
ГУМАНИТАРНАЯ НАУКА И ХРИСТИАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

УДК 130.2.27.1

DOI 10.31249/hoc/2020.01.05

Чернявский А.Л.®

ХРИСТИАНСКОЕ БОГОСЛОВИЕ КАК ГУМАНИТАРНАЯ НАУКА

Аннотация. У христианского богословия есть одна особенность, сближающая его с научной теорией: оказывается, некоторые богословские представления – даже те, за которыми стоит многовековая традиция, – могут быть опровергнуты новыми, ранее не известными фактами. В статье подробно рассматривается одна из таких ситуаций: традиционные представления об ипостасном соединении во Христе божественной и человеческой природ (христологический догмат) опровергаются выводом новозаветной библеистики о том, что Христос как человек ожидал эсхатологической катастрофы в самом ближайшем будущем. Такого рода ситуации, с одной стороны, свидетельствуют о кризисе традиционного христианского богословия, а с другой – стимулируют его дальнейшее развитие. Возможное направление развития – создание множества альтернативных богословских систем, неуязвимых для сколь угодно строгой критической мысли и отражающих реальное разнообразие религиозных чаяний тех людей, которых приводит к христианству современная жизнь. В качестве примеров упоминаются богословские системы Альберта Швейцера, Паула Тиллиха и Карла Барта.

Ключевые слова: богословская теория; фальсифицируемость; проблема неведения Христа; альтернативные богословские системы.

Chernyavskiy A.L.
Christian theology as a science of humanity

Abstract. Christian theology has one feature that brings it closer to scientific theory: it turns out that some theological ideas – even those behind which there is a centuries-old tradition – can be refuted by new, previously unknown facts. The article considers in detail one of such situations: the traditional ideas about the hypostatic Union of the divine and human natures in Christ (Christological dogma) are refuted by the conclusion of the new Testament Bible that Christ as a man expected an eschatological catastrophe in the very near future. Such situations, on the one hand, testify to the crisis of traditional Christian theology and, on the other hand, stimulate its further development. Possible direction of development is the creation of alternative theological systems, invulnerable to any rigorous critical thought reflecting the real diversity of religious aspirations of those people, which leads to the Christianity of modern life. The theological systems of Albert Schweitzer, Paul Tillich and Carl Barth are given as examples.

Keywords: theological theory; falsifiability; the problem of ignorance of Christ; alternative theological systems.

Идея посмотреть на богословие как на гуманитарную науку была предложена Л.И. Розоноэром [4, с. 615–616] в контексте его подхода к рассмотрению человеческого духа с чисто научной (а не религиозной) точки зрения [5, с. 551–567]. В настоящей работе делается попытка развить эту идею с привлечением дополнительного материала: богословских представлений П. Тиллиха о научном познании и откровении и результатов новозаветной библеистики.

Научное знание и религиозная вера

Различие между наукой и религией кажется очевидным. Наука открывает в окружающем нас мире некие закономерности. В реальном существовании этих закономерностей мы убеждаемся либо в повседневном опыте, либо с помощью специально поставленных экспериментов. Так формируется научная уверенность в правильности открытых закономерностей. Объектом же религии является некая недоступная научному познанию высшая реальность (Бог). Тем не менее сте-

пень уверенности в существовании этой реальности может быть очень высокой. Эта уверенность приобретаетс я иногда благодаря собственному религиозному опыту, но чаще – благодаря знакомству с религиозным опытом других людей. Описанию такого рода опыта посвящено огромное количество литературы, начиная от древних священных книг (в христианстве это Библия) и кончая попытками систематизации религиозного опыта наших современников [1]. Подавляющее большинство людей не проводили научных экспериментов и не имели религиозного опыта. Но описание научного эксперимента выглядит понятнее и убедительнее, чем описание религиозного опыта, особенно в наше время, когда мы на каждом шагу пользуемся достижениями науки, а религия, напротив, переживает упадок. Поэтому психологическое состояние уверенности в существовании закономерностей окружающего мира называют знанием, а психологическое состояние уверенности в существовании высшей реальности – верой.

Однако сходство между процессом научного познания и процессом интерпретации религиозного откровения не сводится к психологии.

Каковы границы научного познания? Кант считал, что об объектах окружающего мира мы можем судить лишь по их внешним проявлениям, воспринимаемым с помощью органов чувств. Сущность же этих объектов, то, каковы они сами по себе, – это тайна, недоступная для нашего мышления. Однако развитие науки внесло коррекцию в кантовскую теорию познания. Хотя необходимость такой коррекции ощущалась еще в XIX в., четкое описание логики научного исследования было предложено лишь в середине прошлого века американским философом Карлом Поппером [3]. Суть научного исследования заключается не в накоплении и описании явлений или фактов, а в выдвижении и последующей проверке теорий, объясняющих эти явления и факты. Важно, чтобы из этих теорий можно было вывести следствия (предсказания), допускающие экспериментальную проверку. Но если теория предсказывает поведение объекта, можно считать, что она в какой-то степени проникла в его сущность.

Теории, допускающие опытную проверку, Поппер назвал фальсифицируемыми. Правда, он делил науки не на естественные и гуманитарные, а на эмпирические и прочие (к прочим относится, например, математика). Но большинство гуманитарных наук являются эмпирическими в смысле Поппера. Например, исторические науки допускают

проверку путем сопоставления с дошедшими до нас текстами и археологическими находками.

Если результаты проверки или достоверно установленные факты противоречат предсказаниям теории, теория признается ошибочной. Однако обратное неверно: подтверждение конкретных предсказаний еще не доказывает правильности теории: ведь нет гарантий, что эти или другие ее предсказания когда-нибудь не подтвердятся. Согласно Попперу, фальсифицируемость теории – это «демаркационная линия», отделяющая эмпирическую науку от того, что ею не является (от математики, философии и т.п.).

Перейдем к религиозному опыту. Религиозный опыт, обнаруживающий существование высшей реальности (Бога), называют откровением. Слово «откровение» подразумевает, что человек может узнать о Боге только то, что Бог сам о себе открывает. Замечательный пример – откровение, которое послужило началом христианства.

Мф. 16:13–17: «Придя же в страны Кесарии Филипповой, Иисус спрашивал учеников Своих: за кого люди почитают Меня, Сына Человеческого? Они сказали: одни за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию или за одного из пророков. Он говорит им: а вы за кого почитаете Меня? Симон же Петр, отвечая, сказал: Ты – Христос, Сын Бога Живого. Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах».

Говоря современным языком, Бог открыл Петру, что Иисус – это не обыкновенный человек, и даже не воскресший великий пророк, а существо более высокого, божественного ранга. Но откровение дается на том языке, на котором оно может быть воспринято. Согласно еврейским представлениям того времени, Бог рано или поздно пошлет Мессию (по-гречески Христа), который спасет Израиль, т.е. освободит его из-под власти Рима и возвысит над другими народами. Судя по дошедшим до нас источникам, общепринятого представления о Мессии, его статусе и происхождении у евреев не было [13, с. 286–293]. Поэтому неясно, что имел в виду Петр (или передающий этот эпизод евангелист) под словами «Сын Бога Живого». Но в том, что Мессия будет послан Богом, сомнений не было. Таким образом, суть откровения, данного Петру, можно кратко сформулировать так: «Иисус – это Христос, божественный Спаситель». И хотя казнь Христа была для

учеников тяжким испытанием, последующее воскресение, которое можно считать продолжением полученного Петром откровения, окончательно убедило их в истинности этого откровения.

Каким же мощным было воздействие личности Христа в период его земного служения, если и сегодня, спустя 2000 лет, евангельский образ Христа действует на многих с непреодолимой силой, и они становятся христианами! Откровение, данное Богом через Христа, изменило ход мировой истории. И сегодня оно изменяет жизнь тех, кто его воспринимает. Так что сомнений в «реальности» откровения не возникает.

Но откровение – это только начало длительного процесса. Исходя из буквального понимания слов Христа, ученики ожидали в самом ближайшем будущем его второго пришествия, катастрофы этого мира и наступления небесного Царства Божьего. Но ожидания учеников и первых христиан не оправдались. Поэтому они были вынуждены вновь и вновь обращаться к словам Христа и искать в них другой, скрытый смысл. Так возникло христианское богословие. Подобно тому как ученые предлагают научные теории для объяснения непонятных им явлений, богословы предлагали богословские теории для интерпретации содержания откровения: статуса Христа, его отношения к Богу и собственно процесса спасения. Необходимость разработки богословской теории была связана не только с задержкой второго пришествия, но и с уходом христианства в греческий мир, представления которого о Боге и о спасении существенно отличались от еврейских представлений.

С течением времени христианская богословская теория претерпевала значительные изменения. Менялся ее язык. Если вначале он был мифологическим (о высшей реальности говорили в тех же терминах, что и о реальности нашего мира, т.е. как о будущем Царстве Бога), то в греческом мире о Боге начали говорить на языке онтологии, т.е. сложившихся в греческой философии представлений о бытии. Развитие богословского языка продолжается и в наше время, когда начали говорить о бытии самом по себе, т.е. задаваться вопросом, что мы имеем в виду, когда говорим, что что-то «есть»^{1*}. По Тиллиху, такая постановка вопроса возможна потому, что в нашем языке существуют «понятия, которые менее универсальны, чем бытие, но более универ-

сальны... чем любое понятие, характеризующее сферу того, что существует»^{2*}.

Напрашивается следующая аналогия: если в научном познании открывается сущность «вещей самих по себе» в форме научной теории, то в откровении открывается тайна бытия, а роль научной теории играет онтология. И подобно тому как научная теория есть лишь некоторое приближение к пониманию сущности «вещей самих по себе», онтологические понятия могут лишь указывать на тайну бытия – символически или метафорически. Так, Тиллих, говоря о Боге, пользуется метафорой «основание бытия».

Разумеется, апостол Петр не мог мыслить в таких терминах. Он выразил открывшуюся ему тайну в доступных ему понятиях. Впоследствии все христиане шли по его стопам, читая Евангелие и повторяя – в значительно более слабой форме – его опыт. Но хотя они и пользовались иной раз гораздо более сложными понятиями (которые сегодня мы бы назвали онтологическими), они едва ли подошли к тайне Христа существенно ближе, чем Петр.

Однако несмотря на использование абстрактных философских понятий христианское богословие не стало одним из разделов философии. Во-первых, потому, что философская мысль беспредпосылочна, а христианский богослов исходит из откровения о Христе как Спасителе, которое и служит предпосылкой всей его богословской теории. Во-вторых, потому, что Христос – это, кроме всего прочего, историческая личность, и его земное служение отразилось в свидетельствах евангелистов. Какими бы общими ни были богословские понятия, они должны соотноситься с этими свидетельствами и не могут им противоречить. Наличие таких противоречий, вообще говоря, может быть установлено путем анализа свидетельств, и это сближает христианское богословие с эмпирической наукой. Кроме того, богословская теория должна удовлетворять тем же требованиям логики (т.е. согласованности всех своих утверждений, однозначности и непротиворечивости используемых понятий), что и научная теория. Иначе к ней не будет доверия.

Выше говорилось, что демаркационной линией, отделяющей эмпирическую науку от всего, что эмпирической наукой не является, Поппер считал фальсифицируемость. Продолжая аналогию между научной теорией и богословием, естественно задаться вопросом: фаль-

сифицируема ли богословская теория? До недавнего времени считалось, что нет. Христианские догматы сформулированы в столь общих онтологических понятиях, что найти противоречащие им конкретные факты казалось немыслимым. Однако возникшая относительно недавно новозаветная библеистика, исследуя тексты Нового Завета, обнаружила такой факт.

Христологический догмат и проблема неведения Христа в церковной традиции и в новозаветной библеистике

Прежде чем говорить о фальсифицируемости, нужно отметить еще одну специфическую особенность богословской теории, отличающую ее от современных научных теорий. Христианское богословие формировалось на протяжении столетий, в ходе острых дискуссий, разрешавшихся путем коллективного обсуждения на соборах. Поскольку науки в современном понимании в то время не существовало, невозможен был и взгляд на богословие как на научную теорию. Не было четкого различия между собственно откровением и его богословской интерпретацией. Принятые на соборах интерпретации считались принятыми под действием Святого Духа, а отвергнутые – ересью. Считалось, что от правильной интерпретации откровения зависит спасение. Поэтому еретики подвергались преследованиям. Последнее отчасти объяснялось и тем, что богословие в древности выполняло еще и функцию государственной идеологии.

История формирования христианского богословия в эпоху вселенских соборов в общих чертах изучена достаточно хорошо. Борьба мнений о том, как соединены во Христе божественное и человеческое, шла, в основном, между двумя богословскими школами: александрийской и антиохийской. Первая имела тенденцию к *антропологическому минимализму*, растворению человеческого в божественном. Вторая была склонна к *антропологическому максимализму*, подчеркиванию значимости человеческого во Христе [9, с. 4]. Начало богословскому синтезу этих двух направлений положил Халкидонский собор (451), на котором был принят лежащий в основе традиционного богословия христологический догмат. Суть этого догмата состоит в том, что во Христе две природы, божественная и человеческая, хотя и не сливаются в одну, но соединены так, что образуют одно лицо.

Применительно к человеку слово «лицо» означает, что человек представляет собой неделимое целое, индивидуум («индивидуум» в переводе с латинского означает «неделимый»). Используя (по аналогии) слово «лицо» применительно к Богочеловеку, богословы хотели сказать, что *в этом отношении* Богочеловек не отличается от человека.

Логика христологического догмата понятна. Халкидонский собор отверг как еретические две крайние позиции – несторианскую и монофизитскую. Говоря упрощенно, несториане видели во Христе одну природу в двух лицах (божественном и человеческом), а монофизиты – одно лицо, в котором божественная природа поглотила человеческую. Борьба с несторианством и монофизитством велась не только ради достижения приемлемого для большинства компромисса. Позиции несториан и монофизитов могли привести к постепенной утрате христианством своей сути: Христос перестал бы быть Спасителем. В первом случае потому, что было бы непонятно, к которому из двух лиц Христа обращаться и молиться; во втором – потому, что стал бы непостижимым сам процесс спасения как преобразования падшей человеческой природы божественной природой^{3*}.

В ходе этой борьбы не сразу обратили внимание на трудность согласования христологического догмата с евангельским текстом. До Халкидонского собора почти все известные христианские авторы и Отцы Церкви III–V вв., основываясь на словах Христа в Мк. 13:32 («О дне же том и часе не знает никто: ни ангелы на небе, ни Сын, но только Отец»), допускали, что Христос как человек не знал времени конца мира и своего второго пришествия [7, с. 362–363]. Выше мы говорили, что и ученики Христа, исходя из буквального понимания его слов, ожидали его второго пришествия в самое ближайшее время. Однако после Халкидонского собора ситуация изменилась. Христос как Бог не мог не знать времени конца мира. К середине VI в. стало понятно, что если бы он не знал этого времени как человек, это одновременное знание и незнание означало бы, что Христос не является «лицом» в смысле неделимого целого. Поэтому мнение о том, что Христос как человек не знал времени конца мира, было признано еретическим и получило название «агноитская ересь». А слова Христа в Мк. 13:32 были истолкованы так, что он на самом деле знал, но либо не считал нужным говорить, либо под «днем и часом» имел в виду не календарные сроки, а что-то другое [7, с. 362–363].

С возникновением новозаветной библеистики появилась возможность научного исследования этой проблемы. Научное изучение Нового Завета началось с появлением книгопечатания. Не было сомнений, что именно Новый Завет надо печатать в первую очередь. Но с какой рукописи? В сохранившихся древних рукописях оказалось огромное количество разночтений. Так возникла новозаветная текстология: сопоставляя разные греческие рукописи, древние переводы, новозаветные цитаты раннехристианских авторов, ученые пытались устранить ошибки и искажения, неизбежные при многократном переписывании, и воссоздать наиболее древний текст. Однако к концу XVIII – началу XIX в. религиозная свобода достигла такого уровня, что стало возможным ставить вопросы, выходящие за рамки текстологии и касающиеся эволюции самого содержания новозаветных текстов и их интерпретации по мере формирования и развития христианского вероучения. В какой степени зафиксированное в евангелиях предание восходит к самому Иисусу? Какова историческая достоверность евангельских сведений о его жизни и проповеди? Можно ли отделить провозвестие Иисуса от добавлений и изменений, внесенных первохристианской Церковью, и таким образом установить, как он сам понимал свою миссию?^{4*}

Вначале ответы на эти вопросы искали путем прослеживания литературных связей между текстами евангелий, установления времени их написания, выявления в предании «слоев» разной степени древности. К концу XIX в. было установлено (во всяком случае, этой точки зрения придерживалось большинство исследователей), что Евангелие от Иоанна написано существенно позднее первых трех, так называемых «синоптических» евангелий, и в качестве исторического источника в большинстве случаев не может с ними конкурировать; что Евангелие от Марка было написано раньше остальных и использовалось Матфеем и Лукой.

Главным критерием для отделения «вторичных добавлений» от «первичного предания» служил критерий мотивированности редакционного вмешательства: в случае невозможности указать мотивы, которыми руководствовался предполагаемый «редактор», придавая тексту предания данную конкретную форму, соответствующий текст считался первичным (ясно, например, что автор Евангелия от Матфея не стал бы задним числом приписывать Иисусу неисполнившееся проро-

чество о пришествии в самое ближайшее время Сына Человеческого (Мф. 10, 23)).

В XX в. эта исследовательская работа продолжалась. Ученые восстановили «мертвый» арамейский язык и сделали обратные переводы речений Иисуса с греческого на арамейский. Наличие в арамейском тексте ритмичных, врезающихся в память фраз, а в греческом – следов арамейского оригинала и уникальных, не встречающихся ни в одном из древних текстов стилистических особенностей может служить дополнительным критерием аутентичности речений. Был изучен огромный пласт талмудической литературы, ветхозаветных и новозаветных апокрифов, кумранских рукописей, что позволило более детально восстановить религиозную обстановку, условия жизни и быта Палестины I в. н.э.

В конце XIX в. немецкие исследователи Нового Завета Й. Вайс и А. Швейцер, пытаясь понять некоторые «трудные» места евангельского текста, независимо друг от друга пришли к выводу, что вопреки следствиям, с необходимостью вытекающим из христологического догмата, Христос как человек действительно не знал времени конца мира и, более того, ожидал его в самом ближайшем будущем (т.е. ошибся в своем предсказании). Вначале по понятным причинам ученые-новозаветники встретили этот вывод в штыки. Однако в ходе дискуссии, продолжавшейся без малого 100 лет, вывод Вайса – Швейцера получил подтверждение и был признан научным сообществом. Таким образом, если считать этот вывод научно подтвержденным фактом, то рухнет христологический догмат, а вместе с ним вся традиционная христианская богословская теория, основанием которой он является. Ниже будет рассмотрен вопрос о степени достоверности вывода Вайса – Швейцера.

О достоверности вывода о неведении Христа

Начнем с предварительного замечания: научную теорию можно опровергнуть, приведя противоречащие ей факты, но нельзя доказать ее правильность, приводя подтверждающие факты. А это как раз наш случай. Ведь вывод Вайса – Швейцера – это научная теория, и если никакими фактами ее правильность доказать нельзя, то формально нельзя утверждать, что она опровергает христологический догмат.

Но такая защита христологического догмата оказывается очень слабой. Хотя формально доказать правильность теории невозможно, но если она позволяет объяснить многие факты, которые ранее казались необъяснимыми, и если в течение долгого времени не возникают новые факты, не объясняемые теорией, то теорию с большой долей уверенности можно считать правильной. Может показаться, что уверенность в правильности научной теории – это некое психологическое состояние, которое тоже можно назвать верой. Но это сходство обманчиво. На начальном этапе, пока теория еще не получила подтверждения, верить в ее правильность может только ее автор, да и то это скорее не вера, а надежда на будущее подтверждение. Но с течением времени уверенность в правильности теории может стать очень большой и даже абсолютной, как, например, уверенность в правильности закона сохранения энергии или законов Ньютона при досветовых скоростях. Для такой уверенности больше подходят понятия «абсолютная достоверность» или «очевидность» (под верой все же обычно имеют в виду уверенность в неочевидном). Поэтому для оценки степени достоверности вывода Вайса – Швейцера нужно рассмотреть конкретные аргументы за и против этого вывода.

В пользу вывода Вайса – Швейцера приводились следующие аргументы [13, с. 6–9, 21–23; 2, с. 153–162; 6, с. 199–201].

1. Иисус прямо говорит о скором наступлении Царства по самым разным поводам и в самых разных обстоятельствах. Эти речения рассеяны по всему евангельскому тексту. Однако многие из них помимо буквального понимания допускают «символическое», «духовное» и т.п. иносказательное толкование (например, слова на Тайной вечере о том, что он не будет больше пить вина до того дня, когда будет пить новое вино вместе с учениками в Царстве Божьем, Мф. 26:29). Поэтому мы рассмотрим здесь только три речения, которым крайне затруднительно придать иносказательный смысл.

1.1. Напугав апостолов, Иисус говорит, что Сын Человеческий придет еще до того, как они обойдут города Израиля (Мф. 10:23).

1.2. Он говорит, что некоторые из слушающих его «не вкусят смерти, доколе не увидят Царства Божьего, пришедшего в силе» (Мк. 9:1).

Оппоненты Вайса – Швейцера выдвигают, во-первых, возражение общего характера: как установила новозаветная библеистика, евангелия были написаны на основании устного предания спустя 30 с лиш-

ним лет после происходивших событий. За время устной передачи и в процессе перевода с арамейского языка на греческий предание не могло не претерпеть серьезных изменений. Поэтому о достоверности любого конкретного речения можно говорить лишь с некоторой вероятностью.

Но речения 1.1, 1.2. – это пророчества, которые не исполнились. Немыслимо, чтобы верующие задним числом вложили в уста Иисуса неисполнившиеся пророчества. Поэтому оппоненты Вайса – Швейцера доказывали, что эти пророчества на самом деле исполнились. Так, один из крупнейших ученых-библеистов, Ч. Додд, предложил концепцию «осуществленной эсхатологии»: пророчество 1.1 исполнилось, потому что Иисус и есть Сын Человеческий, Мессия, т.е. он говорит здесь о себе. В доказательство Додд обращает внимание на то, что по крайней мере три раза Иисус говорит о том, что с его приходом Царство Божье *уже* присутствует в мире: «... значит, достигло (*ephthasen*) до вас Царство Божие» (Мф. 12:28); «Царство Божие среди вас» (Лк. 17:21, именно на таком переводе настаивают ведущие ученые-новозаветники); «слепые прозревают и хромые ходят; ... мертвые встают и нищим благовестуется» (Мф. 11:5, это означает: сбылось эсхатологическое пророчество пророка Исайи).

Однако пророчество 1.1 не исполнилось по крайней мере в той части, что ученики обошли города Израила и вернулись к Иисусу, но за это время ничего не произошло. Далее, хотя среди ученых нет единого мнения по поводу точного значения греческого слова *ephthasen*, практически все согласны, что слова Иисуса о том, что с его приходом Царство уже проявляет себя в мире, *невозможно* истолковать в том смысле, что оно уже наступило во всей своей полноте и силе (т.е. осуществилось пророчество 1.2), и что ждать больше нечего. «Если Иисус говорил об окончательном подтверждении целей Бога в царстве справедливости и мира... абсурдно предположить, что оно присутствовало на земле, когда Каиафа был первосвященником, а Пилат – правителем Иудеи» [14, р. 12].

2. В четвертой просьбе молитвы «Отче наш» (Мф. 6:11) слово *epiousios*, которое традиционно переводится как «насущенный» – это неологизм. Вне христианских текстов оно встречается только один раз и без поясняющего контекста. В зависимости от того, от какого слова был образован этот неологизм, возможны два варианта перевода: «не-

обходимый для жизни» и «завтрашний». Но, во-первых, второй вариант считается более правдоподобным с точки зрения правил словообразования в греческом языке. Во-вторых, просьба о ежедневном хлебе резко контрастирует со смыслом молитвы в целом – это молитва о наступлении Царства Божьего; в-третьих – и это главный аргумент – по свидетельству бл. Иеронима, в Евангелии назореев на этом месте стояло арамейское слово *magar* (завтрашний). (Евангелие назореев – дошедший до нас в виде отдельных фрагментов арамейский перевод Евангелия от Матфея. Однако арамейский текст молитвы древнее Евангелия от Матфея: эту данную Иисусом молитву христиане из евреев практиковали еще в то время, когда евангелия не были написаны.) При таком переводе становится понятным, почему слово *sēmeron* (сегодня) выразительно противопоставлено слову *epiousios*.

Таким образом, правильный перевод такой: «хлеб наш завтрашний (т.е. будущий хлеб жизни в Царстве Божьем) дай нам сегодня».

3. Обязанность хоронить родителей считалась (причем не только у евреев) священной. Иисус же на просьбу одного из учеников разрешить, прежде чем последовать за Иисусом, похоронить только что умершего отца, отвечает: «Предоставь мертвым хоронить своих мертвых» (Мф. 8:22). Этот шокирующий ответ может означать только одно: живые, если они не попадают в Царство, это те же мертвецы; Царство же может наступить в любой момент, драгоценен каждый час.

4. Во многих притчах Иисус говорит о скором и неожиданном наступлении развязки. Время, чтобы подготовиться, еще есть, но действовать нужно немедленно. Это притчи о десяти девах (Мф. 25:1–12); о большом ужине (Лк. 14:15–24); о хождении к судье (Мф. 5:25 сл.); о неверном домоправителе (Лк. 16:1–8) и др. Возражение оппонентов: три притчи Иисуса (о горчичном зерне, о саморастущем семени, о закваске) все-таки можно понять так, что явление Царства Божьего будет завершением некоего длительного процесса. Однако это лишь гипотетическая возможность (тем более что смысл этих притч иной), и ее явно недостаточно, чтобы противопоставить эти три притчи остальным.

5. Инцидент в Храме невозможно объяснить тем, что Иисуса возмутила торговля в святом месте. Без торговли (которая на самом деле производилась не в самом Храме, а в специально отведенном месте во дворе) Храм не мог выполнять свою главную функцию – места для

жертвоприношений (прибывавшие издалека паломники должны были иметь возможность обменять деньги и купить пригодных для этого жертвенных животных и птиц). Иисус выступил не против функционирования Храма. Опрокидывание столов было пророческим жестом, символизирующим разрушение Храма в близкой эсхатологической катастрофе. И в этом пророчестве, как и всегда у пророков, *слово и дело* идут рядом: Иисус говорит, что скоро здесь не останется камня на камне.

6. Иисус не мог не понимать, что нарушение порядка в Храме, в священном для евреев месте, было сопряжено со смертельным риском. Но он не мог уклониться от этой акции, она была единственным способом окончательно довести до всех – в том числе и до еврейских властей – весть о близости катастрофы.

7. Настойчивое возвешение близкой эсхатологической катастрофы – это единственная правдоподобная причина казни Иисуса. Это пророчество, да еще в соединении с харизмой, привлекавшей к нему людей, не могло не раздражать высших священников. Помимо всего прочего, они опасались беспорядков и их жестокого подавления римскими войсками. Инцидент в Храме усилил их опасения. Но расправиться с Иисусом они не могли, поскольку еврейский закон он не нарушал.

Предательство Иуды заключалось не в том, что он сообщил, где можно арестовать Иисуса, а в том, что он донес о его мессианских притязаниях, известных только ученикам. И хотя сами по себе эти притязания преступлением не являлись, вместе с беспорядками в Храме они помогли убедить римские власти в необходимости казнить Иисуса как опасного смутьяна.

8. Возникшее после смерти Иисуса христианское движение было хорошо организовано и имело ярко выраженный эсхатологический характер: поначалу его второго пришествия, конца света и наступления Царства ожидали со дня на день. Это можно объяснить только одним: о близком наступлении Царства ученикам говорил Иисус, и теперь его воскресение убедило их, что все сказанное было правдой.

9. Только эсхатологическое объяснение Вайса – Швейцера позволяет свести воедино все исторические обстоятельства возникновения христианства. Иначе получается, что Иисус проповедовал одно, казнили его за другое, а эсхатологический характер христианского дви-

жения объясняется непониманием учеников (выходит, Христос был плохим учителем!).

Таким образом, гипотеза Вайса – Швейцера, согласно которой Иисус ожидал эсхатологической катастрофы и наступления Царства в самом ближайшем будущем, позволяет объяснить практически все трудные места евангельского текста. А альтернативная гипотеза – что он на самом деле знал, как все будет происходить, но скрывал это от учеников, – опровергается речениями Иисуса, подлинность которых доказывается тем, что они представляют собой неисполнившиеся пророчества либо шокирующие высказывания, которые ему ни за что бы не приписали задним числом благоговейно почитавшие его верующие (см. выше, пп. 1–3)^{5*}.

В отличие от естественных наук, в новозаветной библеистике невозможно отношение к тексту Нового Завета как к чисто научной проблеме, которую нужно решить, а уж оценивать найденное решение с богословских позиций – не дело ученого. Все ученые-новозаветники глубоко захвачены христианским откровением. Иначе они не стали бы тратить полжизни на изучение древних языков, а вторую половину – на исследование текстов, в которых за последние 200 лет изучено не только каждое слово, но и каждая буква, высказаны все мыслимые и немыслимые мнения и вероятность открыть что-то новое близка к нулю. Вывод Вайса – Швейцера для большинства из них был неприемлем, поскольку был несовместим с их богословскими представлениями. И все же убедительность аргументации в конце концов оказалась сильнее стремления к «богословскому комфорту», и этот вывод был признан научным сообществом.

Таким образом, вывод о том, что Христос неверно представлял себе ход будущих событий, можно оценить как «практически достоверный».

Выход из кризиса: разнообразие богословских теорий

Проблема неведения Христа – далеко не единственная проблема традиционного богословия. Кризис христианского богословия начался еще до появления новозаветной библеистики. Новозаветная библеистика поставила лишь последнюю точку в этом процессе.

Возникшая в XIX в. теория биологической эволюции зародила сомнение относительно христианского учения о творении. Правда, для образованных христиан, отвергавших буквализм в понимании библейского текста, проблема поначалу не казалась серьезной: ведь тайну появления человека эта теория не объясняет, а эволюция вполне может рассматриваться как избранный Богом способ творения. Позднее, однако, стало понятно, что научно установленный факт сравнительно позднего появления человека на земле несовместим с традиционным христианским учением о грехопадении, согласно которому смерть и зло в сотворенном Богом мире возникли в результате своеволия наделенного свободой человека [10].

В первые века становления христианства первостепенную важность приобрели вопросы догматики, этика отступила на второй план. В результате она так и не стала неотъемлемой частью христианского учения о спасении. Стало понятно, что традиционное богословие не содержит моральных стимулов, а социальная проблематика в нем практически не разработана. Поскольку современная жизнь радикально отличается от жизни древних обществ, попытки решать современные проблемы на основании библейских цитат не вызывают доверия [11, с. 102–106].

Великая греческая философия появилась задолго до того, как латинский язык достиг своего расцвета. Многие греческие богословские термины (например, ипостась) не имели точных латинских эквивалентов. Несмотря на принятые компромиссные решения, достигнуть отвечающей современным требованиям однозначности и непротиворечивости богословских терминов так и не удалось. Поэтому традиционное христианское богословие кажется современному человеку замкнутым и непонятным [12].

Аналогия между христианским богословием и эмпирической наукой хотя и не указывает путь выхода из кризиса, но позволяет высказать некоторые предположения по поводу дальнейшего развития христианского богословия. Возможны (а в гуманитарных науках весьма распространены) ситуации, когда существует несколько теорий какого-то явления. До тех пор, пока они не опровергаются известными фактами, все они имеют право на существование. Чтобы отдать предпочтение одной из них, нужны дополнительные критерии. Например, можно предпочесть теорию, объясняющую более широкий круг явле-

ний или фактов. Но, вообще говоря, здесь открывается возможность для субъективных предпочтений.

Именно такая ситуация складывается в настоящее время в христианском богословии. В XX в. появились богословские системы, в которых все перечисленные выше проблемы и противоречия были так или иначе устранены. Ниже мы кратко рассмотрим две такие системы, предложенные Альбертом Швейцером и Паулем Тиллихом. Если оценивать эти системы по шкале «степень традиционности», первая получит значительно более низкую оценку, чем вторая. Швейцер предлагает радикальное решение указанных выше богословских проблем путем полного отказа от христианской догматики. Тиллих, напротив, стремится решить эти проблемы, не устраняя, а лишь переосмысливая христианские догматы.

Для понимания хода мыслей Швейцера лучше всего начать с вопроса о грехопадении. Швейцер снимает этот вопрос, объявляя проблему существования зла в мире неразрешимой. «Еще школьником я ясно сознавал, – пишет он в своей автобиографической книге, – что никакое объяснение существования зла в этом мире никогда не сможет удовлетворить меня; я чувствовал, что все такие объяснения – это софистика, цель которой – дать человеку возможность не так остро переживать окружающее его несчастье» [13, с. 185]. В мире не усматривается всеобщей целесообразности, и творческая воля Бога остается для нас загадкой. Но благодаря Христу Бог открывается нам еще и как воля к любви. Поэтому Швейцер определяет христианство как мистику единения с Христом и разъясняет это определение, ссылаясь на апостола Павла: «Именуя Иисуса “наш Господь”, Павел тем самым возносит его выше всех обусловленных временем представлений, которые привлекались для объяснения тайны его личности, и утверждает его как превышающее все человеческие определения духовное бытие, которому мы должны отдать себя без остатка и убедиться, что им определяется и наша жизнь, и вся наша сущность» [13, с. 603].

К «обусловленным временем представлениям», т.е. к представлениям давно ушедших эпох, Швейцер относит и христианскую догматику. Поэтому проблема неведения Христа для него проблемой не является. Воздействие на нас Христа определяется не его способностью или неспособностью предвидеть будущие события, а тем, что он является проводником Божьей воли к любви.

Высочайшие этические требования, предъявляемые Христом к своим ученикам, по существу означают, что они должны уже в этом мире жить по законам иного мира, Царства Божьего. Христос был вправе ожидать этого от них, потому что сам был рядом с ними [2, с. 253]. Но возможность выполнения этих требований в реальном человеческом обществе всегда вызывала большие дискуссии. Предложенный Швейцером принцип «благоговения перед жизнью» по сути является принципом применения христианской этики в земной жизни.

Христианство для Швейцера – это прежде всего религия любви. Человеческая мысль, – пишет он, – «должна смело браться за решение всех загадок бытия, которые стоят перед ней и тревожат ее. Однако в конечном счете ей следует оставить непостижимое непостижимым, удостовериться в истинности понимания Бога как воли к любви и в этой уверенности обрести и душевный покой, и энергию для деятельности» [13, с. 604]. Спасение Швейцер понимает как переживание своей причастности к Вечности в каждый момент времени, достигаемое исполнением этической воли Бога. Такого чисто мистического понимания спасения Швейцеру достаточно.

Тиллих не согласен со столь радикальным отходом от христианской богословской традиции и произвольно поставленными человеческому познанию границами. Для решения перечисленных выше проблем традиционного богословия он предлагает новый богословский язык. В традиционном языке используются понятия «сущность» (или «природа») и «ипостась» (или «лицо»). Именно многозначность и неопределенность последних двух терминов стала источником проблем в традиционном богословии. Тиллих тоже пользуется понятием «сущность», но не в значении «природа» (то, что делает вещь тем, что она есть, «чтойность»), а в значении «внутренняя цель», норма, то, чем эта вещь «должна быть». Сущности в этом значении противостоит не ипостась, а «существование»: то, чем вещь является фактически, т.е. чем-то меньшим, чем она могла быть в силу своей сущностной природы. На этом языке грехопадение понимается как отказ человека от своей сущности ради реализации себя в существовании. В результате человек оказывается отчужденным от Бога и от своей сущности. Иисус Христос – это Новое Бытие, в котором отчуждение преодолевается. Новое Бытие – это не какой-то третий уровень бытия, промежуточный между Богом и человеком. Оно стало реальностью в человеке-

ской личности и ново в двух отношениях: по сравнению с чисто потенциальным характером сущностного бытия и по сравнению с отчужденным характером существования. Иными словами, Христос – это конечный человек, в котором силой Духа Божьего восстановлена его первоначальная связь с Богом. Именно так мыслит Тиллих соединение божественного и человеческого во Христе. После крестной смерти Христа Дух не прекратил свое действие, а продолжил его в Церкви. В этом и заключается, по Тиллиху, смысл пасхальных событий.

Тиллих уделяет много внимания и другим важным для христианского богословия понятиям, таким как вера и любовь. Он дает им четкие определения и ясную онтологическую интерпретацию. В отличие от Швейцера, он в своей богословской системе рассматривает практически все темы традиционного богословия, вплоть до конфессиональных особенностей.

Под богословской системой мы здесь понимаем продуманную до конца богословскую теорию, т.е. теорию, в которой 1) обозначены пределы, отделяющие то, что поддается объяснению, от того, что, по мнению автора теории, недоступно человеческому уму; 2) все используемые понятия четко определены; 3) теория не противоречит ни одному из установленных на сегодняшний день фактов.

Хотя богословие Швейцера может быть изложено на 20–30 страницах, оно удовлетворяет приведенному определению. А, например, богословие Карла Барта, изложение которого занимает в немецком издании 14 томов, хотя и удовлетворяло этому определению при жизни автора (даже будучи незавершенным), к настоящему времени утратило статус системы. Поскольку при жизни Барта исход дискуссии по проблеме неведения Христа был еще не ясен, Барт не придавал значения этой дискуссии и проблему не увидел. Поэтому сегодня его богословие не удовлетворяет третьему пункту приведенного выше определения.

Но дело не в определении, определение – вещь условная. Важно, что, продумывая до конца свои религиозные убеждения, Швейцер, Барт и Тиллих вынуждены выйти за пределы не только узкоконфессиональных различий в рамках протестантской традиции, но и за рамки протестантизма в целом. Швейцер, представитель либеральной теологии, признает, что эта теология – неполное христианство, так как не уделяет должного внимания личному спасению через Хри-

ста. А отказываясь от догматики, он тем самым оказывается за пределами всех основных протестантских конфессий. Барт, будучи кальвинистом, признает, что в лютеранской христологии есть своя правда, и что кальвинистская и лютеранская традиции в христологии должны сосуществовать. А заменяя в триадологии термин «лицо» термином «модус бытия», он возвращается тем самым к богословию Василия Великого и восточных Отцов. Наконец, Тиллих не раз писал, что, оставаясь верным «протестантскому принципу», он стремится соединить его с «католической субстанцией».

Важно и то, что Швейцер, Барт и Тиллих пришли к существенно разным богословским теориям. Можно сказать, что каждому из них Христос открылся по-разному, и произошло это потому, что у них были разные биографии, разный жизненный опыт, разные представления о том, что является главным в христианстве. Но ведь то же самое можно сказать и о всех христианах.

В современном российском православии экуменизм – это бранное слово. Кажется, что не придавая значения конфессиональным различиям, мы отказываемся от своей «идентичности». С появлением в XX в. новых богословских систем открывается возможность *экуменизма нового типа*. Ломая исторически сложившиеся конфессиональные перегородки, эти системы проводят новые границы, но не конфессиональные, а индивидуальные. Если все люди (а значит, и христиане) разные, а индивидуальные различия могут быть даже больше конфессиональных (что видно на примере Швейцера, Барта и Тиллиха), понятие идентичности как принадлежности к определенной конфессии теряет смысл. При этом индивидуальные различия не позволяют христианам тешить себя уверенностью в своей исключительной правоте благодаря принадлежности к той или иной конфессии, но порождают иные чувства: радость от того, что в христианстве есть и другие, незнакомые тебе грани; желание общения и диалога. И это желание легче осуществить на индивидуальном уровне, а не на уровне церковных структур.

Заключение

Анализируя логику научного исследования, Поппер обходит вопрос о том, откуда берутся научные теории, относя его к сфере *психо-*

логии научного творчества. В сущности, возникновение научной теории столь же загадочно, как и религиозное откровение. Различие только в том, что именно открывается. Научное познание протекает в рамках субъект-объектной схемы: познающему субъекту открывается (пусть лишь частично) сущность познаваемого объекта, т.е. недоступная непосредственному наблюдению реальность нашего мира. А в религиозном откровении открывается нечто, стоящее за разделением на субъект и объект, т.е. недоступная научному познанию *высшая реальность* [8, с. 133].

Из этого различия вытекают и другие отличия богословия от науки, которые настолько существенны, что несмотря на фальсифицируемость традиционного христианского богословия, считать его гуманитарной наукой никак нельзя. Скорее можно говорить о неточности утверждения Поппера о фальсифицируемости как «демаркационной линии», отделяющей науку от того, что наукой не является (в частности, от богословия). И все же рассмотрение тех особенностей христианского богословия, которые сближают его с гуманитарной наукой, оказывается полезным. Во-первых, анализ истории христианского богословия с этой точки зрения позволяет яснее понять причины его кризиса: смешивание откровения как такового с его богословской интерпретацией и отсутствие четкого определения основных богословских понятий, таких как сущность, ипостась, природа, лицо [12]. Во-вторых, аналогия с наукой показывает, что дальнейшее развитие христианского богословия можно мыслить как отказ от унификации и создание совокупности нефальсифицируемых (т.е. не противоречащих евангельским свидетельствам) богословских систем. Если системы, подобные системам Швейцера, Барта и Тиллиха, будут появляться и дальше, каждый христианин сможет убедиться: то, что лично для него является самым дорогим и важным в христианстве, имеет под собой прочные богословские основания, и он не одинок в своем понимании христианства.

Примечания

1* Такую постановку вопроса обычно связывают с именем Мартина Хайдеггера. Однако, по мнению Тиллиха, она подразумевалась уже в древности. См.: *Тиллих П.* Систематическая теология. – М.; СПб., 2017. – Т. 1–2. – С. 352.

2* Там же. – С. 194.

3* Впрочем, многовековое существование (а иногда и процветание) христианских церквей, не согласившихся с формулировкой принятого на Халкидонском соборе догмата, позволяет предположить, что эти опасения были преувеличенными.

4* На самом деле в новозаветной библеистике рассматриваются и другие проблемы, например, восстановление богословских взглядов апостола Павла по его написанным по конкретным поводам письмам; история формирования новозаветного канона и др. В настоящей статье мы этих проблем не касаемся.

5* Заметим, что речение Мк. 13:32, где Иисус сам говорит, что не знает «дня» и «часа», не используется в приведенной выше аргументации, потому что нет полной уверенности в его подлинности.

Список литературы

1. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта / под общей ред.: П.С. Гуревича и С.Я. Левит. – М.: Наука, 1993. – 432 с.
2. *Иеремияс И.* Богословие Нового Завета. Часть первая. Провозвестие Иисуса. – М.: Восточная литература РАН, 1999. – 366 с.
3. *Поппер К.* Логика научного исследования. – М.: АСТ, 2010. – 572 с.
4. *Розоноэр Л.И.* Богословие как гуманитарная наука // *Розоноэр Л.И.* Последние тексты: Теория систем. Физика. Человек. Наука. Социум. – М.: Физматлит, 2018. – С. 615–616.
5. *Розоноэр Л.И.* Как возможна наука о духе? // *Розоноэр Л.И.* Последние тексты: Теория систем. Физика. Человек. Наука. Социум. – М.: Физматлит, 2018. – С. 551–567.
6. *Сандерс Э.П.* Иисус и иудаизм. – М.: Мысль, 2012. – 616 с.
7. *Скабалланович М.Н.* Богочеловек // *Христианство.* Энциклопедический словарь. – М.: Изд-во Большая Российская энциклопедия, 1995. – Т. 3. – С. 362–363.
8. *Тиллих П.* Систематическая теология. – 2-е изд., испр. и доп. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – Т. 1/2. – 576 с. – (Серия «Книга света»).
9. *Флоровский Г.* Восточные отцы IV века. – М.: Паломник, 1992. – 240 с.
10. *Чернявский А.Л.* Грехопадение и научная картина мира в православном богословии и в богословии Тиллиха. – Режим доступа: <http://archive.bogoslov.ru/text/3695213.html>
11. *Чернявский А.Л.* Проблемы христианского богословия в современном мире и новый богословский язык Пауля Тиллиха // *Тиллих П.* Любовь, сила и справедливость. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – С. 87–122.
12. *Чернявский А.Л.* Кризис традиционного богословия и поиски выхода. – Режим доступа: <http://archive.bogoslov.ru/text/5608048.html>
13. *Швейцер А.* Жизнь и мысли. – 2-е изд. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. – 672 с. – (Серия «Книга света»).
14. *Caird G.B.* The Language and Imagery of the Bible. – Philadelphia, 1980. – 288 p.

References

1. *Dzhejms U.* Mnogoobrazie religioznogo opyta / pod obshej red.: P.S. Gurevicha i S. Ya. Levit. – M.: Nauka, 1993. – 432 c.
2. *Jeremias I.* Bogoslovie Novogo Zaveta. Chast' pervaya. Provozvestie Iisusa. – M.: Vostochnaya literatura RAN, 1999. – 366 s.
3. *Popper K.* Logika nauchnogo issledovaniya. – M.: Izd-vo AST, 2010. – 572 s.
4. *Rozonoer L.I.* Bogoslovie kak gumanitarnaya nauka // *Rozonoer L.I.* Poslednie teksty: Teoriya sistem. Fizika. Chelovek. Nauka. Socium. – M.: Fizmatlit, 2018. – S. 615–616.
5. *Rozonoer L.I.* Kak vozmozhna nauka o duhe? // *Rozonoer L.I.* Poslednie teksty: Teoriya sistem. Fizika. Chelovek. Nauka. Socium. – M.: Fizmatlit, 2018. – S. 551–567.
6. *Sanders E.P.* Iisus i iudaizm. – M.: Mysl', 2012. – 616 s.
7. *Skaballanovich M.N.* Bogochelovek // Hristianstvo. Enciklopedicheskij slovar'. – M.: Izd-vo Bol'shaya Rossijskaya enciklopediya, 1995. – T. 3. – S. 362–363.
8. *Tillih P.* Sistematicheskaya teologiya. – M.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2017. – 2-e izd., ispr. i dop. – T. 1. – T. 2. – 576 s. – (Seriya «Kniga sveta»).
9. *Florovskij G.* Vostochnye otcy IV veka. – M.: Izd-vo «Palomnik», 1992. – 240 s.
10. *Chernyavskij A.L.* Grekhopadenie i nauchnaya kartina mira v pravoslavnom bogoslovii i v bogoslovii Tiliha. – Rezhim dostupa: <http://archive.bogoslov.ru/text/3695213.html>
11. *Chernyavskij A.L.* Problemy hristianskogo bogosloviya v sovremennom mire i novyj bogoslovskij yazyk Paulya Tiliha // *Tillih P.* Lyubov', sila i spravedlivost'. – M.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2015. – S. 87–122.
12. *Chernyavskij A.L.* Krizis tradicionnogo bogosloviya i poiski vyhoda. – Rezhim dostupa: <https://spboda.ru/digest/krizis-tradicionnogo-bogosloviya-i-poiski-vyhoda/>
13. *Shvejcer A.* Zhizn' i mysli. 2-e izd. – M.; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2018. – 672 s. – (Seriya «Kniga sveta»).
14. *Caird G.B.* The Language and Imagery of the Bible. – Philadelphia, 1980. – 288 pp.