind], in: *Teoreticheskie i prakticheskie voprosi evrejskoj zhizni* [Theoretical and Practical Questions of Jewish Life]. St. Petersburg. 1911, pp. 5–18. (In Russian).

Renz, U., Bienenstock, M., Holzhey, H., Poma, A. Zeitgemäße Unzeitgemäßheit. Hermann Cohens Philosophie heute, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2011, Bd. 59, No. 2, pp. 311–322.

Rosenzweig, F. Einleitung, in: H. Cohen. *Jüdische Schriften*, 3 Bd., hg. von B. Strauß. 1. Bd.: Ethische und religiöse Grundfragen. Berlin: Schwetschke & Sohn, 1924, pp. V–LXIV.

Schaeffler, R. Die Vernunft und das Wort. Zum Religionsverständnis bei Hermann Cohen und Franz Rosenzweig, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1981, Bd. 78, pp. 57–89.

М.А. Пылаев

Откровение как Слово Бога в контексте философских дискурсов у Карла Барта

Максим Александрович Пылаев – доктор философских наук, профессор Учебно-научного центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета; Российская Федерация, 125993, Москва, ГСП-3, Миусская пл. 6. Профессор кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета; Российская Федерация, 115184, Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б; e-mail: maximpylajew@mail.ru

В статье анализируется концепция Слова Бога в теоцентристской теологии К. Барта, а также ряд аспектов теологии раннего К. Барта в рамках их фундированности философией. Автор сопоставляет блок философско-теологических тем: теорию темпоральности, диалектику, концепцию начала (Ursprung) и другие внутри типов философских дискурсов, использованных К. Бартом (платонизма, неокантианства, экзистенциализма, схоластики, феноменологической философии и других), с теологией К. Барта. В докладе дается краткая реконструкция теологии Слова Бога у К. Барта по «Церковной догматике». В статье апробируется гипотеза о том, что на раннем и позднем этапе своего творчества К. Барт пытался эксплицировать ту форму христианской теологии, которая, впитывая в себя прежде всего важнейшие достижения философии XIX–XX веков, тем не менее пытается оставаться свободной от них. Используя различные формы философских дискурсов, К. Барт реализует свою собственную задачу построить христианскую теологию вне метафизики (философии в целом), истории и человеческой экзистенции.

Ключевые слова: Слово Бога, Откровение, теология, экзистенциализм, схоластика, феноменологическая философия

Религиозная философия не есть разыскание предвечно существующего, неизменного строя и порядка бытия... Религиозная философия есть рождающееся в безмерных напряжениях, через отврат от знания, через веру, преодоление ложного страха пред ничем не ограниченной волей Творца...

Л. Шестов

В своей работе, посвященной теологии К. Барта, Г. Урс фон Бальтазар писал: «...так как он (К. Барт. – *М.П.*) хотел бы создать (*treiben*) чистую теологию, то ему пришлось внезапно прийти в своей речи к философии» [Balthasar, 1976, S. 92]. (Бальтазар подразумевает здесь использование К. Бартом метода аналогии.) Цель нашей статьи заключается в проверке приведенного суждения Бальтазара о теологии К. Барта.

В нашем исследовании мы вынесем за скобки утверждения самого К. Барта о соотношении философии и теологии. Вопрос о разграничении предметной сферы и понятийности теологии с философией, рефлексия по поводу самоопределения философии и теологии, – будет разрешаться исключительно на примере самой диалектической теологии и теологии Слова Бога К. Барта.

Можно ли согласиться с мнением К. Барта о том, что его теологический проект, сохраняя уникальность керигмы, ассимилируя важнейшие достижения философии XIX–XX вв., тем не менее остается свободным от них? Действительно ли все использованные им философские дискурсы более или менее удачно служат одной цели: построению христианской теологии вне категорий метафизики (философии как таковой), истории и человеческой экзистенции? Для ответа на этот вопрос мы постараемся сопоставить экзистенциально-философский, диалогический и фундаментально-онтологический дискурсы (на примере философии К. Ясперса, Ф. Эбнера, М. Хайдеггера) с теологией Слова Бога у К. Барта, то есть с теологией позднего К. Барта, начиная с его поворотной работы *Fides quaerens intellectum*. Исходной точкой для сравнения станет концепция Слова Бога К. Барта в качестве сущности Откровения и фундамента теоцентристской теологии так, как она представлена в «Церковной догматике». Кроме того, проследим рецепции платонизма, неокантианства, немецкого идеализма в лице Ф. Шлейермахера преимущественно в диалектической теологии К. Барта, то есть во втором издании «Послания к Римлянам».

Слово Бога в качестве сущности Откровения и фундамента теоцентристской теологии

В «Церковной догматике» Слово Бога у К. Барта выражает сущность Откровения, обладает природой конкретного события, которое, по К. Барту, означает, что «с нами Бог» [Barth, 1932, Vd. I, S. 119]. Слово Бога выступает в качестве события становления его возвещения. Это всегда новое событие, в котором Бог сам говорит о себе самом. Бог и его Слово не даны таким же способом, как даны нам явления природы и истории. Слово Бога – это речь Бога, деятельность Бога и тайна Бога [Barth, 1932, Vd. I, S. 137]. Слово Бога образует единство и троичность. В каждом своем образе Слово Бога является

речью, делом и тайной Бога. Слово Бога выступает событием во Христе и до Христа. Слово Бога есть Откровение Бога. Откровение есть божественный акт, событие свободной милости Бога. Откровение и Священное Писание не совпадают, по К. Барту. Однако они едины в событии Слова Бога. Ограниченность (нетождественность Писания Словоу Бога) имеет место постольку, поскольку оно есть только человеческое слово о нем. Единство в том, что Откровение является основным предметом и содержанием этого слова.

Слово Бога творит историю, как дело оно знаменует решение Бога. Слово Бога у К. Барта существует в диалектике трех его образов. Возвещенное Слова Бога (*das Verkuendigte Wort Gottes*) как один из его образов составляет событие церкви. Возвещение в нем Слова Бога приобретает черты трансцендирующей речи человека. Слово Бога здесь присутствует в качестве суждения. Слово Бога делает Возвещение Возвещением. Писание есть конкретный образ Слова Бога в воспоминании, записанное Слово Бога (*das Geschriebene Wort Gottes*). Оно фиксирует становление Слова Бога. Библия превращается в событии становления в Слово Бога. Это «Бог с нами» является событием.

Третий, или первый, образ Слова Бога – Иисус Христос. Это открытое Слово Бога (*das Offenbarte Wort Gottes*), ничем не обусловленный образ Слова Бога. Его бытие в качестве Слова Бога выражается у К. Барта в Слове, деле и страдании. Бытие этой личности идентично с его речью, делом и страданием. Бальтазар интерпретирует концепцию монизма Слова Бога как заданную в идеалистических категориях: «непосредственного и опосредованного, предметности и непредметности, акта и состояния» [Balthasar, 1976, S. 102]. Г. Кюнг так же, как и Бальтазар, усматривает ядро теологии образов Слова Бога К. Барта в использовании диалектического мышления. Кюнг пишет: «Откровение является божественным актом, событием свободной милости Бога, в котором возвещение и Библия “сняты” в тройственном гегелевском значении этого слова...» [Küng, 1957, S. 326]. Откровение у Барта становится Словом Бога именно в Библии и в возвещении, в которых оно является в себе самом. Или, по-другому, «синтез» Возвещения и Библии дает Откровение Бога у К. Барта, если интерпретировать их взаимоотношение с позиции Г. Кюнга. По всей видимости, именно таким образом немецкий идеализм в лице гегелевской диалектики выступает необходимой предпосылкой для создания новой теологии.

Вместе с этим сущность Бога у К. Барта не понимается в качестве метафизической. Она не является субстанцией, но отождествляется с речью. Слово Бога нацелено на обращение (*Anrede*), оно духовно, то есть коррелирует со слушанием, послушанием и пониманием, оно личностно. Причем личностность также понимается К. Бартом как его словесность в человеческой системе. Бытие Бога является речью. Эта речь интерпретируется не метафизически, не психологически, а, скорее, в контексте диалогической философии. Речь одновременно является конкретной и вневременной. Можно предположить наличие у К. Барта коммуникативной природы личности в рамках первичности языка (пусть особого) в теологии Слова Бога. Слово Бога трактуется К. Бартом как акт, конкретное событие речи Бога, его обращение, экзистенциальный диалог. На наш взгляд, эта попытка К. Барта осовременить теологию невозможна без целого ряда открытий философии диалога, прежде всего у Ф. Эбнера. Для Ф. Эбнера исходной точкой познания становится не Я как в немецком идеализ-

ме, а отношение Я-Ты. Он противопоставляет первичность трансцендирующей речи в диалоге Я-Ты, реально размыкающей Я, монологическому развитию самосознания, например, в антитетике Я и не-Я у Фихте [см.: Резвых, 2016, с. 62–77]. При такой трактовке сознания оно действительно перестает быть объектом, как в немецком идеализме, и превращается в реального субъекта.

В качестве речи Бога Слово Бога у К. Барта оно обладает характером намерения (*Absichtlichkeit*). Речь Бога является тайной Бога. Таинственный характер речи Бога у К. Барта означает прежде всего ее мирность (*Weltlichkeit*). Мирность Слова Бога К. Барт интерпретирует как отношение его открытости и сокрытости. Слово Бога является единственной предпосылкой его понимания. Оно критерий церкви и догматики [Barth, 1932, Bd. I, S. 92, 94, 103, 113, 120, 140, 141, 142]. Бог в качестве тайны постижим у К. Барта только в его образах. Образы Слова Бога диалектически взаимодействуют друг с другом. Иначе, Бог превращается у К. Барта в событие его становления в диалектике образов. К. Барт полагал, что Слово Бога и есть Бог в своем Откровении.

В рамках словоцентристского понимания христологии следует констатировать, что извне становление Слова ничем не определяется. Слово абсолютно свободно. Оно невыводимо ни из какой исторической или диалектической логики. Слово не определяется исторической или космической необходимостью. «Нет никакого становления, которое могло бы само по себе стать становлением Слова» [Барт, 2007, Т. I, с. 131], – утверждает Барт. Словоцентризм в понимании тринитарного учения у Барта предполагает событийную и деятельностную трактовку бытия (реальности) Бога. Божественное присутствие не обладает внесобытийной сущностью, открывается человеку только в своих делах, хотя ими не ограничено. Бог есть свободное событие, обоснованное самим собой. К. Барт пишет: «Мы не знаем ничего другого, кроме обращенного к нам и направленного на нас Слова» [Barth, 1932, Bd. I, S. 144]. Это Слово выступает у К. Барта овнешнением самости личности [см.: Barth, 1932, Bd. I, S. 149]. Э. Юнгель также отмечает, что «Бог (у К. Барта. – *М.П.*) полностью определяется через событие» [Jüngel, 1982, S. 339]. По Бальтазару, деятельность Бога у К. Барта противопоставляется трактовкам Бога в качестве бытия. Потому что, как полагает Бальтазар, бытие является всеобщей категорией, а деятельность в качестве истинно конкретного ускользает от любой понятийности. В данном случае реальность Бога выводится из плена метафизического мышления, стремится обрести свободу от любой логики становления космоса, истории и вместе с этим от любой антропологии. Откровение перестает быть у К. Барта предикатом истории, как было у ряда представителей либеральной теологии, например у Гарнака, но, скорее, история превращается в предикат Откровения [см.: Jüngel, 1982, S. 175]. История у К. Барта и есть решение Бога. Решение же означает выбор, использование свободы. В свою очередь, признание человеком Слова Бога характеризуется К. Бартом в качестве свободного одобрения Слова Бога [Barth, 1932, Bd. I, S. 215].

Схоластические рецепции у К. Барта, *analogia fidei* и *analogia entis*

Юнгель пишет о том, что К. Барт находился исторически, формально и фактически на пути схоластики [Jüngel, 1982, S. 137]. Трудно сказать, прав ли Юнгель в своей оценке творчества К. Барта, но то, что последний испытал влияние мышления Ансельма и его книга о нем «*Fides quaerens intellectum*» (1931) знаменует переход К. Барта от диалектики к методу аналогии, к созданию теоцентристской теологии Слова Бога, – не вызывает сомнений.

Юнгель и М. Бейнткер усматривают в бартовском методе аналогии *analogia fidei* в противоположность доминирующей в католической теологии метафизической *analogia entis*. Как соотносятся у К. Барта *analogia fidei* и *analogia entis*? Какое отношение к его поздней теологии имеет онтологическое доказательство существования Бога Ансельма Кентерберийского?

Хорошо известно, что через концепцию имени Бога Ансельма К. Барт открывает теологию Слова Бога. В центре внимания швейцарского мыслителя связь имени (Слова) Бога и его существования. Ансельм первым в европейской философии раскрывает необходимую взаимосвязь между именем Бога (понятием Бог) и его бытием. В отличие от других объектов Бог не может не существовать. При этом теология Ансельма не исключает другие подступы к существованию Бога помимо онтологического аргумента.

К. Барт идет дальше Ансельма. Он утверждает, что мышление существования Бога осуществляется только в отношении к его Слово. («Он получает существование через Слово. Он не имеет никакого другого существования, как в Слово Бога... и через Слово») [Barth, 1931, S. 100]. Имя Бога у Ансельма из способа доказательства существования Бога превращается у К. Барта в один из крупнейших неметафизических проектов христианской теологии XX века. С нашей точки зрения из онтологического аргумента автора *Proslogion* непосредственно не вытекает отсутствие иных способов богопознания, кроме словоцентричных.

Вместе с тем книга К. Барта об Ансельме поднимает вопрос о неоднородности онтологических доказательств в истории философии. Так, Бейнткер противопоставляет позицию теоцентризма в онтологическом аргументе Ансельма точке зрения антропоцентризма в аналогичном доказательстве Р. Декарта. Истоки подобного противопоставления в свидетельствах самого К. Барта. Очевидность субъекта для самого себя приводит Декарта к удостоверению бытия Бога. Речь идет о зависимости в доказательстве Бога от человека. По Бейнткеру, в аргументе Ансельма Бог не ставит себя в зависимость от человека. В центре доказательства Ансельма не субъект, а субъект-объектное отношение. «Бог идентифицирует себя для нас в нашем мышлении» [см.: Beintker, 2013, S. 74, 75].

К. Барт трактует онтологическое доказательство бытия Бога Ансельма неметафизически. Возможно, это связано с рецепциями фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Событийная природа Слова (имени) Бога у К. Барта в интерпретации доказательства Ансельма так или иначе отсылает нас к хайдеггеровской концепции *Da-sein*. В частности, к мысли Хайдеггера о том, что «... в качестве смысла бытия сущего, которое мы называем бытием-тут, окажется временность» [Heidegger, 2006, S. 17]. И другое суждение автора «Бытия и времени»: «Сущность бытия-тут в его существовании» [Heidegger, 2006, S. 42].

К. Барт отталкивается не от абстрактного понятия Бога, но от конкретного Слова-события. Речь может идти, так сказать, о феноменологическом прояснения смысла Слова Бог. А именно, того, что Слово Бог и есть событие, в котором открывается невозможность несуществования субъекта этого события. Слово Бог указывает на уникальность события Бога. Бытие-тут Бога у К. Барта является масштабом для бытия-тут вообще.

Мы подошли вплотную к прояснению смысла понятия аналогия у К. Барта. Юнгель справедливо указывает, что «*Analogia relationis* (аналогия отношений, в основе которой *analogia fidei*. – *М.П.*), таким образом, отличается от *analogia entis* тем, что не сравнивает сущее в своем бытии с другим сущим в своем бытии...» [Jüngel, 1982, S. 221]. Так Бейнкер противопоставляет метод аналогии К. Барта концепции *analogia entis*, обстоятельно изложенной католическим теологом Э. Пшиварой. В трактовке Э. Пшивары метод аналогии выступает посредником между логикой и диалектикой. Логика руководствуется принципом идентичности (указанием на то, что есть). Диалектика – принципом противоречия (не идентичности, указанием на то, что не есть). Аналогия же у Пшивары опосредует идентичность и противоречие, образуя отношения взаимно инакового бытия [см.: Veintker, 1987, S. 247, 249]. Аналогия предполагает отношение не идентичности и не неидентичности между Богом и человеком. Сходство в несходстве и несходство в сходстве. Принцип аналогии: «не не есть». Бейнткер полагает, что для Пшивары *analogia entis* выступает основным метафизическим законом бытия [см.: Veintker, 1987, S. 250, 252]. Позиция К. Барта по отношению к методу аналогии не тождественна как концепции *analogia entis* Пшивары, так и близкой концепции Пшивары диалектике единства двойственного и двойственности единого, но «ни-того-ни-другого» С. Франка. Бейнткер полагает, что К. Барт руководствуется методом *analogia fidei*, а не *analogia entis*, так как основанием и масштабом аналогии является воплотившийся Бог [Veintker, 1987, S. 253].

Для нас также очевидно, что аналогия у К. Барта не обладает метафизической природой. Но стоит ли соглашаться с мнением Юнгеля в его оценке метода аналогии у К. Барта? Действительно ли феномен аналогии для К. Барта остается «онтологически релевантным»? Входит ли здесь «онтологическая проблема в теологическую проблему»? [Jüngel, 1982, S. 217–218].

У К. Барта бытие человека Иисуса становится основанием для бытия и познания всех аналогий. Другими словами, речь идет о божественно-сущностном соответствии и родстве между бытием человека Иисуса для Бога и его бытием для других людей. Аналогия для К. Барта отталкивается от событийной природы Слова-Речи Бога, призывающего в своем «да» творение. В свою очередь, творение отвечает «да» на призыв Бога [см.: Jüngel, 1982, S. 213]. Дело в том, что в «Церковной догматике» К. Барта без труда угадываются элементы экзистенциально философского дискурса. Анализируя основную форму человечности человека, теолог утверждает: «... Человечность каждого человека состоит в определенности его бытия как совместного с другим человеком» [Барт, 2011, Т. 2, с. 61]. На наш взгляд, это прямая параллель к мысли К. Ясперса о том, что «... в коммуникации я раскрываю себя вместе с другим. Это раскрытие есть, однако, в то же время реализация (*Wirklichwerden*) Я как самости» [Ясперс, 2012, Т. 2, с. 67]. Благодаря экзистенциальной философии К. Барту удается по-новому понять христианскую идею жертвенной любви. Она обре-

тает пространство в человеческой экзистенции, ядро которой составляет взаимоотношение Я-Ты. Жертвенное служение выступает онтологической основой человека Иисуса. Оно реализуется в со-бытии с другим, во взаимном призыве, в свободной встрече, в слушании друг друга, в признании уникальности другого, в свободном даре Я-Ты в устремленности к Ты. Здесь присутствуют такие экзистенциально-философские понятия, как диалогизм экзистенции человека, ее событийная природа, уникальность и рациональная непостижимость человеческого существования. Так, у Хайдеггера совесть человека обладает зовущим характером, в котором самость призывает к себе самой. Зов для К. Барта определяет экзистенцию в значении взаимной потребности человека в человеке. Я нуждаюсь в нем, а он во мне [Барт, 2011, Т. 2, с. 84]. На наш взгляд, в данном случае следует констатировать прямую зависимость христологии К. Барта от экзистенциально-философского дискурса. Не абсолютизирует ли он здесь вопреки собственному желанию одну из форм философии? Человечность Христа для него есть масштаб человечности обычного человека. Но в самой человечности Иисуса у К. Барта нет моментов, несводимых к построениям философского экзистенциализма и философии диалога. Нам представляется, что в данном случае экзистенциально-философская антропология является предпосылкой христологии, а не наоборот.

В своей экспликации *analogia fidei* у К. Барта не выглядит, вопреки мнению Юнгеля, «онтологически релевантной». Призывающее «да» Бога в качестве масштаба аналогии предполагает вполне определенную, а именно неметафизическую, онтологию. Бытие Бога есть событие становления его речи. Другими словами, аналогия между Словом Бога и его делом во Христе, как масштаб любой аналогии, фундирована двумя типами философских дискурсов: фундаментально-онтологическим и экзистенциально-диалогическим (о чем мы уже говорили). Решающий аргумент Юнгеля в пользу отказа К. Барта от принципа *analogia entis* состоит в том, что «только на основании аналогии можно делать онтологическое высказывание о сотворенном сущем» [Jüngel, 1982, S. 219]. Творение не обуславливает Завет с Богом, но, наоборот, Завет выступает возможностью творения. Это правильно только в случае, если теология действительно суверенна по отношению к любой форме философии. Именно на примере соотношения концепций *analogia fidei* и *analogia entis* у К. Барта находит свое подтверждение высказывание Бальтазара о том, что попытка создания чистой теологии неизбежно рождает новую форму философии.

Теологическая разработка понятия “времени” у К. Барта

Следующий блок философских рецепций, а именно платонизма, неокантианства и немецкого идеализма, мы сопоставим преимущественно с диалектической теологией К. Барта, предшествовавшей его переходу к методу аналогии в книге *Fides quaerens intellectum*.

В качестве основы теории темпоральности К. Барт использует платоническое понимание времени. Речь идет о противопоставлении вневременной вечности и временной длительности. Взаимодействие времени и вечности имеет диалектическую природу. Для К. Барта вечность не обладает характером вре-

менной длительности, но «она может встретить время» [Beintker, 1987, S. 53]. Время Бога не должно зависеть от исторического времени. Этот момент К. Барт назвал мгновением, заимствуя термин *Augenblick* у С. Кьеркегора. Мгновение в данном случае обретает трансцендентальный смысл [Beintker, 1987, S. 54]. «В воскресении новый мир Святого Духа соприкасается со старым миром плоти. Однако новый мир соприкасается со старым как касательная круга – не соприкасаясь, и именно через это несоприкосновение он прикасается к нему как ограничение, как новый мир» [Барт, 2005, с. 4], – подчеркивает К. Барт. «“Момент” остается по отношению ко всему предыдущему и последующему чем-то особенным, иным, чужим, он не произрастает в последующее, так же как и его корень – не в предыдущем, он находится не в какой-либо временной, причинной, логической связанности, он – всегда и везде совершенно новое, он всегда – бытие, обладание и действие Бога...» [Барт, 2005, с. 84]. «...Момент без времени, включающий в себя новую характеристику всего предшествующего и последующего» [Барт, 2005, с. 98]. Момент, не соприкасаясь со временем, творит время, дает новую характеристику прошедшего и будущего. Сам он, в свою очередь, не обусловлен временем: ни прошедшим, ни настоящим, ни будущим. Размышления о моменте-мгновении у К. Барта напоминают экзистенциальную диалектику времени и вечности. Так, например, у К. Ясперса в «пограничной ситуации» экзистенция переживает вечность в настоящем и меняется в своей структуре. О. Больнов так описывает восприятие времени подлинной экзистенцией: «...Подлинность же, напротив, есть не состояние, а лишь процесс. Последняя не имеет продолжительности, но должна в каждое мгновение достигаться вновь, и с каждым мгновением она вновь ниспадает» [Больнов, 1999, с. 10].

Откровение Бога, по К. Барту, невозможно подвергнуть историзации. Это, на наш взгляд, и доказывает К. Барт своей концепцией времени, в которой переплетаются платонические и экзистенциально философские интуиции времени. Это не одно событие наряду с другими. Христологическое мышление К. Барта показывает, что: «Его (Иисуса Христа. – *М.П.*) история (*Geschichte*) не стала историческим прошлым (*Histirie*), но как таковая есть вечная история – История (*Geschichte*) отношений Бога с людьми всех времен» [Барт, 2011, Т. 2, с. 630]. Христос у Барта – это не только вечная история, но и будущее как таковое в его возможности. Керигматическое событие остается тайной, обуславливающей все временное. Швейцарский мыслитель в своей концепции времени пытается сохранить суверенность, уникальность события Откровения Бога.

Тем не менее нельзя не сказать об определенной ограниченности концепции темпоральности автора «Послания к Римлянам». Тематизация времени у К. Барта тяготеет к дохайдеггеровским моделям времени. Но именно отказ от идеи вневременной вечности в концепции *Da-sein* у Хайдеггера позволяет разработать иные (помимо платонического) варианты соотношения вечного и временного.

В сфере философии и теологии, например, Р. Бультманн и К. Хеммерле тематизируют керигму вне платонической модели времени. Так, в соответствии с концепцией темпоральности Хайдеггера, христианская экзистенция, по Бультманну, пребывая в собственном времени (вневременной вечности), дополняется ее бытием в истории. У К. Хеммерле трансценденталии выполняют

функцию движения от бытия к сущему. Они обнаруживают существенность бытия для сущего. Они историчны, их смысл меняется в историчности бытия [Casper, Hemmerle, Hünermann, 1966, S. 74–75].

Обесценивание историчности экзистенции человека у К. Барта следует отнести к наиболее уязвимым установкам его теологии.

Масштаб использования диалектики у К. Барта

Нетождественность экзистенциальной диалектики С. Кьеркегора и христоцентрической диалектики К. Барта продемонстрировал Э. Юнгель. Так у Кьеркегора по Юнгелю разрешение (снятие) парадокса «или-или» происходит в акте веры из самой экзистенции человека. У К. Барта выход из рационально неразрешимого парадокса «или-или» осуществляется исходя из события во-человечивания Бога [Jüngel, 1982, S. 177]. Экзистенция человека для К. Барта основана на Слове Бога. Как отмечал Юнгель: «Для Барта во-человечивание Бога стоит перед (до) “или-или” веры...» [Jüngel, 1982, S. 177]. Юнгель противопоставляет диалектику Кьеркегора как проект экзистенциального мышления, в котором открывается высший парадокс мышления, а именно то, что оно само уже не может мыслить. Речь здесь идет только о преобразении экзистенции. У К. Барта, напротив, диалектика не является лишь проектом мышления. Экзистенциальной озабоченности человека он предпосылает событие Откровения Бога. Вывод Э. Юнгеля о сущности диалектики К. Барта чрезвычайно важен. Автор «Послания к Римлянам» использует философскую экзистенциальную диалектику и превращает ее в христоцентрическую теологическую диалектику. Диалектика в качестве метода философии не подчиняет себе керигму у К. Барта, но служит ее экспликации.

В интерпретации диалектики К. Барта у М. Бейнткера мы находим идею эсхатологического снятия противоречия. Божественное «да» и «нет» как утверждение и отрицание, как суд и милость Бога равноценны у Барта, равно необходимы и божественны. Диалектика при таком понимании – это перманентное движение нашего мышления между божественным утверждением и божественным отрицанием. В эсхатологическом снятии одно отрицание представляют через другое [Beintker, 1987, S. 72, 75].

Бейнткер, как и Юнгель, акцентирует свое внимание при анализе диалектики К. Барта не на понятии «бесконечного качественного различия», следующего из антитезы времени и вечности у Кьеркегора, но на противоположности греха и милости Бога, тем самым предполагая сотериологическую природу диалектики автора второго издания «Послания апостола Павла к Римлянам» [Beintker, 1987, S. 33].

Итог рассмотрения диалектического мышления К. Барта у Бейнткера таков: «Мы хотели бы понять диалектику вопроса и ответа как ноэтически-герменевтическое соответствие, которое в мотиве кризиса выражает... реальную диалектику антитезиса и тезиса» [Beintker, 1987, S. 81]. Хочется согласиться с Э. Пшиварой в том, что «...Барт есть и остается единственным теологом протестантизма, в котором пыталась быть снова воссоздана наиболее глубокая диалектика Лютера» [см.: Beintker, 1987, S. 207].

Рецепции немецкого идеализма и неокантианства у К. Барта

Является общим местом тот факт, что философия И. Канта была воспринята К. Бартом в ее интерпретации у П. Наторпа и Г. Когена в связи с платонической онтологизацией этой интерпретации Хенриком Бартом.

К сердцевине второго издания «Послания к Римлянам» взаимодействию «наглядного» (*anschaulich*) (то есть исторического, временного, понятийного, непосредственно переживаемого) и «ненаглядного» (*unanschaulich*) (то есть неэмпирического, таинственного, божественного) в познании события Откровения Бога можно прийти через кантианское противопоставление чувственности и рассудка (так считает Ломанн) в его развитии у Когена, как и через антитезу созерцания и мышления у Фихте (так считает Бейнткер), или диалектически в качестве эсхатологического снятия противоречия. Но ведущим мотивом в диалектике «наглядного» и «ненаглядного» у К. Барта, на наш взгляд, выступает не неокантианская критика «данного», или влияние Платона, или экзистенциальная диалектика Кьеркегора, но евангелическая презумпция греховности человека. Можно использовать здесь также инверсию. Евангелическая семантика греховности человека передается на языке философии Когена, Фихте и Кьеркегора, каждый из которых позволяет К. Барту, с одной стороны, осовременить Лютера, заставить его заговорить на языке XIX–XX веков, а с другой или тем самым – сохранить его теологию сегодня.

Гораздо большее влияние на раннего К. Барта имела неокантианская идея *Ursprung* в ее онтологической интерпретации К. Бартом. У Когена и Наторпа понятие «начало» ассоциируется как гносеологический термин с кризисом человеческого познания, не только отрицанием всех позиций, но и отрицанием любого отрицания. Смысл понятия «начала» в критическом отрицании, в трансцендентальном обосновании познания. К. Барт отождествляет «начало» неокантианцев с платоновской идеей блага. Таким образом «начало» приобретает онтологическое измерение.

Ломанн утверждает, что для К. Барта во втором издании «Послания к Римлянам» «начало» характеризует единство и инаковость Бога и мира, не-данное, не-бытие (Бога), критическое отрицание мира, отрицание всех отрицаний и, таким образом, новую позицию [Lohmann, 1995, S. 288, 292, 308].

По Бейнткеру, «начало» у К. Барта – это протологическая категория (изначальное единство Бога и мира) и эсхатологическая категория (конечное единство Бога и мира) [Beintker, 1987, S. 67]. Для Ломанна бартовское «начало» становится вневременным единством. С одной стороны, «начало» у К. Барта, как указывает В. Панненберг, есть схема, выросшая из платонизма. Она предполагает изначальное единство Бога и мира, уход от него и возвращение к нему через божественное Откровение [Pannenberg, 1997, S. 179]. С другой – она опирается на диалектический каркас сверхразумной двойственности единого или единства двойственного.

С нашей точки зрения, К. Барт ассимилирует концепцию *Ursprung* Когена в ее онтологическом преломлении К. Бартом с целью ее использования в качестве методологического принципа, подчеркивающего непостижимость Откровения Бога. Идея кризиса у К. Барта выступает еще одним способом передачи лютеровской несоизмеримости мышления и веры.

Обсуждая вопрос рецепций немецкого идеализма у К. Барта, нельзя не остановиться на фигуре Ф. Шлейермахера. Особенно в свете оценок ее влияния на К. Барта. Так, Бальтазар пишет: «Шлейермахер был для него тем же, чем Платон для мыслителей Ренессанса, чем Спиноза для Гердера и Гете, Шопенгауэр для Ницше». И далее: «И тут история теологии не произвела никакого другого принципа формы, который бы заимствовал Барт помимо рамок, форм мышления Шлейермахера...» [Balthasar, 1976, S. 210, 211, 212].

Мы рассмотрим лишь четыре из приведенных Бальтазаром аспекта преемственности между теологией Шлейермахера и К. Барта. Речь в сравнении пойдет о теологии позднего К. Барта. Во-первых, и у Шлейермахера, и у К. Барта имеет место точка высшей интензивности, в которой фокусируется вся богословская система. Во-вторых, эта точка двойственна и одновременно свидетельствует о преодолении двойственности. В-третьих, она выше разума и обосновывает все разумное. В-четвертых, реальность, к которой стремится теологическое мышление, сверхмысленна, и потому мышление с необходимостью становится диалектическим [Balthasar, 1976, S. 213]. (Совсем не с необходимостью. Мышление в таком случае может быть и апофатическим, и использовать, например, метод «ученого незнания» Николая Кузанского.)

Точка высшей интензивности, по Бальтазару, у Шлейермахера – это чувство абсолютной зависимости, у К. Барта – становление обращения (*Angesprochenwerden*) через Слово Бога. Однако дело в том, что, на наш взгляд, в описании трансценденции позиции Шлейермахера и К. Барта сильно расходятся. Чувство абсолютной зависимости у Шлейермахера – это интуитивное, непосредственное, целостное, допонятийное познание. У К. Барта точка высшей интензивности – это конкретное событие обращения Бога, воспринятое в диалоге экзистенций Бога и человека. Двойственность точки высшей интензивности и ее преодоление у Шлейермахера, по Бальтазару, связаны с противоположностью созерцания и чувства. У К. Барта – дистанцию по отношению к Богу человек преодолевает в акте веры. Однако мало общего в диалектическом пути преодоления двойственности между Шлейермахером и К. Бартом. Так, в «Вероучении» Шлейермахера двойственность сознания преодолевается диалектически путем все большего доминирования непосредственного самосознания над предметным самосознанием. В диалектике Барта речь идет об эсхатологическом преодолении двойственного, которое под силу только Богу. Теологическая диалектика Барта существенно отличается от диалектики двух видов сознания (сознания Бога как непосредственного самосознания и сознания мира как опосредованного, предметного самосознания).

Нам кажется, что конституирующее влияние Шлейермахера на Барта следует искать не в том, что находит Бальтазар. Оно в цели теологических программ Шлейермахера и Барта. Эту задачу открывает сам Барт в суждении о Шлейермахере. «Он решился как современный человек, следовательно как мыслитель, стало быть как этик, стало быть как философ религии, стало быть как философствующий теолог, стало быть как апологет, наконец, как догматик ни в коем случае не интерпретировать христианство таким образом, чтобы его положения могли бы войти в противоречие с принципами и методами философии, исторического исследования и естествознания его времени» [Barth, 1994, S. 397]. Барт реализует эту теологическую задачу на материале иной философии и иной науки.

Важно отметить, что трудности в реализации любого проекта построения свободной от метафизики (философии как таковой) теологии имеют объективную природу. Нам кажется, что несмотря на эти трудности К. Барту часто, но далеко не всегда удавалось подчинить философскую логику логике теологической, если подобное вообще возможно.

Список литературы

- Барт, 2007 – *Барт К.* Церковная догматика. Т. 1 / Пер. с нем. В. Витковского. М.: ББИ, 2007. 542 с.
- Барт, 2011 – *Барт К.* Церковная догматика. Т. 2 / Пер. с нем. В. Витковского. М.: ББИ, 2011. 712 с.
- Барт, 2005 – *Барт К.* Послание к Римлянам / Пер. с нем. В. Хулапа. М.: ББИ, 2005, 580 с.
- Большов, 1999 – *Большов О.* Философия экзистенциализма / Пер. с нем. С.Э. Никулина. СПб.: Лань, 1999. 222 с.
- Резвых, 2016 – *Резвых Т.Н.* Работа Ф. Эбнера «Слово и духовные реальности» в контексте философии диалога XX века // Вестн. ПСТГУ. 2016. Т. 1. № 6. С. 62–77.
- Франк, 1990 – *Франк С.Л.* Непостижимое // *Франк С.Л.* Соч. М.: Правда, 1990. 608 с.
- Ясперс, 2012 – *Ясперс К.* Философия Т. 2 / Пер. с нем. А. Судакова. М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2012. 448 с.
- Adriaanse, 1974 – *Adriaanse H.J.* Zu den Sachen selbst. Mouton: Gravenhage, 1974. 262 S.
- Barth, 1931 – *Barth K.* Fides quaerens intellectum. Zürich: Theologischer Verlag, 1931. 220 S.
- Barth, 1932 – *Barth K.* Die kirchliche Dogmatik. Bd. I. München: Chr. Kaiser Verlag, 1932. 773 S.
- Barth, 1994 – *Barth K.* Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Zürich: Theologischer Verlag, 1994. 611 S.
- Balthasar, 1976 – *Balthasar H.U.* Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976. 420 S.
- Beintker, 1987 – *Beintker M.* Die Dialektik in der “dialektischen Theologie” Karl Barths. München: Chr. Kaiser Verlag, 1987. 307 S.
- Beintker, 2013 – *Beintker M.* Krisis und Gnade. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013. 275 S.
- Casper, Hemmerle, Hünermann, 1966 – *Casper B., Hemmerle K., Hünermann P.* Besinnung auf das Heilige. Freiburg. Basel. Wien.: Herder, 1966. 155 S.
- Heidegger, 2006 – *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. 445 S.
- Jüngel, 1982 – *Jüngel E.* Barth-Studien. Zürich. Köln: Benziger Verlag. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1982. 347 S.
- Küng, 1957 – *Küng H.* Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1957. 367 S.
- Lohmann, 1995 – *Lohmann J.F.* Karl Barth und der Neukantianismus. Berlin. N. Y.: Walter de Gruyter, 1995. 403 S.
- Pannenberg, 1997 – *Pannenberg W.* Problemgeschichte der neuen evangelischen Theologie in Deutschland. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1997. 358 S.

Revelation as the Word of God in the Context of Philosophical Discourses by Karl Barth

Maxim A. Pylaev

Russian State University for the Humanities. Miusskaya sq. 6, GSP – 3, Russia, Moscow, 125993, Russian Federation; St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities. 23B Novokuznetskaia Str., Moscow, 115184, Russian Federation; e-mail: maximpylajew@mail.ru

The article analyzes the concept of the Word of God in theocentric theology of K. Barth, as well as a number of aspects of the theology of the early Karl Barth in terms of their philosophy founding. The author compares the block of philosophical-theological themes: the theory of temporality, dialectic, the concept of the beginning (Ursprung) and other types in philosophical discourses, used by K. Barth (Platonism, neo-kantianism, existentialism, scholasticism, phenomenological philosophy and other) with theology of K. Barth. The article provides a brief reconstruction of the theology of the Word of God by Karl Barth, as it is presented in the “Dogma of the Church”. The article is being tested the hypothesis that the early and late stage of his work K. Barth tried to explicate the form of Christian theology, which, absorbing primarily the most important achievements of philosophy XIX–XX centuries, yet trying to stay free of them. Using various forms of philosophical discourses Karl Barth implements its own task to build a Christian theology beyond metaphysics (philosophy in General), history, and human existence.

Keywords: the Word of God, the Revelation, theology, existential philosophy, scholasticism, phenomenological philosophy

References

- Adriaanse, H. J. *Zu den Sachen selbst*. Mouton: Gravenhage, 1974. 262 S.
- Balthasar, H. U. *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976. 420 S.
- Barth, K. *Die kirchliche Dogmatik*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1932. Bd. I. 773 S.
- Barth, K. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Zürich: Theologischer Verlag, 1994. 611 S.
- Barth, K. *Fides quaerens intellectum*. Zürich: Theologischer Verlag, 1931. 220 S.
- Barth, K. *Poslanie k Rimlyanam* [The Epistle to the Romans]. Moscow: BBI, 2005, 580 pp. (In Russian)
- Barth, K. *Tserkovnaia dogmatika* [Church Dogmatics]. Moscow: BBI, 2007. Vol. I. 542 pp. (In Russian)
- Barth, K. *Tserkovnaia dogmatika* [Church Dogmatics]. Moscow: BBI, 2011. Vol. II. 712 pp. (In Russian)
- Beintker M. *Die Dialektik in der “dialektischen Theologie” Karl Barths*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1987. 307 S.
- Beintker, M. *Krisis und Gnade*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013. 275 S.
- Bollnov, O. *Filosofia ekzistentsializma*. [The philosophy of existentialism]. St. Petesburg: Lan., 1999. 222 pp. (In Russian)
- Casper, B., Hemmerle, K., Hünermann, P. *Besinnung auf das Heilige*. Freiburg. Basel. Wien.: Herder, 1966. 155 S.
- Frank, S. L. *Nepostizhimoe* [Inconceivable] // Frank, S. L. *Sochineniia*. [Works]. Moscow: Pravda, 1990. 608 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. 445 S.

Jaspers, K. *Filosofia*. [Philosophy]. Moscow: Kanon+, ROOI Reabilitatsija, 2012. Vol. 2. 448 pp. (In Russian)

Jüngel, E. *Barth-Studien*. Zürich. Köln: Benziger Verlag. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1982. 347 S.

Küng, H. *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1957. 367 S.

Lohmann, J.F. *Karl Barth und der Neukantianismus*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1995. 403 S.

Pannenberg, W. *Problemgeschichte der neuen evangelischen Theologie in Deutschland*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1997. 358 S.

Rezvykh, T. N., “Rabota F.Ebnera “Slovo i dukhovnye realnosti” v kontekste filosofii dialoga XX veka”, [“Word and spiritual realities” in the context of the philosophy of dialogue of the 20 th century], *Vestnik PSTGU*, 2016, T. I, No. 6, pp. 62–77. (In Russian)

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

Ричард Суинберн

Откровение*

Ричард Суинберн – профессор-эмерит философии Оксфордского университета. Великобритания, Оксфорд, OX2 6JG, Батлер Клоуз 50; e-mail: richard.swinburne@oriel.ox.ac.uk

A priori представляется довольно вероятным, что Бог предоставил бы людям откровение, которое могло бы быть воспринято при определенном усилии и в котором Он общал бы нам о Своей природе и о том, что нам необходимо делать, чтобы соединиться с Ним на небесах. Откровение необходимо было облечь в презумпции культуры, в которой оно было первоначально дано, а также Богу нужно было создать Церковь, чтобы выработать и объяснить смысл откровения для любой новой культуры. Доказательством того, что предполагаемое откровение является истинным, было бы то, что его содержание правдоподобно и глубоко и что оно подкреплено «подписью» Бога – чудотворным актом, который мог бы совершить только Он.

Ключевые слова: Бог, Церковь, чудо, откровение, культура

Божественное Откровение может быть либо Самооткровением Бога, либо сообщением Им пропозициональной истины. Традиционно христианское Откровение включает в себя оба значения: Бог воплотился и в некотором смысле сделал явным Себя на Земле, и благодаря этому были сообщены различные пропозициональные истины¹. В данной статье будет рассмотрено Откровение во втором значении – как откровение пропозициональной истины. Я не буду касаться ни всех знаний, которые Бог делает доступными для нас, ни знаний о Себе, но лишь тех, которые Он сообщает непосредственно отдельным индивидам и которые они передают остальному миру – каковы основания для веры в те элементы знания, что доступны первым и недоступны всему остальному миру, но должны быть приняты и другими, согласно известному высказыванию «на основании доверия к говорящему, как с положением, исходящим каким-то необычным путем от Бога»². Религии часто притязают на право иметь

* Оригинал статьи опубликован в сборнике: Kelly J. Clark, ed., *Our Knowledge of God*. © 1992 Kluwer Academic Publishers. Перепечатано с любезного разрешения Springer Science и Business Media.

¹ На Первом Ватиканском Соборе было заявлено, что Бог открыл «Себя и вечные решения Своей воли» (Denzinger, 3004); на Втором Ватиканском Соборе было сказано почти то же самое в *De Revelatione* 2.

² *John Locke*. *An Essay Concerning Human Understanding* IV.18.2. Рус. пер.: [Локк, 1985. С. 169].

как незначительные, так и важные откровения. Первые играют роль частных сообщений отдельным людям касательно скорее текущих вопросов. Последние же являются большими посланиями, имеющими для религиозной практики важнейшее значение. Темой данной статьи будут последние. Мне бы хотелось исследовать, действительно ли у нас есть причины ожидать Откровение такого рода, на что оно будет похоже и какие исторические доказательства подтвердят нам, что мы получили его.

Как и с любыми утверждениями в отношении конкретных случаев, которые следует ожидать от одного мировоззрения, а не от другого, здесь крайне важно принимать во внимание другое свидетельство (evidence) для этого мировоззрения. Сообщения (reports) о наблюдениях справедливо рассматриваются весьма критически, когда явления, якобы наблюдаемые, исключаются хорошо обоснованной научной теорией, но принимаются с доверием, когда они предполагаются в свете такой теории. Если у вас есть такая хорошо обоснованная теория, которая утверждает, что в небесных областях, более отдаленных от Земли, чем Луна, не происходит изменений, вы по праву будете сбрасывать со счетов свидетельства тех наблюдателей, которые заявляют, что они обнаружили новую звезду там, где ее прежде не было, или что они наблюдали кометы, пролетающие в тех районах (в отличие от простых явлений подлунного мира). Если эта теория отбрасывается, вам потребуется намного меньше доказательств, свидетельствующих о возгорании новых звезд или маршрутах комет в небе. Поэтому если есть другое свидетельство в пользу весьма возможного существования Бога, всемогущего и всеблагого, который сотворил Землю и ее обитателей, то в некоторой степени становится вероятным, что Он вмешивается в историю людей для того, чтобы открыть для них нечто; и утверждения, что Он сделал это, требуют намного меньше исторических доказательств, нежели обратные утверждения. В своей книге «Существование Бога» [Swinburne, 1979]³ я приводил доводы, что существует множество свидетельств из других источников о том, что существует всемогущий и всеблагий Бог. Если это так, то дает ли это нам основания предположить, что Он будет вмешиваться в человеческую историю, чтобы открыть некоторые вещи для нас? Я убежден в том, что это так.

Бог, сотворивший людей, способных стать святыми, вероятно, думал, что они должны быть такими, и вполне мог помочь им в этом. Он, вероятно, полагал, что если бы они стали святыми, то это было бы настолько хорошо, что стоило бы сохранить их после этой жизни, чтобы они могли осуществить в высшей степени достойную жизнь на небесах, сосредоточенную на служении Богу⁴. Хотя Бог мог бы с самого начала создать людей, пригодных для небес, очевидно хорошо, что у людей есть возможность самим выбирать, какими они хотят стать, и посредством сознательного осуществления этого выбора в течение некоторого периода времени сформировать свой характер, предпочтительно так, чтобы он соответствовал небесной жизни. Единственное разумное решение проблемы зла, по моему мнению, сосредоточено в защите свободной воли⁵, где существенным пунктом является тот факт, что Бог со-

³ Рус. пер.: [Суинберн, 2014].

⁴ Аргументы, доказывающие, что эта жизнь является в высшей степени достойной, можно найти в моей книге: [Swinburne, 1981, ch. 6].

⁵ См. мою работу: [Swinburne, 1979, p. 152–60 и главы 10 и 11].

творил людей, которые не являются первоначально святыми, но способны, до некоторой степени благодаря своему собственному выбору⁶, таковыми стать. Если есть Бог, то такой мир был создан Им. Если у людей должен быть этот выбор, они нуждаются в информации о том, что это за жизнь – жизнь святых, жизнь, в высшей степени достойная, и что необходимо сделать, чтобы жить такой жизнью. Информация, в которой люди нуждаются, имеет четыре вида. Во-первых, людям нужно знать такие общие моральные истины, как то, что благодетели заслуживают благодарности, а беззаконники должны быть наказаны (через сожаление, извинение, возмещение ущерба и раскаяние) теми, кого они обидели, святые заслуживают поклонения и так далее. Во-вторых, они нуждаются в фактической информации, которая позволит им применить эти моральные истины, различая, какие конкретные действия являются хорошими и плохими, обязательными и неправильными. Если Бог есть, то важнейшая фактическая информация будет заключаться в том, что Бог есть. И из этого будет следовать, что Ему следует поклоняться, благодарить Его и что люди должны просить у Него прощения за всякого рода зло против Него (то есть за грехи). Но из этого также следует, о чем я уже говорил в другом месте⁷, что для человека очень сложно принести искупление за свои грехи и помочь своим собратьям совершить свое искупление, как должно. Бог смог разобраться с этой сложностью, Сам став человеком и предложив от имени человека совершенную человеческую жизнь, кульминацией которой является такая смерть, которая соответствовала Его совершенству; и для того, чтобы позволить людям, которых Он создал, иметь доступ к Нему, Он имеет основание сделать это. Если Он сделал так, это должно быть одним из предметов информации, которым люди должны обладать, – что именно и как Он сделал это. Ведь искупление, которое совершается другим от нашего лица, может быть только чем-то, благодаря чему мы обретаем прощение и примирение, если мы предлагаем это от нашего лица тому, кого мы обидели. Поэтому, в-третьих, люди нуждаются в информации, как, если вообще это возможно, Бог стал человеком и совершил искупление наших грехов, и в информации, как воспринять это искупление. Бог должен был отрыть Себя в первоначальном смысле и сделать доступной информацию о том, как Он это сделал, во всех подробностях. И, наконец, это помогает осознать (так же как и дает важную информацию о благодати Божией), что цель Небес будет доступна после этой жизни для тех, кто получил прощение своих грехов и стал святым и тем самым пригодным для Небес, а также (если это так) что существует ад для тех, кто игнорирует Бога, которого следует избегать.

⁶ Христианское вероучение, не отмеченное печатью учения о предопределении, предполагает, что человек становится святым не столько «частично», сколько исключительно вследствие собственного жизнеопределяющего выбора, всю жизнь подтверждаемого делами, так как Бог со Своей стороны *хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины* (1Тим. 2:4) – *Примеч. гл. ред.*

⁷ Полное описание и обоснование этого заявления, а также тезисов, которые будут изложены ниже, об искуплении – см. мою работу: [Swinburne, 1989]. Также см. мою книгу: [Swinburne, 1981], глава 6, в которой говорится о том, что необходимо для истинной веры в следовании по христианскому пути.

Если есть Бог, Который желает, чтобы люди делали благое и сами были благими, Он должен обеспечить людей той информацией, которую я выше изложил⁸. Разве не может естественный разум человека раскрыть, по крайней мере, некоторые из этих вещей без Бога, Который вынужден вступать в историю для того, чтобы предоставить информацию в пропозициональной форме? Конечно, естественный разум может обнаружить без посторонней помощи общие моральные истины, и, возможно, это будет достаточным доказательством того, что Богу нет никакой необходимости извещать нас об этом посредством устного сообщения. Но даже в этих случаях Откровение помогает: если явно хорошо осведомленный человек говорит вам то, что вы из своего собственного наблюдения предварительно признали как истину, это, несомненно, придаст вам больше уверенности в этой истине. Если Бог сообщает нам основные нравственные истины и заверяет нас в устной форме, что Он есть, и дает нам достаточно ясно понять, что именно Он сообщает эти вещи, то наша уверенность в этих истинах оправданно увеличивается. Ранее я утверждал, что у нас есть некая априорная причина полагать, что Бог воплотится и искупит нас. Но это вовсе не означает некую уверенность в том, что если Бог есть, то Он это сделает⁹. Во всяком случае, простое априорное суждение не может ответить нам на вопрос о том, как и когда это искупление может быть осуществлено. Нам нужна для того историческая информация, и трудно представить себе, как это возможно без Бога – либо без Него Самого, либо без кого-то иного, кто сообщил бы нам об этом. И цель Небес, и опасность ада, – это то, о чем мы можем только догадываться, если Сам Бог не скажет нам об этом. Для того чтобы упрочить некоторые из этих положений веры, необходимых для нашего спасения, и предусмотреть другие, мы нуждаемся в пропозициональном откровении¹⁰.

Итак, существуют некоторые априорные основания предполагать, что Бог откроет нам те вещи, которые необходимы для нашего спасения. Как Он их откроет? Если, как я уже утверждал, основной целью такого откровения будет дать нам возможность, показывая нам, что это такое, – следовать пути на Небо или пренебречь этим, то было бы соответствующим этой цели, чтобы мы так-

⁸ Необходимость Откровения для того, чтобы сообщить нам моральные истины и побудить нас жить нравственно через дарование нам надежды на Небеса (и риск ада) был предложен Джоном Локком в его произведении *«Разумность христианства»* (п. 238–246) [Locke, 1958]. Но, как и многие другие либеральные протестанты XVII и XVIII столетий, он, похоже, не располагал серьезной доктриной Искупления. Факт пришествия Христа на Землю предполагает открытие лишь тех вещей, которые иным путем было бы трудно обнаружить. Однако, подобно всем остальным эмпирикам, Локк подчеркнул необходимость чудес для того, чтобы установить подлинность притязания на Откровение. Он описывал чудеса как «то основание, на котором верующие в какое-либо божественное откровение, должны, в конечном счете, достигнуть дна своей веры» [Locke, 1958, p. 86].

⁹ Возможно, несмотря на сложность для человека совершить свое собственное искупление, Бог полагает, что не будет лучше, если Бог, вместо того, чтобы искупить человека, даст ему попытаться искупить себя своими собственными силами.

¹⁰ «Бог определил для нас цель, превышающую границы разума. Теперь мы должны осознать цель, прежде чем мы сможем устремиться к ней. Отсюда, для нашего благосостояния мы нуждаемся в божественных истинах, превосходящих разум, которые должны быть сообщены нам через божественное откровение» [St. Thomas Aquinas, 1964]. Именно по этой причине мы не можем заранее знать содержание Откровения. См.: [Butler, 1902], часть II, глава 3, часть, имеющая заголовок – «О нашей неспособности судить о том, что следует ожидать в Откровении».

же имели возможность выбрать – узнать посредством исследования, что это за путь к Небесам, или же пренебречь этим. Поэтому откровение не должно быть слишком открытым, но должно быть чем-то таким, что ищут и находят. Поскольку является благом то, что люди должны иметь возможность помогать друг другу на пути к материальному и духовному благосостоянию, постольку и то, что откровение должно быть чем-то, что люди могут друг другу помочь найти, также будет благом. То, что люди имеют возможность сформировать или испортить характер друг друга – очевидно в естественном мире. Можно ожидать, что наличие откровения частично или более полно только для некоторых должно усилить эту возможность – двое могут сотрудничать в раскрытии откровения, или один может сказать другому о нем. В-третьих, хотя является благом то, что откровение должно быть доступно и воспринимается, также было бы хорошо, если бы оно не было слишком очевидным, даже для тех, кому было открыто то, что они это откровение обнаружили. Ибо в таком случае они могут проявить свою приверженность тем целям, которые оно выражает, когда совершенно неясно, являются ли эти цели тем, чем должны быть. Если, принимая все во внимание, представляется возможным, но не более чем возможным, что человек открыл путь к Небесам, то он будет проявлять свою веру в то, что Небеса представляют собой нечто более достойное по сравнению со всеми остальными вещами, и будет следовать по этому пути, даже когда имеются некоторые сомнения, будут ли его поиски успешными. Это стремление будет включать в себя более совершенную приверженность Небесам и, тем самым, более достойным награды; и, поскольку в непреклонном стремлении к некоторым целям мы часто приходим к желанию еще более стремиться к ним, то это нас превращает в тех, кто желает Небес превыше всего остального. Поэтому такое стремление может сделать человека пригодным для Небес; счастье приходит от делания и обладания тем, что ты желаешь больше всего, и чем больше человек желает Небес, тем счастливее он будет, когда он их достигнет.

Так что существует априорная причина полагать, что Откровение, которое предоставляет Бог, будет таким, какое требуется для ищущих его с помощью других, и таким, что оно не будет совершенно очевидным даже для тех, кому оно сообщается. Я не утверждаю, что это должно иметь такой характер – я вовсе не хочу сказать, что на мое спасение не может оказать большое влияние тот факт, если вы или я будем хлопотать по этому поводу. Все, что я утверждаю, это то, что хотя *могло бы* быть хорошо, что Бог открывает Себя иными путями, путь, который я описал, *был бы* хорошим. Батлер подчеркнул ценность как исследования содержания Откровения, так и неуверенности в нем.

«Если принц хочет испытать, или в некотором смысле доказать, согласие или верность слуги, он не всегда будет отдавать приказания в незамысловатой манере... Невежество и сомнение предоставляют сферу для испытания во всех смыслах... Нравственное испытание человека также может иметь место, будет ли он принимать надлежащие меры для получения информации сам, посредством беспристрастного размышления, или действовать, как того требует дело на основании имеющихся у него данных, пусть и сомнительных» [Butler, 1902, p. 273 ff]. Однако он не принимает во внимание ценность взаимопомощи здесь¹¹.

¹¹ Более полное и более удовлетворительное развитие этой темы см.: [Brown, 1985, p. 70–75].

Каким образом проявляется откровение в разные эпохи и культуры? Конечно, Бог мог гарантировать, чтобы после Его откровения была только одна эпоха и одна культура на Земле, но, кажется, у Него нет причин ограничить возможности человеческого многообразия. Но поскольку Он заинтересован в раскрытии Себя разным эпохам и культурам, Он мог явить отдельные откровения каждой культуре и каждому времени. Индуизм и другие религии утверждали, что именно так Он и поступал¹². Но всякие разделения между культурами и эпохами, как скажет нам любой историк, весьма произвольны. Люди слишком похожи друг на друга, находятся в постоянном соприкосновении друг с другом, способны к пониманию идей друг друга и к принятию обычаев друг друга. Люди одной культуры способны передавать откровение людям другой культуры, и это хорошо, у них должна быть такая возможность. Более того, если я прав в предположении, что человек нуждается не только в откровении, но и в искуплении и что Бог способен стать человеком для того, чтобы это искупление осуществить, то, если Он делает это, либо должно быть много искуплений, или же, по крайней мере, одно из многих откровений может быть связано с одним искуплением. Искупления достаются дорогой ценой, и Бог не стал бы совершать много искуплений, если одно из них было бы достаточным для всего человеческого рода. Но, если бы Бог, живя на Земле совершенной человеческой жизнью, был бы достаточным искуплением для нескольких миллионов людей, то, конечно, это помогло бы всему человеческому роду. И если предположить что-то иное, то это будет упрощением понятия совершенной искупительной жизни: искупительным является не количество жизней, а качество одной жизни. Одно совершенное искупление должно быть достаточным для всей человеческой расы. Поэтому всякое откровение об этом искуплении должно иметь достаточную связь с эпохой и культурой, в которой оно имело место для того, чтобы сообщение о нем было понятным. И это означает, что не может быть совершенно различных откровений для разных эпох и культур. Или, по крайней мере, это аргумент в пользу наличия единого *конечного* главного откровения, сообщающего это искупление. Перед этим искуплением или для тех, кто не слышал о нем, существует, возможно, больший диапазон для меньших откровений тех неисторических элементов, которые впоследствии войдут в окончательное откровение, частично передаваемое через разные культуры.

Но теперь мы подходим к серьезной проблеме. Мы нуждаемся в какой-либо одной культуре в таком откровении, которое будет доступным старому и молодому, мужчине и женщине, умному и глупому, безграмотному и образованному. И это откровение должно передаваться людям другой культуры с совершенно другими основаниями религии, этики, теоретической науки, философии и технологии. Если так, то на что могло бы быть похоже такое откровение?

¹² Это очень сильное утверждение, которое требует отсутствующих здесь подкреплений. С традиционным индуизмом оно не проходит, поскольку его последователи всегда считали тех, кто не находится под сенью вечного закона дхармы и санкционирующих их Вед (*млеччи* – «варвары», «иноземцы»), людьми вне всего, что хотя бы отдаленно напоминает откровение (в нашем понимании), а что следует понимать под «другими религиями», никак не раскрывается. Скорее всего, автор излагает позицию теоретиков религиозного плюрализма Дж. Хика и К. Смита и их взгляд на то, как *должна* вести себя Конечная Реальность по отношению к людям и культурам (и что должны «на самом деле» мыслить «другие религии»). – *Примеч. гл. ред.*

Бог мог бы сообщить откровение одного, или другого, или обоих простых «крайних» видов. Первый вид откровения – откровение, сообразное с культурой, которое может быть выражено в терминах научных, исторических и даже, возможно, богословских предпосылок (как ложных, так и истинных) культуры, к которой оно адресовано, и давать нравственные наставления, применимые к ситуации представителей этой культуры. Таким образом, учение о творении может быть выражено в предположении, что мир был описан с позиций науки своего времени – например, плоская Земля, покрытая неким сводом, над которым было Небо, – «Сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1:1). Исходя из предположения, что мир появился 4000 лет назад, откровение учит, что именно тогда Бог сделал так, чтобы он существовал. Откровение учит, что Бог совершил искупление, используя аналогии жертвы и закона, знакомые для людей той культуры. Откровение учит тем нравственным истинам, которые должны знать живущие в этой культуре – например, те, кто обеспокоен вопросами, следует ли платить налоги Римскому императору или следует ли выполнять еврейские законы о еде; но оно не будет содержать указаний относительно моральности искусственного осеменения посредством донора или медицинских исследований на эмбрионах. Оно предоставляет надежду на Небеса тем, кто жил правильной жизнью; и оно выражает эту надежду, используя такое представление культуры, что Небеса находятся над Землей.

Такое откровение было бы вполне адекватным для того, чтобы доставить своим непосредственным реципиентам руководство в том, как жить своей жизнью на Земле, иметь правильное отношение к Богу, молиться об искуплении для прощения своих грехов и стремиться на Небеса; то есть такое откровение дало бы достаточную информацию такого рода, описанную выше, для людей той культуры, чтобы жить свято. Ограничение этого морального предписания, относящегося к этому обществу, вряд ли будет иметь значение, так же как и его метафоры и аналогии, понятные людям той культуры. Ложные научные допущения не будут иметь никакого различия для религиозного содержания сообщения, то есть для того образа жизни и служения, который стремился поощрять. Ошибочное представление о том, что Бог сотворил или где были Небеса, не нарушает достохвальности Бога или желательности Небес. Проблема в том, что оно не может быть передано в ее первоначальном виде людям другой культуры. Такое откровение было бы бесполезно для философов, которые встретились на Марсовом поле, в Афинах, в первом веке до Рождества Христова; не говоря уже об образованных и разбирающихся в точных науках англо-американцах нашего времени.

То, что я только что сказал об откровении, которое облечено в презумпции определенной культуры, предполагает различие между сообщением и презумпциями, в терминах которых оно воспроизводится. Для того чтобы сказать что-либо, мы обычно принимаем как нечто само собой разумеющееся множество совершенно посторонних вещей – представления нашего круга или более широкой культуры. В контексте общих предположений мы формулируем наши обстоятельные утверждения, предписания, вопросы и сомнения. Один из способов, как это происходит, как было освещено недавней философской дискуссией, заключается в том, что для того, чтобы что-то сказать об этих общих предположениях, мы используем такие предположения для разъяснения их

тем, к кому мы обращаемся. Таким образом, модифицируя хорошо известный философский пример [см.: Donellan, 1966, p. 281–304], предположим, что есть общество, которое обычно пьет лишь напитки двух видов – мартини и пиво, вполне легко различимые. Я нахожусь на вечеринке и вижу, что какой-то человек пьет что-то, похожее на мартини; и я говорю: «Вон тот мужчина, который пьет мартини, получает удовольствие». Сообщение, которое я хочу передать, состоит в том, что определенный человек получает удовольствие. То, что он пьет мартини, не имеет отношения к моему заявлению, но я использую предполагаемый факт, что он пьет мартини, для того, чтобы мои слушатели могли узнать, кого я имею в виду, делая свое заявление. Теперь предположим, что этот человек пьет вовсе не мартини, а напиток, необычный для этого общества, херес – значит ли это, что я сказал ложь? Ввиду того, что существуют общественные критерии, к которым я обращаюсь (это может быть лишь один человек, пьющий, как кажется, мартини, в окрестностях), и что мое заявление не о том, что именно он сейчас пьет, я предполагаю, что сказанное мной не является ложью. Это правда; или если мы хотим быть более осторожными, мы можем сказать, что это правда, учитывая исходные установки общества. Я добавлю, что я могу даже сделать свое заявление тем же самым образом, если я знаю, что этот человек сейчас пьет херес, а мои слушатели не знают, что такое херес, потому что ложное предположение дает мне возможность передать мое сообщение с минимальными трудностями. Однако это различие между посланием и представлениями может быть сделано лишь в том случае, если существуют ясные общественные критерии для того, что я пытаюсь выразить в своих словах – например, чтобы заставить вас служить своему Творцу вместо того, чтобы иметь определенную веру в то, что Он создал. Изучение контекста, в котором производятся высказывания, зачастую открывает возможность четкого различия. Полезным критерием для этой цели является то, что высказывания редко производятся для передачи информации, которая, по мнению говорящего, уже известна слушателю. Если нам известно, что именно общество принимает как само собой разумеющееся (например, что мир состоит из плоской Земли, покрытой куполом, над которым находятся Небеса), то мы можем резонно допустить, что предполагаемое откровение не имеет таких общих допущений в качестве своего послания, хотя оно может иметь их в качестве своих посылок.

Итак, повторимся, Бог мог бы сообщить такое откровение, соотносимое с культурой, но оно будет бесполезно вне этой культуры, если оно не может быть переведено в термины другой культуры. Это может быть сделано только тем, кто смог бы выбросить из головы презумпции двух культур и провести различие между беспредпосылочным сообщением и контекстами, в терминах которых это сообщение может быть облечено. Мыслящий человек может в некоторой степени выполнить это упражнение, но он может это в той мере, настолько он постигает сообщение, выраженное посредством беспредпосылочных предложений. Может ли существовать такой человек? Только в том случае, если может существовать откровение, не зависящее от культуры. К этой теме я теперь и обращусь.

Второй вид откровения, который мог бы сообщить Бог, есть откровение, независимое от культуры. В некотором смысле оно может иметь место. Бог мог дать нам некий символ веры, состоящий из предложений, которые не имеют

научных или исторических культурных предпосылок. Но такой символ веры вовсе не обязательно будет служить цели, ради которой он был дан – предоставить предложения, которые можно перевести на другие языки и которые могут быть использованы другими культурами, предоставить для них ясное руководство по описанному выше типу. Мы могли бы избавиться от древнего убеждения, что плоская Земля покрыта куполом, но любой способ, которым мы это делаем, открыт для возможного неправильного понимания, особенно когда оно переведено на другие языки, и по этому поводу возникают различные вопросы со стороны других культур. Мы могли бы избежать все больших неправильных пониманий, сделав символ веры еще более строгим, но при этом возможность неправильного понимания навсегда останется¹³.

Таким образом, предположим, что Бог дает нам учение о творении посредством предложения «Бог сотворил все». Это можно понять и как то, что Бог сотворил Бога, что было бы самопротиворечивым. Возможно, Богу было бы лучше сказать такое предложение – «Бог сотворил все, кроме Бога». Но это могло бы показаться следствием того, что Бог сотворил логические истины, например, что Бог сделал так, что для всех суждений верно p , а не p и не- p (закон (не) противоречия). Но это не кажется истиной (конечно, закон (не) противоречия имел бы место, даже если не было бы Бога); и в любом случае вряд ли покажется, что доктрина творения становится понятной. Давайте попытаемся уточнить: «Бог сотворил все логически возможное кроме Бога». Но поскольку единороги являются логически возможными, в отличие от Бога, то может предположить, что Бог сотворил единорогов. Лучшим было бы следующее выражение: «Бог сотворил все, что существует, и чье существование является логически возможным, в отличие от Него Самого». Я мог бы продолжать и далее исправлять это предложение в течение долгого времени – на самом деле большая часть моей книги «Когерентность теизма» [Swinburne, 1977] была упражнением в логическом и четком разъяснении заявления, что Бог существует, в русле которого я пытался следовать в этом абзаце в отношении учения о том, что Бог есть Творец. Я пытался объяснить со всей философской строгостью, избегая научных предположений своей культуры, что собой представляет заявление о том, что Бог есть. Но я бы ввел себя в заблуждение, если бы предположил, что я достиг максимальной строгости. Это не так. В лучшем случае я мог бы предоставить некое объяснение того, что дало ясный ответ на главные проблемы нашей культуры в отношении этой доктрины. Но я не говорил об этом и не смог это выразить так, чтобы стало ясно, каковы были последствия этого учения в отношении тех вопросов, которые могли бы заинтересовать любую другую культуру. Даже Бог не смог бы выбрать предложение человеческого языка, которое выполнило бы эту задачу.

Этому есть простое философское объяснение. Обратим внимание на саму природу человеческого языка, с помощью которого мы узнаем и проявляем наше понимание смысла слов и форм предложений посредством использования их социально установленным способом при обычных обстоятельствах. Мы узнаем и показываем наше понимание терминов, посредством которых «Бог» определяется как «личность», «всемогущий», «всеведущий»

¹³ Под «неправильным пониманием» я имею в виду такое понимание, которое не соответствует тому, что Бог в него вложил.

и т. д., а другие термины используются для изложения доктрины творения – «творить», «логически возможный», понимая эти определения или термины, посредством которых они определяются, как используемые в повседневных ситуациях, и через использование их самих. Благодаря этому мы понимаем их смысл, что позволяет нам использовать их в новых и часто совершенно различных ситуациях. Но понимание того, как использовать термины в обычных ситуациях, не даст ясного руководства по использованию этих терминов в ситуациях, относящихся к пограничным случаям, для применения их таким образом, который ранее не предусматривался. «Бог сотворил все» есть удовлетворительный отчет учения о творении, когда «все» понимается как производное из тех вещей, которые мы видим в бытии, – деревья, люди, озера. Но когда культура начинает принимать во внимание совершенно различные возможные случаи «вещей», например логические истины, то в этом случае неясно, должно ли быть сказано также и о них, что «Бог сотворил все». Можно ли это отнести к тому, что Бог сотворил логические истины? Можно улучшить формулировку, чтобы сделать ответ ясным. Также нашему вниманию открываются и другие логически возможные «вещи», например единороги; в этом случае мы устанавливаем, что в действительности таких «вещей» нет. Поэтому мы продолжаем. Новые культуры всегда поднимают новые вопросы интерпретации, и результаты дореформенных старых предложений в этих случаях становятся неясными. Определенное упоминание предпосылок культуры могло быть исключено из символа веры. Предложения могут больше не иметь таких прямых референтов, как «Небо и Земля». Но установки действуют по-разному – необходимо определить, для каких областей исследования (то есть из тех, культура которых хорошо известна) предложения имеют ясные последствия. Предложения человеческого языка имеют смысл только в пределах, в которых говорящий может понять этот смысл; и поскольку (обладая только человеческой природой) люди не могут представить себе все возможные вопросы будущих культур, они не могут иметь предложений, чьи следствия для вопросов таких культур будут всегда ясными. Если Бог хочет дать Свое послание на человеческом языке, Он выбирает инструмент, слишком слабый для передачи недвусмысленного послания всем народам и поколениям, если оно не будет каким-то образом подкреплено.

Еще два эмпирических соображения можно добавить к этой формальной логической сложности, стоящей на пути Бога, передающего Свое откровение с помощью беспредпосылочных предложений, которые могут передаваться от одной культуры к другой. Первое заключается в том, что чем больше предпосылок удаляется из предложений символа веры и чем более они логически строгие, тем менее доступными они будут для относительно необразованного большинства представителей этой культуры, которым тогда понадобится помощь элиты для перевода им послания в терминах, которые будут им понятны. Вторая сложность заключается в том, что если откровение включает в себя требовательную мораль, то те, кто слышит его, имеют всевозможные дурные поводы, которые заставят человека интерпретировать его по-своему. Если оно транслировано правильно, это может потребовать от них слишком больших затрат времени, энергии и изменения перспективы.

Другие примеры из истории христианской теологии иллюстрируются более поразительным образом, чем учение о творении. Общая точка зрения заключается в том, что часто неясно, каковы следствия определенных формулировок символа веры в отношении некоторых новых вопросов – или потому, что нет истинного ответа (оригинальная формула слишком неопределенна для того, чтобы быть верным ответом), или потому, что, хотя и существует правильный ответ, многие люди слишком предвзяты или, напротив, простодушны, чтобы обнаружить его. Если Христос имел две природы, следует ли, что Он имеет две воли? И, в более общем смысле, к чему обязывает нас Халкидонское вероопределение о Воплощении, если мы пытаемся сформулировать его в терминах греческих слов *ὁλότασις* и *φύσις*?¹⁴

Таким образом, сообщение откровения неизбежно становится менее ясным при трансляции из одной культуры в другую. Существует множество способов, какими Бог мог сделать оригинал таким, чтобы процесс затемнения был более медленным. Он мог бы предоставить как соотнесенное с культурой, так и культурно независимое откровение, так что каждый мог бы гарантировать контроль интерпретаций, выведенных одна из другой, примером чему могут служить Новый Завет и Денцингер¹⁵. И возможно Он также мог бы обеспечить вместе с тем, наряду с откровением в терминах одной культуры, перевод его в терминах другой культуры. Если у вас есть вместе с самим оригинальным литературным произведением его перевод на какой-то иностранный язык, авторизованный автором, тогда вы будете способны видеть гораздо лучше, каким образом перевести его на другие иностранные языки. Ведь это вам поможет увидеть из имеющегося примера, что следует сохранить в переводе и что можно изменить. Содержание сообщения все же не будет всегда гарантировано очевидным для других культур с новыми интересами и проблемами. Даже Бог не может дать однозначных культурно независимых инструкций, доступных для людей, ограниченных не только знанием, но и вопросами и интересами своей собственной культуры.

Эффективное откровение не может состоять лишь из оригинальных документов или других воззваний. Необходимо *постоянное* руководство; механизм, помогающий переводчикам исходного откровения дать правильный перевод. Необходимы документы, содержащие заявления об откровении в одной или нескольких культурах. Но учитывая тот факт, что даже откровение, независимое от культуры, может быть со временем понято неверно, это все, что

¹⁴ Эти новые формулировки доктрины, применимые к новым ситуациям (например, для решения вопросов, поднятых новой ересью) были просто делом выведения следствий из предыдущих формулировок посредством четких правил недвусмысленной логики, и это был схоластический подход. О развитии этого подхода в католической теологии XVII века см.: [Chadwick, 1957, гл. 2]. Такой подход, во всяком случае, имел преимущество в том, что он позволял обнаружить (посредством дедукции) ранее слабо развитые аспекты доктрины: эта возможность едва ли была принята во внимание Боссюэ в отношении откровения (см.: глава 1).

¹⁵ В данном случае автор приводит пример откровения, соотнесенного с культурой (Новый Завет) и откровения, независимого от культуры. Г.И.Д. Денцингер (1819–1883) – католический богослов и издатель, известный благодаря своему капитальному труду – «Enchiridion symbologum et definitionum quae de rebus fidei et morum» («Руководство по символам и определениям по вопросам веры и морали»), в котором были собраны исповедания веры, постановления Соборов и послания Римских пап, представленные в хронологическом порядке. – *Примеч. пер.*

следует сказать в отношении исходного откровения, которое, во всяком случае, доступно большинству людей в той культуре, в которой это откровение дано. Также, возможно, могло бы иметь место свободное от культуры положение о том, как должно быть переведено откровение, чтобы сделать его доступным для других культур. Но также должна существовать такая вещь, как (в *некотором* смысле) Церковь, в которой переводы имеют больше шансов на успех, чем без нее. Существуют различные способы, которыми Бог мог бы получить такой результат через Церковь. Мог бы быть некий непогрешимый авторитет в Церкви, который время от времени выносил бы решения, какие интерпретации являются правильными. В своем сочинении «Очерк о развитии христианского учения» Ньюмен утверждал:

Пропорционально вероятности истинного развития учения и практики в Божественном Плане также есть вероятность назначения в этом плане внешнего авторитета для вынесения решения относительно них, тем самым отделяя их от массы простых человеческих предположений, нелепостей, искажений и ошибок, в которых и из которых они берут свое начало. Это учение о непогрешимости Церкви [Newman, 1906, p. 78]¹⁶.

Эта непогрешимость может быть опосредована через отдельного человека или через большинство голосов какого-либо Собора, созданного посредством определенной процедуры. В качестве альтернативы Бог мог бы гарантировать, что, несмотря на то, что ни один «механизм» не гарантирует истину, истина может возникнуть в конечном итоге на основе консенсуса внутри Церкви, характерным признаком которой является некая организационная непрерывность и преемственность учения по отношению к исходному откровению. Этот консенсус может быть достигнут через моральное, научное и философское осмысление в свете опыта постижения исходного содержания откровения и способа, которым он будет развит и изложен в последующие столетия. Тогда бы не было никаких пунктов для споров, но было бы общее заданное Богом направление интерпретации, совместимое с некоторыми ошибками отдельных лиц, групп и даже поколений. Бог мог бы предоставить любой из этих методов для обеспечения сохранения Своего откровения для новых эпох и культур. *A priori* первый метод, как может показаться, предоставляет некоторым письменным документам статус «все или ничего» – либо вы верите во все это, либо нет; существует мало возможностей для того, чтобы отдельный человек мог сам определить для себя, какие части откровения лучше всего соотносятся с другими частями и с тем, что его естественный разум говорит ему о Боге. По крайней мере, это так, поскольку является совершенно определенным, что именно (если имело место откровение) есть непогрешимый авторитет для его интерпретации. В противном случае, конечно, у человека будет много работы, которая должна быть выполнена, если существует непогрешимый авторитет, и часть этой работы будет состоять в том, чтобы рассмотреть, являются ли интерпретации, провозглашенные заявленным авторитетом, внушающими доверия интерпретациями оригиналь-

¹⁶ Ньюмен считал, что процесс доктринальной эволюции состоял в том, чтобы разработать, скорее интуитивно, чем дедуктивно, идеи, которые были скрыты в оригинальной формулировке. См. также: [Newman, 1906] и [Chadwick, 1957].

ного откровения¹⁷. Тем не менее он дает гораздо меньше возможностей, чем метод консенсуса для отдельного человека, чтобы самому во всем разобраться, серьезно отнестись к отдельным доктринам и поразмышлять над ними. С другой стороны, метод консенсуса, гарантирующий сохранение откровения, может оказаться довольно слабым. Само существование консенсуса может само по себе быть неочевидным. Априорные соображения, как мне кажется, не дают более веской вероятности одного метода перед другим для обеспечения сохранения откровения. Но какой-то метод должен быть, чтобы откровение не угасло¹⁸. Если бы Библия была закончена в 100 г. от Р.Х. и погребена в песках Египта последним живым христианином, который затем был бы казнен в эпоху гонений, а затем была бы снова раскопана реформаторами в 1500 году от Р.Х., то они произвели бы гораздо больше различных теологий, чем когда бы то ни было.

До сих пор я утверждал, что если есть Бог, то должна быть априорная причина для ожидания пропозиционального откровения, возможно, в связи с испу-пительным воплощением, и для ожидания предоставления некоторых средств для сохранения и верной интерпретации этого откровения для новых эпох и культур. Я еще не рассмотрел, какая форма первоначального откровения может иметь место, за исключением того, что в любом случае оно будет сформулировано в терминах предпосылок той культуры, в которой это откровение дано. И снова здесь имеются разные возможности. С одной стороны, это Коран, книга, продиктованная оригинальным свидетелем откровения, или пророком, как я буду его называть. С другой стороны, оригинальный пророк мог говорить, а некоторые другие записывать разные вещи, которые он сказал; и образ жизни, который он вел, и те люди, которые описали его жизнь, могут помочь нам понять тот образ жизни, который он рекомендовал нам вести. Первый метод имел бы тот недостаток, что он мог бы способствовать чрезмерному буквализму в соблюдении, делая сложным для будущих поколений иметь смелость применять оригинальные, соответствующие определенной культуре предписания в новой культуре. Если пророк (который был Воплощенным Богом или, по крайней мере, его особым посланником) написал, что неправильно отдавать деньги под проценты, или установил правила, как верно обращаться с рабами, и они были бы его *ipsissima verba*, то будущие поколения нашли бы их сложными для введения в систему кредитования под проценты для коммерческих инвестиций или отмены рабства – считая, что Бог Сам запретил этим интересоваться и утвердил рабство навсегда. Даже небольшая удаленность любой доступной версии откровения от пророка и множество версий этого откровения, на которых будут основываться новые поколения, применяя его к новым обстоятельствам, должны быть учтены при этом.

¹⁷ Как настаивал Ньюмен, задавая риторический вопрос: «Что непоследовательно» в идее «вероятной непогрешимости»? [Newman, 1906, p. 81]. И далее он утверждает: «У нас нет никакой гарантии на то, чтобы сказать, что традиционное откровение исключит существование сомнений и трудностей со стороны тех, к кому оно обращено, или не вызовет определенную тревогу с их стороны». И после уточняющей оговорки – «хотя оно, по своей природе, как правило, именно таково», он смело добавляет: «Непогрешимость не мешает моральному испытанию: эти два понятия абсолютно разные» [Newman, 1906, p. 82ff].

¹⁸ Это был главный недостаток моего рассмотрения в книге «Вера и разум» (глава 7), где среди критериев подлинного откровения, которые я там привел, не была рассмотрена необходимость обеспечения того, чтобы откровение было верно интерпретировано.

Так что, возможно, это будет скорее Новый Завет (сам учащий, как интерпретировать более ранний Ветхий Завет), чем Коран; это будут многочисленные книги, написанные разными авторами, каждый из которых по-своему записывал и применял учение пророка; а в этих книгах разных авторов это будет параллелизм, выделение разных аспектов откровения, которые иногда кажутся противоречащими друг другу. Все это предоставляет множество возможностей для изучения оригинального учения, множество примеров для того, чтобы увидеть, как оно применяется тридцать лет спустя. Среди задач более позднего сообщества нужно будет сказать, какие исторические документы содержат первоначальное откровение; и это также является чем-то, на чем они могли бы изменить свою точку зрения – но только в самой малой степени – на протяжении многих лет.

Позднейшие общины должны будут провести различие между культурными послылками оригинальных документов и их информативным содержанием. Как нами было отмечено раньше, в помощь здесь могут быть примеры в первоначальном откровении того откровения, которое отлито в различных философских или научных формах, и, конечно же, Новый Завет, с его палестинской иудейской, павлинистской и иоаннитской традициями, также обращает нас к первоисточнику. Другая помощь в том, что промежуточные столетия переосмыслили сообщение в терминах своей собственной культуры. Многие (пренебрегаемые) примеры того, как Отцы и схоласты стремились выразить сообщение о творении в терминах науки, но уже не науки Израила задолго до Рождества Христова, а науки Аристотеля и Птолемея, являются примерами такой интерпретации. Они учили, что научные убеждения, которые у них были основания считать ложными¹⁹, должны быть отброшены, учили они. История творения в Книге Бытия должна рассматриваться как сообщение, выраженное в терминах, которые будут понятны «необразованным людям»²⁰. Другие примеры такого переосмысления пришли, когда коперниканская революция заставила людей XVI и XVII вв. видеть в Книге Бытия рассказ об истории творения мира, но мир, который мы теперь знаем²¹, – очень большой, даже, возможно, бесконечный, и уж наверняка не геоцентрический. Подобные примеры облегчили задачу для последующих поколений в вычленении других научных предпосылок из библейского сообщения. Отцы Церкви и схоласты также предоставляют нам сегодня примеры того, как они считают ложными богословские убеждения в терминах, в которых отлиты некоторые библейские отрывки, которые мы можем научиться распознавать как таковые посредством другого более явно открытого учения и таким образом вычленив данные убеждения из этих пассажей. Иногда Ветхий Завет говорит о Боге, и кажется, что он говорит о Нем как о воплощенном и подверженном эмоциям, таким как гнев и ревность; другое библейское учение

¹⁹ Подразумевается, что вследствие уровня древнегреческой науки. – *Примеч. пер.*

²⁰ См.: “De Genesi ad Litteram” Августина и комментарий Фомы Аквинского (*Summa Theologiae* Ia.68.3): «Моисей обращался к необразованным людям» и должен был использовать научные предположения, которые были, строго говоря, ложными, для того, чтобы передать основной смысл.

²¹ Скорее всего, автор рассуждает от лица людей раннего Нового времени. – *Примеч. гл. ред.*

открывает, что Бог не такой²². В конце концов, более позднее сообщество может получить историческую информацию о верованиях и обстоятельствах, в которых было дано первоначальное откровение; и это может позволить увидеть ему то, что в то время считалось само собой разумеющимся (а потому было правдоподобным предположением) и что оспаривалось (а потому могло казаться правдоподобным как сообщение откровения).

Таким образом, *a priori* мы можем ожидать откровение, и среди возможных видов откровения некоторые более ожидаемы, нежели другие. Как мы можем признать, что какое-то предполагаемое откровение является подлинным? Я утверждал в книге «Вера и разум» [Swinburne, 1981, p. 183–193], что учение пророка должно быть истинным и глубоким. Поскольку мы имеем моральные и философские взгляды, которые кажутся достаточно очевидными, учение пророка (в отличие от предпосылок, в терминах которых его учение заключено) должно в некоторой степени совпадать с нашими взглядами и никоим образом не противоречит им. Некоторые части его учения, которые изначально кажутся нам сомнительными, должны видаться нами в свете последующих исследований и размышлений все более похожими на правду. Предполагаемое откровение также должно содержать слишком глубокие для нас вещи, чтобы найти для них какую-либо адекватную независимую проверку. Тот факт, что его учение подтверждается в тех областях, где мы можем это проверить, является аргументом, хотя и не очень сильным, в пользу того, что это учение надежно истинно и для тех областей, которые мы не можем проверить. Нам также необходимо доказательство, что этот пророк был в состоянии знать истину сообщения, которое он провозглашает (кроме прямого доказательства, что это сообщение истинно). Бог должен был вызвать некоторое публичное воздействие, которое должно быть очевидным Его актом (поскольку никто другой не смог бы этого сделать) и которое, учитывая обычаи этой культуры, будет пониматься ими как знак Его одобрения в отношении учения пророка. Поскольку Бог соблюдает законы природы, только Бог (или кто-то еще с Его согласия) может нарушить их, сделать так, чтобы вещи в мире вели себя вопреки тому, как они себя ведут в соответствии с естественными законами. Ясное, поразительное нарушение естественных законов, которое было важнейшей причиной обнародования этого учения (и которое также будет понято людьми той культуры как признание Богом искупления пророка, если он просил принять это искупление) будет свидетельством Божественного одобрения этого учения, а также доказательством того, что Бог сообщил Свое учение особым образом этому пророку (поскольку оно не может быть воспринято обычными людьми). Доказательства того, что это было так, еще более будут усилены, если пророк предскажет, что Бог нарушит естественные законы таким образом, ибо это будет свидетельствовать о том, что он знал о намерениях Бога, и, тем самым, это будет доказательством того, что он имел такое знание также и в отношении дру-

²² Новациан (De Trinitate 6) утверждает, что Ветхий Завет использует антропоморфный язык в отношении Бога (говорит, что Он имеет руки, ноги и т. д.) «не потому, что Бог был таким, а потому, что таким образом люди могут понять». Фома Аквинский пишет в отношении таких случаев, что «Священному Писанию, которое предлагается в равной мере всем... подобает предлагать духовное через телесные подобия, чтобы его хотя бы так постигали простые люди, которые не способны воспринимать умопостижимое как таковое» (Summa Theologiae Ia.1.9. Рус. пер. А.В. Апполонова [Фома Аквинский, 2013, с. 59]).

гих вопросов. Какой символический акт может быть лучшим, чем Воскресение Пророка, явно умершего ради того учения, которое Он возвещал, когда Пророк предсказал это Воскресение и когда это стало причиной успеха Церкви, которую Он основал непосредственно для продолжения Своей работы и которая провозглашала своей целью интерпретировать то откровение и быть посредницей в Искуплении, возвещенном Откровением и осуществленном Пророком²³?

Если откровение приняло конкретную форму и было обеспечено определенное значение для его более поздней интерпретации, можно было бы ожидать, что это есть передача именно первоначального откровения. Я считаю, что Новый Завет содержит конкретный вид откровения, которое я проиллюстрирую в общих чертах, не комментируя частные деноминационные различия. Откровение, сообщаемое Богом, не может быть таким очевидным, его нужно будет найти – таково учение притч о драгоценной жемчужине (Мф. 13:45 сл.) или о сокровище, скрытом на поле (Мф. 13:44). Действительно, учение Иисуса часто выражается через притчи или через Его поступки для того, чтобы помочь другим увидеть то, о чем Он не говорил – «А вы за кого почитаете Меня?» (Мф. 16:15). Его ответ на вопрос учеников Иоанна (Крестителя): «Ты ли Тот, Который должен прийти, или ожидать нам другого?» – был такой: «пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите» (Мф. 11:3,4). Откровение должно получить распространение благодаря некоторому сообщению другим о нем: «Жатвы много, а делателей мало; итак молитесь Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву Свою» (Мф. 9:37–38). Присутствие Христа для последующих учеников ассоциировалось с неким объединением их – «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» [Мф. 18:20], что предполагает (хотя безусловно не заявляется об этом), что понимание христианской истины будет общинной деятельностью. Даже после того, как мы узнаем из Евангелия, что мы можем это, мы не будем в этом уверены – «ибо мы ходим верою, а не видением» (2Кор. 5:7). И мы имеем неясное и беспорядочное видение: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1Кор. 13:12).

И никто лучше, чем автор Четвертого Евангелия, не изложил ту точку зрения, что это понимание откровения растет в общине через размышление. Христос передал Своим ученикам сообщение от Отца. «Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя» (Ин. 14:10); «[Я] сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Ин. 15:15). И Христос не только передал предписания Отца, Он жил, чтобы объяснить их суть: «Раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями» (Ин. 15:15). В значительной степени сообщение было получено: «Ибо слова, которые Ты дал Мне, Я передал им, и они приняли, и уразумели истинно, что Я исшел от Тебя, и уверовали, что Ты послал Меня» (Ин. 17:8). Но даже тогда сообщение было недостаточно понято: «Столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп?» (Ин. 14:9). И действительно, впереди было еще много такого, чего нельзя было понять в то время и в том месте: «Еще многое имею сказать вам; но вы теперь не можете вместить» (Ин. 16:12).

²³ Традиция христианского богословия была довольно единодушна вплоть до XIX–XX веков в нахождении первоначального доказательства откровения в чудесах и прежде всего в чуде Воскресения, которое является венцом всех чудес. Среди британских авторов см.: Пэйли и Локк [Paley, 1825]; и [Locke, 1958]. О дальнейшем развитии этой точки зрения см.: [Abraham, 1982, гл. 2].

Было необходимо руководство в будущем: «Когда же приидет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину» (Ин. 16:13). Но свидетельство Духа будет сочетаться с историческим свидетельством учеников: «...Утешитель... будет свидетельствовать о Мне; а также и вы будете свидетельствовать, потому что вы сначала со Мною» (Ин. 15:25–26). Дух усилит свидетельство учеников о Христе. И Он сможет им помочь вспомнить и понять, что сделал Христос: Он «научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин. 14:26). Однако свидетельство Духа не будет публичным – «Мир не может принять» Духа Истины (Ин. 14:17). Проявление Христа через Духа – для тех, кто любит Христа и соблюдает Его заповеди: «Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцем Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам» (Ин. 14:21). Другими словами, то есть, по моим словам, высказанное откровение и дела, явленные Христом, будут истолкованы человеческими свидетелями, которые соблюдают заповеди Божьи под руководством Духа Божьего. Откровение продолжается; оно есть их свидетельство, и все же это свидетельство о первоначальном источнике, который формирует откровение.

В целом более поздняя католическая и протестантская традиции утверждали, что откровение закончилось со смертью последнего апостола²⁴; оно состояло из слов Христа и слов о Христе, которые Дух сказал апостолам. Все остальное – интерпретация. Но, как нам хорошо известно из других областей, вопрос о том, где следует провести линию между исходным фактом и его правильной интерпретацией, часто решается весьма произвольно.

Доказательства такого рода, описанные ранее, что исходное откровение было истинным, может быть подкреплено доказательством, что более поздняя интерпретация такого рода, подразумеваемая исходным откровением, является истинной и достоверной интерпретацией для более поздних эпох и культур, для которых оно было предусмотрено.

Вот что можно сказать о первичной возможности откровения и того рода исторических свидетельств, которые нам необходимы для того, чтобы показать, что оно осуществилось. Данный вопрос теперь становится проблемой для исторических исследований. Было ли это предполагаемое откровение (возможно, связанное с искуплением) основано на великом чуде, содержащем (насколько мы можем судить) глубокую истину, интерпретируемую неким сообществом, основание которого было частью этого откровения, вытекающего из этого чуда? Достаточно ли исторических свидетельств, чтобы иметь разумную веру, что такое откровение произошло, учитывая, что *a priori* мы можем ожидать на пути откровения?

Я подозреваю, что вы можете догадаться, каков мой собственный (неискусный) ответ на этот вопрос. Цель этой статьи – утверждение, что мы нуждаемся в том, чтобы подойти к этому ответу, заблаговременно выделив два ключевых вопроса. Первый: какого вида откровение мы ищем? Золотая таблетка, упавшая с неба, сохраненная в запечатанном стеклянном сосуде от всех непредусмотренных вредных воздействий, включая радиоактивность, содержащая

²⁴ В отношении католической традиции см. список модернистских ошибок в декрете Святого Престола от 1907 года *Lamentabili*, где упоминается мнение, что Откровение не было доведено до конца «с апостолами» (Denzinger, 3421).

вечно истинное сообщение, недвусмысленное, со всеми вытекающими последствиями ясное для всех поколений и выраженное вне всяких культурных предпосылок? Или некий всецелый взгляд на вещи, содержащийся в документах и в некоем сообществе с традицией, как интерпретировать эти документы и постоянно работать с их помощью? И второй вопрос: какое общее мировоззрение (например, теизм или материализм) в наибольшей степени поддерживается другими доказательствами? Ибо общая теория является решающей для оценки конкретных утверждений. Если мы считаем совершенно невероятным, что есть Бог, способный и желающий вмешиваться в историю, тогда мы по праву будем требовать гораздо большее количество исторических доказательств (скорее тысячи вместо десятков свидетелей воскресения; гробница, запечатанная одним человеком, в которой Иисус был похоронен по приказу самого Понтия Пилата и т. д.), чем если мы допустим существование небольшой вероятности того, что Бог способен и желает вмешиваться в историю²⁵. Я подозреваю, что слишком много библеистов, занимающихся Новым Заветом, в последние годы приблизили свои доказательства к чисто секулярным установкам в поисках неверного вида откровения²⁶.

Перевод с английского *церея Евгения Шилова*

Список литературы

Локк, 1985 – *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении / Пер. с англ. А.Н. Савина // *Локк Дж.* Соч.: в 3 т. Т. 2 / Под ред. И.С. Нарского. М.: Мысль, 1985. 560 с.

Локк, 1988 – *Локк Дж.* Рассуждение о чудесах // *Локк Дж.* Соч.: в 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 615–623.

Суинберн, 2014 – *Суинберн Р.* Существование Бога / Пер. с англ. М.О. Кедровой; науч. ред. Р. Суинберн. М.: Яз. славян. культуры, 2014. 464 с.

Фома Аквинский, 2013 – *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Т. I. Ч. 1: Вопросы 1–64 / Пер. с лат. Изд. 2-е, испр. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. 832 с.

Abraham, 1982 – *Abraham W.* Divine Revelation and the Limits of Historical Criticism. Oxford: Clarendon Press, 1982. 222 p.

Brown, 1985 – *Brown D.* The Divine Trinity. L.: Duckworth, 1985. 332 p.

Butler, 1902 – *Butler J.* The Analogy of Religion. L.: George Bell and Sons, 1902. 315 p.

Chadwick, 1957 – *Chadwick O.* From Bossuet to Newman. The Idea of Doctrinal Development. Cambridge: Cambridge University Press, 1957. 265 p.

Donellan, 1966 – *Donellan K.S.* Reference and Definite Descriptions // *Philosophical Review.* 1966. No. 75. P. 281–304.

Locke, 1958 – *Locke J.* A Discourse on Miracles // *The Reasonableness of Christianity / Abridged ed., I.T. Ramsey (ed.).* L.: A. and C. Black, 1958. 104 p.

Newman, 1906 – *Newman J. H.* Essay on the Development of Christian Doctrine. L.: Longmans, Green and Co, 1906.

²⁵ Представляется, однако, что тот, кто считает существование Бога «совершенно невероятным», не столько потребует от христианина многочисленных «доказательств», сколько просто обявит все свидетельства о Воскресении лишь баснями, призванными подтвердить церковный миф. – *Примеч. гл. ред.*

²⁶ Материал этой статьи был впоследствии использован в полном объеме в статье «Критерий Божественного Откровения», приведенной в моей книге: *Swinburne R.* Revelation. Oxford: Clarendon Press, 1992.

- Paley, 1825 – *Paley W. A View of the Evidences of Christianity // Paley W. Works. Vol. I. Derby: Henry Mozley, 1825. 281 p.*
- St. Thomas Aquinas, 1964 – *St. Thomas Aquinas. Summa Theologiae 1.1.1. Vol. 1 / Trans. by T. Gilby. L.: Blackfriars, 1964.*
- Swinburne, 1977 – *Swinburne R. The Coherence of Theism. Oxford: Clarendon Press, 1977. 302 p.*
- Swinburne, 1979 – *Swinburne R. The Existence of God. Oxford: Clarendon Press, 1979. 296 p.*
- Swinburne, 1981 – *Swinburne R. Faith and Reason. Oxford: Clarendon Press, 1981. 208 p.*
- Swinburne, 1989 – *Swinburne R. Responsibility and Atonement. Oxford: Clarendon Press, 1989. 224 p.*
- Swinburne, 1992 – *Swinburne R. Revelation // Our Knowledge of God /ed. K.J. Clark. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 1992. 230 p.*
- Swinburne, 2010 – *Swinburne R. Revelation // Oxford Readings in Philosophical Theology. Vol. II: Providence, Scripture, and Resurrection / Ed. by Michael Rea. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 127–143.*

Revelation

Richard Swinburne

Emeritus Professor of Philosophy at the University of Oxford. 50, Butler Close, Oxford OX2 6JG, UK; e-mail: richard.swinburne@oriel.ox.ac.uk

It is a priori fairly probable that God would provide for human beings a revelation which would require a little effort to discover, revealing more about his own nature and how we can make ourselves fit it for closer union with him in Heaven. The revelation would need to be clothed in the presuppositions of the culture to which it was originally given, and God would need to establish a church to work out and explain its meaning to each new culture. The evidence that a purported revelation is a true revelation would be that its content is plausible and deep, and that it is backed up by God's signature – that is a miraculous act which only God could do.

Keywords: God, church, miracle, revelation, culture

References

- Abraham, W. *Divine Revelation and the Limits of Historical Criticism*. Oxford: Clarendon Press, 1982. 222 pp.
- Brown, D. *The Divine Trinity*. London: Duckworth, 1985. 332 pp.
- Butler, J. *The Analogy of Religion*. London: George Bell and Sons, 1902. 315 pp.
- Chadwick, O. *From Bossuet to Newman. The Idea of Doctrinal Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1957. 265 pp.
- Donellan, K. S. Reference and Definite Descriptions, *Philosophical Review*, 1966, 1966, No. 75, pp. 281–304.
- Foma Akvinskii. *Summa teologii [Summa Theologiae] Vol. I. Part 1'*: Voprosy [Questions] 1–64. Moscow: Knizhnyi dom «LIBROKOM», 2013. 832 pp. (In Russian)
- Locke, J. A Discourse on Miracles, in: *The Reasonableness of Christianity*. Abridged edition, I. T. Ramsey (ed.). London: A. and C. Black, 1958.
- Lokk, J. A Discourse on Miracles, in: Lokk J. *Sochineniya. [Works]*, Vol. 3. Moscow: Mysl', 1988. 668 pp. (In Russian)

Lokk, J. Opyt o chelovecheskom razumenii [An Essay concerning Human Understanding], tr. by A. N. Savin, in: Lokk J. *Sochineniya*. [Works], ed. by I. S. Narskii. Vol. 2. Moscow: Mysl', 1985. 560 pp. (In Russian)

Newman, J. H. *Essay on the Development of Christian Doctrine*. London: Longmans, Green and Co, 1906.

Paley, W. A View of the Evidences of Christianity, in: Paley, W. *The Works*, vol. I. Derby: Henry Mozley, 1825. 281 pp.

St. Thomas Aquinas. *Summa Theologiae 1.1.1*. Vol. 1, transl. by T. Gilby. London: Blackfriars, 1964.

Suinbern, R. *Sushchestvovanie Boga* [The Existence of God]. Tr. by M.O. Kedrova, ed. by R. Suinbern. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury, 2014. 464 pp. (In Russian)

Swinburne, R. *Faith and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1981. 208 pp.

Swinburne, R. *Responsibility and Atonement*. Oxford: Clarendon Press, 1989. 224 pp.

Swinburne, R. Revelation, in: *Our Knowledge of God*, ed. by K. J. Clark, Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 1992. 230 pp.

Swinburne, R. Revelation, in: *Oxford Readings in Philosophical Theology. Vol. II: Providence, Scripture, and Resurrection*, ed. by M. Rea. Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 127–143.

Swinburne, R. *Revelation*. Oxford: Clarendon Press, 1992. 236 pp.

Swinburne, R. *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1977. 302 pp.

Swinburne, R. *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 1979. 296 pp.

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

И.Р. Насыров

Откровение в исламе

Ильшат Рашитович Насыров – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ilshatn60@mail.ru.

В мусульманской традиции понятие откровения (*вахи*) занимает исключительно важное место, так как ислам основан на Коране, который рассматривается мусульманами как прямое Слово Бога. На формирование этого понятия в исламе повлияли как распространённые в обществах Ближнего Востока представления об этом явлении, так и религиозная традиция предисламской Внутренней Аравии. В рамках доктринальной и философской мысли ислама развивались различные концепции откровения. Арабo-мусульманские перипатетики и сторонники философского суфизма предложили свои оригинальные учения об откровении, в рамках которых переосмыслили это важнейшее положение авраамической религиозной традиции о самораскрытии Бога. В целом мусульманское богословие, умеренный суфизм и исламский традиционализм не восприняли концепции откровения, развиваемые арабo-мусульманскими перипатетиками и «философствующими» исламскими мистиками.

Ключевые слова: откровение, внушение, ислам, Коран, мусульманская теология, суфизм, восточный перипатетизм

Исламская религия относится к авраамической религиозной традиции. Для последователей мусульманской религии их священное Писание (Коран) – это прямое Слово Бога, обращенное к пророку Мухаммаду в виде откровений, а через него – к его сторонникам. То есть мусульмане рассматривают Коран не как собрание слов Мухаммада, а как подлинные слова самого Бога. Согласно Корану, на небе существует вечный пратекст – «мать-книга», «храняемая скрижаль», в которой содержатся истины всего сущего. Из этой «хранимой скрижали» властителем всего сущего, единым Богом, постепенно, частями и при посредстве ангела Джibriла (Гавриил) до пророка Мухаммада доводились из нее отрывки в виде откровений (*вахи*). Хотя Коран отрицает христианскую идею Троицы и национальную ограниченность иудаизма, тем не менее он укрепляет положительный образ библейских пророков – «Скажите: мы веруем в Бога и в то, что свыше ниспослано нам, в то, что было ниспослано Аврааму, Исааку, Иакову и коленам израильским; в то, что было дано Моисею и Иисусу, что было дано пророкам от Господа их; не делаем различия между всеми ими, и Ему покорны мы» [Коран, 2:136, (С.)]¹.

¹ Цитаты из Корана приводятся в переводах Г.С. Саблукова (С.) и И.Ю. Крачковского (К.).

Следовательно, согласно Корану, целью доведения откровений свыше до людей является не только раскрытие им истин о сущем, но и «вразумление», или донесение им божественного Закона (шариат) для ведения их по правильному пути ради спасения на том свете. Соответственно, историю человечества следует представлять не просто как хаотичный набор событий, а как некоторое смысловое единство в виде воплощения замысла Бога. Таким образом, согласно представлениям мусульман, в Коране, своде откровений, закрепляются основополагающие мировоззренческие тезисы ислама – утверждение о едином Первоначале (Бог) и множественном мире, зависимом от него в своем возникновении, и положение о человеке как разумном существе, поставленном выше всех существ в мире, обладающем инициативой и свободой выбора между добром и злом. Это закрепленное Кораном мусульманское религиозное мировоззрение должно было служить задаче Мухаммада – восстановлению социального порядка, пришедшего в упадок, как он полагал, из-за отпадения людей от единобожия и выбора ими ложного языческого культа, из-за нарушения ими заповедей, которые периодически доводили до них пророки, предшественники Мухаммада. Все это служит наглядной демонстрацией процесса развития в разные периоды религиозной деятельности Мухаммада библейской идеи о послании пророкам откровений свыше, что и нашло отражение в Коране. Этот библейский мотив в Коране приводится в разных формах – в обращении Бога к пророкам Моисею и Ною, к матери Моисея [Ибн Таймийа, 1965, Т. 1, с. 178] и т. д.

В Коране откровение обозначается термином «вахи» («Это – только откровение (*wahi*), которое ниспосылается» [Коран, 53:4, (К.)]). Изначально данный термин обозначал откровение в виде общения без вербализации. Это указывает на то, что это слово восходит к некогда единой древнесемитской этнокультурной среде, как это явствует из этимологии однокоренных слов в других семитских языках, например в арамейском (*wahyt (tawhita)*) («указ» [правительства]) и языке семитского народа махри (Йемен) (*hewhu* («откликнуться на зов о помощи»)) [Wensinck, A.J. – [Rippin A.], 2000, p. 53].

Применительно к Богу коранический термин «вахи» обозначает его речь, обращенную к созданиям. В некоторых случаях обращение Бога может быть просто внушением без явного словесного оформления: («И внушили Мы Мусе (Моисею. – И.Н.): “Брось свой жезл!”» [Коран, 7:117, (К.)]). Согласно мусульманской традиции, пророческая миссия Мухаммада началась с явлений ему существа, которое он идентифицировал как ангела Джибрила. («Это – только откровение (*wahi*), которое ниспосылается [Коран, 53:4, (К.)] <...> Потом приблизился и спустился, и был на расстоянии двух луков или ближе» [Коран, 53:8–9, (К.)]). Сам Мухаммад и его сторонники стали укрепляться во мнении, что наряду с видениями ему доводятся откровения, содержащие божественную речь с приказами, как это делалось прежде, когда Бог обращался к пророкам. В то же время, согласно священному Писанию мусульман, не только пророки удостоивались общения с Богом, но и пчелы, небеса и земля [Коран, 16:68, 33:72] и не только Бог является источников вдохновения, но и дьяволы [Коран, 2:102] и джинны [Коран, 114:6]².

² Джинны – особые существа; согласно Корану, один из трех видов сотворенных Богом разумных существ (наряду с людьми и ангелами).

Вышеприведенное объяснимо в свете исторических условий, в которых протекала деятельность Мухаммада. С одной стороны, Аравийский полуостров является частью семитского этнокультурного мира, а шире – Средиземноморья, Ближнего и Среднего Востока. Через Мекку и Медину, места складывания ранней общины последователей Мухаммада, проходили оживленные торговые пути из Византии в Эфиопию и Индию. Христианские и иудейские религиозные идеи (представления о едином верховном божестве, пророках, доводящих людям божественный закон, богооткровенном характере знания пророков и т. д.) уже не одно столетие бытовали в общественном сознании обитателей Аравии. Арабы – семитский народ, и данное обстоятельство способствовало инфильтрации в их среду религиозных представлений иудеев, а также христиан Ближнего Востока, многие из которых были семитского происхождения, – об откровении и его источнике, Боге.

С другой стороны, Внутренняя Аравия вплоть до VII в. оставалась последним заповедным местом древнесемитского язычества. В доисламской Аравии были провидцы-*кахины*, прорицатели- *'аррафы* и поэты-ораторы (*шу'ара*), служившие для соплеменников посредниками с высшими силами. Следует также иметь в виду, что религиозная деятельность Мухаммада была завершающим звеном пророческого движения в начале VII в. в Аравии. Представителей этого движения в мусульманской традиции называют «лжепророками» (Асвад, Тулайха, Мусайлима, женщина-пророчица Саджах из древнеарабского племени тамим (впоследствии приняла ислам)) [Ибн Хазм, с. 339]. Все они вещали от имени высшего единого божества, которого они называли по-разному – Аллах (Бог), Рахман («Милостивый»), получая от него, по их утверждениям, некие откровения. Согласно мусульманским источникам, у Мусайлимы было даже что-то наподобие священной книги [Ат-Табари, с. 200], а Тулайха изрекал свои «откровения», получаемые им, как он заявлял, от библейского пророка Иона (Зу-н-Нун) [Аль-Макдиси, с. 157], рифмованной прозой (*садж'*), подражая стилю Корана. Мусайлима утверждал, что он получает откровения от высшего божества, «Милостивого» (Рахман) [Ат-Табари, с. 277], в темноте, а Тулайха заворачивался в одежду, как и пророк Мухаммад [Коран, 73:1 и 74:1], ожидая нисхождения на него откровения [Ат-Табари, с. 261]. Вышесказанное указывает на то, что если в целом учение об откровении, служащее ядром авраамических религий, является результатом развития древнего представления о связи вождя племени с племенным божеством, то понятие нового высшего божества (Аллах), от имени которого вещал Мухаммад, исторически складывалось в преисламской Аравии.

В ходе своей духовно-законодательной деятельности Мухаммад довел до первой исламской общины содержание Корана, совокупность социальных и религиозно-политических положений, правовых и этических норм, через которые утверждается новое религиозное мировоззрение. Победа ислама над язычеством аравитян, окончательное его обособление от иудаизма и христианства в качестве самостоятельной религии, а также усиление его социальной и идеологической функций неизбежно сказались на содержании и формах откровений Мухаммада, составивших содержание священного Писания мусульман. Для глав Корана хронологически самого раннего («первого мекканского») периода характерны краткость, выразительность и экспрессия в передаче об-

разов и картин Судного дня, описании наказания людей, совершивших преступления, обличении пороков и несправедливости и т. д. Стиль коранических глав поздних периодов, особенно «мединских», становится более сухим, в них повествуется о едином Боге, более последовательно излагается эсхатология, приводятся рассказы о пророках, предшественниках Мухаммада, и приводятся постановления законодательного характера. Другими словами, можно проследить в Коране процесс углубления понятия «откровение» (*вахи*) в направлении от понимания смысла этого термина в значении внутреннего побуждения к подчинению повелению свыше в сторону понимания смысла в значении «откровения о постановлениях, предписаниях».

Это видно на примере расхождения пророка Мухаммада с поэтами-ораторами (*шу'ара*). Аравитяне-язычники верили, что поэты ведают о прошлом и будущем. Мухаммад отрицательно относился к поэзии, рассматривая ее как главную моральную опору идеалов доисламской Аравии, уничтожить которые была призвана исламская религия [Гибб, 1960, с. 33]. Коран сообщает о двух источниках поэтического вдохновения: для поэтов, которые отказались принять ислам, – это шайтаны (сатаны) [Коран, 26:221–224], а для принявших новую религию поэтов – это «дух верный» (*рух амин*) [Коран, 26:193, (К.)]. Потеряв роль провидцев, выражающих моральные ценности и самосознание родоплеменного общества, поэты раннего ислама были вынуждены идти служить в качестве панегиристов мусульманским правителям и богатым аристократам [Родионов, 1984, с. 149].

Таким образом, начиная с Мухаммада, пророческое вдохновение стало пониматься его сторонниками не в смысле некоего экзальтированного состояния провидцев-*кахинов*, прорицателей-*'аррафов* и поэтов-*шу'ра* доисламской Аравии, но в том смысле, как это понималось в ранних обществах древнего Ближнего Востока, – что пророк, опираясь на вдохновение, дает совет правителю, а на более поздних исторических этапах развития этого региона – что пророк дает совет и наставление обществу. То есть Коран утверждает предствление, что пророческое откровение предназначено не отдельному человеку, а всем людям и имеет общественное значение.

Жизнеописание (*сира*) пророка Мухаммада и мусульманское предание (*сунна*) об откровении

Исторически разработка учения о пророчестве (*нубуувва*), с которым связано общеисламское представление о способе получения пророком откровений, то есть знаний от Бога, началась в сочинениях, входящих в корпус мусульманского предания о словах и поступках Мухаммада (*сунна*), в книгах в жанре жизнеописания пророка ислама, а также в трактатах по коранической экзегетике. Их авторы занимались детализацией понятия откровения (способы, виды и т. д.), выстраиванием иерархии пророков и закладыванием основ мусульманской историографии через утверждение теологической установки при интерпретации исторического процесса как реализации замысла Бога («священная история»). В этих трудах пророки уже разделялись на собственно пророков (*анбийа'*, ед. ч. *наби*) и посланников (*русул*, ед. ч. *расул*). Если пророк мог получать откровения

(во сне или в виде прямой информации), то посланник через ангелов получал еще и священное Писание, содержащее религиозный Закон, которое ему следовало донести людям. Ислам утверждает в качестве последнего посланника и пророка Мухаммада, именуя его «печатью пророков». Согласно положению о «завершении пророчества», ислам сохранится в том виде, в каком он был ниспослан через пророка Мухаммада, до Судного дня.

Из жизнеописаний пророка Мухаммада и мусульманского предания можно получить сведения о представлениях мусульман об откровении, его характере, способах доведения его свыше Мухаммаду и восприятия им откровений. Первые откровения, которые, по словам Мухаммада, снизошли через ангела Джибрила, пугали и эмоционально опустошали его [Ибн Хишам, 1990, с. 80]. Ангел предстал перед ним с книгой и потребовал прочитать слова из него [Коран, 96:1–4]. Вернувшись из пещеры Хира, расположенной в окрестностях Мекки, где впервые, по утверждению Мухаммада, к нему явился посланный с откровением свыше ангел, он попросил жену завернуть его в одежды [Муслим, с. 139; Ибн Ханбал, с. 325] из страха за себя [Аль-Ханафи, 1970, с. 160].

В мусульманских источниках приводятся сведения о том, что испытывал Мухаммад, когда он сподоблялся откровений: пророк шевелил губами [Аль-Бухари, Т. 6, с. 2736], окружающие замечали пот на его лбу [Аль-Бухари, Т. 1, с. 4], он менялся в лице – становился хмурым [Ибн Ханбал, Т. 1, с. 238; Т. 3, с. 325], падал от изумления [Ибн Ханбал, Т. 1, с. 34] или впадал в сон, в ходе разговора он, начав получать откровение, обращал взгляд на небо, затем качал головой, словно пытаясь понять речь собеседника, затем вновь смотрел на небо [Ат-Табари, 1984, с. 293] и т. д. Нисхождение откровения Мухаммаду сопровождалось явлением существа в виде человека, излагавшего содержание данного откровения, жужжанием пчел [Ибн Ханбал, Т. 1, с. 34], звоном колокольчиков [Ат-Табари, 1984, Т. 22, с. 91] и т. д. Затем откровения становились длительными по времени и более содержательными. Часть откровений являлась ответами на вопросы окружающих (разъяснения условий развода, уважительных причин для тех, кто остался дома во время военного похода и т. д.). Коранический рассказ о ночном путешествии Мухаммада в Иерусалим и вознесение на небеса также можно считать разновидностью откровения [Коран, 17:1; Аль-Ханафи, 1970, с. 248–249].

На вопросы окружающих, в каком виде в откровениях ему является Бог, Мухаммад, согласно мусульманскому преданию, отвечал по-разному – что Бог есть свет, что он видел его в виде света или что он видел Бога в человеческом обличье. («[Пророк] видел Бога в образе юноши в золотых сандалиях, лицо которого было прикрыто вуалью из золота (золотых цепочек. – И.Н.)» [Ад-Даракутни, с. 190] и «Бог выделил пророка 'Ибрахима (Авраама) [среди прочих пророков] подарком, пророка Мусу (Моисея) – речью [с Ним], а пророка Мухаммада – лицезрением [Себя]» [Ад-Даракутни, с. 184]). В более поздней доктринальной мысли мусульман утвердилось мнение, что он видел Бога не физическим зрением, а сердцем в смысле внутреннего, духовного зрения [Аль-Ханафи, 1970, с. 248].

Также следует сказать, что сборники сообщений о словах и поступках Мухаммада, составляющих корпус мусульманского предания (сунна), содержат так называемые «священные высказывания» (*хадис кудси*), считающиеся

словами Бога, а не самого пророка Мухаммада. Несмотря на положительное отношение к этим «священным высказываниям», мусульманские религиозные ученые рассматривают Коран как высший уровень откровения. Это говорит о том, что в средневековой исламской религиозной и богословской мысли сложилось представление об иерархии уровней откровения и священное Писание мусульман стало рассматриваться в ней как высшая ступень откровения.

Откровение согласно исламской теологии (калам), восточному перипатетизму (фальсафа) и суфизму

В исламской богословской мысли представления об откровении складывались в контексте споров о природе Корана (сотворен он или вечный). Мутазилиты, последователи первой школы философской/рациональной исламской теологии, полагали, что единство и трансцендентность Бога исключает реальность и извечность божественных атрибутов как неких ипостасей, отличных от его сущности. Признавая ряд «субстанциальных» атрибутов Бога, как, например, жизнь, знание, могущество и воля, они относили остальные его атрибуты (творение, речь и т. д.) к разряду «оперативных», то есть сотворенных во времени. Исходя из этого положения, они считали Коран сотворенным во времени. «Мутазилиты сходились на том, что Его слово создано [во времени], сотворено в некоем субстрате, это – буквы и звуки, а то, что существовало в субстрате, есть преходящее свойство, которое сразу исчезло» [Аш-Шахрастани, 1984, с. 55]. Представители другой, ашаритской школы калама (ашаризм)³, сменившей после XI в. мутазилизм в качестве ведущей школы богословия в суннитском исламе, утверждали, с одной стороны, извечность Корана со стороны смысла, а с другой стороны, считали, что он является сотворенным в отношении словесного выражения.

В ходе развития исламской доктринальной мысли из нерасчлененного коранического понятия «вахи» (откровение) мусульманские религиозные ученые начали выделять более узкие понятия. Богослов, коранический экзегет и историк ат-Табари (838–923) связывает термин «вахи» с откровением, зафиксированным в Писаниях, утверждая, что арабы использовали для обозначения записи и книги слово «вахи» [Ат-Табари, 1984, Т. 3, с. 267]. Богослов и коранический экзегет Фахр ад-Дин ар-Рази (1149–1209) употребляет термин «вахи» (откровение) только лишь применительно к библейским пророкам, которым Бог при посредничестве ангелов ниспосылал священные Писания [Ар-Рази, 2000, Т. 7, с. 113].

В исламском мистицизме (суфизм) учение об откровении также получило дальнейшее развитие. Хотя пророки занимают высшую ступень в иерархии духовных авторитетов в исламе, в рамках суфизма учение об откровении было существенным образом пересмотрено. Исламские мистики, суфии, для обоснования интуитивного познания разработали концепцию «избранничества» (*ви-*

³ Ашаризм основан 'Абу ал-Хасаном ал-Аш'ари (874–936), видным исламским теологом, учеником ал-Джубба'и (ум. 915/916), главы мутазилитской школы Басры. Ал-Аш'ари отказался от учений мутазилитов по ряду вопросов, но сохранил верность их рационалистической линии. Одобрение ашаритами запрета на обсуждение наиболее острых проблем, которые были предметом споров мутазилитов, в итоге сблизило ашаризм с исламским традиционализмом. С XI в. ашаризм стал ведущим течением доктринальной мысли суннитского ислама.

лайя) – учение об альтернативном пророчеству методе постижения богооткровенного знания. Эта концепция дополняет другое суфийское учение – доктрину о мистическом пути к Богу. Согласно концепции об «избранничестве», смерть пророка Мухаммада не повлекла прекращения поступления истин свыше. Бог продолжает поддерживать в неизменности пророческий довод для человечества, функцию же перманентного «раскрытия» истин свыше осуществляют «избранники Божьи». Если пророк получал откровение (*вахи*), то «избранник Божий» сподобляется внушения (*илхам*). По мнению многих мусульманских религиозных ученых и современных исламоведов, суфийская концепция «избранничества» формировалась под влиянием шиитского учения. Для шиитов смерть Мухаммада означает лишь прекращение прямого пророчества, тогда как общение с божественным продолжается благодаря началу периода «скрытого имамата»⁴, что обеспечивает продолжение эзотерической функции пророчества, заключающейся в раскрытии внутренних истин исламской религии.

По мере развития доктринального суфизма учение об «избранничестве» претерпело эволюцию в сторону усложнения и разработки доктрины о скрытой иерархии «избранников Божьих». В дальнейшем среди исламских мистиков сложилось представление о том, что для постижения истин свыше есть два пути, и оба они не рационалистические: либо, сподобившись «избранничества», мистически раствориться в «сокровенном» мире, либо принять на веру слово пророков. Первый путь называется внушением (*илхам*) [Macdonald, 1986, p. 1119], который даруется «избранникам Божьим», второй – откровением (*вахи*), которым отличаются пророки.

Если одни суфии утверждали равенство пророчества и суфийского метода богопознания, то другие отдавали приоритет пророчеству. Например, видный суфийский мыслитель и богослов Абу Хамид ал-Газали (1058–1111), настаивал на безусловном превосходстве пророчества над «избранничеством» (*вилайя*). Согласно ал-Газали, высшим типом познания является пророчество. Пророку раскрываются истины посредством откровения. «Избранникам Божьим» истины свыше даются через внушение (*илхам*), и их знание составляет всего лишь одну сорок шестую часть пророческого знания [Ал-Газали, Т. 2, с. 293].

Выдающийся суфийский мыслитель Ибн ‘Араби (1165–1240), создатель учения о «единстве бытия», пересматривает традиционную для суфизма концепцию о двух путях обретения боговдохновенного знания – через «пророчество» и «избранничество». Формально признавая превосходство пророчества над «избранничеством», он утверждает превосходство «избранничества» над пророчеством в том отношении, что пророки получают свое знание опосредованно (через ангелов), а «избранник Божий» из числа мистиков черпает свое знание прямо от Бога. В дальнейшем поздние исламские теологи и умеренные суфии старались избегать однозначной (отрицательной или положительной) оценки концепции «избранничества», предложенной Ибн ‘Араби. Сторонники же исламского традиционализма осудили эту концепцию как неисламскую, равно как и отвергли учение Ибн ‘Араби о «единстве бытия» в целом.

⁴ Согласно шиитскому представлению о верховной власти, после смерти пророка Мухаммада божественное руководство общиной мусульман продолжается через имамов, или Алидов, потомков ‘Али ибн Аби Талиба (ум. 661), четвертого «праведного» халифа, двоюродного брата и зятя Мухаммада.

Представители арабо-мусульманского перипатетизма (*фальсафа*), развивавшие античную модель философствования на исламской почве, будучи мусульманами, признавали, наряду с рациональным и чувственным методами познания, также иррациональный (пророческий) способ постижения «высших истин». Согласно мусульманскому философу-перипатетику аль-Фараби (870–950), пророки постигают такие истины в виде откровений, которые понимались им как изливание истин от Бога. Пророк устаивается откровений посредством творческого воображения (*кувва мутахаййила*) во сне или наяву. Пределом развития этой способности и является пророчество [Аль-Фараби, с. 109–110]. Ибн Сина (Авиценна) (980–1037) также различал непосредственное (интуитивное) познание и опосредованное познание [Ибн Сина, 2007, с. 122, 199]. Рациональное познание реализуется поэтапно, интуиция же осуществляется сразу. Пророчество реализуется благодаря интуиции: «Значит, допустимо, чтобы среди людей был человек, усиливающий душу крепостью чистоты и силой связи с умопостигаемыми началами до тех пор, пока не озарится интуицией» [Ибн Сина, 2007, с. 123]. Откровения, или истины свыше, пророки доводят до простых верующих лишь в виде конкретных образов и символов [Ибн Сина, 1996, с. 144], более подходящих для усвоения малообразованными верующими. Но правом окончательного толкования этих истин обладают только философы, у которых есть способность к их концептуальному осмыслению.

Представители исламской теологии и сторонники мусульманского традиционализма отвергли учение арабо-мусульманских перипатетиков об откровении и пророчестве. Основное возражение сводилось к нижеследующему. Как пишет исламский богослов ‘Адуд ад-Дин аль-Иджи (1281–1355), восточные перипатетики (аль-Фараби, Авиценна и др.) полагают, что пророк, наделенный творческим воображением, способен видеть ангелов физическим зрением, хотя одновременно они считают ангелов бестелесными существами, а это явное противоречие, что ведет к опровержению их учения об откровении и пророчестве. «... [Философы-*фалясифа* утверждают, что пророк] видит ангелов в чувственном образе и слышит их речи в виде откровений (*вахи*), не отрицает, что он как в состоянии бодрствования, так и во сне, обретает то [знание свыше] благодаря освобождению от телесных забот и легкости его присоединения к святому (сверхчувственному. – *И.Н.*) миру. Часто это превращается в его (пророка. – *И.Н.*) постоянное свойство, которое проявляется в нем без особого усилия с [его стороны]. Мы (аль-Иджи. – *И.Н.*) скажем, что это – обман и словесная уловка, ибо они (философы. – *И.Н.*) не говорят, что ангелы доступны физическому зрению, напротив, с их точки, ангелы – бесплотные существа, не обладающие речью, ибо последней наделяются лишь телесные существа. Это [учение философов] близко к фантазиям, не имеющим реальной основы на самом деле, как, например, высказывания больных [лихорадкой] и сумасшедших людей» [Аль-Иджи, ‘Адуд ад-Дин, 1997, Т. 3, с. 330–331].

В заключение можно сделать следующие выводы. Как и в других религиях авраамической традиции, в исламе откровение понимается как волеизъявление Бога, через которое до человека доводятся сведения о допустимом для него в познании и должном поведении. Развитие идеи откровения в исламе указывает как на авраамический источник происхождения представлений об откровении в мусульманской религии, так и на особенности бытования ло-

кальной, древнесемитской по своему происхождению языческой религиозной традиции на Аравийском полуострове к началу и во время проповеднической деятельности Мухаммада. Рассмотрение возникновения мусульманской религии как естественного и закономерного этапа эволюции религиозной формы сознания разлагающегося родоплеменного общества на Аравийском полуострове в начале VII в. позволяет лучше понять процесс формирования представлений об откровении в различных местах бытования авраамической религиозной традиции.

Список литературы

- Аль-Бухари, 1987 – *Аль-Бухари*. Сахих аль-Бухари. Бейрут: Дар Ибн Касир, 1987. 2749 с.
- Аль-Газали – *Аль-Газали*. Ихйа' 'улум ад-дин: в 5 т. Т. 2. Бейрут: Дар аль-ма'рифат, б.г. 594 с.
- Аль-Иджи, 1997 – *Аль-Иджи*, 'Адуд ад-Дин. Китаб аль-мавакиф. Т. 3. Бейрут: Дар аль-джил, 1997. 720 с.
- Гибб, 1960 – *Гибб Х.А.Р.* Арабская литература. Классический период. М.: Изд-во вост. лит., 1960. 187 с.
- Ад-Даракутни – *Ад-Даракутни*. Ру'йат Аллах. Каир: Мактабат ал-кур'ан, б.г. 191 с.
- Ибн Сина, 1996 – *Ибн Сина*. Аль-Ишарат ва-т-танбихат. Кум: Нашр аль-балага, 1996. 161 с.
- Ибн Сина, 2007 – *Ибн Сина*. Рисалат ахвал ан-нафс. Париж: Дар Бабилон, 2007. 203 с.
- Ибн Таймийа, 1965 – *Ибн Таймийа*. Ан-Нубувват. Каир: Аль-Мактаба ас-салафийа, 1965. 305 с.
- Ибн Хазм – *Ибн Хазм*. Джавами' ас-сира. Б.м., б.г. 381 с.
- Ибн Ханбал – *Ибн Ханбал*, Ахмад. Муснад: в 6 т. Каир: Му'ассасат Куртуба, б.г. 2880 с.
- Ибн Хишам, 1990 – *Ибн Хишам*. Ас-Сира ан-набавийа. Т. 2. Бейрут: Дар аль-джил, 1990. 328 с.
- Коран – Коран / Пер. с араб. акад. И.Ю. Крачковского. М.: Раритет, 1990. 528 с.
- Коран – Коран / Пер. с араб. Г.С. Саблукова. Казань: Центр. Типогр., 1907. 1180 с.
- Аль-Макдиси – *Аль-Макдиси*. Бад' ва-т-та'рих. Т. 5. Порт-Саид: Мактабат ас-сакафа ад-динийа, б.г. 238 с.
- Муслим – *Муслим*. Сахих Муслим. Т. 1. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас аль-'араби, б.г. 576 с.
- Ар-Рази, 2000 – *Ар-Рази*, Фахр ад-Дин. Ат-Тафсир аль-кабир. Т. 7. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'илмийа, 2000. 191 с.
- Родионов, 1984 – *Родионов М.* Ал-Мутанабби: поэт в исламском обществе в X в. // Ислам. Религия, общество, государство. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1984. С. 149–155.
- Ат-Табари – *Ат-Табари*. Тарих ат-Табари. Т. 2. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'илмийа, б.г. 704 с.
- Ат-Табари – *Ат-Табари*. Тафсир ат-Табари. Т. 4. Бейрут: Дар аль-фикр, 1984. 323 с.
- Аль-Фараби – *Аль-Фараби*. 'Ара' ахл аль-мадина аль-фадила ва мудаддату-ха. Бейрут: Мактабат аль-хилал, б.г. 168 с.
- Аль-Ханафи, 1970 – *Аль-Ханафи*. Шарх аль-'акида ат-тахавийа. Бейрут: аль-Мактаба аль-исламийа, 1970. 597 с.
- Аш-Шахрастани, 1984 – *аш-Шахрастани*, Мухаммад. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Ислам / Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1984. 272 с.

Macdonald, 1986 – *Macdonald D.B. Ilham* // Encyclopaedia of Islam. Vol. III. Leiden-Brill: New ed., 1986. P. 1119–1120.

Wensinck, 2000 – *Wensinck, A.J.– [Rippin A.]*. Wahy // The Encyclopaedia of Islam. Vol. X. Leiden-Brill: New ed., 2000. P. 53–56.

Revelation in Islam

Ilshat R. Nasyrov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: ilshatn60@mail.ru

Revelation (wahy) plays an important role in the Islam based on the Quran. Muslims maintain that their Holy Book is the Word of God (Allah). The formation of Islamic concept of revelation was considerably influenced by two factors. One of them was the concept of revelation widely accepted in the Near East. Certain verses of the Quran themselves allude to the pre-Islamic Arabia religious tradition of inspiration. Islamic religious and philosophical thought developed various teachings of revelation. Among them were Peripatetic Arab School's theory of revelation and Ibn Arabi's Sufi doctrine of "Sainthood". Muslim philosophers and mystics who philosophized rethought Abrahamic concept of revelation. Muslim Theology, moderate Sufism and Islamic traditionalism, however, generally rejected doctrines of revelation advanced by Peripatetic Arab School and philosophical Sufism.

Keywords: revelation, inspiration, Islam, the Quran, Muslim Theology, Sufism, Peripatetic Arabic school

References

Al-'Iji, 'Adud al-Din. *Kitab al-Mawaqif* [The Book of Stations]. Beirut: Dar al-Jil Publ., 1997. Vol. 3. 720 pp. (In Arabic)

Al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari* [Authentic]. Beirut: Ibn Kathir Publ., 1987. Vol. 6. 2749 pp. (In Arabic)

Al-Daraqutni. *Ru'yat Allah* [Vision of God]. Cairo: Maktabat al-Quran Publ., (n.d.). 191 pp. (In Arabic)

Al-Farabi. *'Ara' ahl al-madina al-fadila wa mudaddatu-ha* [On the Perfect State]. Beirut: Maktabat al-hilal Publ., (n.d.). 168 pp. (In Arabic)

Al-Ghazali. *Ihya' 'Ulum al-Din* [The Revival of Religious Sciences]. Beirut: Dar al-ma'rifa Publ. (n. d.). Vol. 2. 594 pp. (In Arabic)

Al-Hanafi. *Sharh al-'aqida al-tahawiyya* [Commentary on the Creed of Aqeedah al-Tahaawiyyah]. Beirut: al-Maktaba al-islamiyya Publ., 1970. 597 pp. (In Arabic)

Al-Maqdisi. *Bad' wa-l-ta'rikh* [Book of the Beginning and the History]. Port Said: Maktabat al-thaqafa al-diniyya, (n.d.). Vol. 5. 238 pp. (In Arabic)

Al-Razi, Fakhr al-Din. *Al-Tafsir al-kabir* [The Great Commentary on the Quran]. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya Publ., 2000. Vol. 7. 191 pp. (In Arabic)

Al-Tabari. *Tafsir al-Tabari* [Commentary on the Quran]. Beirut: Dar al-fikr Publ., 1984. Vol. 4. 323 pp. (In Arabic)

Al-Tabari. *Ta'rikh al-Tabari* [The History of the Prophets and the Kings]. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya Publ., (n.d.). Vol. 2. 704 pp. (In Arabic)

Ash-Shakhrastani. *Kniga o religiiakh i sektakh (Kitab al-milal va-n-nikhhal)* (Book of religious and philosophical sects). Ch. 1. Islam. Tr. by S. M. Prozorov. Moscow: Nauka, 1984. 272 pp. (In Russian)

- Gibb, H. A. R. *Arabskaya literatura. Klassicheskii period* [Arabic Literature. An Introduction]. Moscow: Vostochnaya literaturny Publ., 1960. 187 pp. (In Russian)
- Ibn Hanbal, Ahmad. *Musnad Ahmad ibn Hanbal* [A Collection of Traditions]. Vol. 1–6. Cairo: Mu'assasat Kurtuba Publ., (n.d.). 2880 pp. (In Arabic)
- Ibn Hazm. *Jawami' al-sira* [The Sira Synopsis]. Without date. 381 pp. (In Arabic)
- Ibn Hisham. *Al-Sira al-nabawiyya* [Biography of the Prophet]. Beirut: Dar al-Jil Publ., 1990. Vol. 2. 328 pp. (In Arabic)
- Ibn Sina. *Al-Isharat wa-l-tanbihat* [Remarks and Admonitions]. Qum: Nashr al-balaga Publ., 1996. 161 pp. (In Arabic)
- Ibn Sina. *Risalat ahwal al-nafs* [A Treatise on the states of the Soul]. Paris: Dar Babylon Publ., 2007. 203 pp. (In Arabic)
- Ibn Taymiyyah. *Al-Nubuwwa* [Prophethood]. Cairo: Al-Maktaba al-salafiyya Publ., 1965. 305 pp. (In Arabic)
- Koran* [The Quran] tr. by G. S. Sablukov. Kazan': Tsentral'naya tipografiya Publ., 1907. 1180 pp. (In Russian)
- Koran* [The Quran] tr. by I. Yu. Krachkovskii. Moscow: Raritet Publ., 1990. 528 pp. (In Russian)
- Macdonald, D. B. Ilham, in: *Encyclopaedia of Islam*. Vol. III. Leiden-Brill: New ed., 1986, pp. 1119–1120.
- Muslim. *Sahih Muslim* [Authentic]. Beirut: Dar al-ihya' al-turath al-'arabi Publ., (n.d.). Vol. 1. 576 pp. (In Arabic)
- Rodionov, M. al-Mutanabbi: Poet v islamskom obshchestve v X v. [Al-Mutanabbi, a 10th-century poet in the Islamic society], in: *Islam. Religija, obshhestvo, gosudarstvo* [Islam. Religion, Society, State]. Moscow: Nauka. 1984, pp. 149–155. (In Russian)
- Wensinck, A.J.–[Rippin A.]. Wahy, in: *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. X. Leiden-Brill: New ed., 2000, pp. 53–56.

**Фрагменты из «Возрождения религиозных наук»
(Ихйа' 'улум ад-дин)**

Перевод с арабского и комментарии И.Р. Насырова

**Глава «Разъяснение разницы между внушением
и обучением и между методами суфиев и рационалистов
в раскрытии истины» из Книги «Объяснение чудес сердца» третьей
Четверти «О пороках, губящих людей»
трактата «Возрождение религиозных наук»***

[18]¹ Знай, что знания, не относящиеся к разряду «необходимых» (*дарурийа*) [знаний]², иногда достаются сердцу разными путями. Порой такие знания достаются сердцу так, словно были внесены в него неизвестно откуда, а порой они приобретаются посредством дедукции и обучения. То, что достается [сердцу] не в результате использования средств доказательства и поиска, называется внушением, а то [знание], что достается благодаря дедукции, – изучением и исследованием. Далее. То, что оказывается в сердце без применения сознательной уловки, изучения и старания со стороны человека, делится на то [знание], о котором он не знает, как и откуда оно досталось ему, и на [знание], благодаря которому он узнает о способе обретения этого знания, а это – созерцание ангела, вносящего [такое знание] в сердце.

Первое называется внушением (*илхам*) и запечатлением в сердце. Второе [называется] откровением (*вахи*), которым отличаются пророки. Первым отличаются «избранники и друзья Божьи» (*авлийа*'). А прочим [знанием], что получено посредством дедукции, отличаются ученые. Суть сказанного состоит в том, что сердце приурочено к тому, чтобы на нем явилась истина Бога о всем сущем. [19] Истина заслонена от сердца вышеупомянутыми пятью причинами³. Последние выступают как завеса, скрывающая зеркало сердца от Хранимой (небесной. – И.Н.) скрижали (*лахв махфуз*), на которой высечено все, что предопределил Бог до дня Воскрешения. Появление истин знаний из зеркала Скрижали на зеркале сердца сходно с отражением какого-нибудь образа от одного зеркала на другом, расположенном напротив первого. Завеса между зеркалами иногда убирается рукой, а иногда падает от дуновения ветра, приводящего ее в движение. Также иногда дуют ветры божественных милостей

* Перевод выполнен по: аль-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 3. Бейрут: Дар аль-ма'риф, б.г. С. 18–20.

¹ В квадратных скобках [] указаны страницы оригинала. Номер страницы указан перед ее текстом.

² Здесь аль-Газали говорит о «необходимых» (*дарурийа*) знаниях, имеющихся у человека до всякого опыта и без усилий с его стороны, обладающих несомненностью и самоочевидностью (невозможность невозможных вещей и допустимость явных допустимых вещей и т. д.).

³ Речь идет о часто упоминаемых аль-Газали в этом сочинении пяти причинах, препятствующих, по его мнению, реализации мистического познания, – неподготовленность сердца (в духовном смысле) к такому познанию, в силу, например, несовершенности человека, подверженность страстям, небрежение Богом, фанатизм в вопросах веры и невежество.

и удаляют завесу с очей сердец. И тогда на них обнаруживается что-нибудь из Хранимой скрижали. Порой это происходит во сне, благодаря чему человек узнает о том, что произойдет в будущем. Полное удаление завесы происходит со смертью, отчего исчезает покров. Порой покров также убирается в состоянии бодрствования – завеса снимается благодаря тайной милости Бога, и тогда нисходят в сердце из-за покрова сокровенного мира озарения в виде чудесных знаний. Иногда это происходит словно мгновенное сообщение, а иногда как длящееся действие до определенного момента, а продолжается же оно очень редко. Внушение и дедукция не различаются ни с точки зрения самого знания, ни его месторасположения и причины.

Они различаются с точки зрения снятия той завесы – это происходит не по воле человека. Внушение и откровение также не различаются в этом, нет, их отличия заключаются в видении ангела, доносящего знание, ибо такое знание достается сердцу с помощью ангелов, на что указывают слова Всевышнего Бога: «Не было, чтобы Аллах говорил с человеком иначе, как в откровении, или позади завесы, или послал посланника и открывал ему по Своему изволению, что желал» [Коран, 42:51, К.]⁴. Если ты понял это, то знай, что суфии склонны к божественным знаниям, а не к тем, что получаются посредством обучения. Поэтому они не стремятся к изучению знания и усвоению того, о чем написали составители сочинений, к исследованию высказываний других и упомянутых выше видов доказательств. Напротив, они говорят, что путь [обретения истин] – предпочтение отрешения от мирского, избавление от порицаемых свойств, отказ от всех мирских привязанностей и полная устремленность к Всевышнему Богу. Всякий раз, когда это свершается, именно Бог распоряжается сердцем своего раба и приготавливает освещением его (то есть сердца. – *И.Н.*) лучами знания. Когда Бог берет за сердце человека, то на него изливается свыше милость, свет озаряет сердце, оно расширяется и тогда раскрывается ему тайна царства Божьего. С его сердца благодаря божественной милости совлекается завеса небрежения, и в нем начинают сиять божественные истины. Человек может только готовить себя к этому посредством духовного очищения, устремления и искреннего желания, испытывая жажду и томление к сему в ожидании раскрытия ему Богом своей милости.

Пророкам и «избранныкам Божьим» раскрывается суть всего сущего и свет изливается свыше в их сердца не благодаря обучению и составлению книг, нет, а потому что они полагаются на отрешение и отказ от мирских привязанностей, освобождение сердца от земных утех и полную устремленность к Всевышнему Богу. Бог с тем, кто целиком предает себя ему. [Суфии] утверждают, что путь в этом состоит, во-первых, в полном отказе человека от мирских привязанностей, освобождении сердца от них, оставлении забот о семье, имуществе, детях и малой родине и отказе от [обычного] знания, должностей и высокого положения. Напротив, его сердце оказывается в таком состоянии, в котором становятся одинаковыми существование и небытие всего. Затем он уединяется в странноприимной суфийской обители (*завия*), целиком посвящая себя отправлению обязательных и добровольных молитв. Он располагается на полу с полностью освобожденным от суетного сердцем и с устремленностью всем своим существом к Богу. Он не отвлекает свои помыслы [о Боге] ни чтением Корана, ни изучением комментариев к нему, ни чтением книг, посвященных

⁴ Цитата из Корана приводится в переводе И.Ю. Крачковского (К.).

преданию, ничем иным, нет, он старается, чтобы в его сознании были мысли только о Всевышнем Боге. Он не перестает пребывать в таком состоянии в месте своего уединения, долго повторяя своим языком слова «Аллах, Аллах!» вместе с мысленным пребыванием своего сердца при Боге, пока не окажется в другом состоянии, когда оставит сознательное приведение в движение своего языка и увидит, что слово [«Аллах» без усилий] повторяется на его языке. Потом его старание в этом завершается тем, что след [этого слова] исчезает с его языка и он находит свое сердце занятым богопоминанием (*зикр*)⁵. Он настойчиво предается этому делу, пока не сотрет со своего сердца образ этого выражения [«Аллах»] и его буквы, вид этого слова.

Тогда в его сердце останется только смысл данного слова, постоянно пребывая в нем, словно нечто необходимо сопутствующее ему и неразлучное с ним. Он может остановиться на этом, а может и продолжать пребывать в таком состоянии с помощью избавления от [дьявольских] искушений. Но он не может сознательным усилием снискать милость Всевышнего Бога, нет, он посредством того, что сделал прежде, ставит себя под дуновения милости Бога. Остается только ожидание того, что Бог дарует из своей милости, подобно тому, как Он даровал таким способом свои милости пророкам и своим избранникам. Если у человека желание будет искренним, устремленность чистой, а настойчивость твердой, его не будут обуревать плотские страсти и занимать наущения души, побуждающие к мирским утехам, то тогда проявятся в его сердце проблески истин от Бога. В начале это (откровение и внушение свыше. – *И.Н.*) случается как кратковременное озарение молнии [20], оно не закрепляется [в сердце], затем повторяется, иногда с задержкой. Если же оно повторяется, то иногда закрепляется, а порой нет. Если же закрепляется, то порой надолго, а порой ненадолго. Иногда подобные истины являются с постоянством, а порой редко и однообразно. Положения избранников Всевышнего Бога в этом бесчисленны, равно как бесконечно разнообразны их нравы и душевные качества. Для тебя этот способ [знания свыше] заключается в нравственном очищении и совершенствовании, а затем лишь в приуготовлении себя [к откровению свыше] и ожиданию.

Что касается рационалистов и сторонников умозрения, то они не отрицают этот способ [получения знания], его возможность и его обретение ради подобной цели в редких случаях, ибо в таковых состояниях [обретают знания] пророки и избранники Божьи. Но рационалисты и сторонники умозрения находят это способ чрезвычайно сложным, дающим мало плодов и требующим для своего осуществления наличия многих условий. Они утверждают, что избавление от препятствующих обстоятельств до такой степени почти невозможно и что если это когда-нибудь и удастся, то закрепление в таком состоянии – дело еще более трудное, так как малейшее [дьявольское] наущение и посторонние мысли отвлекают сердце [от Бога].

⁵ Зикр (мн.ч. *азкар*, «поминание») – поминание в виде прославления Бога. В суфизме *зикр* – организованное определенным образом многократное повторение формул с именем Бога (Аллах) или его имен-атрибутов на арабском или местном языке. Формулы эти взяты либо из молитвенной практики нормативного ислама, либо представляют частично или полностью псевдослова (*ха-ху-хайй* (суфийское братство Кадирийа), *ха-хи* (Йасавийа)). В психологическом аспекте *зикр* представляет способ поддержания моноидеизма, тотальной концентрации помыслов и стремлений человека на объекте поминания, Боге. *Зикр* может отправляться суфиями коллективно и в одиночку, вслух и молча.

А.К. Судаков

Мартин Лютер и Ветхий Завет

Андрей Константинович Судаков – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: asudakow2015@yandex.ru

В статье рассматривается взгляд Мартина Лютера на место пророка Моисея и Пятикнижия Моисеева как откровения Божьей воли и Божьего закона в духовной истории человечества. Лютер в полемике с радикалами и «иудействующими» своего времени выделяет три момента значимости Моисея и Ветхого завета для граждан евангельского царства благодати: Моисей – законодатель иудеев и только учитель (веры и любви к единому Богу) для христиан; в написанных им книгах даны уникальные обетования о грядущем Христе; Моисей представляет нам примеры веры и неверия, как и судьбы верующих и неверующих.

Ключевые слова: Моисей, Христос, закон, благодать, грех, спасение, вера, царство закона, царство благодати

О духовной революции, совершенной доктором Мартином Лютером (10.11.1483–18.02.1546) в опоре на новое понимание смысла и содержания новозаветной «благой вести», и, соответственно, места Нового Завета в религиозной истории человечества написано чрезвычайно много¹. Гораздо меньше внимания уделялось, особенно в русской литературе, взгляду великого немецкого реформатора Церкви на место в этой истории Ветхого Завета и его ключевого содержания – закона, данного Богом на горе Синай через пророка Моисея². После события Боговоплощения в мире, где положено начало благодатному царству, направляемому Духом Святым, – какое значение может иметь законодательство Моисея и сам он, как провозвестник закона наружных дел (если он в самом деле был таковым)? Для чего христианину знать и читать Моисея, и если Моисей не может быть для христианина почему-либо вполне «своим», то как христианину «примириться с Моисеем»? Эти вопросы в обрамлении характерно лютеровских богословских понятий и построений стоят в фокусе тех двух работ, перевод ко-

¹ О Лютере и его богословии в целом см., например: [Scheel, 1921; Hirsch, 1954; Ebeling, 1964; Lohse, 1995; Lohse, 1997]; из русской литературы укажем на всестороннюю и фундаментальную статью, по существу – монографию, Д.В. Смирнова: [Смирнов, 2016]. Из литературы о герменевтике Лютера назовем: [Pelikan, 1959; Raeder, 1983; Ebeling, 1991].

² Об этом см. специальные исследования: [Bornkamm, 1948; Gerdes, 1955].

торых на русский язык мы здесь впервые публикуем. Резонность этого вопроса объяснялась для самого автора, во-первых, его дискуссионностью в ту эпоху, присутствием крайних мнений по этому поводу, а во-вторых, тем, что сам он работал в это же самое время над переводом Ветхого Завета на народный язык (в истории которого сам этот перевод оказался одним из могущественнейших факторов), и потому вопрос мог быть сформулирован также и в таком виде: для чего он, доктор Мартин Лютер, дает христианам своего времени книги Ветхого Завета на их родном языке? Что они должны искать в них?

Сочинения Лютера по библейской экзегетике

В связи со своей работой по переводу Писания Лютер был вынужден обратиться к истолкованию смысла и содержания Библии. Первую группу его экзегетических произведений составляют, однако, его ранние чтения о псалмах (1513–1515), послании к Римлянам (1515–1516), к Галатам (1516) и к Евреям (1516–1517). Ко второй можно отнести предисловия, написанные Лютером к переведенным им текстам из Ветхого и Нового Завета: «Предисловие к Ветхому Завету» (1523), «Предисловие к Псалтири» (1528), «Предисловие к пророкам» (1532); «Предисловие к Новому Завету» (1522), «Предисловие к Деяниям апостолов» (1533), «Предисловие к посланию Иакова и посланию Иуды» (1522), «Предисловие к посланию Павла к Римлянам» (1522), «Предисловие к посланию к Евреям» (1522), и два «Предисловия к Откровению Иоанна» (1522 и 1530)³. Третью группу экзегетических трудов Лютера составляют небольшие работы: «Маленькое наставление о том, чего нужно искать и ожидать в Евангелиях» (1522) и «Наставление, как христианам примириться с Моисеем» (1525). Однако и собственно экзегетические чтения Лютер в последующие годы не оставлял: их предметами были Второзаконие (1523–1524), малые пророки (1524–1526), книга Екклесиаста и Первое послание апостола Иоанна (1526–1527), послания Павла к Титу и Филимону (1527) и Первое послание к Тимофею (1528), книга Исаии (1528–1530), Исаия и Песнь Песней (1528–1531), послание к Галатам (1531), книга Бытия (1535–1545). Лютер снова и снова возвращался к истолкованию Псалтири: «Чтение о псалмах» (1519–1521), «Толкования псалмов» (1529–1532), «Чтения о псалмах 2, 45 и 51» (1532), «Чтения о псалмах восхождения и псалме 90» (1532–1535), «Толкование 23 и 101 псалма» (1534–1536). Наконец, отдельную группу экзегетических трудов Лютера составляют циклы проповедей, посвященные объяснению того или иного ветхозаветного или евангельского текста: такие циклы он читал о посланиях Петра, Иуды и книге Бытия (1522–1524), еще раз о книге Бытия (1523–1524), о книге Исход (1524–1527), о книгах Левит и Числа (1527–1528), о книге Второзаконие (1528–1529), о главах 11–15 Евангелия от Матфея и 16–20 Евангелия от Иоанна (1528–1529), о главах 5–7 от Матфея и главах 6–8 от Иоанна (1530–1532), о главах 14–16 от Иоанна (1533–1534), о главах 1–4 от Иоанна (1537–1540) и главах

³ Здесь нужно отметить, что послание к Евреям Лютер не считал принадлежащим перу апостола Павла и вообще кого-либо из апостолов и Апокалипсис также не относил ни к апостольским, ни к пророческим писаниям, оговаривая при этом, что таково его личное, ни для кого не обязательное мнение и чувство, и что главное – излагаемое в книге или послании учение.

18–24 от Матфея (1537–1540). Из этого перечисления читатель может видеть, что работы, прямо посвященные толкованию Писания, составляют немалую часть наследия Мартина Лютера. Часть этого наследия собрана в пятом томе десяти томного собрания избранных трудов Лютера [Luther, 1990]. На русском языке из экзегетических работ до сих пор были опубликованы только ранние чтения о посланиях апостола Павла к Римлянам и Галатам [Лютер, 1996; Лютер, 1997]. Мы решили представить читателю два сочинения Лютера, четко обрисовывающие его общую позицию по вопросу о соотношении Ветхого и Нового Заветов как актов божественного откровения.

Средний путь между крайностями в богословии и экзегезе

Тезисы, немецкая Библия, литургическая реформа, новая теология спасения – все это вместе положило начало широкому движению в среде сначала немецких христиан, а затем и христиан всей Европы; когда очередной рейхстаг в Шпайере 1529 года отменил терпимость к новому вероучению и вызвал этим протест евангелических христиан, новое течение в христианстве стали именовать также «протестантами». Однако при всем желании Лютера как основоположника оказать влияние на ход этого протеста, процесс этот в значительной мере жил уже собственной жизнью и не очень сильно зависел от личной воли и личного взгляда Лютера. Позиция Меланхтона, составившего первое лютеранское исповедание веры (Аугсбургское исповедание (1530)), самому Лютеру представлялась чересчур компромиссной. Категорическое неприятие взглядов «мечтателей» и «вожаков толп», т. е. радикальных протестантов, желавших соединить реформу церкви с социальной реформой, при столь же жесткой критике в адрес Рима и латинских богословов, могли представить теологом компромисса уже самого Лютера.

Это положение дела проявилось и в той проблеме, которой посвящена настоящая статья: в позиции Лютера как христианского богослова в отношении к Ветхому Завету и ключевому для него законодательству Моисея пророка. Ибо и здесь он нашел две крайние позиции, формально находящие себе основания в христианском сознании и потому возникавшие, на уровне частных мнений, в продолжение чуть ли не всей истории христианства.

Одна позиция может быть обозначена как крайность «евангельского радикализма»: христиане имеют Евангелие как истинное и полное священное Писание; предназначение закона Моисеева с приходом в мир Христа исполнено, проповедующий этот закон Ветхий завет умер и прекратился, поэтому Моисей и пророки говорят теперь, как, впрочем, говорили и прежде, только еврейскому народу, и данные через него заповеди имеют силу также только для евреев или, во всяком случае, для иудеев. Христианам, имеющим Евангелие Христово, они в таком случае ничего не говорят, священной книгой для них являться не могут, а содержащиеся в Ветхом Завете заповеди не имеют для них никакой силы. Поэтому христианину читать его незачем. Единственное осмысленное понимание закона Моисеева и ветхозаветных книг есть для этой позиции духовно-символическое, аллегорическое толкование, имеющее в виду содержащиеся в этих книгах указания на грядущего Христа.

Другая позиция может быть названа позицией «иудеохристиан». Если Ветхий Завет, так же точно как и Новый, есть Слово Божие, то для всякого верующего в Бога, с этой позиции, он во всех своих частях обязателен для безусловного соблюдения; законы Моисея – именно все заповеди Моисеева законодательства – суть нормативные правила также и для истинно благочестивых христиан. Следовательно, как слово Божие, эти законы и содержащие их книги даны всем людям, а отнюдь не только евреям. Так рассуждали во времена Лютера «вожди толп», которые «обо всем, что читают они у Моисея, говорили: здесь говорит Бог, этого никто не может отрицать, следовательно, нужно соблюдать это» [Luther, 1990, S. 103].

Закон и благодать

Ветхий Завет – «книга закона, учащая тому, что нужно делать и чего не делать»; его подлинное учение – «наставление в законах, и указание на грех, и требование добра»; он учит тому, что мы должны делать для исполнения закона Божия, что человек должен дать Богу по высшей справедливости; кроме законов и примеров их соблюдения и несоблюдения в ней есть также обещания будущей благодати. Однако в самих по себе законах Моисеевых благодатного, евангельского и христианского искать и ожидать не приходится, в них этого нет. Поэтому Ветхий Завет как религиозный и общественный кодекс законов, как «книга закона», написан и предназначен только для еврейского народа, и требование соблюдать его в этом качестве, обращенное к христианам, неразумно и бессмысленно и вызывает у Лютера резкую отповедь в словах: «иди к иудеям со своим Моисеем».

Новый Завет есть Евангелие, благая весть, «книга благодати», его подлинное учение и основное содержание – «возвещение благодати и мира через прощение грехов во Христе»; он учит тому, «что даровано нам Богом», что Бог дал человеку по своей непостижимой разумом благодати; кроме этого основного в нем есть также учения закона и заповеди. Грех, добро и прощение описывают ситуацию всякого человека, «эллина и иудея», поэтому Новый Завет обращен ко всем людям. Но именно поэтому же Лютер чутко предупреждает об опасности понять сам Новый Завет как книгу нового закона, то есть истолковать основное в нем опять как закон и заповедь, как норматив для управления (лицом и общностью лиц) и постольку превратить Христа в Моисея.

Закон есть требование, направлен только на человеческие действия и учит, «что я должен делать» (и чего не должен делать). Евангелие не есть требование, увещание о долге или нормативном запрете, оно противоположно норме – оно призывает к принятию благодатного действия и Царства Божия. Оно говорит о воплощении и крестной жертве Сына Божия ради человеческих грехов и призывает принять это событие верой, признать как «сделанное», а не как то, что еще предстоит совершить. Закон есть учение и *дело человека*, нормативная мораль и обычай человечества, которая может быть и должна быть принята к исполнению на основании разумного размышления и в которой недоступной для разума оказывается разве только ее божественная основа, ее, так сказать, онтология – Евангелие есть учение и *дело Божие*, которое может быть принято

во спасение только верой, а вера есть признание Божьего дела спасения, прощения и искупления грехов человечества *уже совершившимся*. Понятно, что Лютер не перестает подчеркивать, как важно различать эти два измерения.

Как происходило откровение на Синае: философия откровения в тексте Лютера

Лютер, переводчик и толкователь Писания, говоря о Моисеевом Пятикнижии, делает некоторые интересные замечания о том, как, на его взгляд, совершилось само откровение Бога Моисею на горе Синай [Luther, 1990, S. 95–97]. Было ли оно, например, непосредственным – учитывая, что никто не может видеть Бога и остаться жив? Здесь раздавались слова некоторого языка, здесь был слышен (Моисею) некоторый голос – между тем у Бога нет человекоподобных уст и языка. Как же это в таком случае происходило? Слова книги Моисеевой сказаны были, по Лютеру, ангелом, точнее, между Богом и Моисеем нужно допустить «великое множество и бесчисленное воинство ангелов», один из которых был «всех важнее» и говорил здесь от имени Божия. Ангелы посланы на Синай, чтобы именем Божиим дать избранному народу закон Божий. Моисей же должен был получить его от ангелов как посредник между Богом и народом. Таким образом, закон дан Богом через ангелов и Моисея. Голос, сообщающий откровенный закон, был подобен человеческому голосу, был доступен восприятию плотских ушей; но, несмотря на огромную силу этого голоса, говорящего не было видно. Намерение же синайского откровения состояло, по Лютеру, в том, чтобы «положить начало духовному правлению». Мирское правление (начальники и судьи народа) было учреждено незадолго перед тем; это царство управляет посредством меча, оно видимо плотским глазам. Духовное же царство управляет посредством благодати и прощения грехов, и оно невидимо для плотских очей, но постигается только верой. Бог хотел откровением закона «привести в движение» и «пробудить» уже избранный и наружно благоустроенный народ; таким образом, имеется в виду пробуждение и мотивирование к *внутренней жизни*, к *духовному пониманию* данных в составе Синайского закона *заповедей*. Откровение закона имело, следовательно, целью учреждение внутреннего, благодатно направляемого «правления» в сердце каждого верующего человека, откровение сверхчувственной свободы верующего человека и народа Божия, обращение ума, чувства и сердца к тому невидимому плану бытия, о котором Лютер писал в своем трактате «О свободе христианина». Только откровение этой свободы на горе Синай еще не могло быть раскрытием ее во всей полноте ее действительности, но только намеком, указанием и обещанием ее. Это подтверждается морально-богословской рефлексией Лютера о смысле служения Моисея и последовавших за ним пророков.

В чем состояло служение Моисея?

Немецкий реформатор, опираясь на ключевое для него содержание Послания апостола Павла к Римлянам, формулирует это так. Намерение и значение Моисея-законодателя состоит в том, чтобы явить грех через закон и

ограничить всякую дерзко самоутверждающуюся способность и добродетель человека. Парадоксальность Моисея как нравственного законодателя заключается в том, что он может указать и предписать, что нужно делать и чего не следует делать, чтобы не грешить, но не может дать субъекту силы (способности) делать это или воздерживаться от действия. Поэтому человек, которому Моисей указывает на греховность, продолжает оставаться во грехе; знает свою греховность, но собственной силой одолеть ее не может. Другой парадокс в том, что не будь закона, не было бы и греха. Человеку благодаря закону открыто сознание греха без силы преодолеть его, а наказанием за грех является смерть. Отсюда у апостола Павла обозначение служения Моисея как служения греха и смерти.

И все же, хотя где нет закона, нет греха, однако, где нет закона (Божия), нет и познания греха. Без закона и без служения Моисеева разум человека остается в своей естественной слепоте, не знает и не чувствует греха. В частности, он не знает, что неверие Богу есть грех. В абсолютном смысле этот слепой разум погиб для Бога, – но будучи чуждым познания Бога и спасения, он сохраняет способность совершать напоказ добрые дела, так что внешне его жизнь вполне «добропорядочна». Такой человек уверен, что в нравственном отношении он вполне благополучен, то есть исполняет закон, совершая дела, внешне и формально соответствующие закону. Таковы язычники и лицемеры, считающие себя добрыми людьми, если они живут в кажущемся согласии с требованием закона добра. Эта «добропорядочность» есть в точности то, что Кант впоследствии назовет легальностью⁴. Человек, находящийся на этом уровне духовного понимания, не знает также и того, что ненависть к врагу и вообще злая плотская склонность есть грех, однако знает или чувствует, что эта ненависть и склонность присущи всем людям, но не может представить себе преодоления этого фактически всеобщего положения дел и потому думает, что все, чего требует и может требовать от него закон, – это наружное предотвращение злых дел; не устранение ненависти, а недопущение наружных дел, проистекающих из нее. Ибо устранение самого злого аффекта представляется ему, и не совсем без основания, превосходящим силы человеческого законодателя. Довольствуясь таким ослабленным идеалом, внутренне больной человек принимает саму свою болезнь за силу, греховность за праведность и потому не только не может идти вперед, но и не видит смысла куда-либо двигаться.

И вот к человеку, привыкшему к этой культуре сугубой «добропорядочности» или легальности, приходит Моисей и предписывает ему закон. Закон Моисея открывает греховность человеческой природы, обнаруживает слепоту и самоуверенную дерзость естественного разума. Первая заповедь требует веры единому Богу, две последние призывают не иметь никакой злой похоти ни к одному из ближних. Естественный человек слышит эти законы и не находит в себе ничего из того, о чем говорит Моисей, как относительно Бога, так и ближнего; сознание греховности влечет за собою сознание смерти как кары за этот грех. Человеческая природа приведена провозглашением закона Божия в «страх и трепет», понимает свою отчужденность от Бога. Сознание грозящей смерти устрашает и приводит в содрогание, и причина этому, как открыл еще

⁴ «Одно лишь соответствие или несоответствие поступка закону безотносительно к его мотиву называют легальностью (законосообразностью)» [Кант, 1965, с. 126; ср.: Там же, с. 120–121].

апостол Павел, – живущий в природе человека грех, предающий нас смерти. Но закон открывает грех, которого человек прежде не знал и пребывал в иллюзии безопасности; поэтому «сила греха – закон» (1Кор. 15:56). Чтобы подействовать на совесть грешника с наибольшей силой, Моисей устанавливает законы не только для областей, где нарушение закона есть «естественный и подлинный» грех, но и для таких, где нарушение отнюдь не может быть расценено как преступление и грех, – иными словами, умножает перечень грехов и проявляет одинаковую требовательность в отношении каждого из них. В результате целый ряд действий, не будучи грехами по природе, становятся грехами после того, как законом установлен запрет на них. Таковы многие нормы Моисеева законодательства, за пределами десяти заповедей, которые все представляют собой запреты действительно злых и греховных действий, даже если целый ряд заповедей Лютер считает для христианина возможным толковать расширительно, сравнительно с собственно ветхозаветным, иудейским их пониманием.

Но – зачем же это так? С формальной стороны всесторонность нормирования жизни имеет целью отучить естественный разум от самочинного законодательства, от склонности к изобретению собственных порядков, то есть в конце концов – приучить к исполнению заповеди: «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи». С содержательной же стороны закон открывает и умножает грех, чтобы естественная совесть и разум познали свою отчужденность от Бога и неспособность собственной силой вернуться к Богу. Закон обнаруживает перед человеком как ложь нечестия, так и неподлинность благочестия, желающего лишь внешне исполнять закон Божий, в том числе исполнять неохотно, как принуждающий долг. А между тем человеческая природа только так и может его исполнять. Поэтому откровение закона (Божия) дает познать злобу естественного человека, после чего человек или впадает в отчаяние о своем спасении, или в нем пробуждается тоска по какому-то другому пути спасения, кроме «опоры на собственные силы», разоблаченной абсолютным законодательством, и формального соблюдения закона как нормы легальности. Этот иной путь есть путь благодати, Христова жертва за грехи людей. Поэтому рядом со служением закона встает служение благодати. Больше того, когда совершается это последнее, первое теряет смысл и упраздняется. В познании Христа для человека открывается второй путь спасения. Жизнью и праведностью Христа жители царства благодати в полной мере исполняют закон, тогда как жители царства закона лишены возможности это сделать. Одновременно граждане нового царства побеждают Им грех, смерть и ад, из которого граждане старого царства собственными силами выйти не могут.

Коль скоро так, с явлением в мире Христа «закон прекращается»; во всяком случае, как бы ни понимать это прекращение закона в новом царстве, здесь прекращается тот «левитский закон», который обременял совесть грешника, делая грехом даже то, что от природы грехом не является. С началом служения благодати силой Христовой прекращается не само законодательство десяти заповедей – это означало бы, что отныне сами заповеди не следует исполнять, воспроизводить и повторять, что якобы нет надобности учить юношество этим заповедям, что, говоря вообще, Моисей и Ветхий Завет христианам вообще более «без надобности» (если бы Лютер думал так, он не построил бы нравственную часть своего большого катехизиса на основе десяти заповедей

Моисеевых), – но прекращается служение Моисея в законе Моисея. Отныне закон Моисея более не укрепляет грех его откровением; отныне грех не есть уже жало смерти – это жало вырвано Христом, Сыном Божиим. Грех прощен крестной жертвой Христовой; благодаря Христу человек прощен, примирен с Богом. Больше того, благодаря Христу человек может чувствовать «благо-склонность к закону», охотно исполнять свои обязанности перед Богом и ближними, чего не мог человек старого царства. Моисеево служение уже не может обращаться к человеку как к радикальному грешнику, чуждому заповеди и противящемуся ей, не может видеть в нем достойного только наказания и смерти. Прежде явления благодати во Христе, закон смотрел на своего подданного как на закоренелого преступника и, рассматривая его так, был теологически и онтологически прав. Явление Христа в мир изменило эту ситуацию: теперь каждый человек есть не только член естественного царства, и потому не обречен быть рабом греха, но и член царства благодати, свободен, искуплен и спасен свободой Божия деяния.

Но если Моисей приходил собственно только к одним иудеям, если он есть «учитель и доктор иудеев», «“Саксонское зеркало”⁵ для иудеев» и если с пришествием Христа служение Моисея прекращается, хотя не прекращается (хотя бы в некоторой его части) действие данного через его посредство закона, то возникает все тот же несправедливый вопрос, для чего и почему может быть все еще нужен христианам Моисей и написанные им книги Ветхого Завета. Читать их, подчеркивает Лютер, необходимо и полезно, по *трем причинам*.

Во-первых, в книгах Моисеевых даны *заповеди*: не те, которые даны народу Израильскому и касаются сугубо внешнего поведения, омовений, очищений, жертвоприношений, брачных обрядов и т. п., – эти законы даны только евреям, они не касаются язычников, – но и сами они, кроме того, умерли и отошли в прошлое с наступлением царства благодати во Христе. Религиозная действительность еврейства, с его легалистскими заповедями и церемониальным благочестием, есть не духовное, но промежуточное, полудуховное-полумирское царство: царство половины. Однако и среди этих заповедей есть такие, которые я могу по собственному предпочтению признать за добрые и желать, чтобы мои современники приняли их себе за образец по подобию законодателя Моисея. В числе таких законов Лютер называет налогообложение по правилу десятины, ограничения на продажу земельных наделов для сохранения их в семейном владении и даже правило левирата. Однако требующим соблюдения закона Моисеева во всей его полноте Лютер неизменно говорит: «иди к иудеям со своим Моисеем».

Во-вторых, и это для проповедника и теолога Лютера главное, в книгах Моисеевых есть *обещания Бога о Христе*. То есть служение Моисея не просто имеет границу во времени, окончится и должно окончиться, но сам Моисей неоднократно указывает на то, что служение его длится только до явления Христа, а затем прекращается. Здесь имеется в виду прежде всего Второзаконие: «Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвиг-

⁵ «Саксонское зеркало» (Sachsenspiegel) – самая значительная и самая ранняя «правовая книга» немецкого средневековья, составленная между 1220 и 1235 гг. Айке фон Репгомом и содержавшая приватное (не имевшее нормативно-законодательного значения) изложение действующих норм обычного права (отсюда название «зеркала»). Включает нормы наследственного, брачно-семейного права, судебной процедуры и уголовного права, отношения папы и германского императора и т. д.

нет тебе Господь, – Его слушайте» (18:15). Однако позднее Лютер дополняет перечень пророчеств о Христе в Пятикнижии, указывая также на то, что перечень отнюдь не исчерпывающий. Текст из Второзакония он толкует при этом так, что новый пророк из среды народа Израильского будет учить не тому же, что сам Моисей, и что Моисей «передает ему свою власть и отступает перед ним». Отсюда следует, что новый пророк не есть служитель закона, ибо служение закона в совершенстве исполнено Моисеем и затем подкреплено другими пророками. Итак, это изречение относится к ожидаемому царству благодати, ко Христу и христианству. Также и слова Бога ко змею после грехопадения Адама толкуются как пророчество о том, что Христос, «семя жены», одолеет грех, избавит человеческую природу от рабства греху. Аврааму было открыто, что спасение во Христе будет дано всем людям земли. Вера в эти обетования сделала уже Адама, по слову Лютера, «христианином и блаженным». Наконец, в-третьих, то, что составляет пользу Пятикнижия для христиан и чего у них не было бы без Моисея, – это *примеры* верности и неверности Богу, – но это для христианина не примеры буквализма в следовании внешнему законодательству, а примеры «веры, любви и креста». Такое, моральное прочтение позволяет сохранить нравственно-богословское значение за событиями, относящимися по материи к давно прошедшим и духовно умершим для нас временам. Я – не Каин, и вся совокупность законов, обязывающих Каина во внешнем законодательстве, ко мне уже не относится; но если я поступаю так, как поступал Каин, то обременяю свою душу такой же виной, как и Каин, и потому заслуживаю такого же наказания и, по закону правды Божией, понесу такое же наказание, какое понес и Каин [Luther, 1990, S. 107]. Иными словами, примеры не имеют силы прецедентов, но должны пониматься в нравственно углубленном, условном, расширительном значении. Поэтому Лютер призывает в заключение «хорошо постигнуть и запомнить» эти «прекрасные примеры», ибо их, конечно же, можно «постигнуть» и буквалистски. Для такого буквального толкования имеет силу не только внутренний моральный смысл примера, но вся полнота заключенных в нем обстоятельств. Такое буквальное толкование может требовать от меня сегодня и здесь буквального же подражания действию праведника в совершенно других обстоятельствах, силою авторитета праведника.

Именно неприятие буквализма в прочтении текстов Ветхого Завета побуждает протестовать против превращения Христа в нового Моисея, а Евангелия – из книги благодати и вести о спасении – в книгу нового закона и новой заповеди. В Евангелии и в посланиях святых апостолов, конечно, есть такие законы, учения и заповеди, но это совершенно не главное их содержание, и знание таких учений еще не означает знания Евангелия Христова. Эти заповеди и законы в царстве благодати суть нечто вроде печальной необходимости, нечто такое, что *все еще* нужно в христианском мире. Свобода подданных благодати от «ветхого» закона, жителей нового царства от законодательства старого царства, с точки зрения Лютера, относительна: ситуация человека такова, что дух в земной жизни не может достигнуть правления плотью, и постольку (еще) не может править одна благодать, как в ветхозаветном мире правил только закон Торы. Для *управления плотью* по-прежнему нужны закон и заповедь. Поэтому еще Моисеем было установлено наружное светское и духовное правление; необходимость того и другого сохраняется и с наступлением царства

духа и благодати, пока это царство еще не окончательно покорило себе плотское существование, что произойдет только во втором пришествии Христа. Однако в эту среднюю эпоху закон и заповедь, бывшие прежде абсолютными властителями, являются властителями только над плотью, служат *только для управления плотью*. Духовное существование людей им уже неподвластно.

Закон и заповедь Синая и христиане: спор с «иудействующими»

Именно поэтому Лютер считает себя вправе настаивать на том, что закон, данный через Моисея, в своей легалистской и буквальной форме дан и нормативен только для иудеев, только для народа израильского. Христиан, как и язычников, он не обязывает. Христиане знают духовную реальность царства благодати, неведомую иудеям; поэтому они свободны от безусловного, религиозного почитания закона и «дел закона», которое при всей легальности поведения может поработить иудея, гордящегося своей свободой от рабства у язычников. Бог вывел народ Свой из Египта – но вывел, как подчеркивает Лютер, только евреев, поэтому ко всем тем народам, в предыстории которых этого события не было, не относятся слова книги Исход (20:1), а потому к ним не относятся и десять заповедей Моисеевых. Заповедь о субботнем дне, во всяком случае, дана только иудеям, и в книге Исаии указывается, что суббота будет упразднена благодатью.

У язычников есть моральные законы и убеждения, общие с нормами десяти заповедей, но это так потому, что правила написаны в их сердце от природы, и они не были даны им божественным откровением, как иудеям. Особенное откровение израильтянам Лютер объясняет именно тем, что они были избранным народом Божиим, почему Бог и решил сообщить им этот закон «посредством плотского голоса и письмен»; у язычников, следовательно, он остается в значении неписаного, естественного законодательства. Реформатор решается утверждать даже: я сам соблюдаю заповеди, данные Богом через Моисея, не потому, что они даны Моисеем или Богом через Моисея, но потому, что они внушены мне от природы и что Моисей согласен в этом пункте с природой. *Если бы не благодать*, христианин стоял бы к закону Моисееву в таком же (внешне безразличном) отношении, в каком находится к нему язычник. К соблюдению закона, аналогичного закону Синайскому, христианина, как и язычника, обязывает не Иегова, а естественный закон. Соответственно, то в книгах Моисеевых, что уже не согласно с естественным законом, не может считаться обязательным к соблюдению и для христианина на том одном основании, что содержится в книге, признаваемой частью Священного Писания. Если бы имело силу умозаключение, согласно которому все содержащееся в Ветхом Завете обязательно к соблюдению по одной той причине, что Ветхий Завет есть слово Божие, христианам следовало бы практиковать обрезание, а также соблюдать все нормы о пище, ритуальном омовении и очищении, стирке и т. п., содержащиеся в этих книгах. Принимая Моисея и закон в одной части, я должен буду принять весь закон целиком. Между тем не только весь закон Синайский целиком, но «ни один пунктик в Моисее до нас не касается». Моисей как законодатель и моральный правитель «умер», и правление его прекратилось, по Лютеру,

с явлением в мир Христа и благодатного царства Его. Поэтому для христиан Моисей может быть учителем, но не является для них более законодателем в том же смысле, в котором он был таким законодателем для народа израильского. С Моисеем можно «примириться», но его нет основания ставить его на тот пьедестал, который приготовили ему верующие иудеи. Таким образом, в противостоянии «иудействующим» Лютер завершил обоснование своей позиции по отношению и к проблеме закона и благодати, и к проблеме статуса закона Моисеева и Пятикнижия Моисеева в христианском мире. Неудивительно, что эта позиция, как и в общепатристическом споре его эпохи, была равно далека от крайностей и обозначала «царский путь» в христианском мире, по-своему соединивший не только царства закона и благодати, эпохи ветхого и нового завета, в богословском построении, но и дух раннехристианской церкви и дух Нового времени в христианской практике.

Список литературы

- Кант, 1965 – *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 107–438.
- Лютер, 1996 – *Лютер М.* Лекции по посланиям к Римлянам. Минск: Фонд «Лютеранское наследие», 1996. 588 с.
- Лютер, 1997 – *Лютер М.* Лекции по посланиям к Галатам. Минск: Фонд «Лютеранское наследие», 1997.
- Смирнов, 2016 – *Смирнов Д.В.* Лютер // Православ. Энцикл. Т. XLII: Львовский собор – Максим блаженный Московский. М.: ЦНЦ «Православ. Энцикл.», 2016. С. 124–156.
- Bornkamm, 1948 – *Bornkamm H.* Luther und das Alte Testament. Tübingen: Mohr Siebeck, 1948. 242 S.
- Ebeling 1964 – *Ebeling G.* Luther. Einführung in sein Denken. Tübingen: Mohr, 1964. 321 S.
- Ebeling, 1991 – *Ebeling G.* Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik. Tübingen: Mohr, 1991. 560 S.
- Gerdes, 1955 – *Gerdes H.* Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Mose. Göttingen: Göttinger Verl.-Anst., 1955. 130 S.
- Hirsch, 1954 – *Hirsch E.* Lutherstudien. 2 Bd. Gütersloh: Mohr Siebeck Elk, 1954. 696 S.
- Lohse, 1995 – *Lohse B.* Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. 378 S.
- Lohse, 1997 – *Lohse B.* Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk. München: C.H. Beck, 1997. 256 S.
- Luther, 1990 – *Luther M.* Luther deutsch: die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart / Hg. v. K. Aland. Bd. 5: Die Schriftauslegung. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1990. 400 S.
- Pelikan, 1959 – *Pelikan J.* Luther the Expositor: Introduction to the Reformer's exegetical Writings // American Edition of Luther's Works. Companion volume. St. Louis: Concordia College, 1959. 286 p.
- Raeder, 1983 – *Raeder S.* Luther als Ausleger und Übersetzer der Heiligen Schrift // Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Bd. 1. S. 253–278; Bd. 2. S. 800–805. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983.
- Scheel, 1921 – *Scheel O.* Martin Luther: Vom Katholizismus zur Reformation. Bd. 2. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1921–1930. 806 S.

Martin Luther and the Old Testament

Andrey K. Sudakov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Gonchamaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: asudakow2015@yandex.ru

The article discusses Martin Luther's views on the place and meaning of Moses the Prophet and of his Pentateuch, as a revelation of God's will and of the law of God, in the spiritual history of mankind. In his debate with the radicals and the "Judaizers" of his time, Luther specifies three aspects of importance which Moses and the Old Testament have for the citizens of the realm of grace preached in the Gospel: Moses is a lawgiver for the Jews and merely a Teacher (of faith and love towards the only God) for Christians. In the books of the Script written by him, unique promises concerning the future Christ the Saviour are given and Moses presents us examples of faith and disbelief, as well as of the fortunes of the faithful and the unfaithful.

Keywords: Moses; Christ; law; grace; sin; salvation; faith; realm of law; realm of grace

References

- Bornkamm, H. *Luther und das Alte Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1948. 242 S.
- Ebeling, G. *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1991. 560 S.
- Ebeling, G. *Luther. Einführung in sein Denken*. Tübingen: Mohr, 1964. 321 S.
- Gerdes, H. *Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Mose*. Göttingen: Göttinger Verl.-Anst., 1955. 130 S.
- Hirsch, E. *Lutherstudien*. 2 Bd. Gütersloh: Mohr Siebeck Elk, 1954. 696 S.
- Kant, I. *Metafizika npravov [Metaphysics of Morals]*, in: Kant I. *Sochineniya v shesti tomakh [Works in 6th volumes]*. Vol. 4. Part 2. Moscow: Mysl', 1965, pp. 107–438. (In Russian)
- Lohse, B. *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. 378 S.
- Lohse, B. *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*. München: C. H. Beck, 1997. 256 S.
- Luther, M. *Luther deutsch: die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart*. Hg.v. K. Aland. Bd. 5: Die Schriftauslegung. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1990. 400 S.
- Lyuter, M. *Lektsii po poslaniyam k Galatam*. Minsk: Fond Lyuteranskoe nasledie, 1997. 693 pp. (In Russian)
- Lyuter, M. *Lektsii po poslaniyam k Rimlyanam*. Minsk: Fond Lyuteranskoe nasledie, 1996. 588 pp. (In Russian)
- Pelikan, J. Luther the Expositor: Introduction to the Reformer's exegetical Writings, in: *American Edition of Luther's Works. Companion volume*. St. Louis: Concordia College, 1959. 286 pp.
- Raeder, S. Luther als Ausleger und Übersetzer der Heiligen Schrift, in: *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*. Bd. I. S. 253–278; Bd. II. S. 800–805. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983.
- Scheel, O. *Martin Luther: Von Katholizismus zur Reformation*. 2 Bd. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1921–1930. 806 S.
- Smirnov, D. V. Lyuter [Luther], in *Pravoslavnyaya Entsiklopediya*. Vol. XLII: L'ovskii sobor, Maksim blazhennyi Moskovskii. Moscow: TsNTs Pravoslavnyaya Entsiklopediya, 2016, pp. 124–156. (In Russian)

Предисловие к Ветхому Завету (1523)

Перевод с немецкого и комментарии А.К. Судакова

Некоторые пренебрегают Ветхим Заветом, потому что он дан одному лишь еврейскому народу, а отныне окончен и рассказывает только о прошедших историях. Они полагают, что, имея Новый Завет, они имеют довольно, и делают вид, будто не ищут в Ветхом Завете ничего, кроме духовного смысла, как считали также Ориген, Иероним и многие другие возвышенные люди. Но Христос говорит: «Исследуйте Писания: ибо они свидетельствуют о Мне»¹. И Павел повелевает Тимофею быть постоянным в чтении Писания² и подчеркивает, что Евангелие обещано Богом в Писании³. А в послании к коринфянам он говорит, что по буквальному смыслу Писания Христос пришел от цвета Давидова, умер и восстал из мертвых⁴. Так же точно и Петр не раз отсылает нас к Писанию (т. е. в Ветхий Завет).

А ведь тем самым они учат нас не презирать Писание Ветхого Завета, но со всем усердием читать его, потому что сами они с такою силою обосновывают и доказывают Новый Завет Ветхим Заветом и ссылаются на него. Как и Лука пишет⁵, что бывшие в Фессалониках каждый день испытывали в Писании, так ли все обстояло, как учил Павел. Если же отнюдь не должно презирать основание и доказательство Нового Завета, то и Ветхий Завет следует чтить тем выше. А что же такое Новый Завет, если не публичная проповедь и возвешение изречений, данных в Ветхом Завете и исполненных Христом?

Но для того, чтобы тем, кто сами этого не понимают, дать руководство и наставление о том, как с пользой читать Ветхий Завет, я по силе своей, сколько дано мне было Богом, составил это предисловие. Прошу и верно предворяю каждого благочестивого христианина, чтобы не смущали его простодушные речи и истории, которые он часто встретит (в Ветхом Завете), но не сомневался, что все это – слова, дела, суды и истории высокого величия, силы и премудрости Божией. Ибо это – Писание, обращающее в глупцов всех мудрых и разумных и открытое только малым и простым, как говорит Христос⁶. Поэтому оставь свои мнения и ощущения и почитай это Писание за наивысшую, благороднейшую святыню,

¹ «Исследуйте Писания; ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; и они свидетельствуют о Мне» (Ин. 5:39).

² «А ты пребывай в том, чему научен и что тебе вверено, зная, кем ты научен. Притом же ты из детства знаешь священные писания, которые могут умудрить тебя во спасение верою во Иисуса Христа» (2Тим. 3:14–15).

³ «...к благовестию Божию, которое Бог прежде обещал через пророков Своих, в святых писаниях» (Рим. 1:1–2).

⁴ «Ибо я первоначально преподавал вам, что и сам принял, то есть, что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию» (1Кор. 15:3–4).

⁵ «Здешние были благомысленнее Фессалоникских; они приняли слово со всем усердием, ежедневно разбирая Писания, точно ли это так» (Деян. 17:11).

⁶ «В то время, продолжая речь, Иисус сказал: славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам; ей, Отче! ибо таково было твое благоволение» (Мф. 11:25–26).

за богатейшую сокровищницу, которой никогда нельзя совершенно исчерпать, чтобы найти тебе премудрость Божию, которую Бог предлагает так безыскусно и просто, что умаляет любое высокомерие. Здесь найдешь ты пелены и колыбель, в которых лежит Христос, к которым и ангел указывает путь пастухам. Просты и малы эти пелены, но драгоценно сокровище, в них лежащее – Христос.

Итак, знай же, что эта книга – книга закона, учащая тому, что нужно делать и чего не делать, а наряду с тем указывающая примеры и истории, как соблюдали или нарушали такие законы, так же точно, как и Новый Завет есть Евангелие или книга благодати и учит тому, откуда нам следует почерпнуть для исполнения закона. Но так же точно, как в Новом Завете наряду с учением благодати даны также и многие другие учения, составляющие закон и заповедь для управления плотью, тем паче что в этой жизни дух не достигает совершенства и не может править одна лишь благодать, так и в Ветхом Завете, рядом с законами, есть некоторые обетования и возвещения благодати, которыми святые отцы и пророки сохранялись под законом в вере Христовой, как и мы. Однако же, как подлинное основное учение Нового Завета есть возвещение благодати и мира через прощение грехов во Христе, так подлинное основное учение Ветхого Завета есть наставление в законах, и указание на грех, и требование добра. Знай, что тебе надлежит ожидать такого в Ветхом Завете.

И, чтобы нам обратиться сперва к книгам Моисеевым: Моисей учит в своей первой книге о том, как были созданы все творения, и – в чем и состоит подлинная причина, побудившая его писать, – откуда произошли грех и смерть, а именно через падение Адамово, из злобы сатаны. Но вскоре затем, еще прежде чем придет закон Моисеев, он учит, откуда, опять-таки, должна прийти помощь для изгнания греха и смерти, а именно не через закон и не через собственные дела, потому что никакого закона еще не было, но через семя жены, Христа, обещанного Адамом и Авраамом, дабы с начала Писания в совершенстве восхвалялась вера, более всех дел, законов и заслуг. Так, первая книга Моисеева содержит одни только примеры веры и неверия и того, какие плоды приносят вера и неверие, и она есть почти евангельская книга.

Затем во второй книге, когда мир уже исполнился и погряз в слепоте, так что люди уже вовсе не знали более, что есть грех или откуда произошла смерть, Бог приводит Моисея с законом и избирает себе особый народ, чтобы вновь просвещен был мир через него и через закон вновь явлен был грех. И Бог снабжает этот народ всякого рода законами и отделяет их от всех других народов. Велит им построить скинию (Stiftshütte) и устраивает богослужение, ставит князей и чиновников, и так наилучшим образом снабжает народ Свой законами и людьми, показывая, как ими надлежит управлять, плотски – перед лицом мира, и духовно – перед Богом.

В третьей книге даются, в частности, предписания о священстве с относящимися к нему законами и правами, согласно которым священники должны поступать и учить народ. Там видим, что священническая должность устроена только ради греха, чтобы священники указывали народу на грех и примиряли (его) с Богом, так что вся задача этой должности в том, чтобы обращаться с грехами и грешниками. Поэтому священникам не дано также никакого временного блага и им не предписывается и не допускается править плотски, но им усваивается единственно лишь забота о народе во грехах его.

В четвертой (книге), когда уже даны законы, поставлены священники и князья, устроена скиния и богослужение и готово все относящееся к составу народа Божия, начинается дело и упражнение и делается опыт, как пойдет дело и что может случиться с таким порядком. Потому книга эта пишет о стольких неповиновениях и муках народа, и в ней объясняются и умножаются некоторые законы. Ибо во всякое время оказывается, что дать законы недолго, но если они должны начать [действовать] и распространиться, то здесь встречаются людям одни лишь препятствия, и уже ничто не желает идти так, как требует закон. Так что эта книга есть примечательный пример того, сколь совершенно ничтожно намерение сделать людей благочестивыми при помощи законов, но что, как говорит Павел, закон производит только грехи и гнев.

В пятой (книге), когда народ наказан за свое неповиновение и Бог немного приманил его благодатью, так чтобы они по благодетанию, когда Он дал им два царства, побуждались к тому, чтобы соблюдать закон с удовольствием и любовью, Моисей повторяет весь закон и все случившиеся с ними истории, кроме того, что касается священства, и таким образом снова объявляет все, что относится к плотскому и духовному управлению народа, дабы Моисей, как совершенный учитель закона, мог в полноте удовлетворить призванию своей должности и не только дал закон, но и присутствовал там, где его должны исполнить, и там, где есть недостатки, объяснял бы и устраивал вновь. Но это объявление в пятой книге не содержит, собственно, ничего другого, кроме веры в Бога и любви к ближнему; ибо на это направлены все законы Божии. Поэтому своим объявлением закона Моисей препятствует всему тому, что может извратить веру в Бога, вплоть до 20 главы, и всему тому, что препятствует любви, до конца книги.

При этом, во-первых, следует обратить внимание на то, что Моисей так тщательно устраивает народ при помощи законов, что не оставляет места разуму избирать какое-либо дело или изобретать собственное богослужение. Ибо он не только учит бояться Бога, надеяться на Него и любить Его, но дает также столь многие способы наружного богослужения, с жертвами, заповедями, постами, наказаниями и т. д., чтобы ни у кого не появилось нужды избирать что бы то ни было другое. Точно так же Он учит сажать, строить, свататься, спорить, управлять детьми, слугами и домом, покупать и продавать, брать займы и возвращать долг, и вообще всему, что надлежит делать наружно и внутренне, с такой полнотой, что иные уставы имеют вид прямо-таки тщетных и глупых правил.

Дорогой мой, почему Бог делает это? В конечном счете вот почему: Он заботился о народе, чтобы это был Его народ, и хотел быть их Богом. Поэтому Он хотел править ими так, чтобы всякое их дело было уверено, что оно будет право перед Ним. Ибо там, где кто-нибудь делает что-то такое, что не было прежде заповедано в слове Божиим, пред Богом это вменяется в ничто и потеряно. Ибо он повелевает также в 4 и 13 главе пятой книги⁷, чтобы они не делали того, что кажется им справедливым, так же точно как Псалтирь и пророки вопиют о том,

⁷ «Берегитесь, чтобы не забыть вам завета Господа, Бога вашего, который Он поставил с вами, и чтобы не делать себе кумиров, изображающих что-либо, как повелел тебе Господь, Бог твой» (Втор. 4:23). «Если услышишь о каком-либо из городов твоих... что появились в нем нечестивые люди из среды тебя и соблазнили жителей города их, говоря: "пойдем и будем служить богам иным, которых вы не знали", – то ты разыщи, исследуй и хорошо расспроси; и если это точная правда... порази жителей того города острием меча... и сожги огнем город и всю добычу его во все소жжение Господу, Богу твоему» (Втор. 13:12–16).

что народ делал добрые дела, которые они избирали сами и которые не были заповеданы Богом. Ибо Он не желает и не может потерпеть, чтобы Его люди принимались делать что-то такое, чего Он не повелел делать, как бы при этом хорошо оно ни было. Ибо послушание, придерживающееся слов Божиих – вот благородство и совершенство всех наших дел.

Поскольку же эта жизнь не может обойтись без наружного богослужения и наружных способов, Он предписал им подобные различные способы и вложил в Свою заповедь, дабы, если бы пришлось им или если бы они захотели исполнить Богу какую-либо наружную службу, они прибегли бы к одному из этих способов, а не измышляли своего собственного способа служения, чтобы они не сомневались и уверены были, что такое их дело совершается в пределах Слова Божия и послушания Богу. Так, им непрестанно возбраняется следовать собственному разуму и свободной воле, делать добро и жить благополучно, и все же пространство, место, время, лицо, дело и способ дела определены и предписаны вполне достаточно, чтобы они не могли жаловаться, что принуждены еще следовать примерам чужеземных богослужений.

Во-вторых, следует обратить внимание на то, что законы есть трех родов: иные, говорящие только о временных благах, как делают у нас императорские законы. Эти законы установлены Богом прежде всего ради злых людей, чтобы они не совершили ничего более дурного. Поэтому подобные законы суть только предупреждающие законы (*Wehrgesetze*), более нежели наставляющие законы (*Lehrgesetze*), как, например, Моисей велит отпускать жену с разводящим письмом (Втор. 24:1), чтобы муж мог поставить свою жену в безвыходное положение жертвоприношением ревности (Числ. 5:11 и след.) и мог брать себе еще других жен (Втор., 21:15; Быт. 4:19; 28:9 и т. д.). Все подобное суть мирские законы.

Некоторые же законы учат о наружном богослужении, как было сказано выше.

Кроме же обоих этих (родов) законов есть законы о вере и о любви, так что все прочие законы должны иметь себе меру в вере и любви: они должны иметь силу там, где их дела получаются такими, что не направляются против веры и любви, они не должны иметь решительно никакой силы.

Поэтому мы читаем, что Давид не умертвил убийцу Иоава, хотя он дважды заслуживал смерти (2Цар. 3:28 и след.; 20, 10; ср. 1Цар. 2:5 и сл.). А во 2-й книге Царств (14:11) он обещает женщине Фекоитянке, что сын ее не умрет, хотя он задушил своего брата. Точно так же не убивает он и Авессалома (2Цар. 13:39; 18:3). Так же точно он, Давид, ел от священных хлебов левитов (1Цар. 21:7). Так же точно Фамарь полагает, что царь мог бы выдать ее замуж за Амнона, ее сводного брата (2Цар. 13:13). Из этой истории и подобных ей историй хорошо видно, что цари, священники и начальники народа нередко не медля вмешивались в закон там, где этого требовали вера и любовь, так что, следовательно, вера и любовь должны быть наставниками всех законов и все законы эти должны быть им подвластны. Ибо, поелику все законы направлены к вере и к любви, каждый закон должен утрачивать силу и не быть более законом там, где он желает действовать вопреки вере или любви.

Потому иудеи еще и сегодня чрезвычайно заблуждаются в том, что так строго и сурово блюдут иные из законов Моисеевых, и скорее допустили бы погибнуть любви и миру, прежде чем стали бы есть или пить или делать по-

добное с нами, и неверно понимают (истинное) намерение закона. Ибо это понимание необходимо всем, живущим под законами, а не одним только иудеям. Ибо так и Христос говорит, что можно нарушить закон субботы, если бык упадет в ров и нам нужно будет помочь ему выбраться⁸, причем ведь речь идет только о временной нужде и временном ущербе. Насколько же более должны мы без промедления нарушать всякого рода законы там, где этого требует плотская нужда, если только не происходит ничего противного вере и любви, как, по словам Христа, делал и Давид, когда ел хлебы предложения (Мк. 2:26).

Но как же получается, что Моисей так беспорядочно смешивает различные законы? Почему он не складывает мирские законы в одну кучку, духовные в другую кучку и в отдельную кучку также веру и любовь? К тому же порой он так часто повторяет один закон и столь многократно внушает слушателю одни и те же слова, что равно досадно бывает и читать, и слушать это? Ответ: Моисей пишет так, как придется, так что его книга – это образ и пример правления и жизни. Ибо так бывает, когда жизнь идет своим чередом, что должно быть исполнено то одно дело, то другое. А никакой человек не может так подразделить свою жизнь, если она должна быть божественной жизнью, чтобы в один день он исполнял только духовные, а на другой день – только мирские законы. Но Бог так правит всеми законами в смешении, подобно тому как стоят звезды на небе и цветы на поле, что человек должен быть всякий час готов ко всему и должен совершать то, что прежде всего оказывается у него под руками. Так и в книге Моисея все тоже смешано одно с другим.

А то, что он так сильно побуждает и часто повторяет одно и то же, – этим указывается также характер его должности. Ибо тот, кто должен править народом закона, всегда должен обращать на это свое внимание, всегда должен побуждать и трудиться над своим народом, как бы с ослами; ибо никакое дело закона не совершается с удовольствием и с любовью, всякое из них бывает подневольно и вынуждено. Поскольку же Моисей – учитель закона, своим усердным побуждением он должен показать, что дела закона – дела принужденные и утомляют народ, пока благодаря такому побуждению народ не познает свою болезнь и неохоту следовать закону Божию и не возжаждет благодати, как то будет впоследствии.

В-третьих, подлинное намерение Моисея состоит в том, чтобы через закон явить грех и пристыдить всякую дерзость человеческой способности. Ибо поэтому Павел называет его служителем греха⁹, а его служение – служением смерти¹⁰. Он говорит, что через закон приходит только познание греха¹¹, а так-

⁸ «Он же сказал им: кто из вас, имея одну овцу, если она в субботу упадет в яму, не возьмет ее и не вытащит? Сколько же лучше человек овцы! Итак, можно в субботу делать добро» (Мф. 12:11–12).

⁹ «Мы уверовали во Христа, чтобы оправдаться верою во Христа, а не делами закона, ибо делами закона не оправдается никакая плоть. Если же, ища оправдания во Христе, мы и сами оказались грешниками, то неужели Христос есть служитель греха? Никак» (Гал. 2:16–17).

¹⁰ «Он дал нам способность быть служителями нового завета, не буквы, но духа, потому что буква убивает, а дух животворит. Если же служение смертоносным буквам, начертанным на камнях, было так славно, что сыны Израилевы не могли смотреть на лицо Моисеево по причине славы лица его преходящей, то не гораздо ли более должно быть славно служение духа?» (2Кор. 3:6–8).

¹¹ «Законом познается грех» (Рим. 3:20). «Но я не иначе узнал грех, как посредством закона. Ибо я не понимал бы пожелания, если бы закон не говорил: “не пожелай”» (Рим. 7:7).

же, что через дело закона никто не делается праведен пред Богом¹². Ибо Моисей не может совершить законом ничего большего, как только указать, что должно делать и чего не делать. Но силы и способности делать и не делать этого он не дает и оставляет нас таким образом пребывать во грехе.

Если же тогда пребываем во грехе, то вскоре приступает к нам смерть как мечь и наказание за грех. Потому Павел и называет грех жалом смерти¹³, что через грех смерть имеет все свои права и всю свою власть над нами. Но там, где не было бы закона, не было бы и греха. Поэтому все это – вина служения Моисеева. Он являет грех и обвиняет грех законом. Поэтому смерть насильно последует за грехом, так что Павел справедливо и верно называет служение Моисея служением греха и смерти (2Кор. 3:7)¹⁴. Ибо своим законодательством он не приносит нам ничего, кроме греха и смерти.

Но все же подобное служение греха и смерти добро и весьма необходимо. Ибо там, где нет закона Божия, всякий человеческий разум бывает столь слеп, что не может распознать греха. Ибо никакой человеческий разум не знает того, что неверие и отчаяние в Боге есть грех. Он не знает даже и того, что следует верить Богу и доверять ему, и так упрямо погибает в слепоте своей и даже насколько не чувствует подобного греха. Между тем (он) совершает, кроме того, множество добрых дел и ведет наружно добропорядочную жизнь. И тогда он полагает, что с ним все хорошо и что исполнено достаточно дела, как мы видим это в язычниках и лицемерах, если они живут так хорошо, как только умеют. Так же точно не знает он и того, что злая плотская склонность и ненависть к врагам есть грех, но, поскольку видит и чувствует, что таковы все люди, он считает это естественным и добрым и полагает, будто довольно и того, если мы наружно воспрепятствуем делам (ненависти и т. д.). И так он ходит и принимает болезнь за силу, свой грех за правоту, свое злое – за доброе и не может двинуться дальше.

Смотри: для изгнания этой слепоты и упрямой дерзости служение Моисея необходимо. Только он не может изгнать их, он вынужден обнаруживать их и дать понять их. Это он делает через посредство закона, когда учит, что надлежит бояться Бога, доверять ему, верить Ему и любить Его, а к тому же не носить в себе и не иметь злой похоти или ненависти к какому бы то ни было человеку. Если же природа слышит это как должно, то должна ужаснуться; ибо она, конечно же, не находит в себе ни доверия, ни веры, ни страха Божия, ни любви к Богу, а равно не находит в себе ни любви, ни чистоты в отношении к ближнему, но только неверие, сомнение, презрение и ненависть к Богу и только злую волю и похоть в отношении к ближнему. Но если она находит подобное, то взору ее вскоре предстает смерть, хотящая пожрать такого грешника и поглотить его в ад.

Смотри, это означает – понудить смерть грехом и грехом умертвить нас. Это означает – обнаружить законом грех и явить его нашим глазам и всю нашу дерзость привести в содрогание и упадок духа, чтобы человек не мог уже делать ничего больше, кроме как вопиять с пророком (Ис. 6:5): «Отвержен я Богом», или, как это говорится по-немецки: Я отдан сатане, я никогда не смогу получить блаженство. Это означает поистине быть введенным в ад. Это разумеет Павел в кратких словах: «Жало же смерти – грех; а сила греха – закон» (1Кор. 15:56). Как

¹² «Человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим. 3:28).

¹³ «Жало же смерти – грех; а сила греха – закон» (1Кор. 15:56).

¹⁴ См. примечание 10.

если бы он хотел сказать: то, что смерть жалит и удушает нас, это делает грех, находимый в нас и несущий вину за смерть. Но что грех находится в нас и столь властно предает нас смерти – это делает закон, открывающий нам и научающий познавать грех, которого мы прежде не знали и были (потому) в безопасности.

А теперь смотри, с какой силой Моисей движет и исполняет такое свое служение. Ибо ведь для того, чтобы ему в наивысшей степени устыдить природу, он дает не только такие законы, которые говорят о естественных и подлинных грехах, как, например, десять заповедей, но делает грех также и там, где от природы вообще-то никакого греха нет, и настаивает и давит на нее с множественством грехов. Ибо неверие и злая похоть от природы суть грех и заслуживают смерти. Но то, что нельзя есть на Пасху квасной хлеб и нечистых животных, нельзя делать знаков на своем теле (Втор. 14:3; Лев. 19:28) – это не есть от природы грех и зло, но становится грехом потому только, что запрещено законом, каковой закон вполне можно и отбросить. Но Десять заповедей нельзя так же точно отбросить. Ибо там – грех, хотя бы и не было этих заповедей или они не были бы познаны, так же как неверие язычников есть грех, хотя они не знают этого и не считают, что это грех.

И так мы видим, что подобные и так же иные законы Моисеевы даны не только для того, чтобы никто не смел избирать чего-либо собственного, делать добро и праведно жить, как сказано выше, но скорее для того только, чтобы умножились грехи и накопились выше меры, для отягощения совести. Дабы упрямая слепота познала себя и почувствовала свою собственную неспособность и ничтожество ко благу и таким образом была понуждена и принуждена законом искать чего-то еще, кроме закона и собственной способности: а именно благодать Божию, обещанную в будущем Христе. Ибо ведь всякий закон Божий добр и праведен, даже если бы он и требовал только носить навоз и собирать соломинки. Но, таким образом, не может быть благочестивым и иметь доброе сердце тот, кто не соблюдает подобного доброго закона или соблюдает его с неохотой. Итак, вся природа не может соблюдать (закон) иначе как с неохотой. Поэтому она должна здесь познать и почувствовать свою злобу на добром законе Божиим и воздыхать и томиться по помощи благодати Божией во Христе.

Потому, когда приходит Христос, то закон прекращается, в особенности закон левитский, делающий грехом (также и то), что вообще от природы не есть грех, как было сказано. Так же точно прекращаются и Десять заповедей; не так, чтобы их не следовало соблюдать и исполнять, но прекращается в них служение Моисея, так что он уже более не укрепляет грех Десятью заповедями и грех не есть уже более жало смерти. Ибо Христом грех прощен, человек примирен с Богом и сердце начало питать благосклонность к закону, так что служение Моисея уже не может более наказывать его и превращать в грехи, как если бы оно не соблюдало заповедей и повинно было смерти, как делало оно прежде явления благодати и прежде, нежели пришел Христос.

Этому учит Павел, когда говорит, что ясность в лице Моисеевом прекращается ради ясности в лице Христовом (2Кор. 3:7, 13). То есть служение Моисея, обращающее нас в грехи и позор блеском познания нашей злобы и ничтожества, более уже не огорчает нас и не устрашает нас более смертью. Ибо отныне мы имеем ясность в лице Христовом. Это – служение благодати, благодаря которому мы познаем Христа, чьею праведностью, жизнью и силой мы исполняем закон,

одолеваем смерть и ад, как и три апостола на горе Фавор видели Моисея и Илию и все же не устрашились их по причине любезной ясности в лице Христовом (Мк. 9:2 и след.; Мф. 17:1 и след.; Лк. 9:28 и след.). Но когда не было с людьми Христа, сыны Израилевы не могли вынести ясности и блистания в лице Моисея, поэтому он принужден был скрыть лицо свое под покровом¹⁵.

Ибо есть три вида учеников закона. Первые, слышащие закон и пренебрегающие им, ведут гнусную жизнь без боязни; закон к ним не приходит. И на них иносказательно указывают служители тельца в пустыне, из-за которых Моисей бросил скрижали и разбил их надвое (Исх. 32:19) и не принес им закона.

Других, пытающихся исполнить закон собственной силой без благодати, обозначают те, которые не могли видеть лица Моисея, когда он во второй раз принес скрижали (Исх. 34:29 и след.). К этим закон приходит, но они не выносят его. Поэтому они скрывают его под покровом и ведут лицемерную жизнь с показными делами закона, которую всю, однако же, закон обращает в грехи, как только этот покров снимается. Ибо закон доказывает, что вся наша способность без благодати Христовой – ничто.

Третьи – это те, которые ясно видят Моисея без покрова. Это – те, кто понимает намерение закона, когда он требует невозможного. Там грех в полной силе, там смерть бывает сильна, там копье Голиафа, как навой у ткачей, и наконецник копья его в шестьсот сиклей железа, так что все сыны Израилевы бегут перед ним¹⁶, если только единственный Давид – Христос, Господь наш, – не избавит нас от всего этого. Ибо там, где не приходила бы ясность Христова рядом с подобной ясностью Моисеевой, никто бы не мог вынести такого блистания закона, ужасов греха и смерти. Это (люди) отпадают от всех дел и (всякой) дерзости и законом не научаются ничему более, кроме как познавать грех и вздыхать о Христе, что и составляет подлинное служение Моисея и характер закона.

Так и сам Моисей объявлял, что его служение и учение должно продлиться до времени Христа, а затем прекратиться, когда он говорит: «Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь, Бог твой, – Его слушайте» (Втор. 18:15) и т. д. Это – самое благородное изречение и, несомненно, самая суть всего Моисея, которую и апостолы неоднократно упоминали и весьма усердно использовали (Ин. 1:45; Деян. 3:22; 7:37), чтобы подтвердить Евангелие и отложить закон; и все пророки весьма много из него позаимствовали. Ибо, поскольку Бог обещает здесь дать другого Моисея, которого должны они слушать, отсюда с убедительной необходимостью следует, что он должен будет учить чему-то иному, нежели Моисей. Моисей же передает ему свою власть и отступает перед ним, чтобы слушали именно его. Таким образом, этот пророк не может учить закону; ибо это было исполнено Моисеем в наивысшей степени, и ради закона не было бы необходимости воздвигать другого пророка. Поэтому во сказанном, несомненно, в отношении к учению о благодати и ко Христу (Втор. 18:15).

Поэтому и Павел называет закон Моисеев Ветхим Заветом (2Кор. 3:14), и так же точно Христос, когда Он устанавливает Новый Завет (Мф. 26:28; Мк. 14:24; Лк. 22:20). Это – завет, потому что в нем Бог обещал народу Израильскому

¹⁵ «Когда сходил Моисей с горы Синая и две скрижали откровения были в руке у Моисея при сошествии его с горы, то Моисей не знал, что лицо его стало сиять лучами оттого, что Бог говорил с ним. И увидел Моисея Аарон и все сыны Израилевы, и вот, лицо его сияет, и боялись подойти к нему» (Исх. 34:29–30).

¹⁶ Ср.: 1Цар. 17:7, 11.

землю Ханаан и уделил им эту землю, если только они будут соблюдать (закон). И Он также дал им ее, и это было подтверждено многими жертвоприношениями. Но поскольку такой завет основывался не на благодати Божией, но на делах людей, он должен был устареть и прекратиться, и земля обетованная должна была быть вновь утрачена, потому что делами невозможно исполнить закон. И должен был прийти другой завет, который не устареет и который основан не на наших действиях, но на Слове и делах Божиих, дабы продлился он вечно. Поэтому и подтвержден он смертью и кровью вечного Лица и (в нем) обещана и дана вечная земля. Это мы сказали о книгах Моисея и служении Моисеевом.

Но что же такое другие книги – пророки и истории? Ответ: это не что иное, как и то, что есть Моисей. Ибо все они вместе исполняют служение Моисея и возбраняют лжепророкам, чтобы они не увели народ к делам, но позволяли ему пребывать в подлинном служении Моисеевом и в познании закона. И они бдительно следят за тем, чтобы правильным пониманием закона удерживать людей (в сознании) их собственной негодности и указывать им на Христа, как это делает Моисей. Поэтому они излагают не больше того, что сказал Моисей о Христе, и приводят примеры как для тех, кто поистине имеет Моисея, так и для тех, кто имеет его не подлинно, и указывают наказание и награду и для тех, и для других. Так что, следовательно, пророки суть не что иное, как продолжатели и свидетели Моисея и его служения, так чтобы законом им привести каждого ко Христу.

И наконец, мне следовало бы также указать и духовное (аллегорическое) значение, данное в левитском законе и в священническом звании Моисея. Но об этом нужно было бы писать много, это требует места и времени и живого голоса для истолкования. Ибо Моисей, несомненно, есть источник всякой премудрости и всякого разумения, из которого проистекло все, что знали и говорили все пророки; к тому же и Новый Завет, как мы слышали, также истекает оттуда и на нем утверждается. Но для того, чтобы дать все-таки небольшое руководство тем, кто имеет благодать и разумение, чтобы стремиться к ней и далее, пусть это будет моей службой.

Если хочешь толковать правильно и надежно, то возьми Христа; ибо Христос есть муж, к которому все это относится и относится в полной мере. Итак, не принимай первосвященника Аарона ни за кого другого, как только за одного Христа, как то делает и Послание к Евреям (5:4)¹⁷, которого почти одного достаточно для того, чтобы толковать все образные выражения Моисея. И так несомненно также, что Христос сам есть жертва, а также и алтарь, который сам принес себя в жертву своей собственной кровью, о чем также сообщает нам то же Послание (9:26, 28¹⁸; 10:10 и след.¹⁹; 13:10 и след.²⁰). И как левитский первосвященник подобной жертвой удалял только самодельные гре-

¹⁷ «И никто сам собою не приемлет своей чести, но призываемый Богом, как и Аарон».

¹⁸ «Он же однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею... Так и Христос, однажды принеся себя в жертву, чтобы подъять грехи многих, во второй раз явится не для очищения греха, а для ожидающих Его во спасение».

¹⁹ «По сей-то воле освящены мы единократным принесением тела Иисуса Христа. И всякий священник ежедневно стоит в служении и многократно приносит одни и те же жертвы, которые никогда не могут истребить грехов. Он же, принеся одну жертву за грехи, навсегда воссел одесную Бога».

²⁰ «Мы имеем жертвенник, от которого не имеют права питаться служащие скинии. Так как тела животных, которых кровь для очищения от греха вносится первосвященником во святилище, сжигаются вне стана, – то и Иисус, дабы освятить людей Кровию Своею, пострадал вне врат».

хи, которые не были грехами от природы, так и наш первосвященник Христос своей жертвой самого себя и своей кровью удалил подлинный грех, который есть грех от природы, и единожды вошел к Богу через завесу, чтобы примирить нас с ним. Так толкуй все написанное о первосвященнике, разумея лично Христа и никого более.

Но под сыновьями первосвященника, совершавшими ежедневное жертвоприношение, должен ты при толковании разуметь нас, христиан, которые обитают здесь на Земле с плотью перед Отцом нашим Христом, сидящим на небесах, и еще не прошли сквозь завесу и не пребываем с ним, разве только духовным образом, верою. Служение их, то, как они закалывают и жертвуют животных, означает не что иное, как проповедь Евангелия, которым умертвляется и приносится в жертву Богу ветхий человек, сжигается и пожирается огнем любви, во Святом Духе, что весьма благовонно пред Богом, то есть: он имеет пред Богом добрую, чистую, верную совесть. Это толкование делает Павел, когда учит, как нам следует приносить свои тела в живую, святую, благоприятную жертву Богу²¹. Мы делаем это (как сказано выше), непрестанно упражняясь в Евангелии, равно как проповеданием и верой. Этого на сей раз будет достаточно для краткого руководства, как искать Христа и Евангелие в Ветхом Завете.

²¹ «Итак, умоляю вас, братия, милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего, и не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим. 12:1–2).

Назидание, как христианам примириться с Моисеем (1525)

Перевод с немецкого и комментарии А.К. Судакова

Дорогие друзья, Вы часто слышали, что публичной проповеди с неба не случалось никогда, кроме только двух раз, хотя в другое время Бог нередко говорил на земле через людей и с людьми, как, например, со святыми праотцами Адамом, Ноем, Авраамом, Исааком, Иаковом и многими другими, вплоть до Моисея, и через них. Но он не говорил через них и с ними с таким торжественным величием и наружным шумом или публичным криком и восклицаниями, как в эти два раза. Но он внутренне просвещал их сердце и говорил их устами, как показывает Захария, отец Иоанна, в своем песнопении, когда говорит, Лк. 1:70: «Как возвестил устами бывших от века святых пророков Своих». Первая же проповедь находится в книге Исход (гл. 19), когда Сам Бог с большой пышностью и величественной силой заговорил с неба в то время, когда Он дал закон народу Израильскому, с громами и молниями, и дымом, как из печи, и трубным звуком весьма сильным, и народ слышал все это и трепетал и устрасался¹.

Во второй раз Бог низвел с неба другую публичную проповедь через Святого Духа в день Пятидесятницы (Деян. 2). Ибо тогда Святой Дух также пришел с большой торжественностью и наружным достоинством, так что сошел с неба как бы быстро несущийся сильный ветер и наполнил весь дом, в котором находились ученики. И на них видели разделяющиеся языки, как бы огненные, и они поместились по одному на каждом из них, и все они исполнились Святого Духа и начали проповедовать и говорить на иных языках². Это происходило с большой торжественностью и великой силой, так что апостолы после того проповедовали столь могущественно, что проповеди, произносимые в мире теперь, едва ли только тень этой их проповеди, а именно – по наружной торжественности и шуму. Ибо они говорили на всех языках и совершали великие знамения, как описывает это Лука в Деяниях апостолов. Но через теперешних проповедников он не являет себя ни звуком, ни видом, и с неба гласно ничто не сходит. Поэтому я сказал, что есть только две особые и публичные проповеди, которые люди видели и слышали с неба, хотя Бог Отец говорил с неба также и с Христом, когда крестился Христос на Иордане³, и на горе Фавор⁴ (Мф. 3:17; 17:5). Но это происходило не на виду у общины.

¹ «На третий день, при наступлении утра, были громы и молнии, и густое облако над горою, и трубный звук весьма сильный; и вострепетал весь народ, бывший в стане. <...> Гора же Синай вся дымилась оттого, что Господь сошел на нее в огне; и восходил от нее дым, как дым из печи, и вся гора сильно колебалась; и звук трубный становился сильнее и сильнее» (Исх. 19:16, 18–19).

² «При наступлении дня Пятидесятницы все они были единодушно вместе. И внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились. И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа святого, и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещать» (Деян. 2:1–4).

³ «И се, глас с небес глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф. 3:17).

⁴ «Когда он еще говорил, се, облако светлое осенило их; и се, глас из облака глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте» (Мф. 17:5).

Вторую проповедь, объявленную прежде устами и в книгах святых пророков, Он хотел послать в мир. Он уже не будет больше говорить так публично посредством проповедей, но в третий раз Он Сам лично придет с божественной славой, так что затрепещет и содрогнется перед Ним всякая тварь. И Он уже не будет больше проповедовать им, но они увидят и почувствуют Его Самого.

Первая проповедь и учение есть Закон Божий, вторая – Евангелие. Эти две проповеди не согласуются между собою, поэтому следует хорошо это понимать, чтобы уметь различать их и знать, что есть Закон и что есть Евангелие. Закон повелевает и требует от нас того, что мы должны делать, направлен только лишь на наши действия и состоит в требовании. Ибо через закон Бог говорит: *делай то, не делай этого, этого я хочу от тебя*. Евангелие же не проповедует, что мы должны делать или чего не делать, ничего от нас не требует, но обращает это (*wendet es um*), делает противоположное тому и не говорит: *делай то, делай это, но только велит нам протянуть руки и взять и говорит: Смотри, дорогой человек, вот что сделал тебе Бог, Он повелел для тебя Сыну Своему прийти во плоти, сделал так, что Его умертвили ради тебя, и спас тебя от греха, смерти, сатаны и ада, веруй в это и прими это, и будешь блажен*. Итак, есть двоякое учение и двоякого рода дела – Бога и человека. И как мы и Бог отделены друг от друга, так отделены друг от друга и два рода учений. Ибо Евангелие учит единственно лишь тому, что даровано нам Богом, а не тому, что мы должны дать Богу и что делать, как обыкновенно учит этому закон.

Посмотрим здесь, как раздалась в мире первая проповедь и с какой торжественностью Бог дал Свой закон на горе Синай. Он особо избрал место для этого, потому что хотел, чтобы там Его увидели и услышали. Не то чтобы Бог говорил таким образом; ибо у Него нет уст, языка и губ, как у нас. Но сотворивший и создавший уста всех людей может также создать язык и голос. Ибо, как говорит пророк, никто не мог бы сказать ни слова, если бы не было прежде дано ему это Богом⁵, невозможно было бы говорить, если бы Бог прежде не вложил этой речи нам в уста. Так, язык, речь и голос суть дары Божии, подобно другим дарам, как, например, плоды на деревьях. Сотворивший же уста и влагающий в них язык может создать и язык, хотя бы еще и не было уст. Слова же, написанные здесь в книге Моисея, говорил ангел. Не то чтобы был один только ангел, но великое множество и бесчисленное воинство ангелов служило Богу и проповедовало на горе Синай перед народом Израильским. Но ангел, который говорил здесь и который здесь всех важнее, говорит так, как если бы говорил здесь Сам Бог и сказал: «Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства» (Исх. 20:1), и т. д., все равно как если бы Петр или Павел говорили от имени Бога и сказали: Я Бог ваш, Который желает дать вам блаженство через Сына Моего возлюбленного, и т. д. Павел говорит, Гал. 3:19, что закон «преподан через Ангелов». Это значит: посланы были ангелы, чтобы от имени Бога дать народу Израильскому Закон Божий, и Моисей как посредник должен был получить от ангелов этот закон. Это я говорю для того, чтобы вы знали, кто дал Закон. Однако он сделал все потому, что хотел тем самым принудить, схватить и поставить в безвыходное положение иудеев.

⁵ Ближе всего к этому месту слова Иоанна Крестителя: «Иоанн сказал в ответ: не может человек ничего принимать на себя, если не будет дано ему с неба» (Ин. 3:27).

Но вы вполне можете подумать: что же это был за голос? Это был голос, подобный голосу человеческому, так что его было хорошо слышно. Поэтому звуки и буквы звучали так, чтобы их могло уловить плотское ухо. Но это был внушительный, величественный и громкий голос, как сказано в книге Втор. 4:12, где говорит Он, что они слышали голос и не видели никакого человека, но слышали сильный голос; ибо голос Его был громок, как если бы мы в темноте слышали голос с высокой башни или кровли и, однако же, никого не видели бы, но слышали бы только сильный голос мужчины⁶. А потому этот голос и называется гласом Божиим, ибо он превосходил силой человеческий голос.

Теперь же вы услышите, в каком отношении состоял Бог к тому голосу, которым он хотел привести в движение и пробудить свой народ. Ибо Он намеревался положить начало наружному духовному правлению. Ибо перед тем (Исх., гл. 18) в тексте сказано, как Моисей, по совету своего тестя Иофора, установил мирское правление, назначил начальников и судей. Кроме этого есть еще духовное правление, в котором Бог правит в сердцах людей. А этого царства нельзя увидеть, ибо оно находится только в вере и пребудет вплоть до Судного дня. И вот, таковы два царства, мирское, правящее посредством меча и видимое наружно, духовное правит только посредством благодати и прощения грехов, и этого царства мы плотскими очами не видим, но оно постигается только верой. Между этими двумя царствами есть еще иное царство, поставленное посредине, полудуховное и полумирское. Это царство охватывает иудеев с заповедями и внешними церемониями, как они должны держать себя во внешнем своем поведении в отношении к Богу и людям в мире.

Закон Моисея не обязывает язычников, а обязывает только иудеев

Закон Моисея касается иудеев. Он заведомо не обязывает нас. Ибо закон дан только народу Израильскому, и Израиль принял его для себя и своих потомков, а язычники здесь исключены. Несмотря на то, у язычников некоторые законы также общие с иудеями, как, например то, что есть один Бог, чтобы не оскорблять никого, чтобы не прелюбодействовать и не воровать, и многое другое подобное. Но все это написано в сердцах их от природы⁷, и они не слышали этого с неба, как слышали иудеи. Поэтому весь этот текст не касается язычников. Это я говорю ради мечтательных умов (*Schwärmergeister*). Ибо вы слышите и видите, как они читают Моисея. Они немало его цитируют и излагают, как Моисей управлял народом с помощью заповедей, хотят быть умными, хотят знать что-то больше того, что заключается в Евангелии, почитают веру чем-то малым, вводят в обычай нечто новое, хвалятся и делают вид, будто это написано в Ветхом Завете, хотят править народом по букве закона Моисеева, как будто бы прежде его никогда не читали. Но с этим мы не желаем согласить-

⁶ «И говорил Господь к вам из среды огня; глас слов Его вы слышали, но образа не видели, а только глас» (Втор. 4:12).

⁷ Имеется в виду суждение апостола Павла: «Ибо, когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим. 2:14–15).

ся. Я желал бы лучше во всю жизнь свою никогда больше не проповедовать, нежели снова впустить Моисея и позволить вырвать Христа из человеческих сердец. Мы больше не хотим иметь Моисея своим правителем или законодателем, да и сам Бог тоже этого не хочет. Моисей был посредником и законодателем одного лишь еврейского народа, им он дал закон. Таким образом, нужно заткнуть рот вожакам толп (*Rottengeistern*), которые говорят: Так говорит Моисей, так написано в книге Моисея и тому подобное. Говори так: Моисей нас не касается. Если я принимаю Моисея в одной заповеди, то мне нужно принимать всего Моисея. Итак, отсюда следовало бы: если я признаю Моисея учителем и законодателем, то мне следовало бы обрезать, стирать одежду по-иудейски и есть и пить, одеваться и содержать все обычаи так, как это было велено в законе иудеям. Мы не хотим содержать или принимать Моисея таким образом. Моисей умер. Его правление закончилось, когда пришел Христос. Он служит не далее, чем только до этих пор.

А то, что Моисей не обязывает язычников, можно доказать из текста в книге Исход, где Сам Бог (Исх. 20:1) говорит: «Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства». Из этого текста мы ясно видим, что и десять заповедей нас тоже не касаются; ибо ведь Он не выводил из Египта нас, а вывел одних только иудеев. Вожаки толп желают навязать нам Моисея со всеми заповедями. Такое намерение мы хотим оставить. Мы желаем считать Моисея учителем, но не желаем считать его нашим законодателем, если только не согласен он с Новым Заветом и с естественным законом. А потому достаточно ясно, что Моисей – законодатель иудеев, а не язычников. Ибо в этом тексте Моисей дал иудеям такой знак, по которому они должны избрать Бога, если призывают Его как Бога, изведшего их из Египта. У христиан есть другой знак, по которому они постигают Бога как того, кто сделал для них Сына Своего «премудростью... и праведностью и освящением и спасением» (1Кор. 1:30).

Далее, я могу доказать из третьей заповеди, что Моисей не касается (ни) язычников, ни христиан. Ибо Павел и Новый Завет упраздняют субботу, так что вполне очевидно, что суббота дана одним только иудеям, для которых она была строгой заповедью. Пророки также указывали, что правило субботы для иудеев будет упразднено. Исаия говорит: «Когда придет спаситель, то настанет такое время, когда из субботы в субботу, из месяца в месяц» (66:23) и т. д., как если бы он хотел сказать: каждый день будет суббота, будет такой народ, который не будет знать различия дней. Ибо в Новом Завете суббота, по ее грубому наружному образу, истощается (*darnieder liegt*), так как каждый день – святой день и т. д.

Если теперь тебе предъявляют Моисея с его заповедями и желают требовать от тебя соблюдать это, то скажи: Иди к иудеям со своим Моисеем, я не иудей, оставь меня в покое с Моисеем. Если принимаю Моисея в одной части (говорит Павел, Гал. 5:3), то я обязан соблюдать весь закон⁸. Ибо ни один пункт в Моисее до нас не касается.

⁸ «Вот я, Павел, говорю вам: если вы обрезываетесь, не будет вам пользы от Христа. Еще свидетельствую всякому человеку обрезывающемуся, что он должен исполнить весь закон... во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью» (Гал. 5:2–3, 5).

Если же кто-нибудь захотел сказать: Почему же ты проповедуешь Моисея, если он ни в чем нас не касается? Ответ: Я для того хочу сохранить Моисея, а не совать его под лавку, что нахожу у Моисея три вещи, которые могут быть полезны также и для нас. Во-первых: законы, данные народу Израильскому, касающиеся внешнего поведения, я оставляю в стороне. Они не принуждают меня и ничего от меня не требуют. Эти законы мертвы и отошли, разве что я охотно и по своей воле пожелаю принять их из книги Моисея, как если бы я говорил: так управлял Моисей, мне это кажется прекрасным, я хочу следовать ему в этом или в том. Впрочем, я охотно желал бы, чтобы господа правили по примеру Моисея, и если б я был императором, я бы хотел взять пример для законов из Моисея. Не то чтобы Моисей мог принудить меня, но так, чтобы я был свободен последовать за ним в этом и вести правление так же, как правил Моисей. Например, давать десятину – это весьма неплохая заповедь. Ибо, если дают десятину, то все прочие проценты упраздняются, и даже простому человеку было бы сноснее давать десятину, чем подати, которых требуют от него теперь. Будь у меня, например, десять коров, то я отдал бы одну, будь у меня пять коров, я ничего бы не давал. Если бы у меня в поле росло мало, я дал бы мало, а если бы росло много, то я дал бы много; это было бы в Божией власти. А так я вынужден платить языческие проценты, даже если бы все плоды на моем поле побило градом. Если я должен платить сотню гульденов процентов, то должен отдать их, даже если на поле нет ни одного плода. Таков же и декрет и правление папы. Но было бы справедливее, если бы было устроено так: если у меня вырастет много, то мне следует платить много, а если вырастет мало, платить нужно мало.

Далее, в книге Моисея сказано также, что никто не должен продавать земельного надела как вечное наследственное имение, но только до юбилейного года или года торжества. И когда этот год наступал, то каждому снова возвращался проданный им надел или имения, и таким образом имения оставались в семье (Лв., гл. 25). Так, в Моисее есть и другие чрезвычайно прекрасные заповеди, которые мы хотели бы принять, использовать и оставить в силе. Не то чтобы мы принуждали с их помощью или же они нас принуждали бы, но, как я сказал ранее: император мог бы взять за образец, как можно составить себе превосходное правление по книге Моисея, как превосходное правление было также и у римлян и каково «Саксонское зеркало», по которому судится эта страна. Язычники не обязаны состоять в повиновении у Моисея. Моисей – это «Саксонское зеркало» для иудеев. Но если бы из него взяли себе таким образом добрый пример для правления, то пусть бы содержали это правление по доброй воле сколько угодно долго. Так же точно у Моисея написано: если кто-то умрет бездетным, то брат или ближайший друг должен был взять его жену и сделать его своей домохозяйкой и восставить потомство умершему брату или другу, и первый ребенок считался сыном умершего брата или друга (Втор. 25:5 и след.). И это – тоже превосходная заповедь. В книге Моисея немало еще и других подобного рода заповедей, которые все можно было бы выбрать в ней для доброго правления и тем самым привести страну и людей в должный порядок и благообразие.

Если же придут вожаки толп и скажут: так заповедал Моисей, то оставь в покое Моисея и отвечай: я не спрашиваю о том, что заповедал Моисей. И даже если (они скажут): он заповедал, чтобы у нас был один Бог, чтобы мы доверяли

и верили ему, не клялись именем Его, чтити отца и мать, не убивали, не прелюбодействовали, не лжесвидетельствовали и не желали жены и имущества другого человека. Разве это не следует соблюдать? Отвечай так: природа также имеет эти законы, природа велит нам призывать Бога, на это указывают также и язычники. Ибо никогда не было ни одного язычника, который бы не призывал своих идолов, хотя они, как и иудеи, и не познали истинного Бога. Ибо и у иудеев, подобно язычникам, тоже было идолослужение, но только иудеи получили закон. Однако у язычников этот закон написан в сердцах, и нет (между ними) никакого различия, как указывает и Павел, Рим. 2:14: Язычники, не имеющие закона, имеют закон написанным в сердцах своих. Но как заблуждаются иудеи, так же точно заблуждаются и язычники. А потому это соответствует природе: чтить Бога, не красть, не прелюбодействовать, не давать ложного свидетельства, не убивать, и заповедуемое Моисеем не ново. Ибо то, что Бог дал иудеям с неба через Моисея, то же написал Он и в сердцах всех людей, как иудеев, так и язычников, только иудеям, как Своему собственному избранному народу, Он вдобавок велел написать и возвестить это посредством плотского голоса и письмен. Итак, я соблюдаю заповеди, данные Моисеем, не потому, что заповедал их Моисей, но потому, что они внушены мне от природы, а Моисей согласуется здесь с природой и т. д. Но другие заповеди у Моисея, которые не внушены всем людям от природы, язычники не соблюдают, и они также не касаются их, как, например, заповедь о десятине и другие, хотя и они, однако, также прекрасны. Как я сказал, я хотел бы, чтобы и у нас они тоже были. И вот это – первое, что я должен видеть в Моисее, а именно – заповеди, к соблюдению которых я не обязан, если только они не запечатлены в каждом человеке от природы и не написаны в сердце его.

Второе, что нужно заметить в Моисее

Во-вторых, я нахожу в Моисее нечто такое, чего не имею из природы, – это обетования и обещания Бога о Христе. И это – самое лучшее чуть не во всем Моисее, что не было написано от природы в сердцах людей, но нисходит с неба, как, например, то, что Бог обещал, что Сын Его родится во плоти. Это возвещает нам Евангелие, и это – не заповеди, они не требуют от нас также делать или не делать чего-либо, но это утешительные, радостные обетования Божии, которые нам надлежит принять и смело на них положиться против всех искушений греха, смерти, сатаны и ада.

И это – наипервейшее у Моисея, что принадлежит также и нам, язычникам. Первое, а именно заповеди, до нас не касается, но второе мы должны всем сердцем воспринять и читать Моисея потому, что в его книгах написаны столь превосходные и утешительные обещания, которыми я могу укрепить свою слабую веру. Ибо в царстве Христове происходит так, как я читаю о том у Моисея, в котором я нахожу также правую основу.

И так, именно таким образом следует мне принимать Моисея и не пренебрегать им: во-первых, потому, что он дает прекрасные образцы для законов, которые можно позаимствовать у него, чтобы извне управлять в должном порядке страной и людьми. Во-вторых, в нем есть обещания Божии, с помощью

которых укрепляется и поддерживается вера. Если, например, Бог говорит змею, как написано в книге Бытия (3:15): «И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пятую», это – первое совершившееся на Земле евангелие и обетование о Христе, что Он одолеет смерть, грех и ад, избавит нас от власти змея и сделает блаженными. В это веровал Адам со всеми потомками своими, благодаря чему он прежде своего падения также стал христианином и блаженным. Далее, Аврааму дано было от Бога обещание, как сказано в книге Бытия, когда Бог сказал ему (Быт. 22:18): «И благословятся в семени твоём все народы земли». Это было второе евангелие о Христе, что через него благословятся и обретут блаженство все люди, как толкует это также Павел (Гал. 3:8 и след.). Затем, в книге Второзаконие (18:15 и сл.) Моисей говорит народу Израильскому: «Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь, Бог твой, – Его слушайте, так как ты просил у Господа, Бога твоего, при Хориве в день собрания». И вскоре затем (Втор. 18:18 и след.) Моисей излагает слова, сказанные ему Богом, так: «Я воздвигну им Пророка из среды братьев твоих, такого, как ты, и вложу слова Мои в уста его, и Он будет говорить им все, что Я повелю Ему. А кто не послушает слов Моих, которые Пророк тот будет говорить Моим именем, с того Я взыщу». Все это сказано о Христе, что он принесет на Землю новую проповедь. Этих изречений немало в Ветхом Завете, которых придерживались также и верующие иудеи и которые часто использовали и приводили святые апостолы.

Но здесь спешно приступают наши вожаки толп; обо всем, что они читают у Моисея, они говорят: Это говорит Бог, никто не может этого оспорить, значит, нужно соблюдать это. И тут приступает к нам чернь: ух, если это сказал Бог, кто же станет говорить слово против этого? И вот так их и загоняют, как свиней к корыту. Наши дорогие «пророки» болтали перед народом в таких словах: Любезный народ, Бог обещал народу Своему, что они победят Амалика, и другие такие же изречения. От этого произошло бедствие и нужда, крестьяне восстали, не делали никакого различия и были введены таким образом в это заблуждение безумными вожаками толп. Если бы случились там ученые проповедники, которые бы могли противостоять лжепророкам и воспретить им и сказать им: Любезные вожаки толп, это правда – Бог заповедал это Моисею и говорил так к народу. Но мы – не тот народ, которому Господь говорит это. Дорогой мой, Бог говорил также и с Адамом, но я по этой причине – не Адам. Он заповедал Аврааму заколоть своего сына, но я по этой причине отнюдь не Авраам, чтобы и я тоже должен был заколоть своего сына. Так говорил он также и с Давидом. Это правда, все это – слово Божие, но и то слово Божие, и это, а я должен знать и примечать, *к кому* говорится слово Божие. Ты еще далеко не тот народ, с которым говорил Бог. Лжепророки говорят: Ты – народ, Бог говорит с тобою. Докажи мне это. Так можно было бы успокоить их, но они хотели, чтобы их побили, и таким образом чернь отправилась к чертям.

С Писанием следует обращаться и действовать аккуратно. Слово говорилось от начала различными способами. Нужно смотреть не на одно только то, есть ли это слово Божие, Бог ли говорил это слово, но скорее – на то, к кому Он говорил его, относится ли оно к тебе или же к другому человеку. Тогда одно отделится от другого, как лето от зимы. Бог немало говорил с Давидом, повеле-

вал ему делать то и другое, но это не касается меня, и это не было сказано мне. Он может, правда, говорить и со мною, если пожелает. Тебе надлежит смотреть на то слово, которое относится к тебе, которое говорится тебе, а не на то, что касается другого человека. В Писании есть слова двоякого рода: Одно не касается меня и не относится также ко мне, другое же относится ко мне, и в отношении того, что касается меня, я могу храбро решиться и положиться на это слово, как на крепкую скалу. Если оно не относится ко мне, то мне следует стоять тихо. Лжепророки приступают к нам и говорят: Любезный народ, это – слово Божие. Это правда, и мы тоже не можем этого отрицать. Однако мы – не тот народ, к которому Он говорит. Бог не велел нам ни того, ни другого из того, что Он заповедал им делать. Вожаки толп приступали, хотели добыть что-нибудь новое и говорили: Нужно соблюдать также и Ветхий Завет. Таким образом они вогнали крестьян в такой пот, который они не скоро отрут со лба своего, и даже более, – они, как мы это, к сожалению, видели и испытали, погубили тела и имущество, жен и детей бедного народа. Безумцы полагали, будто подобное слово Божие от них скрывали, вот только никто не сказал им, что им следует умертвить этих безбожников. Но им воздается по справедливости, они не хотели никому следовать и никого не желали слушать. Я сам видел и испытал, насколько они были безумны, неистовы и бессмысленны.

Поэтому говори таким вожакам толп так: Оставь вместе и Моисея, и его народ, им настал конец. Меня это не касается, я слушаю слово, относящееся ко мне. У нас есть Евангелие. Христос говорит (Мк. 16:15): «идите... и проповедуйте Евангелие», не только иудеям, как Моисей, но всем язычникам и даже «всей твари». Мне сказано: «Кто верует и крестится, спасен будет» (Мк. 16:16). Далее: «иди и ты поступай (с ближним своим) так же» (Лк. 10:37). Эти слова относятся также и ко мне; ибо я – одна из всех тварей. Если бы Христос не прибавил: «проповедуйте всей твари», то я не хотел бы с этим сообразоваться, не хотел бы креститься и вел бы себя в отношении к этому так, как я ныне веду себя относительно Моисея. С ним я решительно ни в чем не сообразуюсь, он также и не касается меня, ибо он дан не мне, а одним только иудеям. Но поскольку Христос говорит, что Евангелие («Кто верует и крестится, спасен будет») надлежит проповедовать не одному только народу, не в том или ином месте мира, но всей твари, то из Евангелия не изъят никто, но вся тварь Божия включена в его область: никому не позволено сомневаться в том, что Евангелие должно быть проповедано и ему также. Итак, я верую этому слову, верую, что оно касается также и меня, что я также отношусь к числу подданных Евангелия и Нового Завета. Поэтому я решаюсь действовать, опираясь на это слово, даже если бы это стоило сотни тысяч жизней.

Это различие должны хорошенько заметить себе, постигнуть и усвоить сердцем те проповедники, которые хотят учить других людей, и даже – всех христиан; ибо все целиком и полностью от него и зависит. Если бы крестьяне поняли это таким образом, то многие из них остались бы жить и не были бы совращены и погублены таким жалким способом. А там, где мы станем понимать это иначе, станем создавать секты и толпы, если будем так, безо всякого различия, плевать и вопить с пеной у рта посреди безумного несмышленного народа: «слово Божие, слово Божие». Да, любезный друг, все не так, дело в том, тебе ли это слово сказано или нет. Бог говорит ведь также с ангелами,

деревьями, рыбами, птицами, зверями и со всеми тварями, но по одной этой причине это слово не касается меня. Мне нужно смотреть на то, что относится ко *мне*, что сказано *мне*, посредством чего Он увещает, побуждает *меня* и требует от *меня*. Возьми пример этому: Если бы у домохозяина были жена, дочь, сын, служанка и работники и он сказал бы работнику и велел ему запрячь лошадей и ехать за дровами, пахать землю и исполнять подобную тому работу, служанке сказал бы, чтобы она доила коров, приготовила бы масло и тому подобное, а жене – чтобы она наблюдала за кухней, и так же дочери, чтобы она пряла и стелила постель, – то все это были бы слова одного господина, одного домохозяина. Если же служанке взбрело бы что-то на ум и она бы захотела заниматься лошадьми, захотела бы поехать за дровами, работник присел бы к коровам и захотел их доить, дочь захотела бы ехать в повозке или пахать, жена захотела бы стелить кровать, прясть и забыть о должностях по кухне, и все они захотели бы сказать так: так велел господин, это – приказ хозяина отца семейства. Тогда отцу семейства надлежало бы приступить и взять дубинку и поразить их всех до единого и сказать: хотя это и мой приказ, но это я приказал не тебе, каждому из вас я сказал что-то свое, и вам нужно было держаться только этого.

Так обстоит дело и со словом Божиим. Если бы я хотел приняться за исполнение того, что Он повелел другому, и хотел бы сказать: но ведь это же Ты сказал, – Он ответил бы: кто станет благодарить тебя за это? я сказал это не *тебе*. Нужно хорошо различать, относится ли слово к нам самим или ко всем вместе. Если же отец семейства сказал бы: В пятницу будем есть мясо, – это было бы общее слово, обращенное ко всем в доме. Так, к одним только иудеям относится то, что было сказано Богом Моисею относительно заповедей, но Евангелие проходит по всему миру и наполняет его, никто не изъят из его области, но проповедуется оно всей твари. Поэтому его должен принять весь мир, и принять так, как если бы оно было проповедано каждой твари в особенности. Слово о том, что мы должны любить друг друга, касается меня, ибо оно касается всех, принадлежащих к области Евангелия. Итак, Моисея мы читаем не потому, что он относится к нам, так чтобы нам надлежало соблюдать его, но потому, что он согласуется с естественным законом и составлен лучше, чем когда бы то ни было могли бы сделать это язычники. Итак, десять заповедей суть зеркало нашей жизни, в котором мы видим, чего нам недостает и т. д. Вожаки толп неверно поняли Моисея также и в отношении к образам, ибо и это тоже касается одних только иудеев и т. д. Во-вторых, как было сейчас сказано, мы читаем Моисея ради тех обетований, которые говорят о Христе, принадлежащем не одним только иудеям, но также и язычникам. Ибо через него все язычники должны получить прощение и благословение, какое обещано было Аврааму.

Третье, что нам нужно воспринять у Моисея

В-третьих, Моисея мы читаем ради прекрасных примеров веры, любви и креста у дорогих святых отцов Адама, Авеля, Ноя, Авраама, Исаака, Иакова, Моисея и так далее и далее, на которых мы должны учиться доверять Богу

и любить Его. И наоборот, мы видим также примеры неверия безбожников и гнева Божия, как Бог не оставляет неверующих в их неверии, как он наказал Каина, Измаила, Исава, весь мир всемирным потопом, Содомом и Гоморрой и многими другими подобного рода наказаниями, которые он излил на безбожников. И эти примеры нам очень нужны. Ибо, хотя я и не Каин, все же, если я делаю так, как делал Каин, то получу такое же наказание, как и Каин. Нигде больше мы не находим столь прекрасных примеров того и другого – веры и неверия, как именно у Моисея. Поэтому не следует пренебрегать Моисеем. И таким образом мы правильно поймем Ветхий Завет, если удержим из пророков прекрасные изречения о Христе и хорошо постигнем и запомним прекрасные примеры и если будем использовать законы по нашему благорасположению и извлечем из них пользу для себя.

Заключение

Я сказал, что все христиане и в особенности те, которые хотят учить других людей и заниматься словом Божиим, что они должны хорошенько поберечься и научиться верно (понимать) Моисея: что там, где он дает заповеди, мы не можем принимать его более, нежели насколько он согласуется с естественным законом. Что Моисей – учитель и доктор иудеев. Мы имеем своего учителя, Христа, который изложил нам, что нам следует знать, соблюдать, что делать и чего не делать. Но правда то, что Моисей наряду с законами записывает прекрасные примеры веры и неверия, наказания безбожников, возвышения благочестивых и верующих людей, а также и любезные и утешительные обетования о Христе, которые мы должны принять так же, как мы должны это делать в отношении Евангелистов. Если, например, мы читаем о десяти прокаженных⁹: меня не касается то, что Он велит им пойти к священникам и принести свои жертвы. Но пример их веры касается меня, чтобы я тоже верил Христу, как они. Об этом теперь сказано достаточно, и на это нужно обращать всякое внимание; ибо от этого очень много зависит, и многие великие замечательные люди погрешили в этом, и теперь многие великие проповедники смущаются этим, не умеют проповедовать о Моисее, не могут как нужно примириться с ним, делают несмысленны, буйствуют, бесчинствуют и неистовствуют, болтают среди народа: «слово Божие», «слово Божие», «слово Божие», соблазняют бедных людей и толкают их в ров. Многие ученые люди не знали, в какой именно мере следует учить о Моисее. Ориген¹⁰, Иероним¹¹ и им подобные не дали ясного указания о том, в каких пределах служит нам Моисей.

⁹ Евангельская притча об исцелении Христом десяти прокаженных в одном селении между Самарией и Галилеей (Лк. 17:11–19).

¹⁰ Ориген Адамант (ок. 185 – ок. 254) – христианский богослов, философ и ученый. Первым в христианской церкви начал собирать и толковать Священное Писание, поэтому считается основоположником библейской филологии (библейстики). Для установления критически надежного текста Ветхого Завета составил шесть синхронизированных списков Ветхого Завета («Гексапла»), сохранившиеся до наших дней в виде фрагментов.

¹¹ Иероним Стридонский (342–420) – церковный писатель, учитель церкви, создатель канонического латинского перевода Священного Писания.

Это я хотел сказать в порядке введения в Моисея: как нужно примириться с ним и как надлежит понимать и принимать Моисея, а не вовсе пренебрегать им. В нем заключен столь прекрасный порядок и внешнее правление, что чтение его доставляет удовольствие, – не говоря о том, что он, как вы слышали, описывает много замечательных и прекрасных вещей, которых не только не следует отвергать, но нужно также высоко чтить и искренним сердцем принимать для поощрения и укрепления нашей христианской веры, через которую обретаем спасение мы, как обрели его прежде дорогие святые отцы.

РЕЦЕНЗИИ

В.В. Слепцова

Между авторитетом и Откровением*

Валерия Валерьевна Слепцова – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: leka.nasonova@gmail.com

Рецензия посвящена анализу вышедшей в 2015 году книги Б.Д. Зоммера «Откровение и авторитет: Синай в иудейском Писании и традиции». Зоммер дает подробный филологический анализ и свою философскую интерпретацию событий, описанных в книгах Исход и Второзаконие. Кроме того, Зоммер анализирует последующую традицию через призму теологии участия, а также намечает следствия принятия этой теологии для соединения библейской критики и теологии. Автор рецензии подвергает критическому осмыслению некоторые из основных положений теории Зоммера.

Ключевые слова: библейская критика, иудаизм, иудейская теология, откровение, Устная Тора, философия иудаизма, Розенцвейг, Гешель

Откровение играет важнейшую роль во всей иудейской традиции. События, произошедшие на Синае, дарование закона – ключевой момент иудейской теологической истории¹ и вместе с исходом из рабства и дарованием Земли Израиля представляют собой фундаментальные основания иудаизма. Неудивительно поэтому, что осмысление опыта Откровения на Синае привлекает пристальное внимание теологов, философов и исследователей². Одной из последних работ на указанную тему является «Откровение и авторитет: Синай в иудейском Писании и традиции». Автор книги – Бенджамин Д. Зоммер – профессор Еврейской теологической семинарии в Нью-Йорке с 2008 года. Он специализируется на исследованиях Библии и древних семитских языков. В 2016 году его книга «Revelation and Authority» была удостоена премии Голдштейна-Горена за лучшую книгу в области еврейской мысли³. Привлекая разнообразный текстовый

* Рец. на кн.: Sommer B.D. Revelation and Authority: Sinai in Jewish Scripture and Tradition. Yale University Press, 2015. 440 p.

¹ Использование данного термина обусловлено тем фактом, что среди историков нет однозначного согласия в отношении исторической достоверности событий на Синае. См., например: [Malino, 2017].

² Среди работ, посвященных теме откровения и авторитета, можно выделить, например: [Fackenheim, 1970; Scholem, 1995; Solomon, 2012].

³ Премия Голдштейна-Горена за лучшую книгу в области еврейской мысли вручается раз в три года на базе Международного центра еврейской мысли Голдштейна-Горена в Университете им. Давида Бен-Гуриона в Негеве.

материал – от книги Исход до трудов Розенцвейга, – автор выстраивает концепцию, внутри которой примиряет библейскую критику и теологию путем сведения всей еврейской литературы к категории Устной Торы – надвременного диалога между Богом и человеком.

Во введении автор впервые намечает основные понятия своего подхода: теология (или теория) участия в Откровении⁴. Ей противопоставляется стенографическая теория Откровения⁵. Первая обобщает те подходы к Откровению, согласно которым Пятикнижие – это результат диалога между Богом и Израилем, и Пятикнижие не только передает волю Бога, но также отражает интерпретацию Израиля и его ответ этой воле. Согласно второй теории, Бог продиктовал все слова Пятикнижия Моисею, а Моисей записал слова Бога без изменений (точка зрения, которая принимается ортодоксальным иудаизмом). По мнению Зоммера, теологию участия можно обнаружить уже в Пятикнижии, на что ранее теологи и исследователи не обращали внимания. Среди ряда причин этого одной из основных он считает необходимость применения к тексту Библии методов «библейской критики». Таким образом, главными задачами Зоммера являются, во-первых, продемонстрировать на конкретном материале и раскрыть значение теологии участия в Библии и последующей иудейской мысли, а во-вторых, доказать, что библейская критика, которой теологи, как иудейские, так и христианские, стремились избегать, считая ее «враждебной... теологическим исследованиям» [Sommer, 2015, p. 2], может мирно сосуществовать с теологией.

Первая глава «Артефакт или Писание?» разворачивает перед нами два основных и один промежуточный подход к восприятию Танаха⁶. Для иудея Танах – это *Писание*, сакральный текст, на экзистенциальном уровне связанный с божественным источником, даже если текст в значительной степени произведен людьми. Для древних и средневековых читателей это было очевидно, но в XVII веке в Европе такое положение дел было нарушено. Результатом исследований Танаха в XVII–XIX вв. стала сформировавшаяся в середине XIX в. документальная гипотеза (Documentary Hypothesis). Согласно ей, в Торе существует 4 основных источника: J, E, P, D. Таким образом, библейская критика рассматривает Танах как *артефакт*, совокупность текстов северо-восточных семитов железного века. Как верно замечает автор, многие иудеи почувствовали, что библейская критика подтачивает корень иудаизма утверждением, что Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие не книги вовсе, а смешение изначально отдельных и в некоторой степени противоречивых текстов. Библия предстала идеологически нагруженной антологией противоречивых текстов. Таким образом, основанием проблемы разделения артефакта и писания является признание (отрицание) особого статуса библейского текста, ее сущностного отличия от всего корпуса мировой литературы.

Во второй главе «Что произошло на Синае: максималистский и минималистский подходы» Зоммер продолжает рассматривать те вызовы сакральности текста Танаха, которые породила библейская критика. Наиболее важным ему

⁴ Participatory theory of revelation, participatory theology.

⁵ The stenographic theory of revelation.

⁶ Здесь и далее автор рецензии использует термин «Танах» для перевода терминов “Hebrew Bible” и “Tanakh”. Для перевода термина “the Bible” используется слово «Библия». Для Зоммера “Hebrew Bible” и “the Bible” синонимичны друг другу, а также термину «Ветхий завет», как это следует из примечания к стр. 13 его книги [Sommer, 2015, p. 13].

представляется даже не то, что в текстах Пятикнижия существуют внутренние нестыковки, но то, что во многих местах библейский текст не согласуется с понятием милосердного и справедливого Бога. К таковым можно отнести, в частности, требование Богом геноцида амаликитян или хананеев во Второзаконии или рассказ об умерщвлении всех невинных египетских первенцев, которые «не имели никакого отношения к политике занятиости, проводившейся фараоном» [Sommer, 2015, p. 27]. Для многих современных читателей повсеместно обнаруживаемый в Библии сексизм, когда жена мужчины классифицируется как один из видов его собственности наряду с домом, или отношение Библии к гомосексуальности также порождает похожие проблемы. Иначе говоря, не историко-филологические, а моральные вызовы создают наиболее глубокие сомнения относительно сакрального статуса Библии.

Ответом на вопрос о том, как может теология выразить и любовь к Торе, и готовность изучать ее критически с открытым разумом, Зоммер считает тот ход мысли, который наиболее ясно был сформулирован в работах двух влиятельных мыслителей XX в: немецкого философа Франца Розенцвейга и американского философа польского происхождения Авраама Йегошуа Гешеля⁷. Эти мыслители предположили, что Библия и вся иудейская традиция вообще является ответом на акт божественного Откровения. В содержании Библии смешиваются божественные и человеческие элементы. Акт божественного Откровения не передал конкретного содержания, поэтому все слова и законы, которые мы находим в Библии, суть человеческие интерпретации откровения. С этой точки зрения событие Откровения реально, и сакральный статус Библии выводится из этого события, однако конкретные тексты Библии не имеют высшего авторитета, являясь результатом человеческой деятельности. Автор стремится показать, что подобный ход мысли имеет длительную историю, не исчерпываясь философией и теологией XX века. В связи с этим далее подробно анализируется текст Исхода 19–20⁸. Зоммер показывает, что текст полон противоречий, неясностей и двусмысленностей. И если одной из причин является то, что человеческий язык не в силах передать трансцендентальный по своей сути опыт откровения, то второй, не менее значимой причиной является то, что сам текст – соединение нескольких источников (условно обозначаемых в библейских исследованиях как E, P, J источники и охватывающих несколько большую область конечного текста, чем книга Исход). Рассматривая каждый из этих источников через призму своей классификации теорий Откровения, Зоммер приходит к выводу, что в них обнаруживаются элементы как теории участия, так и стенографической теории. Еще один источник создания текста Торы, так называемый D (Втор. 1–31, кроме кратких интерполяций), Зоммер считает самым первым библейским комментарием: авторы D-источника «перформулировали материалы, найденные в более ранних книгах Торы... проясняли двусмысленные моменты, корректировали материал и реагировали на идеи, выраженные более ранними источниками. Таким образом, Второзаконие – это старейший комментарий... на материал книги Исход... Второзаконие, привлекающая и комментируя материалы, которые мы знаем из Исхода, конструирует эти

⁷ Abraham Joshua Heschel (1907–1972).

⁸ Для передачи текста Библии с указанием стихов автор рецензии использует Синодальный перевод.

материалы как сакральные и авторитетные с иудейской точки зрения» [Sommer, 2015, p. 64]. Подводя итоги своего анализа, Зоммер, тем не менее признает, что конечный вид Торы не дает возможности с уверенностью делать какие-либо выводы об Откровении. Однако само то, что мы приходим к противоречащим друг другу позициям при чтении Исхода, акцентирует и проблематизирует дарование закона, подчеркивает важность темы Откровения на Синае.

Второй вопрос, затрагиваемый Зоммером в этой главе, выходит за рамки анализа Торы, автор анализирует тексты мидрашей и средневековых комментаторов. Вводя понятия максималистской и минималистской трактовок, Зоммер задается вопросом о том, сколь значительно было участие в Откровении на Синае народа Израиля. Иначе говоря, какую часть Декалога слышали израильтяне? Максималистская интерпретация (источник Торы D) подразумевает, что Декалог слышала вся нация. Согласно минималистской интерпретации (источники Торы P и J, а также – в дальнейшем – Маймонид, хасидские рабби Менахем Мендель из Рыманова, Нафтали Цви Горовиц из Ропшиц и Ашер Исая Липман), дарование закона происходило исключительно через Моисея, и если и он, и народ слышали нечто, то это не обязательно было словами в человеческом понимании.

Третья глава «Заповедь и закон в теории участия» посвящена изучению последствий принятия минималистской трактовки Откровения. Эта линия интерпретации предполагает, что Бог на Синае взаимодействовал с Израилем и Моисеем, но почти (или вовсе) не говорил. Принятие минималистской трактовки выставляет ряд вопросов. Например, подразумевает ли крайняя версия минимализма, что невербальное откровение лишено содержания? Если Моисей или народ Израиля создали закон в ответ на самораскрытие Бога, почему дальнейшие поколения Израиля должны ему следовать? Первым шагом, который делает автор в направлении ответов на эти вопросы, является введение идеи о пророчестве как переводе. Если в стенографической концепции Откровения пророк (или участник откровения, в терминологии Зоммера) – это лишь передатчик слов, которые говорит Бог, то в концепции участия все гораздо менее однозначно. Здесь пророк может восприниматься как поэт, однако при этом божественное участие заключается в создании личностей с сильным воображением, разумом и высокой моралью, а моменты взаимодействия Бога с пророком отсутствуют. Гораздо более приемлемой Зоммеру представляется идея пророка-переводчика, который получает сообщение от Бога, но формулировка этого сообщения на человеческом языке остается самому пророку. Таким образом, участник откровения превращает сверхъязыковое, трансцендентное взаимодействие в вербальное и неизбежно ставит на него свою печать. Понимание Откровения как перевода, утверждает Зоммер, подводит нас к тому, что Откровение – это диалог, в котором каждая сторона испытывает влияние и, в свою очередь, влияет на другую. Второе следствие принятия Откровения как перевода состоит в признании наличия первоисточника и размышлении о нем. Так, вполне закономерно, появляется понимание Торы небесной и Торы земной, которое, в свою очередь, подводит к тому (здесь Зоммер солидарен с Розенцвейгом и излагает его позицию на этот счет), что и заповеди разделяются на божественные заповеди (Gebot) и человеческие законы (Gesetze). Божественная заповедь имеет своим результатом закон (который подвержен

изменениям), но не совпадает с ним. Традиционный иудаизм, подчеркивает Зоммер, также допускает изменения отдельных частей законов Пятикнижия, принимая божественный авторитет системы закона в целом⁹.

Отвечая на второй из поставленных в начале главы вопросов, Зоммер обобщает: «Наша земная Тора – это интерпретация... глубоко человеческая попытка приближения. Божественное присутствие в этом тексте состоит не в Его словах, а в гласе (qol), который еще не слово, в алефе Божественного присутствия, парящего под библейским текстом и побуждающего его к существованию. Слова в этом тексте являются указателем трансцендентности, которая не может быть воспринята, но они не являются синонимами этой трансцендентности и не написаны ею» [Sommer, 2015, p. 146]. Однако лишь на этом выводе Зоммер не останавливается, он идет дальше и, разрушая онтологическое различие между Библией и остальным иудейским словесным творением, утверждает, что «вся еврейская традиция, включая и саму Библию, составляет то, что называется Устной Торой¹⁰, а именно: традицию, комментарии и размышления» [Sommer, 2015, p. 146].

Рассуждения о границах Устной и Письменной Торы Зоммер продолжает в четвертой главе «Писание как традиция и традиция как Писание». Зоммер стремится показать, что уже в раввинистическом иудаизме проводятся мысли о глубинном единстве двух типов Торы. Некоторые раввинистические тексты практически не различают Письменную и Устную Тору. Другие принимают различие, но минимизируют его. Принимая различие Устной и Письменной Торы, большинство философов и теологов полагали, что роль Устной Торы – пояснять Письменную Тору и заполнять пробелы в ней. Кроме того, раввинистические тексты выводят авторитет Устной Торы из Письменной Торы, которую она поясняет.

Даже ортодоксальный иудаизм XIX в. в лице одного из своих влиятельнейших лидеров, Самсона Рафаэля Хирша¹¹, подчеркивает Зоммер, нивелировал значение Письменной Торы по отношению к Устной.

В пятой главе «Событие, процесс, вечность» Зоммер разрабатывает вопрос о том, как Тора, будучи в его концепции только Устной Торой, диалогом, несет в себе и постоянно обновляет связь с Откровением. Солидаризируясь с Розенцвейгом и Гешелем, Зоммер подчеркивает, что дарование закона всегда происходит в настоящем, или, точнее, над временем: откровение точно, но вневременно. Время – категория человеческая, не имеющая отношения к трансцендентному Богу. Испытать откровение как происходящее в вечном настоящем, обновить связь с откровением, помогает наряду с актом интерпретации Торы акт выполнения заповеди. Вслед за Гешелем Зоммер утверждает, что все евреи – родившиеся и еще не рожденные – присутствовали при откровении и даровании закона на Синае [Sommer, 2015, p. 202–204].

⁹ Широко известно, что раввины Талмуда эффективно опровергали некоторые библейские законы. Зоммер приводит в пример стихи Втор. 21.18–21.

¹⁰ В традиционном понимании Письменная Тора – это 24 книги канона иудейской Библии, а Устная Тора – это раввинистические писания.

¹¹ Samson Raphael Hirsch (1808–1888). Отметим, однако, что другие представители ортодоксального иудаизма, Исаак Хутнер (Yitzchok Hutner, 1906–1980) и Абрам Исаак Кук (Abraham Isaac Kook, 1865–1935), таких идей не излагали.

В шестой главе «Подход современного иудаизма к Писанию» рассматриваются следствия принятия того, что существует только Устная Тора. Важнейшим для автора следствием является то, что в результате сведения Письменной Торы к Устной открывается пространство диалога иудейской мысли, в котором можно услышать споры библейских и постбиблейских авторов между собой. Иначе говоря, Зоммер стремится размыть границы между Устной и Письменной Торой, чтобы открыть большую целостность иудейской традиции.

Еще одним следствием принятия всей Торы как Устной является возможность применения к ней *peshat*¹². Поскольку Устная Тора – это особый тип учения, включающий диалог, спор и развитие, критические *peshat*-прочтения, дающие возможность обнаружить различные мнения в этом споре не наносят вреда процессу диалога. *Peshat*-прочтениями автор предлагает объяснять места Торы, создающие затруднения морального порядка. Зоммер настаивает, что «призыв Втор. 25:17–19 убить всех мужчин, женщин и детей амаликитян можно объяснить только полным непониманием божественной воли. В этом отрывке восприятие Израилем божьего требования о том, чтобы Израиль защищался и приводил злоумышленников к правосудию, было раздуто до закона мести без разбора» [Sommer, 2015, p. 236]. Таким образом, Зоммер приходит к выводу о необходимости исправления Писания, а помочь в этом должна именно теология участия [Ibid., p. 239], поскольку ее суть – принимать и перерабатывать переданные за время участия каждого поколения в диалоге на Синае мысли.

В заключении автор возвращается к различению терминов «закон» и «заповедь». Необходимо, утверждает Зоммер, отличать случайный, временный закон, правовой обычай, от вечной надвременной заповеди. Трансформация или отвержение первого – обычная и желательная практика внутри традиции. Он подчеркивает диалогичность Торы как таковой и постоянное участие каждого иудея в этом диалоге. Подобный подход неизбежно ведет к пересмотру традиции. Однако в конце автор оставляет читателей в состоянии неуверенности и неопределенности. Постулируя, что «наше время – это время бурных, но беспорядочных изменений», автор особо отмечает невозможность определить, «расширяем ли мы границы слишком сильно или недостаточно, в правильном направлении или в ошибочном» [Ibid., p. 250].

Подводя итоги, следует сказать, что данная работа представляет собой интереснейшую попытку теоретического осмысления, интерпретации и творческой переработки богатого материала иудейской философско-теологической мысли. Автор «Откровения и авторитета» предлагает свой вариант теодицеи, свое решение моральных и филологических вопросов, появляющихся при прочтении Библии у современного читателя. Привлечение значительного количества текстовых источников, их блестящие анализ и интерпретация являются несомненно сильной стороной книги.

При всей глубине и новизне работы Б. Зоммера построение текста представляется несколько усложняющим восприятие. Так, например, перечисление проблем, возникающих у современного читателя при чтении Торы, начинаясь в первой главе, перетекает, как нам кажется, совершенно излишне далее в начало второй главы. Параллельно затрагивается несколько дополнительных проблем, что уводит в сторону от основной идеи и затрудняет последующую передачу

¹² פשט – прямые, буквальные интерпретации текста Торы.

мысли автора. Несомненно, сложность и многоплановость привлекаемого к анализу материала, а также виртуозность владения им способствуют подобному построению, однако определенная четкость границ каждой мысли внутри текста содействовала бы большей легкости понимания.

Во введении автор ясно обозначает свой главный методологический принцип: он выступает не только как библейский критик, но и как верующий иудей. Свою цель он видит не только «в том, чтобы описывать и анализировать, но и в том, чтобы защищать и отстаивать» то положение, согласно которому иудаизм как таковой, будучи заветом между Богом и Израилем, с необходимостью влечет за собой понятие *פְּרִיט* (обязательство, долг) и *מִצְוָה* (заповедь). Однако понятия эти в интерпретации автора должны быть гибкими и включать некоторую степень сомнения, для того чтобы сделать религиозную практику плодотворно ищущей, а не самоуверенно-аподиктической [Sommer, 2015, p. 5]. Подобная цель, несомненно, заслуживает уважения, но возникает вопрос: насколько она реализуема в рамках этих понятий, которые сами по себе элемента сомнения не включают? В процессе изложения автор использует термины *Gebot* (заповедь) и *Gesetze* (законы), предложенные Розенцвейгом. Однако вопрос о том, как терминология Розенцвейга соотносится с терминами, приведенными во введении, остается вне авторского внимания.

Вызывает вопросы расплывчатость формулировок важнейшей авторской классификации. Если в главе 2 минималистская и максималистская интерпретации классифицируются по основанию «насколько народ участвовал в Откровении?» [Ibid., p. 75], то уже в главе 3 это основание оказывается другим и относится теперь к способу передачи божественных слов: говорил ли Бог человеческим языком (максималистская интерпретация) или это было нечто отличное от человеческой речи – звуки, молчание и т. п. (минималистская интерпретация) [Ibid., p. 99].

Термин «диалог», составляющий основу авторской концепции, также требует некоторого прояснения. Во-первых, под диалогом Зоммер понимает разные практики: для двух человеческих существ это спор, для человека и Бога – двустороннее общение с влиянием сторон друг на друга. Автор не дает ответа на вопрос о том, как между собой соотносятся две эти формы диалога или почему два разных действия обозначаются одним термином. Во-вторых, остается непроясненным вопрос о конкретном влиянии человека на Бога в диалоге между ними. Можно предположить, что речь идет о том процессе, который автор обозначил как «становление трансцендентного имманентным», но это лишь предположение, явного указания в тексте не обнаруживается.

В процессе изложения своей концепции автор демонстрирует нам, что стенографическая теория Откровения имеет столь же глубокие корни и столь же освящена авторитетами, как и теория участия в Откровении. Второй теории перед первой предпочтение отдается на основании ее большей, по мнению автора, полезности: она позволяет решить некоторые моральные проблемы и прояснить филологические нестыковки, возникающие в тексте Библии. Однако стенографическая теория также не препятствует решению этих вопросов и проблем, как показывает, например, М. Брейер в своей статье «О библейской критике» [см.: Brueg, 1999]¹³.

¹³ Упоминание об этом см. также в [Even-Chen, 2017].

Несомненно, интереснейшим и смелым шагом со стороны автора является включение всей еврейской традиции, в том числе Пятикнижия, в категорию Устной Торы – комментариев и размышлений. Однако подобное размытие границ позволяет утверждать, что любая рефлексия над Торой автоматически становится частью Устной Торы. В этом случае возникают закономерные, на наш взгляд, вопросы о новых границах. Кто является евреем в трактовке Зоммера, говорящего о «еврейской литературе», синонимичны ли для него понятия «еврей» и «иудей»? Попадают ли в Устную Тору (как ее интерпретирует Зоммер) размышления о Торе еврея-атеиста? Или протестантские рефлексии? Ответов на эти вопросы автор не дает.

Вопрос о границах встает также при знакомстве с авторским анализом текста Торы. Автор готов подвергать сомнению любое из событий анализируемого текста, кроме одного: акта теофании на Синае. Непоследовательность этого хода мысли не может не броситься в глаза.

В целом концепция автора представляется достаточно «текучей»¹⁴ и расплывчатой. Множество истин, существующих внутри диалога Бога с человеком, и размытие границ – основные характеристики этой концепции. Зоммер подчеркивает, что некоторые положения его концепции можно обнаружить и у представителей консервативного и ортодоксального иудаизма [см., например: Sommer, 2015, p. 4, 150]. Однако вряд ли сами представители этих направлений согласились бы с подобным утверждением.

Список литературы

Bruer, 1999 – *Bruer M.* ארקמה תרוקיב לע (Regarding Biblical Criticism) // *Megadim* (מידגם), Vol. 30 (5759), 1999, P. 97–107.

Even-Chen, 2017 – *Even-Chen A.* A Torah of Participatory Revelation in Context, URL: <http://thetorah.com/revelation-and-authority/a-torah-of-participatory-revelation-in-context/> (дата обращения: 30.05.2018).

Fackenheim, 1970 – *Fackenheim E.* God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflection. N. Y: HarperCollins, 1970. 104 p.

Malino, 2017 – *Malino J.W.* The Epistemic Standards of Biblical Scholarship URL: <http://thetorah.com/revelation-and-authority/the-epistemic-standards-of-biblical-scholarship/> (дата обращения: 30.05.2018).

Scholem, 1995 – *Scholem G.* Revelation and Tradition as Religious Categories in Judaism // *The Messianic Idea in Judaism: And Other Essays on Jewish Spirituality*. N. Y.: Schocken Books Inc. 1995. P. 282–303.

Solomon, 2012 – *Solomon N.* Torah from Heaven: The Reconstruction of Faith. Oxford: Littman Lib. of Jew. Civiliz., 2012. 312 p.

Between Revelation and Authority

Valeriya V. Sleptsova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: leka.nasonova@gmail.com

¹⁴ Зоммер сам использует этот эпитет (fluid) в своей концепции.

The review is devoted to 2015 year published B.D. Sommer's book «Revelation and Authority: Sinai in Jewish Scripture and Tradition». Sommer analyses and interpretes texts of Exodus 19–24 and some more texts of Tora. He analyses postbiblical Jewish theological and philosophical texts by using his theory about participatory theory of revelation for effective co-existence of biblical scholarship and observant Judaism. The author of review critiques some of Sommer's ideas.

Keywords: biblical criticism, Heschel, Judaism, Jewish theology, Oral Tora, Revelation, Rosenzweig, philosophy of Judaism

References

Bruer M. Al bikoret hamikra [Regarding Biblical Criticism], *Megadim*, 30 (5759). 1999, pp. 97–107. (In Hebrew)

Even-Chen, A. *A Torah of Participatory Revelation in Context*. Available at: <http://thetorah.com/revelation-and-authority/a-torah-of-participatory-revelation-in-context/> (accessed – 30.05.2018).

Fackenheim, E. *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflection*. New York: Harper Collins, 1970. 104 pp.

Malino, J. W. *The Epistemic Standards of Biblical Scholarship*. Available at: <http://thetorah.com/revelation-and-authority/the-epistemic-standards-of-biblical-scholarship/> (accessed – 30.05.2018).

Scholem, G. Revelation and Tradition as Religious Categories in Judaism, in: *The Messianic Idea in Judaism: And Other Essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken Books Inc. 1995, pp. 282–303.

Solomon, N. *Torah from Heaven: The Reconstruction of Faith*. Oxford: Littman Lib. of Jew. Civiliz, 2012. 312 pp.

А.М. Гагинский

Откровение и наука о религии: между позитивизмом и постмодернизмом*

Алексей Михайлович Гагинский – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: algaginsky@gmail.com.

В статье рассматривается вышедшая в 2018 г. книга А.В. Апполонова «Наука о религии и ее постмодернистские критики», в которой помимо методологических вопросов, связанных с соответствующей дисциплиной, важное место занимает противопоставление религии и откровения. А.В. Апполонов критикует многих авторов, как хорошо известных классиков (К. Барт), так и менее известных, но признанных авторитетов (У.К. Смит), а также целый ряд отечественных исследователей. При этом А.В. Апполонов отстаивает точку зрения, согласно которой религия может стать объектом беспристрастного анализа только в том случае, если мы а priori исключаем идею сверхъестественного откровения. В статье будет поставлен вопрос о том, насколько такой подход к изучению религии оправдан и на каких методологических предпосылках он может быть основан.

Ключевые слова: откровение, вера, религия, наука, методология, постмодернизм, схоластика

Книга А.В. Апполонова «Наука о религии и ее постмодернистские критики» заслуживает внимания по многим причинам. Содержательная, написанная хорошим и ясным языком, работа ставит ряд важных вопросов, касающихся науки о религии (религиоведения), которые давно назрели и требуют внимания. В частности, автор обращает внимание на распространенное сегодня представление о том, что никакой *религии* в Средние века не было, что это лишь новоевропейская новация, которая глубоко ошибочна и не отражает реального положения дел. А.В. Апполонов на текстах (и не без иронии) показывает, что данная точка зрения не соответствует фактическому материалу, несмотря на то, что пропагандируется такими авторитетными фигурами, как К. Барт, У.К. Смит или Дж. Милбанк¹. Автор привлекает латинские тексты, в которых наглядно показывается, что нет достаточных оснований считать религию изобретением XVI–XVII вв. Будучи профессиональным медиевистом, А.В. Апполонов

* Рецензия на книгу: Апполонов А.В. Наука о религии и ее постмодернистские критики. М.: Высшая школа экономики, 2018. 240 с.

¹ Одна из последних работ, получившая широкий резонанс: [Nongbri, 2013].

демонстрирует, что эффектные заявления разного рода теоретиков по поводу отсутствия религии в Средние века² вызваны либо некомпетентностью, либо предвзятостью исследователей, которые обращают внимание на одни свидетельства и игнорируют другие. Один из тезисов автора состоит в том, что определенные культурные и социальные явления могут существовать вне и без концептуальной фиксации: «Например, европейская античность и Средние века не знали идеи классовой борьбы. Некоторым современным культурам эта идея также неизвестна. Значит ли это, что классовая борьба имеет место только в тех обществах, которые знают идею классовой борьбы, и что, строго говоря, противостояние между классами началось лишь с того момента, как Маркс сформулировал эту идею? Если мы хотим оставаться на позициях науки и просто здравого смысла, то мы, безусловно, должны ответить на этот вопрос отрицательно» (с. 130, примеч. 82). И в этом с автором трудно не согласиться. Тезис «нет слова – нет феномена», конечно, не следует абсолютизировать. Однако в данной рецензии мне хотелось бы остановиться на некоторых методологических предпосылках работы А.В. Апполонова, которые, на мой взгляд, нуждаются в определенной коррекции.

Автор рецензируемой книги касается одной из наиболее существенных проблем науки о религии, которая относится к методологии данной дисциплины: допустимо ли в рамках этой науки апеллировать к вере и личному опыту, следует ли проводить строгую демаркационную линию между религией и теологией, возможно ли конфессиональное религиоведение? Такого рода вопросы чрезвычайно важны, поскольку они очерчивают круг феноменов, с которыми данная наука может иметь дело³. А.В. Апполонов ставит их в методологический контекст, противопоставляя науку и постмодернизм. В этом состоит преимущество рецензируемой книги перед другими работами, посвященными методологии религиоведения, но одновременно в этом же, с моей точки зрения, и ее слабая сторона, поскольку методология науки – предмет достаточно многогранный, требующий тщательного рассмотрения, но именно этого-то книге и не хватает.

Работа состоит из предисловия, трех глав и краткого заключения, в котором не подводятся никаких итогов, но еще раз указывается на то, что борьба с постмодернизмом есть борьба за научное знание (с. 232). Необходимость этой борьбы обосновывается в Предисловии, в котором А.В. Апполонов констатирует негативные тенденции в науке, определяет основные понятия и очерчивает замысел книги, так что полемический тон данной работы вполне понятен – она посвящена критике постмодернистского релятивизма. Конечно, такую цель можно только приветствовать. Однако о каком постмодернизме идет речь?

Автор поясняет: «Итак, под “постмодерном” я подразумеваю эпоху, которая пришла (на Западе – приблизительно в 1970–1980-е гг.) на смену европейскому Новому времени, или “модерну” (*modernity, Moderne, modernité*)

² Например, А.В. Апполонов приводит слова Т. Асада, который осмысляет идеи У.К. Смита: «Я утверждаю, что “религия” является современным понятием, но не потому, что она “рецифирована”, а потому, что она связана со своим сиамским близнецом – “секуляризмом”» (цит. по: с. 203; см.: [Asad, 2001, p. 221]). По-видимому, основная идея заключается в том, что поскольку в Средние века не было секуляризма, постольку не было и религии.

³ Конечно, с ходу эти вопросы не прояснить, они требуют обстоятельного исследования, и такие работы имеются. См.: [Красников, 2007; Антонов, 2014].

etc.). Характерными чертами постмодерна (как эпохи) и постмодернизма (как выражения этой эпохи в культуре) являются агностицизм (в отношении объективной истины), иррационализм, крайний субъективизм, отрицание ценностей и норм (“вечные ценности” – тоталитарные и параноидальные идефиксы, которые препятствуют творческой реализации индивида), эклектизм (в смысле фейерабендовского *anything goes*), бессистемность, антиномизм, анархизм, широкий плюрализм (в смысле – любое мнение одинаково ценно) и т. п.» (с. 9). Такое определение с хронологической точки зрения выглядит несколько странным: эпоха Нового времени обычно ограничивается XIX в., в крайнем случае – Первой мировой войной. Однако автор представляет дело так, словно за новоевропейским модерном сразу же последовал постмодерн, и ничего важного в научном и культурном плане между 1910-ми и 1970-ми как будто и не происходило. Такой подход определяет методологическую специфику рецензируемой книги и непосредственным образом влияет на ее выводы. Иначе говоря, широкому и по сути своей деструктивному течению постмодернизма А.В. Апполонов противопоставляет традиционную модернистскую (нововременную) науку (с. 10). К сожалению, автор не считает нужным остановиться на этом подробнее, указывая в примечании лишь на то, что под традиционной модернистской наукой (или «наукой Нового времени») он понимает «такую познавательную деятельность человека, которая предполагает наличие объективной реальности и возможность человека объективно познавать эту реальность при помощи процедур, известных как научный метод (научные методы) познания» (с. 10, примеч. 4).

И вот здесь, на мой взгляд, возникают проблемы, связанные с тем, что период между 1910-ми и 1970-ми оказался упущен. А ведь именно в это время велась большая работа в области философии науки, в результате чего на смену позитивизму пришел неопозитивизм, который впоследствии уступил свои позиции постпозитивизму; произошел «лингвистический поворот», показавший огромное влияние языка на мышление, отрицать которое было бы бессмысленно; стали развиваться неклассические логики, которые предлагают различные критерии и модели истинности. Короче говоря, многие постулаты новоевропейской науки были пересмотрены, исследователи вносили важные уточнения в понимание того, как в действительности функционирует наука и что является научным. Не замечая этого, А.В. Апполонов противопоставляет модерн и постмодерн, причем в отношении первого читателю предлагается принять как самоочевидное, что есть объективная реальность, которая объективно познается. Споры нет, в самых общих чертах – это вполне понятная и вызывающая уважение позиция, в Новое время она служила методологической основой всякой научной деятельности. Однако Новое время ушло, наука не стоит на месте. Причем, и это следует особо отметить в данном случае, в этом нет ничего постмодернистского – просто наука развивается и преодолевает кое-что из того, что раньше казалось истинным. Тем не менее при чтении текста А.В. Апполонова складывается впечатление, что все многообразие научных методов, которое не вписывается в рамки нововременной науки, следует считать постмодернизмом.

Например, на смену нововременной физике пришла современная, которая И. Ньютона, конечно, не отменила, однако оставила далеко позади. Квантовая механика, которую «никто не понимает», по известному замечанию

Р. Фейнмана, заставила пересмотреть устоявшиеся представления о физической реальности. Произошла смена научной парадигмы. Значит ли это, что Н. Бора, В. Гейзенберга или Р. Фейнмана следует признать постмодернистами? Едва ли. Стало быть, отнюдь не все, что не вписывается в рамки нововременной науки (определенной парадигмы) следует называть постмодернизмом. Однако подход А.В. Апполонова во многом определяется критикой «интеллектуальных уловок» А. Сокала и Ж. Брикмона, для которых есть лишь два полюса – наука и постмодернизм, и все, что не относится к первому, принадлежит второму. Упомянутые физики вполне справедливо подвергли критике французских постмодернистов (Ж. Делёз, Ж. Деррида, Ж. Бодрийяр, Ж. Лакан и др.), но заодно они поставили под сомнение едва ли не всю философию науки XX в., не исключая Т. Куна и К. Поппера, включая даже сурового физикалиста У. Куайна, которых авторы также записали в сторонники постмодернизма [см.: Сокал, Брикмон, 2002, с. 51–94]. Поэтому очень сомнительно, что такую методологию можно переносить в сферу религиоведения: если не видеть различия между философией науки и постмодернизмом, то вообще все гуманитарные дисциплины можно критиковать как интеллектуальные уловки. Однако при таком подходе и от науки о религии мало что останется. Все-таки представления о том, что такое знание, представления об истории, методах и границах науки – меняются, поэтому методологический позитивизм модерна сегодня является непростительным упрощением.

Пожалуй, одно из наиболее важных уточнений, которое сделала философия науки XX в., связано с тем, что объективная реальность, независимая от нас и познаваемая объективно, есть не что иное, как фикция («наивный реализм»), которая не соответствует тому, о чем свидетельствует история науки. Скорее, следует говорить о том, что реальность представляет собой более сложную картину, включающую в себя и те элементы, которые А.В. Апполонов (вслед за упомянутыми физиками) относит к постмодернизму (антиномизм, плюрализм, субъективизм, эклектизм)⁴. Можно сказать, что реальность представляет собой такую онтологическую картину, которая не только задается чувственностью, но и формируется языком⁵. Иначе говоря, влияние языка на мышление

⁴ Поэтому вряд ли стоит удивляться, что А.В. Апполонов, взяв за образец чрезвычайно жесткие критерии научности, по большому счету нерелевантные ни для одной науки, даже для естественных, записывает в постмодернисты К. Барта, У.К. Смита или И.Т. Касавина, которые таковыми, конечно же, не являются. С ними можно не соглашаться и спорить, однако между заблуждением и постмодернизмом существует большая разница, которую автор в полемическом запале предпочитает не замечать.

⁵ Как пишет А.Л. Никифоров: «Внешний мир многообразными способами воздействует на тело человека. Часть этих воздействий мы воспринимаем и посредством органов чувств и языка интерпретируем, создавая образы предметов, их свойств, положений дел и т. п. Этот созданный чувственностью и языком мир мы объективируем и простодушно полагаем, что внешний мир таков, каким мы его себе представляем. Это так называемый “наивный реализм”, отождествляющий наши представления о вещах с самими вещами. <...> Нам даны лишь внешние воздействия окружающего мира, и наша картина мира представляет собой не более чем интерпретацию этих воздействий посредством органов чувств и языка (шире – мышления). Обычно мы отождествляем эту картину с самим внешним миром и полагаем, будто столы, стулья, деревья и облака со всеми их чувственно воспринимаемыми свойствами существуют реально – вне и независимо от человека и даже от человечества. Но уже самое робкое размышление показывает, что реальны не сами предметы нашей онтологии, а лишь воздействия на нас окружающего мира – те воздействия, которым мы придаем интерпретацию и смысл устойчивых предметов, ситуаций и т. п.» [Никифоров, 2012, с. 78–81].

и связанный с этим аспект субъективности при построении любой онтологии оказываются неустранимыми элементами научного познания. И это не имеет ничего общего с постмодернизмом.

Однако А.В. Апполонов предпочитает оставаться в эпохе модерна, так что его подход к изучению религии методологически близок к позитивизму XIX в. Автор формулирует принципиальный тезис: «Специфика науки о религии... заключается в том, что она подходит к религии как к объекту научного исследования. Однако сама религия, как правило, имеет собственные представления о том, как ее надо изучать и с какой стороны к ней следует подходить. Подавляющее большинство религий считает себя чем-то большим, чем просто общественно-культурным *человеческим* феноменом, претендуя на сверхъестественное, божественное происхождение. <...> Соответственно, редкий верующий готов признать, что его религия подобна всем остальным и что она так же, как они, может стать объектом беспристрастного научного исследования, *a priori* исключающего идею сверхъестественного откровения» (с. 20). Насколько я могу судить, это одна из важнейших идей рецензируемой книги, обоснованию которой прямо или косвенно посвящено содержание текста (во всяком случае, для данного номера журнала эта тематика является наиболее важной), причем не только в предисловии, но и в основном содержании работы, где речь идет о понятии *religio* в Средние века и в современных исследованиях.

Это согласуется с методологической (нововременной, позитивистской) установкой автора о познании объективной реальности, которая существует независимо от субъекта и познается объективно⁶. Соответственно, и религиоведение должно изучать свой предмет беспристрастным научным исследованием, *a priori* исключающим идею сверхъестественного откровения. Отсюда и тезис о том, что субъективное недопустимо как в науке вообще, так и в науке о религии в частности, ибо всякий субъективизм есть не что иное, как постмодернизм. Конечно, о философии науки, лингвистическом повороте и т. п. при этом приходится забыть. Но это не беда – в Новое время о таком еще не задумывались, а потому ученый эпохи модерна может делать вид, что изучает объективную реальность, данную ему в ощущении, а сам он – трансцендентальный субъект, который абсолютно беспристрастен и не имеет никакого бэкграунда. Увы, с таким подходом трудно согласиться, особенно когда речь идет о гуманитарных дисциплинах и, в частности, о религиоведении. Например, советская наука о религии была не менее ангажированной, чем любое современное профессиональное религиоведение. И хотя она *a priori* исключала идею сверхъестественного откровения, однако само по себе это не делало ее более научной, скорее наоборот – ее выводы были заранее предопределены. Равным

⁶ За таким подходом зачастую стоит законсервированный в левых кругах «наивный реализм» XIX в. Так, А. Сокал поясняет свою позицию: «Я признаю, что я – растерявшийся старый левый, который никогда полностью не понимал, как деконструкция должна была помочь рабочему классу. И еще я умудренный опытом ученый, который наивно верит, что существует внешний мир, что существуют объективные истины об этом мире и что моя работа заключается в том, чтобы открыть некоторые из них» [Сокал, Брикмон, 2002, с. 221]. В том, что существует внешний мир и объективные истины, на самом деле мало кто сомневается, однако то, что этот мир может быть несколько сложнее, чем кажется наивной вере, и что этот мир может познаваться разными способами, отличными от тех методов, которые использует А. Сокал у себя на работе, последний, похоже, принять не может.

образом предопределяет свои выводы и А.В. Апполонов, когда говорит о том, что религию следует рассматривать просто как «общественно-культурный *человеческий* феномен», который не имеет права претендовать на божественное происхождение (с. 20). Такая установка соответствует критериям позитивизма Нового времени, но именно поэтому она и далека от настоящей науки, если последняя все же связана с поиском истины. Ведь если ученый ратует за объективную научную истину (с. 29), то откуда он может заранее знать, что какая-либо религия, к изучению которой он приступает, есть *только* общественно-культурный *человеческий* феномен? Ученый либо ищет истину, либо заранее «знает» ее. И подход, который транслирует А.В. Апполонов, на мой взгляд, предполагает скорее последнее⁷.

В духе нововременной науки он не готов допустить, что измерение может влиять на измеряемое, что наблюдение может нарушать состояние наблюдаемого объекта, хотя в физике это давно стало общим местом. Но если это справедливо для объектов микромира, то почему мы обязаны считать, что и религия как объект исследования заранее должна быть редуцирована к общественно-культурному человеческому феномену, учитывая, что позиция исследователя в какой-то мере (иногда в очень немалой) влияет на результаты? В связи с этим можно предположить, что религиозные люди, вероятно, не столь уж неправы, имея собственное представление о том, как надо изучать религию «и с какой стороны к ней следует подходить». Конечно, не стоит погружаться в «глубины субъективизма», полагая истинным только то, что считают таковым представители религии (с. 24), но и противоположная крайность, *a priori* лишаящая человека права познание истины, не более научна, чем постмодернистский субъективизм. Поэтому более корректным, с моей точки зрения, был бы подход, который не навязывал бы необходимость откровения, но и не исключал бы *a priori* возможность такового.

А.В. Апполонов критикует подход К. Барта, которому посвящена первая глава книги⁸. Как известно, швейцарский теолог поставил под сомнение возможность естественной теологии и протестовал против объективации, противопоставляя религию (объективное) и откровение (сверхъестественное). Автор рецензируемой книги рассматривает истоки и содержание этой концепции, показывая, что с исторической точки зрения подход К. Барта совершенно неубедителен, поскольку он полагал, что религия и связанная с ней объективация откровения происходит лишь в XVII в., тогда как прежде никакой религии не было. А.В. Апполонов вполне резонно замечает, что Барт совершенно безосновательно выставляет С. ван Тила (1643–1713) и И. Буддеуса (1667–1729) повинными в катастрофе объективации откровения, которая породила религию (с. 50 и далее). На самом деле, в их деятельности не было ничего принципиально нового, они лишь возвращались к той схоластической рациональности, от которой Реформация первоначально отвернулась: «Барт явно недооценил рациональность европейского Средневековья – рациональность, которая была обусловлена и предопределена эллинизацией христианства еще во II–III вв.

⁷ Надо заметить, что в своей методологии автор в значительной степени следует за А.Н. Красниковым (с. 21–23), который писал о «беспрецедентной экспансии философско-идеалистических и теологических идей в религиоведение» [Красников, 2007, с. 159].

⁸ Следуя заглавию рецензируемой работы «Наука о религии и ее постмодернистские критики», читатель, по-видимому, должен допустить, что К. Барт также является постмодернистом...

Равным образом Барт не принял во внимание тот факт, что в своем теологическом аспекте Реформация была не чем иным, как реакцией на эту самую рациональность. Поэтому, совершенно справедливо указав на определенные рационалистические отклонения от исходных доктрин Кальвина и Лютера в протестантской схоластике ван Тилиа и Буддеуса, Барт тем не менее предпочел не заметить того обстоятельства, что эта схоластика была в общем и целом воспроизведением на (относительно) новом материале более раннего католического оригинала» (с. 97).

Эта сторона критики К. Барта (и отчасти У.К. Смита) представляет собой сильную сторону книги А.В. Апполонова. Однако отмеченный выше методологический позитивизм, с моей точки зрения, не позволяет автору принять другие аспекты наследия К. Барта, которые ориентированы не на объективные формы религиозности, а на откровение. В частности, К. Барт обосновывает позицию, согласно которой религия как таковая, как общественно-культурный человеческий феномен, неполноценна и не приводит к Богу, хотя и приводит в то место, где можно встретиться с Ним (с. 44). По сути говоря, в этом противопоставлении нет ничего оригинального, К. Барт лишь разводит форму и содержание, однако для подхода А.В. Апполонова это недопустимая теологическая уловка, поскольку она не позволяет редуцировать религию к общественно-культурному феномену, ибо не элиминирует, но предполагает откровение. Соответственно, автор рецензируемой книги считает, что необходимо противопоставлять науку о религии и теологию (с. 51–52), и тогда на долю первой выпадет объективное познание общественно-культурного человеческого феномена, а на долю второй – откровение, субъективизм и постмодернизм.

Надо заметить, что автор не обосновывает эту точку зрения и сразу переходит к следующему шагу К. Барта (с. 48 и далее), который стремится показать, что христианство не всегда было религией, т. е. не всегда осознавало себя как общественно-культурный феномен, но изначально представляло собой живую веру и откровение, в противоположность объективированной религии. Вот здесь-то А.В. Апполонов и ловит К. Барта на жульничестве, показывая, что последний подгоняет исторический материал под свою концепцию: Средние века знали и понятие религии, было им знакомо и понятие секулярного, так что попытка К. Барта обвинить XVII в. в катастрофе, приведшей к утрате интереса к откровению и появлению религии, заканчивается неудачей. Однако все это никак не влияет на базовое противопоставление религии и откровения, указанное К. Бартом, а потому без ответа остается гораздо более важный вопрос о том, почему откровение не может быть признано легитимной сферой науки о религии, почему оно должно быть *a priori* элиминировано.

Если религия не исключает, а предполагает откровение, то ссылкой на теологию дело не решить. Мне кажется, А.В. Апполонов упускает из виду то, что теология ничуть не ближе к откровению, чем религия, а потому их противопоставление не снимает проблему: теология есть такая же объективация откровения, как и религия, только на другом уровне⁹. Едва ли будет преувеличением сказать, что теология большей частью занята именно тем, что продумывает следствия из принятых аксиом (откровений), которые со временем множатся

⁹ Впрочем, повод для этого дает сам К. Барт, противопоставлявший науку о религии и теологию (с. 52, примеч. 35).

и кодифицируются. И подобно тому, как для психологии необходимо, чтобы пациент был скорее жив, чем мертв, так и для науки о религии понятие откровения не может быть избыточным, поскольку оно является источником и целью религиозных практик, оно имеет определенные последствия, производит какой-то эффект на тех, с кем оно случается. И если религия (как и теология) без откровения мертва, то наука о религии, элиминирующая откровение, есть не более, чем анатомирование, которое мало что может сказать о характере «пациента». Иначе говоря, ограничивать круг феноменов, с которым имеет дело данная дисциплина, одним лишь общественно-культурным измерением – едва ли удачная стратегия. Подход К. Барта интересен тем, что он сумел внятно разъяснить, что религия не может быть лишь чем-то односторонним (человеческим), поэтому если элиминировать откровение, то и изучать в ней в общем-то нечего, за исключением общественно-культурного измерения. Как отмечает А.В. Апполонов: «В религии человек, как пишет Барт, *замахивается* на то, чтобы самостоятельно постичь Бога. Но это самонадеянная и притом бессмысленная попытка: согласно Барту, Бог – абсолютно Иной, и если Он сам не сообщит о себе в своем откровении, то пытаться постичь Его бесполезно» (с. 46). И с этим трудно не согласиться. Как было отмечено выше, с точки зрения философии науки субъективный элемент неизбежен при построении любой картины мира. Это находит подтверждение и в случае с религиоведением, с тем уточнением, что субъективное здесь является *a priori* неустранимым.

В заключение мне хотелось бы подчеркнуть, что я отнюдь не возражаю и даже присоединяюсь к тому, чтобы бороться с деструктивными тенденциями в области науки. Однако нельзя принять, что наука = нововременной модерн, что Новое время заканчивается в 1970–1980-х гг., что наука есть познание объективной реальности, данной нам в ощущениях, которая копируется, фотографируется и т. д., что от лица науки можно говорить только с позиции позитивизма или сциентизма. К счастью, наука не стоит на месте и развивается, меняет парадигмы и открывает новые горизонты, но для того, чтобы это увидеть, нужно оставить миф о золотом веке науки модерна. Поэтому борьба за науку есть не только борьба с постмодернистским релятивизмом или мракобесием, она также предполагает и ревизию представлений о самой науке, которая не является раз и навсегда заданной, но может уточняться и углубляться. Короче говоря, наивный реализм и позитивизм вряд ли могут быть надежной методологической основой для науки о религии в XXI в.

Список литературы

Антонов, 2014 – «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в. / Под ред. К.М. Антонова. М.: ПСТГУ, 2014. 263 с.

Апполонов, 2018 – *Апполонов А.В.* Наука о религии и ее постмодернистские критики. М.: Высшая школа экономики, 2018. 240 с.

Красников, 2007 – *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения. М.: Акад. проект, 2007. 239 с.

Никифоров, 2012 – *Никифоров А.Л.* Структура и смысл жизненного мира человека. М.: Альфа-М, 2012. 280 с.

Сокал, Брикмон, 2002 – Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. М.: Дом интеллектуал. кн., 2002. 248 с.

Asad, 2001 – Asad T. Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion" // *History of Religions*. 2001. Vol. 40. No. 3. P. 205–222.

Nongbri, 2013 – Nongbri B. Before Religion: A History of a Modern Concept. New Haven: Yale university press, 2013. 275 p.

Revelation and the Science of Religion: Between Positivism and Postmodernism

Alexey M. Gaginsky

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: algaginsky@gmail.com

The article deals with the book by A.V. Appolonov "The Science of Religion and Its Postmodern Critics" (2018), in which the author investigates both the methodological issues, associated with the discipline, and the opposition of religion and revelation. A.V. Appolonov criticizes many scholars, both well-known classics (K. Bart), and lesser-known but recognized authorities (W.K. Smith), as well as a number of Russian researchers. A.V. Appolonov defends the view that religion can be the object of an impartial analysis only if we *a priori* exclude the idea of supernatural revelation. The article will raise the question of how A.V. Appolonov justifies this approach to the study of religion and on what methodological preconditions it can be based.

Keywords: revelation, faith, religion, science, methodology, postmodernism, scholasticism

References

Antonov, K. M., ed. "*Nauka o religii*", "*Nauchnyj ateizm*", "*Religiovedenie*": *aktual'nye problemy nauchnogo izuchenija religii v Rossii XX – nachala XXI v.* [Science on religion, scientific atheism, religion studies: Actual problems of scientific studies of religion in XX–XXI c. in Russia]. Moscow: PSTGU, 2014. 263 pp. (In Russian).

Appolonov, A. V. *Nauka o religii i ee postmodernistskie kritiki* [Science on religion and its postmodern critics]. Moscow: VShJe, 2018. 240 pp. (In Russian).

Asad, T. Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion", *History of Religions*. 2001, Vol. 40. No. 3, pp. 205–222.

Krasnikov, A. N. *Metodologicheskie problemy religiovedenija* [Methodological problems of religion studies]. Moscow: Akademicheskij proekt, 2007. 239 pp. (In Russian).

Nikiforov, A. L. *Struktura i smysl zhiznennogo mira cheloveka* [Structure and the meaning of human worldview]. Moscow: Al'fa-M, 2012. 280 pp. (In Russian).

Nongbri, B. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven: Yale university press, 2013. 275 pp.

Sokal, A., Brikmon, Zh. *Intellektual'nye ulovki* [Intellectual Impostures]. Moscow: Dom intellektual'noj knigi, 2002. 248 pp. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

**Философия религии: аналитические исследования /
Philosophy of Religion: Analytic Researches
2018. Том 2. Номер 2**

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-70692 от 15.08.2017 г.

Главный редактор *В.К. Шохин*
Научный редактор *К.В. Карпов*
Ответственный секретарь *Т.С. Самарина*
Заведующий редакцией *А.М. Гагинский*
Редакторы: *В.В. Слепцова, Т.Н. Высоцкая*

Художники: *Т.С. Самарина, Ю.А. Аношина*
Технический редактор *Ю.А. Аношина*
Корректор *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 04.10.18.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 10,5. Уч.-изд. л. 12,57. Тираж 1 000 экз. Заказ № 14.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Свободная цена

Информацию о журнале «Философия религии: аналитические исследования» см. на сайте:
<https://j.iph.ras.ru/index.php/frai>

Информация для авторов

Журнал принимает к рассмотрению статьи отечественных и зарубежных философов, религиоведов, теологов, комментированные переводы философско-религиозной классики, рецензии на современные исследования.

Выпуски журнала строятся как тематические. Статьи, не соответствующие тематическому регламенту, а посвященные просто религии, философии религии, теологии и т. д. как таковым, рассматриваться не будут. Исследование должно быть самостоятельным, новым и значимым для тематики номера журнала.

Редакция рассматривает только оригинальные рукописи, не опубликованные ранее ни в печатном, ни в электронном виде. Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией журнала. Ссылка на журнал «Философия религии: аналитические исследования / Philosophy of Religion: Analytic Researches» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Все рукописи проходят рецензирование и редактуру. Редакция не сообщает авторам сведений о рецензентах. В случае отклонения рукописи редакция посылает автору письменную рецензию с обоснованием этого решения. Редакция может давать автору рекомендации по содержанию рукописи и ее доработке.

Плата за публикацию рукописей не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются.

К рукописям прилагаются номер телефона и почтовый адрес для связи с автором. Текст подается в электронном виде в форматах, доступных для редактирования (файлы .doc, .docx или .rtf) по электронной почте: phrelig@gmail.com

Оптимальный объем статьи – 1,0 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – 0,5 а.л.

Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.

Примечания и библиографические сведения оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. На все источники из цитируемой литературы должны быть ссылки в тексте статьи.

Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы на **русском и английском языках**:

1) сведения об авторе(ах): фамилия, имя и отчество автора; ученая степень, ученое звание; место работы/учебы; полный адрес места работы/учебы (включая страну, индекс, город); адрес электронной почты автора;

2) название статьи;

3) аннотация (от 100 до 200 слов);

4) ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний; за исключением имен собственных, ключевые слова приводятся с маленькой буквы, разделяются запятыми, в конце списка точка не ставится);

5) список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать **два варианта представления списка литературы**:

1) список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;

2) список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:

- автор (транслитерация);
- заглавие (транслитерация);
- [перевод заглавия на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках]
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников следует использовать сайт: <http://trans.i>, в графе «варианты перевода» выбрать “BSI”.

После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и “References” объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, “References”).

Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списка литературы и проч. см. здесь: https://iphras.ru/pr_info.htm

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 410. +7 (495) 697-62-90; e-mail: phrelic@gmail.com; сайт: <https://j.iph.ras.ru/index.php/frai>