
ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ:

АНАЛИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

2019. Том 3. Номер 1

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: phrelig@gmail.com

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

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

PHILOSOPHY OF RELIGION: ANALYTIC RESEARCHES

2019. Volume 3. Number 1

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, CyberLeninka, 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>Georg Gasser. Divine Revelation: A Modest Metaphysical Account</i>	5
---	---

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

<i>И.С. Вевюрко. Концепция богодухновенности Священного Писания в эпоху патристики</i>	19
<i>Л.Э. Крыштон. Немецкие просветители о Божественном Откровении и Священном Писании</i>	39
<i>К.М. Антонов. Идея «критики откровения» в философии религии и философской теологии в позднем творчестве Н.А. Бердяева</i>	57

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

<i>С.А. Коначева. Христологическая интерпретация Откровения в герменевтической теологии Э. Юнгеля</i>	79
<i>С.С. Корякин. Дискуссия об авторитете, богодухновенности и безошибочности Библии в современном протестантизме</i>	92

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

<i>Р.В. Псху. Откровение как источник знания в вишишта-адвайта-веданте</i>	117
<i>Ямуначарья. Агамапраманья (пер. с санскрита и коммент. Р. Псху)</i>	127
<i>Евгений Шилов, свящ. Откровение и пророчество в «Сумме теологии» Фомы Аквинского</i>	130
<i>Фома Аквинский. Сумма теологии (пер. с лат. и коммент. иерея Евгения Шилова)</i>	139

РЕЦЕНЗИИ

<i>А.Г. Небольсин. Композиция Откровения Иоанна Богослова как «открытого произведения»</i>	153
<i>А.Б. Сомов. Ли Мартин Макдональд о каноне Священного Писания в иудаизме и христианстве</i>	164

TABLE OF CONTENTS

CONCEPTS AND CATEGORIES

Georg Gasser. Divine Revelation: A Modest Metaphysical Account.....5

THE HISTORICAL PARADIGMS

Ilya S. Vevyurko. Conception of the Divine Inspiration of Scripture in the Patristic Era.....19
Ludmila E. Kryshchop. German Thinker in the Age of Enlightenment
on God’s Revelation and Sacred Scripture.....39
Konstantin M. Antonov. The idea of “critique of revelation” in the philosophy
of religion and philosophical theology in the late works of N. Berdyaev.....57

CONTEMPORARY DISCOURSES

Svetlana A. Konacheva. Christological interpretation of Revelation
in E. Jüngel’s hermeneutic theology.....79
Sergey S. Koryakin. The Debate on the Authority, Inspiration and Inerrancy
of the Bible in Contemporary Protestantism.....92

TEXTS AND INTERPRETATIONS

Ruzana V. Pskhu. Revelation as a Source of Knowledge in Vishishta-advaita-vedanta.....117
Yamunacarya. Agamapramanya (Transl. from Sanskrit and Comments
by *Ruzana Pskhu*).....127
Evgeny Shilov, priest. Revelation and prophecy in the “Summa theologiae”
by Thomas Aquinas.....130
Thomas Aquinas. Summa theologiae (Transl. from Latin and Comments
by *Priest Evgeny Shilov*).....139

REVIEWS

Antal G. Nyebolszin. The Book of Revelation as an “open work”
and its Literary Structure.....153
Alexey B. Somov. Lee Martin McDonald on the Canon of Holy Scripture
in Judaism and Christianity.....164

ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

Georg Gasser

Divine Revelation: A Modest Metaphysical Account

Georg Gasser – Dr. phil. habil., Assistant Professor, Department of Christian Philosophy, Innsbruck University, Karl Rahner Platz 1, 6020 Innsbruck (Austria); e-mail: Georg.Gasser@uibk.ac.at

Contemporary discussions about divine revelation are primarily epistemic: How can we know that a revelation is veridical? Should we conceive of a revelation as primarily propositional or non-propositional? What is the role of faith in receiving a revelation? Etc. In this paper I am addressing the metaphysical question how a revelation is possible at all. I argue that a metaphysics of powerful particulars provides a useful framework for proposing a metaphysical model of revelation in terms of God having actualized the self-revealing power by acting upon other substances. In a revelation God activates the fundamental disposition inherent in each creature to be responsive to God's call of salvation.

Keywords: powerful particulars; divine powers; divine omnipresence; revelation and salvation; analytic theology

Citation: Gasser, G. "Divine Revelation: A Modest Metaphysical Account", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 1, pp. 5–18.

Introduction

The Aristotelian God is a self-sufficient God. As perfect unmoved self-mover existing outside the universe, God is not showing any profound interest in material reality. Why should such a God? As perfect being, God performs perfect actions only, which involves thinking perfect thoughts. Thinking anything less than perfect would stain God's perfection, which is impossible given God's perfect nature. Therefore, the only adequate and possible content of thought for the divine mind of an Aristotelian God is God himself. Consequently, the Aristotelian God happily and eternally contemplates nothing but himself.

Someone adhering to an Aristotelian God can affirm that God exists and that God is keeping the universe with its laws of nature in existence. She can also argue for 'natural' or 'general' revelation, that is, the view that a proper use of human reason will be able to discover the fundamental truths about God's nature and mode of existence. Reflection upon general features of the world such as its contingency, order and regularity, human experiences of wonder, awe or dependence

and metaphysical speculations about the nature of perfect beings, so the argument goes, will direct human reasoning towards these fundamental truths.

However, such an Aristotelian concept of God differs profoundly from the biblical view of God deliberately and freely revealing himself to creation and intervening in history. It is important to qualify biblical divine revelation as deliberate and free because neither is God portrayed as a being revealing Himself by natural necessity nor are creators entitled to receive it. Rather, the biblical God is absolutely sovereign in his decisions; He could also have decided to remain silent and hidden.

Why did not God decide to do so, one may ask. It is hard to speculate about possible what-if-scenarios but here are a few options of religious worldviews with a God remaining completely silent¹: A first possible scenario is a view of work righteousness, that is, the view that a religious system consists of a set of rules and as long as these rules are observed, salvation by God is guaranteed. A second possible scenario is a view of appeasement, that is, the view that certain rituals have to be performed in order to appease God's wrath and keep divine punishment away. A third possibility is a view of agnosticism, that is, the view that we are in no epistemic position to attain any central religious truths such as God's existence or God's purpose for the universe, and therefore your religious beliefs do not matter when it comes to questions about the meaning of human existence, morality and salvation.

These views indicate that without revelation we are hardly in any position to take up any true beliefs about God's ultimate stance towards us nor is it possible to enter into a personal relationship with God because we cannot bridge the ontological and epistemic divide between a perfect, eternal, omnipotent and omniscient creator on the one hand and us as contingent, frail, erroneous and temporal beings on the other. A revealing God, instead, makes the decisive step over this gap in order to unveil something presumably important to us. And doing so indicates that a revealing God shows concern for the other receiving this revelation – in contrast to a self-sufficient unconcerned Aristotelian God.

Propositional and Non-Propositional Revelation

Traditionally revelation was equated with the transmission of a specific propositional content thanks to some form of divine locution. This view represented revelation as the divine disclosure of truths otherwise inaccessible to human reason, which as a result substantially deepens our knowledge of God.² A telling example of this understanding is the dogmatic teaching of Vatican Council I of the Catholic Church. Chapter Two of the Dogmatic Constitution of The Catholic Faith 'Dei Filius' tackles the matter of revelation and declares that God has revealed himself and the eternal laws of his will in such a way that they can be known by everyone without difficulty, with firm certitude and with no intermingling of error.³ The subsequent chapter on faith declares that faith enables one to believe these revealed

¹ These thoughts echo Davis [Davis, 2008, p. 31].

² A good overview of this account provides Dulles [Dulles, 1985, chapter III].

³ See <http://www.papalencyclicals.net/councils/ecum20.htm> (last access Dec. 13, 2018).

truths. This primarily propositional account of revelation dominated theological reasoning until the second half of the twentieth century and has still some prominent proponents. Richard Swinburne, for instance, sees revelation primarily as a means for communicating truths, which are good for us to know and which we are unable to find out ourselves such as insights into God's nature, God's salvific plans or moral information about which actions to pursue and which to avoid [Swinburne, 2007, chap. 5: "The Need for Revelation"].

With the raise of historical-critical exegesis this propositional model of revelation has increasingly come under attack. The traditional view that entire biblical writings or central passages thereof represent direct messages from God to the prophets and authors of biblical writings became untenable. As a consequence, biblical writings were interpreted to manifest the religious evolution of the Jewish people from originally crude to more and more adequate and profound forms of understanding God's stance towards creation. In this context, specific events in history were considered to play not only a pivotal role in subjective religious experiences of determinate humans but to constitute divine acts by which the God of Israel has disclosed Himself to mankind. From this perspective, the purpose of revelation consists not in conveying a specific message, which contains some esoteric knowledge required for proper religious belief but it represents a personal encounter with the Godhead Himself. God is unveiling himself in order to enter into a personal relationship and dialogue with humans, which ideally results in trust and surrender to God's salvific will. In other words, revelation of God is primarily self-revelation of a God who calls humans to enter into a trustful, personal and redemptive relationship with God. God wants us to relate to Him in a certain way. This understanding is succinctly summarized by Eleonore Stump in her analysis of the biblical narrative of Abraham:

'The faith that makes Abraham the father of faith has its root in Abraham's acceptance of the goodness of God, Abraham's belief that God will keep his promises, and Abraham's willingness to stake his heart's desire on that belief. In this state, Abraham is surrendering to God, letting go of his self-protective efforts to get what he wants for himself and committing himself in trust to God's goodness.'
[Stump, 2010, p. 304]

So, among the main accounts to revelation one is propositional – God uttering words to humans – and the other agentive – God acting in human history. The gift of the Ten Commandments, for instance, is an example of the former account; the liberation of the Israelites from Egypt by crossing the Red Sea, instead, constitutes an example of the latter one. One should notice that it is not necessary to juxtapose propositional with non-propositional accounts; in fact, it does not make sense to do so even if someone is skeptical about God revealing himself by uttering words. First of all, each historical event requires an interpretation. Events as such, seen from a purely empirical point of view, are devoid of any meaning. From such a perspective we are able to describe an event according to dimension, number or weight but we are unable to grasp any relevant information concerning our status in the universe, what we ought to do, or what God's plan is for us. Any interpretation of an event, however, is expressed propositionally. Second, if God is revealing

Himself to us in order for us to know Him in a personal way, then conveying such personal knowledge may not be reducible to propositional knowledge.⁴ Non-reducibility, however, does not imply that personal knowledge is non-propositional altogether. Understanding what it means to have a personal encounter with God involves propositional knowledge, for instance, that God exists, that God has revealed Himself to me, that God wants me to trust Him or that God enjoys having a personal relationship with me. Thirdly, if one claims that propositions are too general and abstract for putting one's trust in them in contrast to a living and loving person, then again a dichotomy is construed without necessity. It may be true that a proposition as such – isolated from the person uttering it – is abstract, un-lively, cold and unappealing. However, trusting in a person involves as well to trust her what she says. A central dimension of trust in a person is to have made the experience that what she says is true, that she keeps her promises and that she takes responsibility for what she does. It hardly make any sense to claim to trust in a person but to be generally skeptical about what she says and promises.

It is misleading, then, to see a natural tension between a propositional and non-propositional understanding of revelation or to argue even for replacing the former with the latter. One may be skeptical for good reasons about God revealing himself by performing a speech act in a proper sense but such a skepticism is to be distinguished from a rejection of a propositional understanding of revelation altogether. It is true to emphasize that the primary objects of revelation are not some abstract truths about God rather than God Himself and that the primary purpose of God's self-revelation is to enable us to relate to God as a person in a profound, living and trustful manner. However, these revelatory facts go hand in hand with many truths about God and therefore any divine revelation conveys propositions as well. In fact, how should a recipient of divine revelation be ever in a position to reflect upon this experience and speak about what has been revealed if not in propositional terms?

The Content of Revelation

As sacred writings have it, there is not one single revelation but many. According to the Judeo-Christian Tradition, for instance, God spoke to many humans such as Abraham, Moses or the prophets. Thus, one may wonder whether multiple revelations are required for conveying the full message God wants to reveal or – to put it in non-propositional terms – whether a comprehensive understanding of the relationship God wants us to have towards Him is in need of various divine self-revelations. In other words, is God's revelatory strategy a piecemeal endeavor in the sense that latter revelations build on the content of earlier ones and are more accurate and theologically more informative than the previous ones?

It is certainly true that all revelations are to a certain extent partial and incomplete because our cognitive and moral limitations make it impossible to grasp the full extent, profundity and relevance of a self-revelatory act of an almighty,

⁴ Stump is discussing this point in detail. See [Stump 2010, Part I, chap. 3 and 4].

omniscience and morally perfect being. As a consequence, despite of divine self-revelation, God will remain hidden to us in a substantial manner. It is also true that any revelation is contextual, that is, divine self-communication has to be structured in such a way that it corresponds to our bio-psycho-social-cultural constitution. God has to adjust to our existence because there is no way that we can adjust to His. Therefore, each revelation is to some extent distinct in tone and content given the unique individuality of its addressee and her specific historical and cultural context. However, the central theme of each revelation is the same because – as indicated above – revelation is not meant to transmit pieces of interesting ‘esoteric’ information to different people but to disclose how entering a proper relationship to God opens up the way to salvation. By referring to different biblical writings, Gerald O’Colins argues that there is an intrinsic union between revelation and salvation – expressed in linguistic imageries such as the word of the Lord, the good news or the light of revelation and the life of salvation. He writes:

[...] using different terms, Second Isaiah (‘word’), Mark (‘the good news’), John (‘light’ and ‘truth’), and 1John (‘word’) converge in witnessing that divine revelation, when accepted in faith, changes human beings and brings a new, redeemed and graced relationship with God.’ [O’Colins, 2016, p. 36].

Important is to underline that divine revelation is only effective, if it is – as O’Colins notes – accepted in faith. In fact, a revelation can only be recognized as such if accepted in faith by the addressee because, as previously indicated, events do not interpret themselves but require someone to offer an interpretation. Thus, there is something odd in saying that God is revealing himself but none is taking notice of it or someone is misinterpreting it as a rare natural phenomenon or the expression of a psychic disorder. The semantics of ‘revelation’ implies that there is someone revealing, someone to whom something is revealed and that this act of revelation is conceived as such as well. A proper actualization of revelation requires not only a revealing agent but also a corresponding appropriation of what is revealed on the part of the addressee. Acceptance and appropriation of what has been revealed are the ‘success-conditions’ for properly qualifying as an act of revelation, so to speak, because only in this way its salvific content is also rendered effective.⁵ Imagine the revelatory act of God speaking to Moses at the burning bush and Moses in his obstinacy is curiously observing this rare phenomenon, trying to find some empirical explanation for it and ultimately explaining it away as a sensory illusion due to dehydration in the desert. If so, Moses offers a plausible empirical interpretation of the event observed and there is nothing far-fetched in doing so. However, it is clear that the success-conditions for revelation are not met in this case because there is no appropriate reaction from the part of Moses. He is not taking notice of the central and decisive dimension of what is occurring. This ultimate ‘target point’ of revelation is succinctly pointed out by Josef Ratzinger when he highlights that revelation ‘per se’ does not exist because it becomes always and only a reality where

⁵ In his classical distinction of different models of revelation, Dulles makes it very explicit that a focal point of theological reasoning in the 20th century concerned the human side of revelation, that is, how revelation is experienced and incorporated in human existence. See Dulles 1985, part I on the different models of revelation proposed.

there is a person accepting an event as revelation in faith and reacting correspondingly to it [Ratzinger, 1965, p. 34].⁶ An adequate reaction to an event interpreted as revelation is to accept its salvific power⁷ because God is experienced – I Lutheran terms – as turning towards his creatures in judgement and forgiveness or – in terms of Karl Rahner – as enabling his creatures to achieve a higher level of self-transcendence directed towards a closer union with the divine spirit [Rahner, 1965].

The Metaphysics of Revelation

Reflections so far have been concerned with central features of the ‘nature’ of revelation and appropriate responses to it. I have touched upon the important distinction between propositional and non-propositional accounts to revelation; the former highlighting objective truth and a rather clearly defined body of knowledge, the latter underlining the importance of historical, cultural and (inter-)personal factors requiring corresponding hermeneutical and interpretative approaches. I have emphasized that revelation points at a God aiming at entering into a personal relationship with us and that this relationship is of utmost importance for us because it signifies the way to our salvation. Due to limited space, I ignore many other central issues concerning epistemic aspects of revelation such as how to recognize an occurrence as revelation at all, how to transmit faithfully the content of revelation in history and the role of religious authorities in this process.⁸

Rather, I am focusing on another essential question interestingly often swept under the carpet, which is how to construe the possibility of revelation. One way to address this question is to refer to recent discussions about the possibility of miracles since structural similarities between miracles and revelatory events abound. In both cases the ultimate cause or author of such an event is God, the recipient of miraculous and revelatory events is a human person, through the event a message is conveyed, which highlights something highly relevant for our relationship to God and this message for unfolding its transformative effect has to be accepted by the human person in faith. Thus, in the remainder of this essay I will outline an approach to the metaphysical conditions for the possibility of revelation⁹.

⁶ The entire original passage reads follows: „Denn Offenbarung wird immer und nur erst da Wirklichkeit, wo Glaube ist. Der Nichtglaubende [...] kann die Schrift lesen und wissen, was in ihr steht, sogar rein gedanklich begreifen, was gemeint ist und wie ihre Aussagen zusammenhängen – dennoch ist er nicht der Offenbarung teilhaftig geworden. [...] Insofern gehört in die Offenbarung bis zu einem gewissen Grad auch das empfangende Subjekt hinein, ohne das sie nicht existiert. Man kann Offenbarung nicht in die Tasche stecken, wie man ein Buch mit sich tragen kann. Sie ist eine lebendige Wirklichkeit, die einen lebendigen Menschen als Ort ihrer Anwesenheit verlangt.“

⁷ [Bultmann, 1971, p. 47], speaks of salvific revelation. The German term is Heilsoffenbarung.

⁸ An overview about recent epistemic discussions concerning these issues gives Wojtysiak [Wojtysiak, 2014] who discusses Zagzebski’s models of revelation and epistemic authority.

⁹ These reflections are based on [Gasser, Quitterer, 2015].

1. A Metaphysics of Powerful Particulars

The Humean tradition has proven to be extraordinarily powerful when it comes to reflect the God-world-relationship. Considering laws of nature as exception-less regularities resulting from observations that events of type *X* are followed by events of type *Y* leads to the view that miracles ought to be conceived of as unique events in the natural history, which violate such exception-less regularities. An often not explicitly considered background assumption in this context is Hume's acceptance of an all-encompassing determinism. Conceptualizing miracles as violations of laws of nature is intimately linked to such a deterministic assumption [Saudek, 2017], which in the view of modern science ought to be considered as problematic and unjustified. In addition, the concept of a violation of a law of nature is a contradiction in terms because exception-less regularities allow for no exceptions per definition. Thus, once such an exception takes place the affected regularity is not exception-less and therefore no law of nature anymore even though it would still be applicable to all other similar instances. This, however, appears to be an overly harsh conclusion. It appears to be easier to acknowledge a miracle as an exception from a general suitable natural law instead of jettisoning such a law altogether.

In the light of these disputable assumptions and problematic results, some philosophers have proposed as an alternative to consider natural laws structurally similar to normative laws.¹⁰ The idea is that normative terms suggest that something should be the case, even if it is not always so. If the state legislates payment of one's taxes, then I should pay my taxes; if moral goodness requires me to offer help, then I should offer help; if a law prohibits to dump one's waste in the river, then I should not dump my waste there. Similarly, a natural law states how an individual *x* of the substantial kind *K* is disposed to exhibit a range of characteristic dispositions under given circumstances. When I say, for instance, that a particular chemical *x* is explosive under circumstances *C*, then I am saying that *x* possesses specific dispositions because *x* belongs to a certain kind *K*. The corresponding natural law expresses what kind of behavior is expected from *x* as an instantiated individual belonging to *K* under specific circumstances *C*.¹¹ That is, a law of nature refers to the dispositions of ordinary individuals of kind *K* to behave under specific circumstances. Such a law of nature does not entail the strong statement how an individual of a certain kind will necessarily act or react; rather, it tells us 'only' what range of behavior should be expected from an individual of this kind. Such a normative account can easily differentiate between exceptions from the norm, on the one hand, and the deviation of normal members from their kind, on the other. Take for instance a polar bear with a brown coat. Assuming that normal polar bears have white coats, this deviation from the standard could be caused due to a genetic abnormality. This does not falsify the general law 'Polar bears have white coats' since this law

¹⁰ See, for instance, the contributions of Lowe [Lowe, 1987] or Mumford [Mumford, 1998] and [Mumford, 2001].

¹¹ [Lowe, 2006, 8.4.–8.6].

does not express a necessity but a general tendency of polar bears to have white coats.¹²

Thus, one can accept a normative account to natural laws once a dispositional understanding of the causal workings in the world is considered as a viable meta-physical possibility. The normative character of natural laws grounds in the dispositional set-up of the entities populating our material world.¹³ Recall that according to Lowe's normative account a natural law involves both a dispositional predication term and a substantial-kind term because it states the dispositions characteristic of a specific substantial kind. On this view, a given instance of predication asserts that an individual object of a particular kind has actualized its characteristic dispositions. 'Polar bears are white' says that instances of the substantial kind 'polar bear' have the (natural) disposition to be white. 'This polar bear is white', instead, means that a concrete instance of the substantial kind 'polar bear' has actualized the typical disposition of being white. A universal property having being in a dispositional mode has been instantiated and thus changed to its actualization mode. Taking dispositions to be real properties in the world, we can argue that the normative character of natural laws indicates which dispositions reside in a specific substantial kind. Exceptions to the norm may be surprising but can be integrated in this account because they can simply be thought of as the manifestation of other, less common, dispositions residing in this specific substantial kind as well but becoming manifest only under very specific, rare circumstances.

How does this view relate to a so-called special divine intervention such a revelation? Against the background of the explicated dispositional understanding of reality, a revelation can be interpreted as the activation of a dispositional setup of a substance hidden under normal circumstances. Consider again Moses and the burning bush. The bush is burning but not consumed by the fire because 'the fire has no power' over the bush in this specific case due to God's will of activating another power, which renders the bush unharmed. Consequently, the fire's characteristic power to consume organic material remains non-manifested.

In such a situation the relevant laws of nature remain valid; but, since they supervene on the dispositions of the substances involved, they are not manifested because the additional power of God's will alters the original base upon which the natural laws depend. The addition of a new power to the dispositional base changes the outcome from what we would have expected – given our experience with the 'ordinary' base in place in all other instances observed so far.

Thomas Aquinas proposes a similar account in the *Summa Contra Gentiles* when he discusses the possibility of God's acting beyond (*preater*) the natural order. According to Aquinas, a divine intervention would violate the natural order (*ordo naturalis*) only if natural causes were to produce their effects necessarily. Since this

¹² Of course, were we to discover that this exception represents a norm of its own, for instance, if a sub-species of polar bears in an isolated Artic region tend to have brown coats, then the general norm has to be limited in its scope.

¹³ For a theist such a view is even easier to accept because one can consider natural laws to flow from God's mind and will: God decided to create this universe containing these and not different natural laws. Therefore, any distinction between natural and normative laws is gradual at best because the starting point of both types of law is the divine mind and will.

is not the case, however, because each substance has only a certain inclination to ‘do more this than that’ (ST Ia IIae, q. 1, a. 2), all what is established is a mere regularity without necessity in nature.¹⁴ Aquinas writes:

‘Now, if someone says that, since God did implant this order in things, the production in things of an effect independently of its proper causes, and apart from the order established by Him, could not be done without a change in this order, this objection can be refuted by the very nature of things. For the order imposed on things by God is based on what usually occurs, in most cases, in things, but not on what is always so. In fact, many natural causes produce their effects in the same way, but not always.’ (ScG. III, q. 99, n. 9).

In the light of such a view, any talk of ‘breaking the natural order’ or ‘violating the laws of nature’ is misleading because the modal force of necessity is not present in nature. Rather, more powerful substances can act upon less powerful ones and impress their powers upon them without thereby violating any law of nature. Such an interaction between two substances is not ‘violent’ (*non violentus*) as Aquinas underlines but according to their respective natures (ScG. III, q. 100, n. 4). As a consequence, God – being omnipotent – can freely act upon any creature without thereby acting contrary to that entity’s natural powers.

2. Divine Powers and Revelation

A metaphysics of powerful particulars provides a useful framework for proposing a metaphysical model of revelation in terms of God actualizing His self-revealing power by acting upon other substances. However, such an account does not suffice for an adequate understanding of revelation. If revelation is analyzed exclusively in terms of a combination of powers, a causal effect would be the result of a set of powers exercised at specific levels of intensity. The effect will occur when the powers taken together reach a specific threshold required for a specific effect. However, on such a picture of aggregating powers, there is no qualitatively different role for a supernatural cause. It would be just one additional power in a set of already existing natural powerful particulars acting upon each other.

At this point an immediate problem lurks: If the supernatural power is all-powerful, then it is hard to see how it could interact with natural powers at all because nothing could interfere with its causal agency. The consequence would be that all possible effects of natural powers to produce other effects than those the supernatural power causes would be completely neutralized. A maximally strong power that is unable to control its own power-manifestations is ultimately unable to maintain entities with weaker powers in their existence because the maximally strong power would simply supersede them. Metaphorically speaking, all created substances with their respective powers would be swallowed by God as the supreme and ultimate power, in the same way that a black hole exercises such a strong gravitational effect

¹⁴ For Aquinas, the best available explanation for the regular behavior of entities requires the positing of (active and passive) powers and inclinations. Reference to the thing’s inclination explains the intrinsic feature disposing it to cause some forms of effect more than others.

that nothing physical can escape from inside it. In order to avoid this consequence, it is essential to underline that God is not just endowed with causal powers of maximal strength but a rational agent able to determine and regulate His powers by will. Entities endowed with rational powers are fundamentally different from entities lacking them because the latter are disposed towards one effect only, whereas rational powers are ‘capable of opposite effects’, as Aristotle notes in the *Metaphysics* (Aristotle 1046b, 4–5). A rational agent disposes of a number of different reasons and accordingly alternative possibilities for action are a distinctive feature of an entity endowed with rational powers. For this reason, a complete understanding of the sort of modality operative in revelation points strongly toward causation by a powerful, free, and rational agent. Only as a free rational agent, God is able to control the way in which, and the extent to which He manifests His powers at all levels of creation. Aquinas emphasizes this point as follows:

Now, universal active power can be limited in two ways for the purpose of producing a particular effect. One way is by means of a particular intermediate cause: thus, the active power of a celestial body is limited to the effect of generating human beings by the particular power which is in the semen [...] Another way is by means of understanding, which apprehends a definite form and produces it in the effect. But the divine understanding is capable of knowing not only the divine essence which is like a universal active power, and also not only of knowing universal and first causes, but all particular ones, as is clear from the things said above. Therefore, it is able to produce immediately every effect that any particular agent can bring about (ScG. III, q. 99, n. 3).

Thus, thinking of God as an all-powerful being who is able to change the original causal settings of any substance requires to be supplemented with a conception of God as a (maximally) rational, free and morally perfect being. Thereby God is able to limit and adjust His otherwise limitless powers according to the specific circumstances of an act of divine self-revelation.

3. Revelation and (Natural) Dispositions

For a realist account to dispositions and powers it makes sense to assume that a thing’s existence and persistence conditions depend on its dispositions and powers. An elm seed, which is not disposed to grow elm leaves anymore but pine needles instead, can hardly be regarded as an elm seed. A substance is what it is in virtue of its dispositions and powers, and if these dispositions and powers change, then it makes sense to ask whether this change – if substantial enough – does not cause the end of the substance. Given this understanding of a thing’s existence and persistence, one might wonder how we should think about the capacity to accept and appropriate an event of divine self-revelation. Are we naturally disposed towards divine revelation or has God first to install in us a new disposition being open towards it because in our (post-lapsarian) state our natural inclination tends towards loneliness and self-encapsulation?

I begin to answer this question by making use of E.J. Lowe’s distinction between an individual substance’s sortal persistence-conditions and its identity-conditions

[Lowe, 1998, p. 183–184]. The former are the conditions under which an individual substance persists as an instance of a substantial kind. The latter are the conditions under which an individual substance is re-identifiable over time. Distinguishing these two types of condition enables us to account for the metaphysical possibility of radical change. It might be metaphysically possible for an entity, for instance the figure Actaeon in Ovid’s metamorphoses, to start life as a human and yet to survive a metamorphosis into a deer. However, since the sortal persistence-conditions of human beings do not allow for this type of change, the post-metamorphosis Actaeon is not merely a human being in the gestalt of a deer, but a real deer. Actaeon does not undergo a mere phase change, but a substantial change. If Proteus, the ancient sea-god, were to undergo this kind of transformation instead, it would amount to a mere phase change because it is part of the very nature of Proteus to be able to undergo varied gestalt-changes. With Lowe’s distinction at hand, one might argue that natural substantial kinds are a sub-species of the higher-order supernatural substantial kind of ‘creature’ because all natural substantial kinds are created by God. Focusing on natural kinds alone, thus, provides a limited perspective on a thing’s ultimate persistence conditions because those of a creature allow that all instances falling under it can undergo also profound changes due to God’s will while still remaining the same.

Realizing that each creature depends fundamentally on the divine will makes any search for a form of natural self-maintenance grounded in a creature itself idle. Therefore an occurrence of a revelation cannot obstruct or delete the causal powers of its addressee; rather, it manifests the basic feature of creatureliness, which is to be oriented towards God. Robert Adams proposes this line of thought when he surmises:

[...] the most fundamental natural faculty of any created substance is its liability to be affected by God.’ [Adams, 1992, p. 224].

It might be more precise to drop the term ‘natural’ in this case. If God creates the world with regard to the eschatological purpose of salvation, then it is not bold to claim that each creature possesses the fundamental disposition to be open to God’s salvific will. If so, a divine self-revelatory act does not contravene a substance’s nature; rather it is in deep harmony with it because it actualizes the most fundamental disposition of any creature, which is to draw nearer to God and being affected, respectively, transformed by Him.¹⁵ Accordingly, the causal profile stemming from scientific investigations is just the ‘natural’ share of a substance’s total creaturely dispositional set-up, which ultimately is directed toward salvific transformation. Of course, referring to the total creaturely dispositional set-up does not imply that God acting upon it in revelation initiates an automatism resulting in the manifestation of the disposition to be related to God. Humans as rational and free beings can positively respond to God’s self-revelation in faith; however, they also have the liberty of not recognizing themselves as recipients of it and of rejecting the divine offer of salvation.¹⁶

¹⁵ Think of Rom 8, 18–22: The entire creation suffers and longs that its deepest inclination, being close to God, be realized.

¹⁶ How divine and human (free) will collaborate and what causal contribution humans have to bring about for an adequate response in faith are unsolved theological riddles, which due to lack of space

To conclude, it is illuminating to reconstruct shortly against the sketched dispositional background the divine attribute of omnipresence in relation to revelation. If God is omnipresent in creation, then divine self-revelation is not a rarely manifested divine disposition but ‘omni-manifested’, which, however, appears unrevealed and hidden from us because our dispositional set-up is generally not (yet) in the state of receiving it. Divine self-revelation is the ‘experiential side’ of divine omnipresence, so to say, which reported biblical figures like the prophets next to saints and other persons in history came to enjoy. The cause that divine self-revelation is such a rare occurrence is not due to God but due to our current (fallen) state. We are not attuned to God’s omnipresence in the universe and therefore we generally perceive God as hidden and distant, whereas instances of divine self-revelation are rare exceptions from this general perceptive attitude on our side.

If God is not an Aristotelian self-sufficient God but a God being present in creation by His power¹⁷ and pursuing our salvation, then it is obvious to assume that God’s loving openness towards His creatures is a constant dimension of divine existence and not a disposition being only manifested from time to time. God as pure act is not actualizing dispositions here and there but is constantly present to and as such in a permanent self-revelatory mode to His creation. Such a view does not contradict the biblical datum that God is revealing Himself differently at different places as biblical narratives such as God wrestling with Jacob, God speaking to Moses from the burning bush or God transforming the life of the apostles at Pentecost indicate. These and other examples seem to presuppose that God is manifesting Himself in a singular way at a particular place and that God is simultaneously not present in this specific way at any other place. An omni-present God is in an ‘omni-self-revelatory’ mode but God still has the possibility to ‘channel’ this manifested power differently depending on the various dispositional set-ups of the revelation’s recipients. Take the example of Moses and the burning bush. I am reluctant to claim that God is unveiling His presence in a stronger sense in the burning bush and in a weaker sense in the ground around the bush, which is also described as ‘holy’. Rather, one may be inclined to interpret such passages as an expression of our human perception of personal presence. Perceiving a person goes hand in hand with identifying her face or body as her center and her limbs as periphery. These distinctions, though to a certain extent conventional and vague, come natural and structure how we perceive and think of persons. An analogous case can be made when encountering God. Due to our perceptive and rational capacities, we cannot do otherwise but identify a center and a periphery of the theophany, although God’s omnipresence does not come in degrees. However, as the same manifested power acting upon different dispositions can cause different manifestations, so one and the same God being present to different human individuals will result in different self-revelatory occurrences. The richness of human religious experience with the divine is, thus not owed to an ever-changing God but to the divine recognition of human individuality. By entering into human history, divine self-revelation comprises the recognition on the part of

cannot be addressed at this point. One interesting recent contribution to this debate is Timpe [Timpe, 2015].

¹⁷ See Peter Lombard 1971–1981, *Sententiae I*, d. 37, c. 1, n. 2.

the human addressee that God becomes present to me as human individual as God ‘for me’, that is, as God placing me as his singled-out creature in His personal salvific relationship¹⁸.

Conclusion

In current debates, the dominating questions concerning revelation are epistemic. In this modest proposal, I have outlined the metaphysical conditions underlying divine self-revelation in terms of a metaphysics of powerful particulars. This account proves to be insightful under several respects. First, when reconstructing traditional divine attributes in terms of powers, one may claim that a perfect being exemplifies all these attributes always in a perfect manner, that is, there are no dispositional modes in a perfect being or manifestations in degrees and less than perfect. As a consequence, God is not revealing himself only from time to time to particular individuals; rather, God is omnipresent to creation and as such always in a mode of self-revelation. The cause of not being aware of this constant divine self-revelation is our (post-lapsarian) nature, which makes us unable to manifest our inherent creaturely disposition to be positively affected and transformed by God. Secondly, conceiving of God as being in a permanent actualization of self-revelation helps to metaphysically ground the claim that all revelations are conveying one and the same message – God’s salvific purpose of drawing us ever nearer to Him. Thirdly, different reported occurrences of revelations can be explained in terms of dispositional differences in humans because God’s unchanging self-revealing power is affecting different dispositions in the human recipient shaped by biological, cognitive, biographical, social and cultural factors. Finally, it has to be underlined that such a metaphysical reconstruction of God’s revelatory presence in creation remains inherently asymmetrical. The gap between God and creation remains unchallenged from the side of creation. God’s self-revelation does not add anything to creation; rather the self-revealing God is opening up possibilities for creation to accommodate more and more to the salvific will of an omnipresent God by letting God transform us in faith.

Список литературы / References

Adams, R. M. “Miracles, Laws of Nature and Causation”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 66, 1992, pp. 207–224.

Aristotle. *Metafisica*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Reale. Milano: Bompiani.

Aquinas, Thomas. *Summa Theologie (ST)* Available at: <http://www.newadvent.org/summa/> (accessed – 13.02.2019).

Aquinas, Thomas. *Summa contra Gentiles (ScG)* Available at: <http://dhsprory.org/thomas/ContraGentiles.htm> (accessed – 13.02.2019).

Bultmann, R. *The Gospel of John*. Philadelphia: Westminster. 1971.

¹⁸ This view conforms particularly well with the models of revelation dubbed by Dulles as “inner experience”, and “ew awareness”.

- Davis, S. "Revelation and Inspiration", in: Michael C. Rea and Thomas P. Flint (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Oxford: OUP 2008.
- Dulles, A. S.J. *Models of Revelation*. Garden City, N.Y.: Image Books. 1985.
- Gasser, G., Quitterer, J. "The Power of God and Miracles", *European Journal for Philosophy of Religion*. Vol. 7, no. 3, 2015, pp. 247–266.
- Hume, D. *A Treatise of Human Nature*, ed. by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: OUP. 2000.
- Lombard, P. *Sententiae*, 2 vols. *Spicilegium Bonaventurianum*, 4. Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas. (1971–1981).
- Lowe, E.J. *The Four-Category Ontology. A Metaphysical Foundation for Natural Science*. Oxford: OUP. 2006. 238 p.
- Lowe, E.J. *The Possibility of Metaphysics. Substance, Identity, and Time*. Oxford: Clarendon Press. 1998. 288 p.
- Lowe, E.J. "Miracles and Laws of Nature", *Religious Studies*, 1987, vol. 23, iss. 2, pp. 263–278.
- Lowe, E.J. "Sortal Terms and Natural Laws: An Essay on the Ontological Status of the Laws of Nature", *American Philosophical Quarterly*. 1980, vol. 17, iss. 4, pp. 253–260.
- Mumford, S. "Miracles: Metaphysics and Modality", *Religious Studies*, 2001, vol. 37, iss. 2, pp. 191–202.
- Mumford, S. "Normative and Natural Laws", *Philosophy*, 2000, vol. 75, iss. 292, pp. 265–282.
- Mumford, S. "Laws of Nature Outlawed", *Dialectica*, 1998, vol. 52, iss. 2, pp. 83–101.
- O'Colins, G. *Revelation. Towards a Christian Interpretation of God's Self-Revelation in Jesus Christ*. Oxford: OUP. 2016. XIVII. 208 p.
- Saudek, D. "Miracles and Violations of Laws of Nature", *European Journal for Philosophy of Religion*, 2017, vol. 9, iss. 1, pp. 109–123.
- Swinburne, R. *Revelation. From Metaphor to Analogy*. Second Edition. Oxford: OUP. 2007.
- Stump, E. *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*. Oxford: Clarendon Press. 2010.
- Timpe, K. "Cooperative Grace, Cooperative Agency", *European Journal for Philosophy of Religion*, 2015, vol. 7, iss. 3, pp. 223–245.
- Rahner, K. „Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung“, in: Karl Rahner, Josef Ratzinger (eds.), *Offenbarung und Überlieferung. Quaestiones Disputatae* 25, 11–24. 1965.
- Ratzinger, J. „Thesen zum Verhältnis von Offenbarung und Überlieferung“, in: Rahner, K. Ratzinger, J. (eds.), *Offenbarung und Überlieferung. Quaestiones Disputatae* 25, 25–49. 1965.
- Wojtyśiak, J. "Zagzebski on Models of Revelation", *European Journal for Philosophy of Religion*, 2014, vol. 6, iss. 4, pp. 77–89.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

И.С. Вевюрко

Концепция богодухновенности Священного Писания в эпоху патристики

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

Статья посвящена разбору проблемы восприятия феномена Божественного Откровения в ту эпоху, когда складывались основные принципы его православного (но в немалой степени также католического и протестантского) истолкования. О «концепции» в ней говорится не в смысле позитивного учения, но в смысле суммы непротиворечивых высказываний, общие основания которых выясняются при помощи проблемной постановки вопроса. Мысль отцов Церкви о Божественном Откровении рассматривается с точки зрения восприятия ими как содержательной, так и формальной стороны библейского текста. Подтверждая ранее сделанные целым рядом отечественных исследователей выводы о том, что святым отцам не свойственна теория «диктовки» (или крайнего вербализма), автор статьи уточняет смысл категорий «слуха» и «видения», а также халкидонской аналогии в том понятии об источниках богооткровенного текста, которое господствовало в период патристики.

Ключевые слова: вдохновение, Библия, пророчество, патристика, герменевтика, экзегетика

Ссылка для цитирования: *Вевюрко И.С.* Концепция богодухновенности Священного Писания в эпоху патристики // *Философия религии: аналит. исслед.* / *Philosophy of Religion: Analytic Researches.* 2019. Т. 3. № 1. С. 19–38.

Название этой статьи предполагает разговор о некоей общей или единой концепции. Была ли таковая в действительности? Вместо ответа на данный вопрос мы попытаемся внести ясность в исходные условия анализа нашего материала. Отцы Церкви не создавали концепции богодухновенности, но вели речь

о ней как о чем-то, разумеющемся само собой. При этом они: 1) исходили в ее трактовке из своего собственного духовного опыта; 2) выстраивали ее с учетом эмпирических фактов о Библии, с которыми им приходилось иметь дело; 3) а также с учетом апостольских речений (2 Тим 3:16; 2 Пет 1:20–21), апостольской манеры цитирования и того ореола святости, который окружал Писание в раннехристианских общинах. Перечисленные предпосылки являются интуициями, которые в дальнейшем подтверждаются примерами и для которых, как мы предполагаем, не существует критической массы контрпримеров. Главная проблема коренится в предпосылке под номером 2, так как весьма значительная часть фактов, существовавших уже для отцов, легла впоследствии в основу критики Библии, а потому их святоотеческое восприятие имеет прямое отношение к православной богословской оценке теоретических основ этой критики. Но нетрудно будет увидеть, что все предпосылки коренным образом взаимосвязаны.

Целью настоящей статьи является воспроизведение основ суждений о богодухновенности Библии в эпоху патристики с проблематической точки зрения. Как правило, святоотеческое учение об этом предмете излагается позитивно, следствием чего выступают а) его бедность, поскольку отцы не создавали позитивных учений о нем, считая его очевидным; б) его мнимая простота, вытекающая из неучета нюансов при позитивной постановке вопроса. Можно ждать, что аналитический и проблемный подход даст более дифференцируемые результаты.

Задача подбора свидетельств уже значительно облегчена для нас масштабным трудом Д.С. Леонардова [Леонардов, 1897–1912]. Дореволюционный исследователь представил самый полный на сегодняшний день обзор теорий Божественного вдохновения от мужей апостольских до библеистов XIX в. Его труд можно считать недооцененным, так как, хотя он присутствует в библиографии к статье «Богодухновенность» в Православной энциклопедии [Тихомиров, 2002, с. 442–447], никаких признаков знакомства с ним эта статья не демонстрирует. В значительной степени зависимым от цикла статей Леонардова является доклад о. Дмитрия Юревича [Юревич, 2005], но, не давая исчерпывающего изложения основных идей этого цикла, он также не содержит и их развития, ограничиваясь опорой на них в оппонировании господствующему в научных институциях филологически одностороннему подходу к Писанию. Выводы, сделанные Леонардовым, все еще ожидают проверки с учетом современного состояния патристических исследований.

В целях ухода от позитивного изложения тривиальных формул, наш анализ начнется с самого трудного – предлежавшей отцам материальной, фактической стороны Библии. Здесь будет рассмотрена постановка вопроса об отношении содержания священного текста к его форме. Только после этого можно будет перейти к более умозрительной проблеме природы богодухновенности, понимавшейся отцами, как уже было предположено, ввиду их собственного духовного опыта. Выводы этой части позволят реконструировать их воззрения на человеческую сторону богооткровенного текста, которая больше всего занимает современную библеистику.

1. Форма и содержание священного текста

1.1. Нестабильность формы

Нестабильностью формы текста мы называем наличие флуктуаций, не препятствующих его узнаванию как того же самого текста, но показывающих в то же время изменчивость его элементов: букв, слогов, отдельных слов и порядка их в предложении, а также целых отрывков. Оставим в стороне вероятность внесения в текст изменений самим автором, которая позволяет авторизовать в равной мере несколько разных редакций¹: если эта вероятность и допускалась, то канонические тексты, как правило, а *rigor* считались окончательными редакциями. Мы также исключаем из рассмотрения внесение намеренной, конфессионально ангажированной правки, какими бы мотивами оно ни вызывалось. Что такие действия производились, несомненно²; как и то, что они были предметом взаимных обвинений иудеев и христиан в полемике первых веков новой эры [*Justin. Dial. 73*]. Но такая интерполяция считалась *порчей* богодухновенного текста и потому не имеет отношения к вопросам, связанным с богодухновенностью как его собственным качеством. Наконец, мы не имеем в виду и ошибок, представляющих собой также *порчу*, хотя и ненамеренную, но требующую устранения при обращении к исправным рукописям: работа над подобными правками велась на протяжении всей истории Церкви, а ее мотивация замечательно представлена в издательском предисловии к Острожской Библии. Итак, мы говорим лишь об изменениях, которые, будучи внесенными в канонические тексты Писания а) переводчиками³, б) переписчиками, в) парафрастами в процессе устной передачи текста и ее последующей записи либо при его цитации, тем не менее, не считались у отцов их вольной или невольной *порчей*, подлежащей исправлению.

Такая постановка вопроса, собственно, и позволяет различить форму и содержание. Если две редакции одного и того же текста могут быть в равной степени священны, значит, то, что делает его священным, некоторым образом воспаряет над его элементарным составом, иными словами, он как целое больше суммы своих частей.

Легче всего понять это в связи с изменениями, внесенными переводчиками, так как между оригиналом и переводом существует, во-первых, различие в структуре языка, во-вторых, временная дистанция, которая, при некоторых условиях, позволяет расценить процесс перевода как продолжающееся откровение. Относительно первого еще внуком Иисуса бен Сираха (II в. до н. э.) было замечено, что «неодинаковую имеет силу (*ou isodunamēi*) нечто, когда само по себе говорится на еврейском и когда передается на другой язык»

¹ См. рассуждения об этом и примеры из литературы Нового времени: [Лотман, 1978, с. 26–28].

² В качестве примера достаточно упомянуть расхождения между масоретским и самаритянским текстами Пятикнижия в упоминании священной для самаритян горы Гаризим. Сама возможность подобных вариаций ставит перед религиоведом серьезные вопросы о восприимчивости сакральных текстов в ту или иную эпоху.

³ Говоря о Ветхом Завете, следует удерживать в памяти, что отцы Церкви, за редким исключением, читали его в греческом переводе с еврейского или латинском переводе с греческого.

[*Sir. Prol.* 22–23]. Хотя он, вероятно, не придавал труду своего деда канонический характер, эта особенность распространялась им и на переводы Писания: сам Закон, говорит он далее, пророки и прочие книги «немалую имеют разницу (*διαφορά*), читаемые сами по себе». Эти высказывания, по нашему мнению, следует понимать не так, как они поняты в синодальном тексте – «неодинаковый смысл имеет то, что читается по-еврейски, когда переведено будет на другой язык», – ибо в таком случае, заботясь о понимании александрийскими собратьями *смысла* Божественного Откровения, переводчик был бы должен убеждать их выучиться древнееврейскому языку, чего он, однако, не делает. Скорее, у него имеет место апология неточности, парафрастичности перевода, которые действительно проявляются как в его труде, так и в переводах Септуагинты, несмотря на высокую степень внимания к порядку слов и идиоматическому строю оригинала.

Здесь нужно заметить следующее. Признание самой возможности перевода необходимо связано с допущением его лексико-грамматической неточности, и именно потому, что одни и те же слова в разных языках (это касается не только языков народов, но и языков субкультур) имеют не разный, но «неравносильный» смысл, и значит, существо смысла должно заключаться не в словах, а где-то за ними [Вдовиченко, 2016, с. 89]. Поэтому обожествление буквы текста, строго говоря, не допускает идеи перевода. Действительно, развивая учение о предвечности Торы в ее буквенном составе, раввины пришли к выводу, известному по чеканной формуле Иеугуды бар Илая: «Кто переводит стих так, как он есть – лжец, а кто прибавляет к нему – кощунник» [ВТ Киддушин 49а]. Соответственно с этим вердиктом ученик раввинов Акила, чей перевод был призван заменить для грекоязычных иудеев подозрительную Септуагинту, «не переводил, а транслировал слова Писания, каждое из которых, представленное в священном тексте, имело свой смысл» [Вдовиченко, 2016, с. 234]. Он создал текст, даже буквальный смысл которого чаще всего нельзя понять без толкования, таким образом привязав его к принятому толкованию буквы еврейского текста.

Отцы Церкви, напротив, продолжили в своем отношении к искусству перевода линию внука Иисуса бен Сираха. Они охотно цитировали всех доступных им переводчиков Библии, множество примеров чему – в комментариях Златоуста, Кирилла Александрийского, Феодорита, Иеронима. При этом они не столько старались установить наилучшее понимание, сколько рассматривали разные переводы как взаимодополняющие, в соответствии со своим принципом полисемантизма⁴. Наконец, по крайней мере те из них, которые принимали предание о переводе 70-ти как чудесном событии⁵, должны были допускать наличие у переводчиков дара пророчества. После Филона, видевшего в них «иерофантов и пророков, которым дано было ясным умом последовать чистейшему духу Моисея» (*Philo. Vita.* II. 38–40), эту же мысль прямо

⁴ См.: [Aug. Conf. XVIII. 27, 42].

⁵ Согласно преданию (иудейскому, судя по его наличию в трактате *Софрим (Писцы)* и у Филона), изначально касавшемуся, правда, только Пятикнижия, переводчики работали порознь, но при сличении получившихся переводов все они совпали слово в слово. Отрицательную оценку этого предания в святоотеческую эпоху высказывал, главным образом, Иероним.

выражает Августин, но с одним примечательным отличием: у первого речь идет о полном тождестве содержания оригинала и перевода, второй же, имея дело с критикой Септуагинты, утверждает: «Все, что в еврейских кодексах есть, а у Семидесяти нет, – все это Дух Божий благоволил сказать не через них, а через пророков; все же, что есть у Семидесяти и чего нет в еврейских кодексах, тот же самый Дух предпочел высказать через них, а не через пророков, показывая таким образом, что те и другие были пророками» (*Aug. Civ. XVIII. 43*).

Об изменениях смысла слов по вине переписчиков отцы специально не рассуждают, но часто пользуются в своих толкованиях вариациями, находящимися в разных рукописях. Пример такого рода приведем из комментария св. Андрея Кесарийского на Апокалипсис. Объясняя слова «так говорит Святой, Истинный, имеющий ключ Давидов» (Откр 3:7), Андрей уточняет: «В некоторых списках вместо “Давидов” написано “Аидов” (ἄδου), и этим свидетельствуется о власти Христа над смертью и жизнью» (*Andr. Апок. VIII*). Экзегета, как видно, не смущает вопрос о подлинности того или другого чтения: говоря «этим свидетельствуется», он придает альтернативным рукописям одинаково характер Писания, несмотря на то что спорное место является прямой речью явившегося апостолу Сына Человеческого.

Аналогичен подход отцов к парафразам, включая их собственную манеру цитирования, унаследованную от апостолов⁶. На это постоянно обращает внимание Леонардов, начиная с мужей апостольских, и делает вывод об их «свободном отношении... к букве св. Писания» [Леонардов, 1898¹, с. 287]. Правда, парафрастичность есть рамочное понятие для нескольких своеобразных явлений. Во-первых, парафраз может быть намеком (аллюзией) на фрагмент, который подразумевается в своем точном объеме, но дается в виде эмблемы. Так, в седальне заупокойного канона слова «всуе мятется всяк земнородный, якоже рече Писание» являются парафразом Пс 38:6–7. Во-вторых, неточность цитирования может быть вызвана потребностью в упрощении языка цитируемого фрагмента [Pentius, 2014, p. 177]. Такую же роль играли для еврейской аудитории на Востоке таргумы. Здесь имеет место снисхождение к слушателю вне зависимости от решения вопроса о том, сохраняет ли парафраз всю мощь оригинала. В-третьих, отцы Церкви много цитировали по памяти. Хотя для ранних веков это и объясняется нехваткой рукописей [Meiser, 2010, S. 314], все же мы имеем здесь дело с развитой культурой устной традиции, структурированной преимущественно на уровне содержания, а не формы текста⁷. Как замечает Иероним, «апостолы и евангелисты при переводе древних Писаний искали смысла, а не слов» [*Hieron. Ер. LVII. 9*]. Наконец, в-четвертых, парафраз был

⁶ Надо заметить, что раввины той же и последующих эпох, как правило (хотя и за множеством исключений), цитируют Писание более точно, и сам способ цитирования по первым словам, за которыми как бы скрыта оставшаяся часть цитаты, подразумевает отсылку к однозначной формуле масоретского текста: что не мешает, впрочем, раввинам придерживаться того же принципа полисемантизма.

⁷ «Полное и частичное цитирование было лишь “верхушкой айсберга”. Значительная часть библейского узуса – под спудом, скрыта от глаз» [Parsons, 2015, p. 34].

формой интерпретации⁸. По крайней мере для третьего и четвертого из перечисленных вариантов нужно согласиться с Леонардовым, что множество «свободных цитат» является признаком отсутствия у ранних отцов «крайней вербальной теории, в смысле той странной теории, которая из живого человека делает манекена, а самое вдохновение сводит к механической диктовке слов и звуков» [Леонардов, 1898¹, с. 289].

1.2. Независимость содержания

Постулируя независимость содержания священного текста от его формы как часть учения отцов, мы должны прежде всего понять границы этого утверждения. В абсолютном смысле такая независимость есть бессмыслица, поскольку содержание не дается без формы, во всяком случае читателю. Однако уже в евангельском тексте установлена разница объемов того, о чем Писание, и того, что в нем написано (Ин 21:25). Эта разница является лейтмотивом комментария Оригена на Евангелие от Иоанна. «Евангелие, – пишет экзегет, – считающееся постижимым для всех пользующихся, учит тени тайн Христовых; то же, о котором Иоанн говорит как о “вечном” [Откр 14:6], и которое собственно можно назвать духовным, ясно представляет все очам разумеющих о Самом Сыне Божиим» [*Orig. In Joan.* 39–40].

Естественно, здесь возникает вопрос об отношении первого Евангелия ко второму; и так же естественно, что в случае Оригена речь должна идти об отношении содержания аллегории к ее форме. Но тогда в прояснении характера богодухновенности ничего не прибавляется, потому что аллегория может даже больше зависеть от формы текста, чем его буквальный смысл. Если значение каждой детали аллегории фиксировано, то колебания буквы для нее опасны. Интерес к духовному смыслу Писания выводит Оригена на путь критического сличения рукописей и обращения к древнееврейскому оригиналу. Сам дух времени способствовал этому: Ориген вел полемику с Порфирием и Цельсом, которые читали Ветхий Завет и которым утверждение, что смысл Библии не скрадывается разногласием буквы, показалось бы несерьезным. История же критической правки поэм Гомера, где апологеты язычества находили тоже аллегорические глубины, к тому времени насчитывала века.

И все же есть основания полагать, что «Вечное Евангелие» у Оригена возникает не как простой синоним аллегории, а как идея содержания священного текста в уме священнописателя, подобно тому, как содержание Ветхого Завета было иным для Моисея и других пророков, «видевших славу Христа», чем для простых слушателей, которых он называет «детьми» [*Orig. In Joan.* 37–38]. Идея эта вовсе не была новой в его время. Филон Александрийский, хотя ему и приписывают понимание пророчества «по аналогии с экстагическим состоянием языческого оракула» [Тихомиров, 2002, с. 442], все же называет пророка «переводчиком», устанавливая тем самым дистанцию между словом, им полученным,

⁸ Сохранились целые комментарии-парафразы, как, например, св. Григория Чудотворца на кн. Екклесиаст.

и словом, им записанным. Вообще вопрос о том, было ли состояние пифии экзотическим, в настоящее время считается дискуссионным [Кулишова, 2001, с. 101–106]. Но если можно не сомневаться в том, что во время Филона экстаз считался неотъемлемой частью языческой мантики, то тем более замечательно, что иудео-эллинистическая традиция, не используя слово *μάντις*, называет пророка *προφήτης*, то есть именем жреца-истолкователя пифии. Само такое словопотребление намекает на то, что Божественное слово *в ушах* пророка было подобно оракулу, *в устах* же – истолкованию.

В тексте, на основании которого Филону вменяют идею «диктовки», он на самом деле противопоставляет языческих мантиков еврейским пророкам, о которых пишет следующее: «Пророк совершенно ничего не утверждает своего, но является переводчиком (*ἑρμηνεύς*) Другого, преподающего ему все, что он произносит, в то время как он стал одержим (*ἐνθουσιᾶ*) в неведении, потому что его помышление перешло и выдворилось из акрополя души, в котором возрос и вселился Божий Дух» [*Philo. Spec. leg.* 49]. Мантиков экзегет обвиняет в подмене истины выдумками, а их вдохновение считает притворным [*Ibid.*, 50]. Хотя Филон и говорит об «одержимости», состояние ума пророка представляется ему предельно ясным: «Для пророка нет ничего неизвестного, но он имеет в себе умное солнце и неомрачаемое сияние для яснейшего восприятия того, что невидимо чувством, однако воспринимается мыслью» [*Ibid.*, 192].

Итак, для пророка, пребывающего «в неведении» (*ἐν ἀγνοίᾳ*), нет «ничего неизвестного» (*οὐδὲν ἄγνωστον*). Филон или противоречит себе, или, что вероятнее, в двух этих случаях имеет в виду разный *γνώσις*. Ясность и темнота суть одно, так как созерцание очевидного уму равносильно молчанию чувств и мнений. Примечательно, что о «неведении» говорится там, где употреблена слуховая метафора и где пророк является «переводчиком» (или «толкователем»), передающим слова Другого, тогда как о всеведении – там, где вводится образ превосходной отчетливости силы зрения. В первом случае душу покидает «помышление» (*λογισμός*), т. е. внутренняя речь⁹. Видимо, это позволяет Филону оправдать «темноту» пророческого слова. Во втором случае органом восприятия оказывается «мысль» (*διάνοια*), и это дает ему основание считать пророческое слово наилучшим выражением истины. Суммируя сказанное, мы делаем вывод, что пророк у Филона не записывает под диктовку и не изрекает в безумии ему самому непонятные глаголы, а переводит Божественную речь или, что то же самое, содержание своего пророческого видения на несовершенный человеческий язык.

Хотя параллели между текстами Филона и апостолов бывают изумительными¹⁰, гипотеза, что апостолы штудировали его трактаты¹¹, кажется, осталась в том прошлом, когда история мысли без установления «влияний» страдала от недостатка признания. Скорее всего, здесь мы имеем сходное

⁹ Это слово иногда переводят и как «рассудок».

¹⁰ Например, в процитированном трактате «Об особых законах» описание пророка по смыслу совпадает с 2 Пет 1:21, а сравнение лжепророка с кораблем без балласта, вращаемым ветром [*Ibid.* 50], так же по смыслу очень близко к метафоре в Еф 4:14.

¹¹ Применительно к посланиям ап. Павла она была критически рассмотрена еще до революции: [Глубоковский, 1910, с. 23–425].

отношение к предмету, связанное с библейской традицией, и общий запас понятных слушателям сравнений, который у Филона несколько более насыщен античной философской терминологией, чем у апостолов. Эти замечания необходимы нам для того, чтобы продолжение обнаруженной нами линии у позднейших авторов не казалось простой зависимостью от Александрийской школы.

В I или II в. о состоянии пророка писал апостол Варнава или автор послания, известного под его именем: «Дух говорит к сердцу Моисея» [*Barn.* Ер. XII. 2]. Это касается, правда, не составления священных книг, а одного из деяний пророка, в них описанных. Более определенно высказался св. Климент Римский: «Моисей все заповеданное ему запечатлел в священных книгах» (*Clem.* I Сог. XLIII). Здесь, очевидно, предполагаются два акта – повеления и записи. Но неясно, какая существует между ними дистанция. Еще один шаг в развитии темы сделал св. Иустин Философ, описавший пророков как «людей блаженных, праведных и угодных Богу, которые говорили Духом Святым и предсказали будущее... [они] одни знали и возвестили людям истину... говорили только то, что слышали и видели, когда были исполнены Святого Духа» (*Justin.* Труд. VII). Эта характеристика будет для нас важна и в дальнейшем. Дар пророчества в ней увязывается с праведностью и знанием, а его содержание – со слухом и видением; дистанция же между видением и речью несомненна. Две следующие цитаты относятся ко времени расцвета патристики. Св. Василий Великий писал о Моисее, что тот, «наравне с ангелами удостоившийся лицезрения Божия, повествует нам нечто из того, что слышал он от Бога» [*Basil.* Гексаем. I. 1]. Св. Иоанн Златоуст – об Исаии: «Он сказал, что видел [Ис 6:1], но умолчал, как видел» [*Chrys. Vidi.* VI. 1]. Оба высказывания предполагают различие между содержанием пророческого вдохновения и его формой, тем самым, в некоторой степени, допуская релятивизацию последней.

2. Природа богодухновенности

2.1. Предмет откровения

Хотя несомненно, что между формой и содержанием Писания отцы находили зазор и не считали поэтому Библию прямо спущенной с неба в ее буквенно-словесном составе, самого по себе этого недостаточно, чтобы судить об их концепции богодухновенности. Здесь возможны следующие варианты:

1. Как содержание давалось полностью свыше для понимания священнописателей, так форма – для более ограниченного понимания слушателей. Именно поэтому св. Иоанн слышал, «что говорили семь громов», но не записал этого (Откр 10:4). Представляется, что такой взгляд был близок Оригену¹².

¹² «Человеческая и божественная стороны св. Писания не находились у него в гармоническом посредстве, а скорее историческая, человеческая сторона была только покрывалом, скорлупой» [Леонардов, 1912¹, с. 346].

2. В «органическом единстве Духа Божественного и человеческого... боговдохновенная мысль находила для себя выражение и производила боговдохновенное слово» [Леонардов, 1906¹¹, с. 379–380].
3. «Ветхозаветные писатели были лишь вещими сердцем, подсознательными органами Духа Божия, Который возвышал, сублимировал их естественное вдохновение» [Карташев, 1947, с. 92–93].

Выбор между этими точками зрения (мы не исключаем, что возможны и промежуточные) зависит от решения вопроса о том, чем именно было содержание по существу; иными словами, как понимали отцы Церкви предмет Божественного откровения.

Представляется, что, характеризуя восприятие Библии отцами как «докритическое» [Тихомиров, 2002, с. 443], мы недостаточно принимаем в рассмотрение этот аспект проблемы. Отцы были знакомы с солидной философской традицией критики мифа и (по крайней мере, плеяда закончивших училище Оригена) с основами эллинистической критики авторства литературных источников; они могли бы применять эти знания к Библии на не менее высоком уровне, чем Порфирий или Юлиан Отступник, если бы не верили ей.

Доверие к Библии до сих пор связано с мыслью о предмете откровения. Это не этика, т. к. совесть является «естественным законом» (*φυσικὸς νόμος*), и Писание только напоминает о ней [*Δωροθέος*, 1871, σ. 38]. Это и не монотеизм, т. к. человек воспринимает его непосредственно «через рассмотрение творений» (Рим 1:2). Вряд ли может быть признан удовлетворительным тезис, понимаемый в ограничительном смысле, что «свидетельство священного автора всегда является истинным в отношении истин религиозных» [Князев, 1951, с. 126], потому что неясно, какие именно свидетельства служат откровениями о религиозных истинах. Если иметь в виду собственно богословские суждения, то Писание могло бы без особого ущерба быть сокращено до размеров катехизиса. Традиция, наверное, предполагала иное, учитывая самосвидетельство Писания в 2 Тим 3:16. Содержание откровения, или «слова Божия», апостол Павел определяет как «заветы, законоположение, богослужение и обетования» (Рим 9:4; ср. 3:2). Таким образом, оно исторично, протянуто во времени от обещания к исполнению через «тень будущих благ» (Евр 10:1), так что все в нем не случайно, все действительно и вместе с тем все лишено собственного смысла вне отношения к смыслу совершенному.

Отсюда можно вывести, что именно связь с целевой причиной, которая есть Премудрость – Христос¹³, делает содержание текста богооткровенным; в силу этого мудрость, относительно которой «нет никого, знающего путь ее, ни помышляющего о стезе ее», есть та самая, данная Израилю, «книга заповедей Божиих и закон, пребывающий вовек» (Вар 3:31; 4:1; ср. 1 Кор 2:6–8).

¹³ «И вот, заклание овцы и пасхальное празднество и писание закона заключены во Христе, через Которого было все в древнем законе, но еще более – в новом слове» [*Melito. Pasch. 6*]. Ср. в иудейской традиции: «Все пророки пророчествовали только о дне Мессии» (ВТ Берахот, 34b). Отцы Церкви связывали способность пророков предсказывать «домостроительство спасения», несомненно, с их собственным уподоблением Христу. Так, в общем каноне пророку на утрени: «Возложен [т. е. пожертвован] весь Вседержителю, промышления образом тайно научився...»

Апостолы решительно утверждали, что пришествие Христа предсказывали все пророки (Деян 3:24), и отцы в своей экзегезе только следовали положенному принципу. Подобная практика в прошлом веке считалась наивной или волюнтаристски сводилась к типологическому толкованию¹⁴. Однако, хотя история и образует цепочки типов (для чего ей вовсе не нужно быть священной), древние экзегеты имели в виду не только это. Пророки готовили еврейский народ к тому, чтобы встретить Христа и возвестить Его человечеству, для чего ими было изображено как будущее мира, так и прошлое, касающееся всего человеческого рода; то же, что во всех изгибах текста, знакомившего евреев с их историей, преизбыточествовал вечный смысл, было делом не человеческой мудрости, а Духа Божия.

Знали ли пророки в точности, о чем пророчествовали? Кажется, что традиция по этому вопросу разногласит или трудна для понимания. Св. Ипполит, например, пишет: «Так как Он только явился исполнением закона и пророков... то все, сказанное ими, и должно было оказаться запечатанным, дабы только с пришествием Господа все разрешилось и осветилось... все, запечатанное в древности, теперь по благодати Господа открыто святым... Вот почему также и ангел сказал Даниилу: “запечатай словеса сии” [Дан 12:4], ибо видение это [относится] к концу времени» [Hipp. Dan. IV. 33–34]. Из этих слов, по-видимому, следует, что Даниил скрыл точный смысл своего видения, как недоступный для рядовых читателей. В каноне же Рождеству Богородицы (св. Иоанн Дамаскин) говорится, что Моисей был удержан (εἴρω) от уразумения «великой тайны» Неопалимой Купины, получив лишь образно (συμβολικῶς) наставление не думать о нем земным способом – так святой отец толкует повеление снять обувь с ног (Исх 3:5). В литургическом предании встречаются и другие формулировки, которые, однако, до конца так и не проясняют вопроса¹⁵.

Итак, предметом откровения был Христос, данный в череде исторических событий, которые со стороны буквы были чудесной подготовкой к Его чудесному пришествию и потому несомненно фактичны, а со стороны символа относились к Нему, как тень относится к телу (Кол 2:17). Это значит, что содержание откровения не могло быть найдено в душе самого писателя, но

¹⁴ Так у Карташева, который, в частности, называет аллегорию Павла в Гал 4:25 «причудливой» и «школьно-искусственной» [Карташев, 1947, с. 86]. Однако апостол вполне точен. Что Павел не считал служанку Сарры горой, кажется, не требует разъяснений. Но Агарь как персонаж по существу есть «гора Синай в Аравии», т. к. смысл синайского законодательства, отрешенный от обетований, означает рабство букве закона. Более того, по факту апостол прозорливо указывает здесь на возникновение ислама и дает христианскую оценку его значения.

¹⁵ «Все пророцы Тя яве предвозвестиша хотящую быти Божию Матерь, Богородице Чистая» (Канон воскресный 5-го гласа, песнь 5); «Неисписанная многими пророки, несведома же бысть, Дево, Небесными служащими Богу Ангелы, ныне же вси вемы Тя Богородицу» (Канон Покрову Пресвятой Богородицы, песнь 7); «Таинственно учухаю несказанному вси пророцы Твоему, Всечистая, Рождеству, духовно образующе и предлагоюще всем будущая» (Канон предпразднству Рождества Христова, Феофанов, песнь 6). «Мысленно научашеся Даниил, Человеколюбче, Твоим тайнам: на облаце бо яко Сына Тя Человека грядуща, языков всех яко Судию и Царя зряше ума чистотою» (Канон трием отроком, Феофанов, песнь 5).

давалось свыше, как тайна¹⁶. Что касается формы, ее приспособление к слушателю должно было быть делом Божественной мудрости, а не человеческой хитрости. Однако условия этого приспособления не предполагали вербальной акривии, т. к. пророки записывали для слушателей понятными словами непосредственно то, что видели, а не эзотерический шифр смысла этих видений для избранных. Никео-Цареградский Символ веры, тоже относящийся к наследию отцов, исповедует Святого Духа, «глаголавшего пророками», но как Он говорил ими – вопрос темный, плохо разработанный в силу того, что, как мы скоро увидим, он связывался отцами с тайной духовной жизни. Наконец, стоит повторить, что для отцов была допустимой мысль о действии Святого Духа также через переводчиков и переписчиков, словом – через предание, в ткани которого разрастается полисемия священного текста.

2.2. Восприятие и передача откровения

Рассматривая любое патристическое учение в его отличии от научных взглядов Нового и Новейшего времени, следует принимать во внимание не только ограниченность кругозора отцов, их своеобразную «наивность» или непосредственность восприятия, примитивность их методологического аппарата и прочее в этом роде, но и то, что аскетическая дисциплина их мысли, духовный опыт и связанная с ним способность оценки духовных явлений в силу самого образа жизни несопоставимо полнее и глубже, чем у современного ученого. Если еще в XIX в. это можно было смешивать с «энтузиазмом», то теперь, основательно изучив аскетическую литературу, мы склонны больше говорить о «трезвении».

Пророческий дар, обещанный христианам (Деян 2:17), отцы Церкви рассматривали не как нечто чуждое себе, а как этап духовного роста. В перспективе толкователь должен совпасть с автором. Но речь идет не о «конгениальности» в шлейермахеровском смысле проникновения в психологию автора. Сам автор представляется лишь отверстием слухом (Ис 50:5)¹⁷, причем этот «слух» так мало относится к форме слова, к букве, что представляет собой видение¹⁸, которое становится «слухом» лишь на переходе к слушателю.

Переход от видения к слуху является, может быть, наилучшей метафорой для описания природы пророческого вдохновения по текстам эпохи патристики. Они, конечно, не лишены и в этом случае связи с Библией, где пророк часто называется «провидцем», а его предсказание – «видением». Эти видения

¹⁶ «Когда пророчество высказывается прикровенно, то по исполнении события становится более ясным, а до исполнения – отнюдь нет... Иудеи не были виновны, не понимая тех пророчеств о Христе до пришествия Христова... Притом до пришествия Христова от них и не требовалась вера во Христа» [*Chrys. Obscur. II. 1–2*].

¹⁷ «Все люди имеют телесное ухо, а духовное приобретает только человек духовный» [*Andr. Арос. III*].

¹⁸ «Что не чувственный это был глас, показывает [апостол], когда говорит: “я обратился” – не “слышать”, но “видеть глас” [Откр 1:12]; ибо духовное слышание и видение суть одно и то же» [*Ibid. II*].

следует отличать от визионерских опытов. Вместе с тем их следует отличать и от умозрения категорий, непосредственно доступных интеллекту. Они относятся к «такому делу, которому вы не поверили бы, если бы вам рассказывали» (Авв 1:5; ср. Ис 53:1).

Так, известный толкователь Апокалипсиса св. Андрей Кесарийский, перефразируя Откр 4:1, пишет: «Я услышал голос и, приняв отпечатление Духа владычественным [умом], увидел престол, которым знаменуется Божие упокоение во святых» [Andr. Арос. X]. Здесь можно различить несколько принципиальных моментов: а) Дух прикасается к уму и оставляет на нем *τύλος*; б) этот *τύλος* есть видение или его причина; в) предмет видения – лишь эмблема идеи, которая сама по себе невидима, вернее, невыразима¹⁹; г) идея не является статичной умственной категорией, а представляет собой предощущение воскресенной жизни²⁰; д) собственно «голос» толкуется как все вышеизложенное²¹.

В этом толковании св. Андрей, по всей видимости, опирался на св. Василия Великого, который в начале комментария на Исаию подробно писал о том, как «владычественное [начало] души» получает отпечатления Духа. Его учение о богодухновенности может быть сведено к следующим тезисам²²:

1. Пророчество есть «дар, требующий души, тщательно очищенной» [Basil. Isa. Prooem. 1].
2. Душа должна быть подготовлена к нему добровольно, «собственным движением» [Ibid., 2].
3. Пророки пророчествовали не в исступлении, т. к. лишение разума «противно обетованию наития Божия» [Ibid., 5].
4. Источник дара – «слово» (λόγος), которое имеется во всех, но избирает «самые настроенные души, в которых даже малое страстное движение не разногласит со словом». Или: «Дух Святой пребывает во всех, но собственную силу Свою обнаруживает в тех, которые чисты от страстей» [Ibid., 2–3]²³.
5. Пророк очищается от страстей не время от времени, но постоянно в течение жизни [Ibid., 3].

¹⁹ Сознание эмблематизма всего видимого святыми лежит в основе иконописи, как древнейшей, характерной для синагог римской эпохи, христианских катакомб, так и развитой византийской; оно совершенно утрачивается в реалистической живописи XIX в. (гравюры Г. Доре, росписи храма Христа Спасителя), придающей небесным явлениям характер монументальной телесности в стиле гомеровского мифологического языка.

²⁰ Данный пункт важен для понимания того, что «платонизм отцов» представляет собой неточную, грубую формулировку в духе учебников по истории философии.

²¹ Очевидно, что союз «и» употреблен здесь Андреем в значении двоеточия.

²² В современной патристологии этот комментарий относят к числу *dubia*. Но для нас в данном случае важно не столько то, принадлежит ли он перу св. Василия, сколько то, что он уже в древности прошел рецепцию в качестве текста соответствующего уровня авторитетности. Об этом свидетельствует как раз наличие у отцов более позднего времени тезисов из введения к нему, иногда почти в дословной передаче, как у св. Андрея.

²³ Этот пункт принципиально важен для феноменологии откровения: будущее и прошлое, созерцаемые пророком, представляются не как текст, а как *пространство*, которое организовано Словом и насквозь видимо Духу.

6. Кроме чистоты, необходима вера, «по мере» (Рим 12:6) которой дается пророчество [*Basil. Isa. Prooem. 2*]. Пророк становится вдохновенным «от сильного стремления и неизреченной любви к Богу» [*Ibid., 3*].
7. Душа пророка подобна зеркалу, воспринимающему в себе отражение, «неомраченное страстями плоти». Таким образом, «пророки видели будущее, как настоящее» [*Ibid., 3*].
8. Но пророческий дар дается не как полное знание, а «в некоей мере» [*Ibid., 2*]²⁴. Бог «отверзает душевные очи для уразумения видений, какие Ему угодно сообщить» [*Ibid., 3*].
9. В этом обнаруживается его сходство со сновидениями: а) ум «отпечатлевает в себе образы»; б) человек видит или слышит то, чего не видел и не слышал в жизни; в) но «не телесным чувством»; г) «сны по свойству своему неясны и двусмысленны, требуют немалой проницательности ума, и сокровенное значение сновидений имеет близкое родство с выражением в Писании под прикрытием темных речений» [*Ibid., 3*].

Учение св. Василия не имеет ничего общего с теорией «диктовки», т. к. в нем отсутствует основной признак диктанта – запись услышанного слова, о чем он пишет прямо: «Нам потребно слово для выражения своих мыслей, а Бог, прикасаясь в достойных к самому владычественному их души, напечатлевает в них видение собственного Своего намерения» (*Basil. Isa. I. 9*).

Почти слово в слово с Василием рассуждает о богодухновенности св. Иоанн Златоуст: «Как видят пророки то, что видят, мы сказать не можем, потому что невозможно объяснить словом способа их видения; это знает ясно только тот, кто узнал на опыте... Впрочем, если позволительно привести неточные сравнения... мне кажется, с пророками происходило то же, как если бы чистая вода, приняв в себя солнечные лучи, просветилась. Так и души пророков, очистившись наперед собственной добродетелью, принимают дар Духа и, проникнувшись этим светом, получают видение будущего» (*Chrys. Isa. I. 1*).

Что касается теории «диктовки», Леонардов указывает на ее появление в строгом смысле только во втором поколении Реформации [Леонардов, 1912^{viii}, с. 611]²⁵. Этому противоречит, по-видимому, наличие у апологетов сравнения Святого Духа с музыкантом, а священнописателей с музыкальными инструментами²⁶, а также высказывание Иеронима о «диктанте Святого Духа». Но относительно первых тот же Леонардов справедливо замечает: учение апологетов выражено слишком кратко для того, чтобы делать из него выводы «о сущности вдохновения и его форме» [Леонардов, 1901ⁱ, с. 564]. Иероним же буквально пишет лишь о том, что понимание Слова Божия невозможно без содействия Святого Духа, «так как Он Сам через апостола

²⁴ Парафраз слов апостола: «Мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем» (1 Кор 13:9).

²⁵ См. тж.: [Леонардов, 1900^{iii-iv}].

²⁶ Все такие сравнения восходят к образной речи Давида и особенно наименованию языка «тростью скорописца» (Пс 44:2), перекликаясь также со святоотеческими толкованиями Псалтыри как «струн души».

возвестил сие»²⁷. Конечно, здесь присутствует мысль об обязательности Св. Писания, неудобная для «современного» богословия и потому трактуемая им как устаревшая, однако до культа буквы отсюда так же далеко, как и от иеронимовых принципов перевода.

2.3. «Человеческое» в Священном Писании

Можно признать справедливым вывод, что «святоотеческая мысль утвердила положение о полноте действия естественной человеческой психики и об отражении ее в самых писаниях священных авторов» [Карташев, 1947, с. 72]. Но смысл этого вывода остается почти таким же загадочным, как и его предмет.

Еп. Сильвестр [Малеванский, 1892, с. 286] открыл в Русской Церкви традицию рассматривать богодухновенность по образу халкидонского догмата о соединении природ во Христе. Согласно такому взгляду, Св. Писание должно быть всецело Божественным и всецело человеческим делом. Сравнение это восходит к периодически встречающемуся у отцов Церкви взгляду на Библию как форму воплощения Слова Божия.

Однако в XX в. возобладала трактовка этого сравнения, которую ее протагонист, А.В. Карташев, откровенно заключил «в формулы антиохийского богословия: обитание Духа Божия в человеческой оболочке слова библейского, без неслиянной и нераздельной ипостасности» [Карташев, 1947, с. 73]. Отказавшись от нераздельности, Карташев отнес непогрешимое в Св. Писании к догматической истине (предложив ограничить ее «минимальным кругом символических положений»), а остальное сделал открытым для критики. Такое решение трудно счесть удачным как с научной точки зрения, для которой оно слишком произвольно, так и с богословской – ибо в Евангелии, явившемся «не в качестве учения, а в качестве чудесного факта» [Несмелов, 1906, с. 115: курсив авт.], отделить догматическое от фактического невозможно. Предшественником Карташева в эпоху патристики самым прямым образом оказывается Феодор Мопсуэстийский, а его христологическая аналогия справедливо найдена несторианской [Юревич, 2016, с. 54].

Не выглядит убедительной и трактовка халкидонской аналогии со стороны свящ. А. Князева, который определяет источник св. книг как «откровение об откровении», а сам процесс их создания как «то, что психологическая наука относит к области восприятия и творческого воображения» [Князев, 1951, с. 122]. Вообще понятие «воображение» относится к числу тех, что глубоко (начиная где-то с Августина) разработаны на Западе и почти неизвестны в России. Воображать можно действительно сущий образ²⁸, а можно фантастический.

²⁷ «Ad intelligendam eam, Spiritus Sancti indigeamus auxilio, qui per apostolum haec ipsa dictavit» [Hieron. Ep. CXX. 10].

²⁸ Церковнославянский язык сохранил более традиционное терминологическое значение этого корня, чем современный русский. Так, в кондаке на Торжество Православия: «*Неописанное Слово Отчее из Тебе, Богородице, описася воплощаемь: и осквернившийся образ в древнее вообразив, Божественною добротю смеси; но исповедающе спасение, делом и словом, сие воображаем*».

У свящ. А. Князева воображение священнописателей затрагивает все сферы, кроме «истин религиозных», к которым он не относит, например, пищевые запреты Закона Моисея. Механизм написания книги, от лица Бога изрекающей истины нерелигиозные, остается непроясненным.

Но вернемся к патристике. При точном толковании халкидонской аналогии нужно допустить, что священнописателю по благодати, в меру откровения, давалась непогрешимость, которую в полной мере имел Иисус Христос. Это вполне соответствует святоотеческой интуиции воплощения Слова в священной истории²⁹.

Августин в трактате «О согласии Евангелистов» и Евфимий Зигабен в предисловии к Псалтири устанавливают своего рода границы, в которых заключено представление отцов о вдохновенном писательстве. Первый пишет: «Они вспомнили не только то, что слышали из Его уст или видели Им соделанным, но, получив дар благовестия, позаботились возвестить роду человеческому еще и то, о чем они могли узнать или раскрыть при помощи вернейших показаний и несомненнейших свидетельств от Него ли Самого, или от Его родителей, или от кого-либо другого» (*Aug. Cons. I. I. 1*). Второй прославляет Давида в таких словах: «Отец настоящей книги, говоря вообще, Божий отрок... и Божий отец... Давид, сделавшийся сердцем, языком и пером первого Царя... снискавший все добродетели, которые делают человека Богом и относятся к человеку» (*Zigab. Psal. Prooem. c. 42*).

В двух этих цитатах мы видим, как естественно сопрягается у отцов Церкви обычная человеческая деятельность – опыт, расспрашивание, поиск – со сверхъестественным даром, очищающим ее от всего случайного. Но здесь мы останавливаемся перед новой трудностью: концепцию Божественного вдохновения у отцов, по-видимому, нельзя понять, не исследовав их учения о промысле и обожении.

Список сокращений

- Августин Блаженный (*Aug.*)
Civ. – De civitate Dei
Conf. – Confessiones
Cons. – De consensu evangelistarum
- Андрей Кесарийский (*Andr.*)
Арос. – Commentarius in Apocalypsin
- Варнава апостол (*Barn.*)
Ep. – Epistula Barnabae
- Василий Великий (*Basil.*)
Hexaem. – Homiliae in Hexaemeron
Isa. – Commentarius in Isaiam prophetam

²⁹ «От начала Слово страдало со всеми праведными... и в Теле Своем Оно пребывало с ними» [*Melito. Anima. 3*].

- ВТ – Вавилонский Талмуд
- Евфимий Зигабен (*Zigab.*)
Psal. – Commentaria in Psalmos
- Иероним Стридонский (*Hieron.*)
Ер. – Epistulae.
- Иоанн Злагоуст (*Chrys.*)
Isa. – Interpretatio in Isaiaam prophetam
Obscur. – Homiliae de prophetiarum obscuritate
Vidi. – Homiliae in illud, vidi Dominum, seu de seraphinis
- Ипполит Римский (*Hipp.*)
Dan. – In Danielelem.
- Иустин Мученик (*Justin*)
Dial. – Dialogus cum Tryphone Iudaeo.
- Климент Римский (*Clem.*)
I Cor. – Epistula prima ad Corinthios
- Мелитон Сардийский (*Melito.*)
Anima. – De anima et corpore deque passione Domini
Pasch. – Peri Pascha
- Ориген (*Orig.*)
In Joan. – Commentaria in Evangelium Joannis
- Премудрость Иисуса сына Сирахова (*Sir.*)
Prol. – Prologus (ed. A. Rahlfs).
- Филон Александрийский (*Philo*)
Spec. leg. – De specialibus legibus
Vita – De vita Mosis

Список литературы

- Вдовиченко, 2016 – Вдовиченко А.В. Казус «языка» Септуагинты и Нового Завета. Лингвистический метод «за» и «против» авторов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. 288 с.
- Глубоковский, 1910 – Глубоковский Н.Н. Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 2. СПб., 1910. 1307 с.
- Карташев, 1947 – Карташев А.В. Ветхозаветная библейская критика. Париж: YMCA-PRESS, 1947.
- Князев, 1951 – Князев А., свящ. О боговдохновенности Священного Писания // Православная мысль, № 8 (1951). С. 113–127.
- Кулишова, 2001 – Кулишова О.В. Дельфийский оракул в системе античных межгосударственных отношений. СПб.: Гуманитарная Академия, 2001. 432 с.
- Леонардов, 1897I – IV – Леонардов Д.С. Учение о богодухновенности св. Писания в средние века // Вера и Разум, 1897. № 19. С. 387–401. № 20. С. 461–487. № 23. С. 623–635. № 24. С. 675–692.
- Леонардов, 1898I – IV – Леонардов Д.С. Учение о богодухновенности св. Писания мужей апостольских // Вера и Разум, 1898. № 5. С. 286–302. Учение о богодухновенности св. Писания в средние века // Вера и Разум, 1898. № 17. С. 254–272. № 18. С. 307–329. № 19. С. 374–389.

Леонардов, 1899I – III – *Леонардов Д.С.* Учение о богодухновенности св. Писания в средние века // *Вера и Разум*, 1899. № 1. С. 337–348. Учение о богодухновенности св. Писания со времени Реформации (XVI в.) // *Вера и Разум*, 1899. № 16. С. 227–248. № 17. С. 329–350.

Леонардов, 1900I – VI – *Леонардов Д.С.* Догматические определения о богодухновенности и употреблении Священного Писания в Римо-католической Церкви // *Вера и Разум*, 1900. № 8. С. 439–458. № 9. С. 521–535. Вербальные теории богодухновенности св. Писания среди западных богословов XVII в. // *Вера и Разум*, 1900. № 15. С. 135–157. № 16. С. 219–242. Полурационалистические учения среди протестантов о богодухновенности св. Писания (XVI – XVII вв.) // *Вера и Разум*, 1900 № 19. С. 421–442. № 20. С. 501–528.

Леонардов, 1901I – III – *Леонардов Д.С.* Учение о богодухновенности св. Писания апологетов II в. // *Вера и Разум*, 1901. № 9. С. 559–580. № 11. С. 722–750. № 13. С. 25–54.

Леонардов, 1903I – XI – *Леонардов Д.С.* Теории вдохновения и происхождения св. Писания на Западе в XVIII и XIX вв. // *Вера и Разум*, 1903. № 3. С. 173–192. № 5. 301–323. № 6. 451–466. № 7. С. 508–540. № 8. С. 799–822. № 12. С. 108–118. № 16. 190–206. № 17. С. 248–267. № 18. С. 328–368. № 22. С. 615–650. № 23. С. 689–702.

Леонардов, 1904I – V – *Леонардов Д.С.* Теории вдохновения и происхождения Священного Писания на Западе в прошлом [XIX] ст. // *Вера и Разум*, 1904. № 18. С. 285–308. № 20. С. 416–431. № 22. С. 529–570. № 23. С. 591–612. № 24. С. 651–680.

Леонардов, 1906I – IV – *Леонардов Д.С.* Теория богодухновенности Библии в Александрийской школе. Теория Климента Александрийского // *Вера и Разум*, 1906. № 1. С. 17–30. № 2. С. 70–94. № 3–4. С. 132–150. № 8. С. 375–404.

Леонардов, 1907I – VI – *Леонардов Д.С.* Теория богодухновенности Библии в Александрийской школе. Теория Оригена // *Вера и Разум*, 1907. № 4. С. 443–465. № 5. С. 583–600. № 6. С. 764–774. № 9. С. 330–348. № 12. С. 765–788. № 18. С. 711–736.

Леонардов, 1912I – IX – *Леонардов Д.С.* Учение св. Иоанна Златоуста о богодухновенности Библии // *Вера и Разум*, 1912. № 3. С. 344–376. № 4. С. 429–448. № 5. С. 606–627. № 7. С. 69–93. № 8. С. 185–205. № 9. С. 319–342. № 10. С. 464–480. № 11. С. 604–626. № 12. С. 737–758.

Лотман, 1978 – *Лотман Ю.М.* Динамическая модель семиотической системы // *Семиотика культуры. Труды по знаковым системам*. Тарту: Тартуский государственный университет, 1978. С. 18–33.

Малеванский, 1892 – *Сильвестр (Малеванский)*, еп. Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов. Т. 1. Изд. 3-е. Киев, 1892. 317 с.

Несмелов, 1906 – *Несмелов В.И.* Наука о человеке. Т. 2. Метафизика жизни и христианское откровение. Изд. 2-е. Казань, 1906. 438 с.

Юревич, 2005 – *Юревич Д.* Учение о богодухновенности и его актуальность в современных исследованиях // XV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: материалы 2005 г. Т. 1. М.: ПСТГУ, 2005. С. 29–36.

Юревич, 2016 – *Юревич Д.*, прот. Введение в Новый Завет. СПб.: Изд-во СПбДА, 2016. 196 с.

Тихомиров, 2002 – *Тихомиров Б.А.* Богодухновенность // *Православная энциклопедия*. Т. 5. М.: Православная энциклопедия, 2002. С. 442–447.

Meiser, 2010 – *Meiser M.* Die Relevanz der Kirchenväterzitate für die Textgeschichte der neutestamentlichen Zitate aus der Septuaginta // *Von der Septuaginta zum Neuen Testament: textgeschichtliche Erörterungen* / hrsg. von M. Karrer u.a. Berlin: De Gruyter, 2010. S. 283–316.

Parsons, 2015 – *Parsons S.E.* Ancient Apologetic Exegesis: Introducing and Recovering Theophilus's World. Eugene, Oregon: Pickwick, 2015. 238 p.

Pentiuc, 2014 – *Pentiuc E.J.* The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition. Oxford: University Press, 2014. 375 p.

Δωροθέος, 1871 – Αββά Δωροθέου Οἱ κατανακτικὸι λόγοι. Κωνσταντινούπολη, 1871. 163 σ.

Conception of the Divine Inspiration of Scripture in the Patristic Era

Ilya S. Vevyurko

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 is devoted to the analysis of understanding the phenomenon of divine revelation in that era, when the basic principles of its Orthodox (but to a large extent also Catholic and Protestant) interpretation were formed. It deals with “conception” not as a positive teaching, but as a sum of consistent statements, the general grounds of which are to be clarified by problematic formulation of the issue. The Church Fathers’ thought on the divine inspiration is being considered in the aspect of their attitude to both the substantive and the formal side of biblical text. The author confirms the conclusions previously made by a number of Russian scholars, that fathers were not supporters of the theory of “dictation” (or extreme verbalism). He also tries to make more clear the meaning of categories of “hearing” and “vision”, and of the Chalcedon dogma-analogy in the concept of the revealed text’s origins that was predominant in the patristic era.

Keywords: inspiration, Bible, prophesy, patristics, hermeneutics, exegetics

Citation: Vevyurko I. S. “Is Revelation so Self-evident as it Seems? Meditating on Avery Dulles’ Typology”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 1, pp. 19–38.

References

- Glubokovskii, N.N. Blagovestie sv. apostola Pavla po ego proiskhozhdeniiu i sushchestvu [Gospel st. Paul, its origin and being]. B. 2. Saint-Petersburg, 1910. 1307 p. (In Russian)
- Kartashev, A.V. Vetkhovetnaia bibleiskaia kritika [Old Testament biblical Critics]. Parizh: YMCA-PRESS, 1947. (In Russian)
- Kniazhev, A., cviaschch. O bogovdokhnovennosti Sviashchennogo Pisaniia [God’s inspiration of Holy Scripture], in: Pravoslavnaia mysl’ [Orthodox Thought]. 1951, no. 8, pp. 113–127. (In Russian)
- Kulishova, O.V. Del’fiiskii orakul v sisteme antichnykh mezhgosudarstvennykh otnoshenii [Oracle of Delphi at system of the ancient interstate relations]. Saint-Petersburg: Gumanitarnaia Akademiia, 2001. 432 p. (In Russian)
- Leonardov, D.S. Dogmatische opredeleniia o bogodukhnovennosti i upotreblenii Sviashchennogo Pisaniia v Rimo-katolicheskoi Tserkvi [The dogmatic definitions of God’s inspiration and using of Holy Scripture in Rome Catholic Church], Vera i Razum [Faith and Reason], 1900. No. 8, pp. 439–458. No. 9, pp. 521–535. Verbal’nye teorii bogodukhnovennosti sv. Pisaniia sredi zapadnykh bogoslovov XVII v. [The verbal theories of God’s inspiration of Holy Scripture at western theologians at XVIIth CE], Vera i Razum [Faith and Reason], 1900. No. 15, pp. 135–157. No. 16, pp. 219–242. Poluratsionalisticheskie ucheniia sredi protestantov o bogodukhnovennosti sv. Pisaniia (XVI–XVII vv.) [The semi-rationalistic teaching of protestants about God’s inspiration of Holy Scripture (XVI–XVII CE)], Vera i Razum [Faith and Reason], 1900. No. 19, pp. 421–442. No. 20, pp. 501–528. (In Russian)
- Leonardov, D.S. Teorii vdokhnoveniia i proiskhozhdeniia sv. Pisaniia na Zapade v XVIII i XIX vv. [The theories of origin and inspiration of Holy Scripture at the West at XVIII – XIX centuries], Vera i Razum [Faith and Reason], 1903. No. 3, pp. 173–192. No. 5, pp. 301–323. No. 6,

pp. 451–466. No. 7, pp. 508–540. No. 8, pp. 799–822. No. 12, pp. 108–118. No. 16, pp. 190–206. No. 17, pp. 248–267. No. 18, pp. 328–368. No. 22, pp. 615–650. No. 23, pp. 689–702. (In Russian)

Leonardov, D.S. Teorii vdokhnoveniia i proiskhozhdeniia Sviashchennogo Pisanii na Zapade v proshlom [XIX] st. [The theories of origin and inspiration of Holy Scripture at the West (XIX)], Vera i Razum [Faith and Reason], 1904. No. 18, pp. 285–308. No. 20, pp. 416–431. No. 22, pp. 529–570. No. 23, pp. 591–612. No. 24, pp. 651–680. (In Russian)

Leonardov, D.S. Teoriia bogodukhnovennosti Biblii v Aleksandriiskoi shkole. Teoriia Kliementa Aleksandriiskogo [The theory of God's inspiration of Bible at Alexandrian School. Clement of Alexandria's theory], Vera i Razum [Faith and Reason], 1906. No. 1, pp. 17–30. No. 2, pp. 70–94. No. 3–4, pp. 132–150. No. 8, pp. 375–404. (In Russian)

Leonardov, D.S. Teoriia bogodukhnovennosti Biblii v Aleksandriiskoi shkole. Teoriia Origena [The theory of God's inspiration of Bible at Alexandrian School. Origen's theory], Vera i Razum [Faith and Reason], 1907. No. 4, pp. 443–465. No. 5, pp. 583–600. No. 6, pp. 764–774. No. 9, pp. 330–348. No. 12, pp. 765–788. No. 18, pp. 711–736. (In Russian)

Leonardov, D.S. Uchenie o bogodukhnovennosti sv. Pisanii apologetov II v. [The teaching about God's inspiration of Holy Scripture at Apologists II CE], Vera i Razum [Faith and Reason], 1901. No. 9, pp. 559–580. No. 11, pp. 722–750. No. 13, pp. 25–54. (In Russian)

Leonardov, D.S. Uchenie o bogodukhnovennosti sv. Pisanii muzhei apostol'skikh [The teaching about God's inspiration of Holy Scripture at the Apoclotic Fathers], Vera i Razum [Faith and Reason], 1898. No. 5. P. 286–302. Uchenie o bogodukhnovennosti sv. Pisanii v srednie veka [The teaching about God's inspiration of Holy Scripture in Middle Ages], Vera i Razum [Faith and Reason], 1898. No. 17, pp. 254–272. No. 18, pp. 307–329. No. 19, pp. 374–389. (In Russian)

Leonardov, D.S. Uchenie o bogodukhnovennosti sv. Pisanii v srednie veka [The teaching about God's inspiration of Holy Scripture in Middle Ages], Vera i Razum [Faith and Reason], 1897. No. 19, pp. 387–401. No. 20, pp. 461–487. No. 23, pp. 623–635. No. 24, pp. 675–692. (In Russian)

Leonardov, D.S. Uchenie o bogodukhnovennosti sv. Pisanii v srednie veka [The teaching about God's inspiration of Holy Scripture in Middle Ages], Vera i Razum [Faith and Reason], 1899, no. 1, pp. 337–348. Uchenie o bogodukhnovennosti sv. Pisanii so vremeni Reformatsii (XVI v.) [The teaching about God's inspiration of Holy Scripture in Reformation (XVIth century)], Vera i Razum [Faith and Reason], 1899. No. 16, pp. 227–248. No. 17, pp. 329–350. (In Russian)

Leonardov, D.S. Uchenie sv. Ioanna Zlatousta o bogodukhnovennosti Biblii [John Chrysostom's teaching about God's inspiration of Bible], Vera i Razum [Faith and Reason], 1912. No. 3, pp. 344–376. No. 4, pp. 429–448. No. 5, pp. 606–627. No. 7, pp. 69–93. No. 8, pp. 185–205. No. 9, pp. 319–342. No. 10, pp. 464–480. No. 11, pp. 604–626. No. 12, pp. 737–758. (In Russian)

Lotman, Yu.M. Dinamicheskaiia model' semioticheskoi sistemy [Dynamic model of the semiotic system], in: Lotman Yu.M. Semiotika kul'tury. Trudy po znakovym sistemam. [The researches of symbol systems]. Tartu: Tartuskii gosudarstvennyi universitet, 1978, pp. 18–33. (In Russian)

Meiser, M. Die Relevanz der Kirchenväterzitate für die Textgeschichte der neutestamentlichen Zitate aus der Septuaginta. Von der Septuaginta zum Neuen Testament: textgeschichtliche Erörterungen, hrsg. von M. Karrer u.a. Berlin: De Gruyter, 2010, S. 283–316.

Nesmelov, V.I. Metafizika zhizni i khristianskoe otkrovenie [Methaphysics of life and Christian Revelation]. Nauka o cheloveke [Scholarship of man]. T. 2. Izd. 2-e. Kazan', 1906. 438 p. (In Russian)

Parsons, S.E. Ancient Apologetic Exegesis: Introducing and Recovering Theophilus's World. Eugene, Oregon: Pickwick, 2015. 238 p.

Pentiu, E.J. The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition. Oxford: University Press, 2014. 375 p.

Sil'vestr (Malevanskii), ep. Opyt pravoslavnogo dogmaticeskogo bogosloviia s istoricheskim izlozheniem dogmatov [Example of orthodox dogmatics with historical dogma exposition]. V. 1. Izd. 3-e. Kiev, 1892. 317 p. (In Russian)

Tikhomirov, B.A. Bogodukhnovennost' [God's inspiration]. Pravoslavnaia entsiklopediia [Orthodox Encyclopedia]. V. 5. Moscow: Izd-vo Pravoslavnaia entsiklopediia, 2002, pp. 442–447. (In Russian)

Vdovichenko, A.V. Kazus "iazyka" Septuaginty i Novogo Zaveta. Lingvisticheskii metod "za" i "protiv" avtorov [A casus of "language" of Septuaginta and New Testament. The linguistic method pro et contra of authors]. Moscow: Izd-vo PSTGU, 2016. 288 p. (In Russian)

Yurevich, D., prot. Uchenie o bogodukhnovennosti i ego aktual'nost' v sovremennykh issledovaniakh [The teaching about God's experience and its actuality in the contemporary research]. XV Ezhegodnaia bogoslovskaiia konferentsiia Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta: materialy 2005 g. V. 1. Moscow: PSTGU, 2005, pp. 29–36.

Yurevich, D., prot. Vvedenie v Novyi Zavet [Introduction into New Testament]. Saint-Petersburg: Izd-vo SPBDA, 2016. 196 p. (In Russian)

Л.Э. Крыштон

Немецкие просветители о Божественном Откровении и Священном Писании*

Людмила Эдуардовна Крыштон – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (РУДН). Российская Федерация, 117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6; e-mail: kryshstop_le@rudn.ru

Статья посвящена рассмотрению развития взглядов немецких просветителей на Божественное Откровение и Священное Писание. Последовательно анализируются представители раннего Просвещения (в лице Шпенера и основанного им учения пиетизма) и позднего Просвещения (неологи, Реймарус и Лессинг). При этом как для ранних, так и для поздних просветителей был характерен ряд черт, роднящих их друг с другом. Прежде всего, это подчеркивание значимости практического компонента (добродетельной жизни) и нивелирование значения теоретического компонента (абстрактных теоретических размышлений) религии. В то же время не менее отчетливо выражены и отличия, ярче всего прослеживающиеся в их отношении к Писанию. Так, у пиетистов и умеренных неологов мы видим обращение к Писанию как к объективному критерию проверки истинности религиозных переживаний и теоретических выводов. Для более радикально настроенных неологов мы усматриваем выделение в Писании разного вида истин, лишь немногие из которых признавались вечными и необходимыми для спасения. У Реймаруса наблюдается радикальная историческая критика Писания и отказ ему в богодухновенности. Лессинг, во многом в полемике с Реймарусом, вырабатывает свою концепцию Откровения. Он продолжает ряд важных для последнего тем, однако в целом приходит к менее критичному взгляду на Писание (не отказывая ему полностью в богодухновенности) и к догматам христианского вероучения.

Ключевые слова: Священное Писание, Откровение, богодухновенность, неология, историческая герменевтика, пиетизм, Шпенер, Реймарус, Лессинг

Ссылка для цитирования: *Крыштон Л.Э.* Немецкие просветители о Божественном Откровении и Священном Писании // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2019. Т. 3. № 1. С. 39–56.

* Исследование подготовлено при поддержке гранта РФФИ. Тема: «И. Кант и философия религии в Германии» (№ 18–011–00080).

Эпоха немецкого Просвещения является важным этапом истории теологической мысли Западной Европы, во многом предопределившим последующее развитие как протестантской, так впоследствии и католической теологии. Ввиду значимости и своеобразия этого периода его нередко выделяют в отдельный феномен, получивший название «теология Просвещения», ядром которой обычно считается неология. В то же время как само течение неологии, так и вся просветительская теология оказываются при ближайшем рассмотрении очень неоднородными явлениями. Мы можем выделять в них как более умеренных, так и более радикально настроенных мыслителей. И ярче всего это прослеживается в отношении мыслителей Просвещения к Божественному Откровению и Писанию. И хотя здесь нельзя отрицать фактора значимости личности отдельных авторов, в целом мы можем говорить об общем векторе развития теологической мысли в Германии, начиная от вполне консервативных и умеренных позиций в эпоху раннего Просвещения к более радикальным взглядам с течением времени. В данной статье предпринимается попытка наметить общие черты и тенденции развития теологической мысли немецкого Просвещения, начиная с основателя пиетизма Ф.Я. Шпенера и заканчивая Г.Э. Лессингом, Философия религии Канта, во многом ставшая наследницей этой просветительской традиции, требует особого внимания и в данной статье рассматриваться не будет.

Ф.Я. Шпенер и учение пиетизма

Рассматривая отношение немецких мыслителей эпохи Просвещения к Откровению и Священному Писанию, следует начать с пиетистов, во многом определивших дальнейшее развитие теологической мысли в Германии. Это религиозное движение принято возводить к Филиппу Якобу Шпенеру (1635–1705) и его работе «*Pia Desideria*» (1675), считающейся программным сочинением этого течения¹. В этой работе Шпенер четко определяет как основные положения своего учения (во многом критического по отношению к лютеранской ортодоксии), так и те причины, по которым он его формулирует. Основной из этих причин является кризис, в котором находится лютеранская вера.

¹ Стоит отметить, что понятие «пиетизм» очень далеко от того, чтобы быть четко определенным. В исследовательской литературе встречается как узкое определение этого направления (к которому в этом случае относится, по сути, только сам Шпенер и его ближайший соратник Франке), так и широкое определение (корни пиетизма в таком случае усматривают в английском пуританстве, а его сторонников находят не только в XVII–XVIII, но и в XIX–XX вв.). Ярким представителем первой позиции является Генрих Шмид [см.: Schmid, 1863]. Эту позицию в значительной степени можно считать устаревшей. Вторая позиция идейно восходит к М. Веберу и его работе «Протестантская этика и дух капитализма». Она находит своих сторонников и по сей день, воплощаясь, в частности, в четырехтомном издании «История пиетизма»: *Geschichte des Pietismus* // Hrsg. von M. Brecht, K. Deppermann, U. Gäbler, H. Lehmann. Göttingen, 1993–2004. В данной статье используется умеренное определение пиетизма, как специфически лютеранского течения XVII–XVIII вв., основателем (однако далеко не единственным представителем) которого является Ф.Я. Шпенер [Wallmann, 2010с, S. 5, 16–21].

Некогда Бог открыл истину людям в учении и личности посланного им Христа, которая со временем была искажена католической церковью, сравниваемой Шпенером с Вавилоном. Бог, видя это и желая спасти людей, послал нового пророка – Лютера, выведшего часть христиан из этого вавилонского плена. Однако и его учение со временем было искажено, что привело к фактическому возвращению протестантов к оставленным им заблуждениям католической схоластики [Spener, 1706, S. 4–6]. Для изменения этой ситуации Шпенер и формулирует свою воспитательную программу, причем как для простых христиан, так и для клириков. И важным элементом этого воспитания, которое должно привести к возрождению подлинной Церкви Христовой, является Священное Писание.

Священное Писание ставилось самим Шпенером в центр его учения. Пиетисты получили свое название от латинского *pietas*, означающего *благочестие, набожность*. И это название во многом является говорящим, так как приверженцы этого движения придавали большое значение правильной внутренней настроенности христиан при совершении религиозных практик, с чем нередко связывают начало развития в рамках протестантской теологии линии субъективизации и обращения к сфере личного (субъективного) опыта контакта с Богом, приведшего впоследствии к развитию исследований религиозного опыта [Sparr, 1989, S. 77]. Тем не менее стоит особо подчеркнуть, что ни у самого Шпенера, ни у его непосредственных последователей мы не находим выделения субъективной стороны веры в ущерб объективному содержанию лютеранского вероучения. Речь идет лишь об отрицании ценности внешних практик самих по себе, без подлинной веры. Строго придерживаясь лютеранского принципа *sola fide*, Шпенер утверждает принципиальную недостаточность собственных сил человека для обретения спасения, как и вообще для возможности вести добродетельную богобоязненную жизнь, так как все доброе, что может совершить человек, может исходить лишь из действующего в нем и через него Святого Духа, но никак не от самого человека. И именно Слово Божие, по мысли пиетистов, оказывалось одним из важнейших для человека источников стяжания благодати действия Святого Духа, только благодаря чему и можно обрести подлинную веру и преобразиться в нового человека. Поэтому столь важным оказывается самостоятельное прочтение (или хотя бы слушание) Писания.

Предлагаемая Шпенером программа воспитания простых верующих целиком основывалась на углублении их личного знакомства со Словом Божиим и легла в основу деятельности так называемых *Collegia Pietatis* (пиетистских кружков), впервые введенных им в 1670 г. во Франкфурте-на-Майне и представлявших собой домашние собрания верующих с целью чтения и размышления над словом Писания [Ciafardone, 1990, S. 20]. Изучение Писания должно начинаться в семье. Каждый отец семейства, ответственный за всю семью, в том числе и в отношении духовного возрастания всех ее членов, должен иметь в доме экземпляр Библии или хотя бы Нового Завета. Каждый вечер в семье должно уделяться определенное время совместному чтению библейских текстов [Spener, 1706, S. 96–97]. Если же сам отец семейства не умеет читать, то он должен поручить читать тому, кто умеет. Возможно также призвать

на помощь в этом деле владеющих грамотой верующих из других семейств, не стесняясь своего незнания. После того как люди таким образом привыкнут к личному прочтению Библии в своих семьях, можно переходить ко второму этапу – устраивать регулярные собрания общины с целью совместного прочтения определенных отрывков библейских текстов, однако поначалу без обсуждения [Ibid., S. 97]. И только после того, как и этот этап будет освоен, можно переходить к организации совместных собраний по подобию тех, которые существовали у первых христиан: собираться не только для совместного прочтения библейских текстов, но также и для их обсуждения, в ходе которого каждый мог бы не опасаясь высказать свои личные мысли по поводу услышанного [Ibid., S. 98]. При этом в таких собраниях уже желательно участие проповедника, который мог бы проверить соответствие высказываемых мыслей смыслу Писания [Ibid., S. 99]. И хотя такой подход создает дополнительную работу как прихожанам, так и их проповедникам [Ibid., S. 100–101], он является крайне полезным для обеих сторон. Прихожан он приучает к более внимательному изучению Слова Божия, помогает им распознавать в своей повседневной жизни волю Бога и следовать за ней, тем самым неустанно преобразая их через действия Святого Духа в новых людей [Ibid., S. 100, 102]. Проповедник же благодаря этому получает возможность, с одной стороны, выявить те аспекты, которые без дополнительных пояснений непонятны его пастве, с другой – наблюдать за ходом процесса духовного возрастания его прихожан [Ibid., S. 100]. Таким образом, воздействие Слова Божия будет максимально глубоким и плодотворным.

Несколько иной подход мы видим в случае воспитания будущих священнослужителей. В данном случае Шпенер усматривает основную угрозу в другой крайности. Если для большей части христиан (в основной своей массе малообразованных) опасность заключается в их плохом знании Писания, то в случае священнослужителей стоит в большей степени опасаться приверженности пустой схоластической учености, «папской софистики» (*päpstische Sophistery*) [Ibid., S. 26] или «человеческой напыщенной эрудированности» [Ibid., S. 25], которая может проникать и в общение человека со Словом Божиим. Подлинная божественная мудрость – это практическая теология (*Theologia practica*), а не напыщенные теоретические размышления. Схоластическая ученость, концентрирующаяся на детальном изучении отвлеченных богословских материй, не находящих применения в повседневной жизни, служит лишь целям утверждения себя и удовлетворения своих тщеславных амбиций. Теологи и священнослужители могут досконально знать Писание, однако это не является в их случае признаком подлинной глубокой веры, так как исходит лишь из их человеческой образованности и человеческого прилежания, но не от Святого Духа [Ibid., S. 14–15]. Не обладая сами верой, они оказываются неспособными научить других и преподавать им то, что необходимо для спасения [Ibid., S. 15–16]. Для того чтобы избежать этого, Шпенер предлагает особое внимание уделить должному воспитанию будущих священников в семинариях. Это невозможно сделать лишь посредством преподавания одних лишь теологических знаний, ибо пример в процессе воспитания значит не меньше, чем академическое обучение [Ibid., S. 127–128]. По этой

причине церковные власти должны обращать пристальное внимание на профессоров семинарий, допуская к преподаванию лишь тех, кто не только обладает необходимыми академическими познаниями, но также способен послужить для семинаристов достойным примером отречения от мирских стремлений и стяжания святости [см.: *Ibid.*, S. 127–128]. Не менее пристальное внимание следует уделять также тому, чтобы направлять усердие обучающихся на совершенствование в набожности, а не только в теологических штудиях [*Ibid.*, S. 128]. По этой же причине профессорам следует выделять не столько достигших больших успехов в учебе, но руководимых тщеславием, сколько, быть может, не столь способных к наукам, но всем сердцем любящих Бога и ведущих истинно богобоязненный образ жизни, так как пастырь менее одаренный, но более любящий способен принести своей общине больше пользы, тогда как тот, кто более искусен, но обладает лишь плотской ученостью, принесет скорее вред [*Ibid.*, S. 135–136].

Таким образом, мы видим, что в воспитании как обычных верующих, так и священнослужителей Писание играло особую роль. Священное Писание оказывается для Шпенера основным критерием проверки подлинности веры, поэтому и подлинной теологией оказывается теология библейская [Wallmann, 2010b, S. 143; Schmidt, 1984, S. 162–164]. В то же время под библейской теологией здесь ни в коем случае нельзя понимать теоретическое знание текста Писания. Особенностью пиетистов являлось обращение от библейской учености, которая ассоциировалась со схоластической теологией и подвергалась критике, к индивидуальному чтению Писания и его осмыслению, основанному на непосредственной религиозной практике. Все это в конечном счете приводит к тому, что пиетисты, несмотря на большое значение, придаваемое ими библеистике, не привнесли в нее никаких особых новшеств. По этой причине сомнительной кажется возможность отнесения их чуть ли не к основателям методов исторической критики². В то же время неверным было бы и полностью отрицать значение этого движения для последующей традиции неологии, в рамках которой историческая критика получила свое широкое распространение. Однако значение это сводится, скорее, к распространению Писания (причем именно Нового Завета, так как Ветхий Завет не привлекал особого внимания пиетистов) и его изучению, что приводило к развитию библейской герменевтики. Но так как многоуровневая, аллегорическая интерпретация также считалась порождением католической схоластики и по этой причине вызывала жесткую критику, то и библейская герменевтика пиетистов сводилась, по сути, скорее к буквалистскому прочтению текста [Wallmann, 2010a, S. 313–314].

² Рассмотрение и критика этой позиции представлена Вальманном [Wallmann, 2010a, S. 311].

Неология и зарождение исторической критики Священного Писания³

Следующей значимой вехой в развитии теологической мысли в эпоху Просвещения в Германии стало формирование движения неологии. Направление «неологии» получило свое название от двух древнегреческих слов – *νέος* (новый) и *λόγος* (слово, учение) – и дословно переводится как «новое учение». Это название полностью отражает основную направленность представителей этого направления, которые были нацелены на создание новых теорий и пытались предложить новый взгляд, соответствующий, по их мнению, потребностям времени. Само понятие неологии во многом является самоназванием. К этому течению мысли ощущали себя причастными такие мыслители, как И.С. Землер, А.Ф.В. Зак, И.И. Шпальдинг, И.Ф.В. Иерузалем и другие, считающиеся сегодня нередко наиболее значимыми представителями неологии. В то же время это направление было крайне неоднородным. Условно в нем можно выделить более умеренное крыло (к которому принадлежала большая часть неологов и которое являлось наиболее репрезентативным) и более радикальное (к которому чаще всего и относят представителей исторической критики Священного Писания)⁴.

Во многом продолжая традицию ранних немецких просветителей (в том числе и пиетистов), неологи противопоставляли теоретическую ученость (которой они не придавали особой ценности в деле спасения души) и богобоязненную жизнь в соответствии с божественными заповедями. При этом в последней они подчеркивали значимость правильной мотивации, стремления к добродетели ради самой добродетели и послушания Богу, ее заповедавшему, а не к награде за нее. Таким образом, у неологов, не в меньшей степени, чем у пиетистов, прослеживается критика чрезмерной привязанности к внешним ритуальным действиям, превращающая религию в разновидность магии [Spalding, 2004, S. 234, 241]. Однако не меньшее внимание неологи уделяют и рассмотрению другой, с их точки зрения, не менее опасной крайности – неумеренного возвеличивания значимости внутреннего религиозного переживания и склонности опираться на чувства и ощущения при оценке и решении религиозных и моральных вопросов [Spalding, 1773, S. 7–8, 13, 312, 347–348; Spalding, 1806, S. 217–219]. Именно распространение этого в целом неверного подхода в религии открывает, по их мнению, дорогу процветанию суеверий и фанатизма (*Schwärmerey*) [Spalding, 1773, S. 7–8, 13, 312, 347–348; Spalding, 1806, S. 217–219].

В то же время нет оснований говорить о полном отрицании неологами значимости религиозных переживаний. Они могут быть полезны и даже необхо-

³ Наряду с исторической критикой употребляются также и другие обозначения этого направления – критическая герменевтика или историческая герменевтика. Однако в зарубежной литературе чаще используется понятие «историческая критика». В данной статье все эти понятия употребляются синонимично.

⁴ В исследовательской литературе можно встретить и другие классификации: консервативные и либеральные неологи [Eberhardt, 1979, S. 242], церковные и академические [Beutel, 2009, S. 115–146] и др. Тем не менее в подавляющем большинстве случаев критических герменевтов причисляют к числу неологов.

димы [Spalding, 1773, S. 2–3, 127, 133, 332], так как в конечном счете именно они позволяют приблизить веру к простому человеку, сделать ее практической [Spalding, 1773, S. 97–99; Spalding, 1791, S. 188–190]. Вредны не они сами, но злоупотребление ими и неправильная оценка сферы их значимости [Spalding, 1773, S. 342–349], чего и возможно избежать при обращении к Писанию, приобретающему, таким образом, значение объективного критерия проверки истинности субъективной составляющей веры. Все истины, необходимые человеку для спасения, уже даны Богом в Священном Писании. Возможно, что в процессе развития человечество придет к более глубокому их пониманию и откроет какие-то новые их аспекты, однако к ним не может быть добавлено ничего принципиально нового, изначально в них не содержащегося [Spalding, 1791, S. 184]. Желание же человека удостовериться в истинах веры путем непосредственного воздействия Божьей благодати, явления Богом чудес, частных откровений или каких-то иных сверхъестественных религиозных переживаний классифицировалось как духовная дерзость и недооценка даров Бога [Spalding, 1773, S. 79–80, 107–108, 110, 123; Spalding, 1791, S. 278]. Таким образом, именно Священное Писание, а не личный религиозный опыт, является достоверным критерием истинности религиозной веры, а в конечном счете и религиозных чувств, которые должны подвергаться разумной критической проверке на предмет соответствия явленным в Священном Писании представлениям о Боге [Spalding, 1773, S. 15, 69–70, 76, 78–79, 82, 84, 108, 122, 126, 152, 174, 326]. Соответственно, хотя неологи и подчеркивали в христианском вероучении значимость морального компонента, тем не менее большая часть догматических положений церковного вероучения ими полагалась истинной, в том числе и по причине подтверждения их текстами Писания. Такой подход был характерен для наиболее репрезентативных мыслителей, относящих себя к неологии, в частности для И.И. Шпальдинга, который нередко считается основателем просветительской теологии [Stephan, 1908, S. 5; Aner, 1929, S. 79–82; Kuhn, 1995, S. 869; Bourel, 2000, S. 607–610; Beutel, 2001, S. XXVIII].

Однако наряду с этим направлением неологии, которое условно можно назвать умеренным, можно выделить и более радикально настроенных мыслителей, относящихся нередко к направлению исторической герменевтики. Радикальными их можно, однако, считать с большой натяжкой, поскольку, как и в случае умеренных неологов, они не отрицали большую часть догматических положений. Тем не менее в подходе исторических герменевтов мы находим одно существенное отличие. Они иначе определяют статус Писания, которое для них уже не является источником неоспоримых вероучительных истин и объективным критерием проверки истинности догматических положений, не отвергаемых ими по большей части лишь на основании их полезности в деле укрепления правильной моральной настроенности верующих. В Писании исторические герменевты выделяют два слоя – исторически обусловленный (подверженный изменению, не существенный для религии) и собственно Божественное Откровение (неизменное, существенное для религии) [Semler, 1780, S. XIII]. От первых герменевты стремились очистить подлинную религию, применяя при этом разрабатываемые ими герменевтические методы, основанные во многом на вольфианских представлениях о природе исторического

познания и непротиворечивой взаимосвязи фактов как основном критерии его истинности. В результате этой работы ко второму слою причислялись только истины моральные или непосредственно связанные с моральными. Все остальное исключалось из числа существенных для христианской веры положений.

Такой подход представлялся историческим герменевтам не только истинным, но и полезным для защиты христианства от критики атеистов, поэтому все их труды проникнуты апологетическим духом. Одной из наиболее ярких иллюстраций этому служит позиция Землера, разводящего понятия теологии (т. е. совокупности теоретических положений) и религии (т. е. религиозной практики). В соответствии с его представлением, христианство, при очищении его от сугубо теоретических, не имеющих отношения к практической сфере и по этой причине не существенных положений значительно выигрывает, так как только таким образом оно может быть надежно защищено от критики безбожников. Направленная на критику именно неразумных догматов, являющихся порождением ученых схоластов, просто не будет достигать цели, если эти догматы будут признаны не важными и избыточными для подлинного христианства [Semler, 1780, S. IX–XI, XIV, XVII, XX]. При этом к «разумным догматам» неологи были склонны относить не только истины естественной религии (такие как существование Бога и бессмертие души), но и все догматы, которые могут быть полезны для моральности верующих, к которым причислялась большая часть догматов христианского вероучения⁵. В случае же умеренных неологов к «неразумным догматам», подвергавшимся критике (или, по крайней мере, решительному исключению из программы религиозного воспитания простых верующих и проповедей), относились, по сути, только два положения: учение о первородном грехе и предопределении [Spalding, 1791, S. 263–279]⁶. Все остальные в большинстве случаев полагались истинными (хотя их знание и признавалось необязательным для спасения).

Г.С. Реймарус о Священном Писании и возможности Божественного Откровения

Рассматривая взгляды немецких просветителей на Божественное Откровение и Священное Писание, невозможно обойти молчанием Германа Самуила Реймаруса (1694–1768), по праву считающегося одним из наиболее радикальных мыслителей своей эпохи, что дает основание некоторым исследователям причислять его к радикальному Просвещению в Германии [Mulsow, 2011, S. VIII]. В то же время, если мы взглянем на основную его печатную работу

⁵ Так, в частности, догмат о божественной природе Христа принимался большинством неологов, как умеренных, так и весьма радикальных, на том основании, что только предполагая его божественность, человек может допустить, что в Его власти прощение грехов всего мира, а последнее необходимо для того, чтобы человек не впал в отчаяние и не терял веры в свое искупление [Spalding, 1791, S. 204–205; Semler, 1780, S. [XXIV], 4–5, 58].

⁶ См. об этом подробнее: [Aner, 1929, S. 158, 162–163, 172–173; Raatz, 2014, S. 381–383; Kondylis, 1981, S. 571 и др.].

«Рассуждения о важнейших истинах естественной религии»⁷, считавшуюся при жизни автора его программным сочинением, мы не увидим там ничего принципиально отличного от взглядов более умеренных представителей направления неологии. По сути, на основании одной лишь этой работы крайне сложно было бы характеризовать Реймаруса иначе, как сторонника естественной религии⁸; невозможно было бы усмотреть и какой-то особой радикальности. Так, религия оказывается для него необходимой для исполнения человеком его предназначения, данного ему Творцом и заключающегося в добродетельной и счастливой жизни [Reimarus, 1772, S. 691–692, 703, 707, 730, 755, 765–766]. Человек, стремясь к счастью и будучи вынужден соизмерять его со своей праведностью, естественным образом приходит к идее справедливого, мудрого и благого Бога, во власти которого находится надевание человека счастьем в загробной жизни. Так в чем же заключалась радикальность его взглядов?

Проявлялась она именно в его отношении к Божественному Откровению и Священному Писанию. Если в оценке значимости религии и ее основных истин (которые Реймарусом сводились к истинам естественной религии) он в целом был согласен с такими мыслителями, как Шпальдинг и Землер, то вот в отношении оценки статуса Писания и тех истин веры, которые принято относить к догматическому учению христианских церквей, он радикально с ними расходился. От отрицал богодухновенность Писания, низводя его на уровень любого другого текста религиозного содержания, причем большую часть там написанного полагал ложью и обманом. В результате этого он отрицал большую часть догматов, в том числе и таких основополагающих, как, например, истину о воскресении Христа и его богочеловечестве. Однако, для того чтобы понять причины этого, следует сначала разобраться, как Реймарус понимал Божественное Откровение.

⁷ Впервые эта работа была издана в 1755 г. и носила название «Важнейшие истины естественной религии». В дальнейшем она была существенно расширена и претерпела несколько переизданий. Начиная с пятого издания, состоявшегося в 1782 г. и инициированного сыном Реймаруса – Иоанном Альбертом Генрихом, она была переименована в «Рассуждения о важнейших истинах естественной религии». Под этим названием она известна и по сей день. В данной статье используется четвертое издание, вышедшее в 1772 г.

⁸ Сегодня более принятой является характеристика Реймаруса как деиста, что некорректно с точки зрения исторического контекста. Для Германии эпохи раннего и зрелого Просвещения термин «деизм» имел крайне специфическое значение и нередко ассоциировался с атеизмом. Классическим примером деиста (который нередко служил и примером атеиста) служил Спиноза. И лишь немногие мыслители могли быть причислены к числу деистов. Сторонников же «деизма» в нашем сегодняшнем понимании принято было именовать сторонниками «естественной религии» или «натуралистами». Четкое и классическое для немецкой традиции определение деизма, натурализма и атеизма можно найти в «Естественной теологии» Вольфа, который определяет деиста как человека, признающего существование Бога, но отрицающего его вмешательство в дела человечества, а следовательно, отрицающего божественное провидение [Wolff, 1737, p. 510–519]. Подробнее об этом см.: [Gawlick, 1986, S. 139–141]. В то же время для современных дискуссий характерно несколько иное, расширенное понимание этого термина, которое можно найти, в частности, у К. Гестриха [Gestrich, 1981. S. 394]. Я благодарю за указание на этот источник российского исследователя философии религии В.К. Шохина.

Вопрос о сущности Откровения и его возможности, равно как и вытекающая из ответов на этот вопрос критика текста Писания, поднимается Реймарусом в другом его сочинении – «Апология, или защита разумных почитателей Бога»⁹. Собственно, именно взгляды, высказываемые в этой работе, мы и можем считать радикальными [Barth, 2005, S. 161]. Тем не менее и здесь основной мотив Реймаруса схож с мотивами как неологов, так и исторических герменевтов. Реймарус стремится очистить христианство от заблуждений и суеверий, выделить те истины, которые уже не могут быть подвергнуты сомнению, превратить христианскую веру из слепой, суеверной, внешней в осознанную, внутреннюю, подлинную. В этой связи Реймарус особо подчеркивает важность обращения к текстам самого Писания. По его мнению, каждый верующий должен иметь доступ к Библии и должен в идеале быть способен самостоятельно ее прочесть и понять, что требует от него определенного (и немалого) уровня образованности [Lessing (ed.), 1835, S. 276–279, 294]. Именно к этому призывал верующих Христос [Ibid., S. 275]. Именно на этом настаивал Лютер. И только таких людей, основывающих свою веру на самом Писании, а не на катехизисах и проповедях, можно считать подлинными христианами, знающими, во что и в кого они веруют и почему [Ibid., S. 294]. В противном случае вера человека слепа и необоснованна, а следовательно, шатка. Достичь обоснованности и осознанности веры, таким образом, можно, по Реймарусу, только изучая и исследуя само Писание, что сам Реймарус и пытается осуществить в своей «Апологии», приходя в конечном счете к совершенно иному по сравнению со сторонниками умеренной неологии и исторической герменевтики отношению к Библии и основным христианским догмам.

В отличие от умеренных неологов и сторонников исторической герменевтики, Реймарус не придавал особой ценности ни Ветхому Завету, ни Новому Завету, что имеет своим основанием определенное понимание Реймарусом сущности Откровения. По его мнению, оно есть нечто иное, как передача человеку истин, имеющих принципиальное значение для спасения души человека и составляющих суть религии спасения (*seligmachende Religion*). А это включает в себя, прежде всего, представления о бессмертии человеческой души, о продолжении существования человека в загробном мире, о необходимости морального совершенствования с целью единения души с Богом [Ibid., S. 314]. Невозможно представить себе, чтобы Бог, передавая Откровение людям, не посчитал нужным сообщить им столь важные религиозные истины. Собственно, только набор этих истин и можно считать подлинной религией, если же они отсутствует, то такая вера является лишь видимостью религии¹⁰.

⁹ История этой работы весьма примечательна. Реймарус писал ее для приближенного круга знакомых и не собирался публиковать при жизни [Sierig, 1967, S. 10–11; Strauß, 1862, S. 12–13]. Первые ее фрагменты были анонимно опубликованы Лессингом в 1774–1778 гг. как «Фрагменты неизвестного». Последующие фрагменты были изданы уже после смерти Лессинга в 1787 г., однако также не все [Ibid., S. 16]. Полное издание работы Реймаруса состоялось лишь в 1972 г.: *Reimarus H.S. Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. 2 Bd. / Ed. by G. Alexander. Frankfurt: Insel Verlag, 1972.

¹⁰ Стоит отметить, что акцентирование значимости истины бессмертия души для любой религии (в том числе и естественной) было характерно для всей философии Реймаруса, в том

На основе такого понимания сущности Откровения и религии Реймарус и отказывал в богодуховности Ветхому Завету. Ведь иудаизму была чужда идея бессмертия души и загробной жизни. Евреи признавали лишь воздаяние прижизненное либо самому человеку за его деяния, либо его потомкам. Все же фрагменты Ветхого Завета, приводимые в опровержение этого утверждения, на самом деле являются искусственными ложными толкованиями, основанными либо на неверных переводах, либо на незнании значения некоторых еврейских слов и приписывании им уже позднего, характерного для христианства значения [Ibid., S. 333]. Все это свидетельствует, по мысли Реймаруса, о том, что Ветхий Завет не является записью истин Божественного Откровения, но представляет собой творение священников, желавших отвратить еврейский народ от богослужений прежним богам в пользу своих собственных богослужений, что сулило им власть и большие материальные выгоды [Ibid., S. 316].

Как обстоят дела с Новым Заветом? Реймарус не оспаривает, что Иисус Христос привнес идеи бессмертия души, загробной жизни и необходимости морального совершенствования человека, чем, собственно, и указал людям путь к подлинной религии [Ibid., S. 3–6]. Тем не менее, и Новому Завету он отказывает в богодуховности по той причине, что его тексты в действительности не являются передачей учения самого Христа, а представляют собой запись учения апостолов, достаточно сильно отличающегося от исконного учения Христа. По мысли Реймаруса, Христос был подлинным иудеем и не имел намерения создавать ни нового учения, ни новых религиозных обрядов [Ibid., S. 13–14, 42, 45, 49–50, 66, 68]. Единственной его целью было очищение иудаизма от заблуждений, от фарисейства и лицемерия, придающих первостепенную значимость соблюдению внешних обрядов и не обращающих внимания на внутреннюю, моральную составляющую [Ibid., S. 9–11, 68].

Задачей Христа было улучшить иудаизм, но никак не устранять его. И действовал он полностью в рамках иудейских представлений, возвещая себя как Мессию именно в иудейском понимании этого слова, т. е. как земного правителя, освободителя евреев от гнета земного рабства [Ibid., S. 70, 72–74]. Именно в Христа как земного Мессию и верили его ученики при его жизни. Именно на земное владычество рядом с ним они и надеялись, следуя за ним [Ibid., S. 145–147]. Однако их чаяния после смерти Христа потерпели крах. Не будучи в состоянии отказаться от своих надежд на земное господство и не желая возвращаться к покинутым им ремеслам и существованию в нужде, они решили видоизменить учение Христа, представив его как духовного спасителя всего человечества [Ibid., S. 74, 80], себя же – как его последователей, учеников, духовных учителей и проповедников нового учения [Ibid., S. 148–159]. Центром их нового духовного учения стали два положения: о воскресении Христа и о его ожидаемом втором пришествии [см.: Ibid., S. 98, 113, 131]. При этом воскресение Реймарус полагает недостаточно обоснованным ни внешними историческими свидетельствами (которых просто нет), ни даже самими

числе и для его работы «Рассуждения о важнейших истинах естественной религии», в которой это положение делается структурообразующим для естественной религии и производит попытку его разумного доказательств [Reimar, 1772, S. 710, 714–721, 750, 755, 763].

евангелистами ввиду наличия множества противоречий в описании этого события [Ibid., S. 98–113, 360–408]. По этой причине он открыто заявляет, что апостолы сами выкрали тело Христа, представляя это впоследствии как воскресение для придания большей привлекательности своему новому учению [Ibid., S. 368–369]. Этой же цели служило и второе их положение – проповедь второго пришествия. По мысли Реймаруса, в данном случае апостолы просто заменили одно еврейское представление о Мессии как о земном освободителе, на другое представление, в соответствии с которым первое пришествие Мессии должно быть в облике бесславного и осмеянного, второе же – во славе [Ibid., S. 113–115, 152, 158]. В целом их новое видоизмененное учение, которое и легло в основу Евангелий, приводит к тому, что они являются совершенно недостоверными, так как не сами основываются на исторических событиях, передавая подлинные слова и дела Иисуса, а, напротив, видоизменяют исторические события в угоду своей новой духовной системе [Ibid., S. 79–80].

Таким образом, Реймарус отказывал Писанию в статусе богодухновенного текста. Однако и к самой возможности передачи Откровения он относился достаточно скептически, полагая, что таковое не может быть всеобщим. А так как Бог не может заведомо лишать значительную часть людей возможности спасения, то сложно представить, что сверхъестественное Откровение необходимо людям для их единения с Богом [Ibid., S. 294–297]. Напротив, единственное, что действительно необходимо для спасения, должно быть доступно всем людям, а следовательно, заложено Богом в природу самого человека [Ibid., S. 297]. Собственно, по этой причине Реймарус и полагал истины исторических религий излишними для духовного развития человека, считая, что для этих целей вполне достаточно лишь естественной религии разума.

В то же время следует отметить, что Реймарус не отрицал возможности Божественного Откровения как такового, но настаивал на недостоверности и неподлинности многих текстов, которым приписывается статус богодухновенных. Красной нитью сквозь все его размышления о текстах Нового и Ветхого Завета проходит призыв к критической проверке полагаемых сакральных текстов. И так как набор необходимых для спасения истин сводился Реймарусом лишь к истинам разумным, он предлагал следующие критерии проверки подлинности Откровения: 1) Откровение должно соответствовать критериям исторической правдоподобности; 2) Откровение должно соответствовать правилам логического вывода; 3) Откровение не должно противоречить разуму (т. е. не должно содержать ни внутренних противоречий, ни противоречий с другими четко установленными истинами) [Ibid., S. 294–291]. Правда, следует оговориться, что в данном случае речь идет скорее не о проверке самого Откровения, сколько о проверке тех текстов, которые претендуют на статус богодухновенности, с целью выявления, насколько они действительно могут таковыми являться: «Если книга должна приниматься как божественное откровение, как основание веры и спасения, то человек должен быть сперва ясно и отчетливо убежден в том, что писание является словом Божиим и что авторы, которые в остальном бесспорно были грешными людьми, как и все остальные, превосходили их тем, что им все даровал Бог, и что они тем самым не обманывали ни себя самих, ни других» [Ibid., S. 286–287].

Таким образом, мы наблюдаем в философии Реймаруса принципиальное изменение отношения к истинам Писания. Оно уже не является критерием проверки истинности и аутентичности веры, не является объективным критерием проверки истинности субъективных религиозных переживаний (как было у неологов), но само превращается в то, что требует проверки, прежде чем полагаться истинным.

Лессинг и его концепция Божественного Откровения

Еще ярче проступает эта линия изменения в подходе к Священному Писанию в теологии Готхольда Эфраима Лессинга (1729–1781). Взгляды этого мыслителя на сущность Божественного Откровения и его возможность во многом складывались в полемике с «Апологией» Реймаруса. Однако, несмотря на то что именно с Лессинга принято начинать новый этап в развитии теологии Просвещения, который нередко ассоциируется с наибольшей радикальностью [Aner, 1929, S. 357–358; Hartmann, 1955, S. 30], во многих аспектах Лессинг был гораздо менее радикален, нежели Реймарус. Так, им не отрицались многие опровергаемые Реймарусом христианские истины веры, такие как учение о воскресении Христа [Lessing (ed.), 1835, S. 450–452]. Не отрицает он и богодуховенность Писания [Ibid., S. 452], равно как не ставит под сомнение возможность и действительность Откровения. На последнем, однако, стоит остановиться подробнее, так как в данном случае Лессинг не просто оспаривает правильность выводов Реймаруса, но делает это на основании принципиально иного понимания сущности Откровения.

Лессинг представляет Откровение в тесной взаимосвязи с историей развития и воспитания как отдельного индивида, так и всего человеческого рода¹¹. По сути, для него Откровение оказывается тождественным с историей развития человечества. По этой причине он подвергает резкой критике отрицание Реймарусом факта Откровения применительно к ветхозаветным временам, основанное на утверждении о незнакомстве древних иудеев с истиной о загробном существовании. По мнению Лессинга, то, что Бог не открыл бессмертия души малоразвитому народу, неспособному в то время к постижению столь возвышенной истины, вовсе не свидетельствует, что Бог не обращался к этому народу. Напротив, в данном случае мы видим, что Бог проявляет себя как мудрый воспитатель: как детей сначала приходится поощрять к добродетельным поступкам материальными наградами и наказаниями прежде, чем они научатся поступать добродетельно ради блага своей души, так и Бог сначала приучил еврейский народ к моральному поведению, вселяя в них надежду на земные награды и страх перед земными наказаниями [Лессинг, 2006, с. 295–296]. Однако это продолжалось лишь до тех пор, пока иудеи не стали способны перейти на следующую ступень духовного развития и усвоить ценность добродетели для вечной жизни. Тогда и пришло время Христа и его Евангелия

¹¹ Справедливо также и обратное утверждение: историю развития человеческого рода Лессинг представлял себе только в тесной связи с верой в Бога и познанием Его природы [Stephan, 1908, S. 420].

[там же, с. 306–307], которое, однако, также не является окончательным и устаревает со временем так же, как устарели книги Ветхого Завета. При этом на смену пониманию ценности добродетели ради вечной жизни придет понимание ценности добродетели ради самой добродетели [там же, с. 311, 313–314]¹². Но человечеству необходимо дорасти до этого. И тот факт, что человек эпохи Просвещения оказался способен многие истины, открытые впервые человечеству через Иисуса Христа, доказать с опорой на один лишь человеческий разум, является, по мысли Лессинга, свидетельством того, что человечество доросло до очередного этапа в процессе своего духовного возрастания, перешло на очередную ступеньку на пути к третьей эпохе – эпохе Святого Духа, когда человечество обретет вечное Евангелие, достигнет совершенства и полного просветления¹³. В конечном счете разуму человека станут доступны все истины, которые пока что являются для нас тайнами Откровения, так как наш разум еще не развился до такой степени, чтобы понять их¹⁴.

Мы видим, что Лессинг в конечном счете приходит к очень своеобразному сочетанию сверхъестественного и разумного компонента Откровения, равно как и его трансцендентности и имманентности. По сути, сверхъестественный компонент Откровения как бы сохраняется, однако лишь как временный этап. Кроме того, можно говорить о том, что сверхъестественным содержание Откровения кажется человечеству лишь субъективно, ввиду неразвитости разума, объективно же оно таковым не является. Так же обстоит дело и с трансцендентностью. Откровение, будучи по сути имманентным, представляется на определенных этапах как трансцендентное, однако целью развития человечества оказывается именно трансформация трансцендентности Откровения в имманентность [Aner, 1929, S. 353; Stephan, 1908, S. 361].

В то же время в подходе Лессинга к текстам Писания можно проследить и некоторое сходство с Реймарусом. Так, Лессинг также склонен проводить принципиальное различие между записанным текстом и самим Откровением. Лессинг утверждает, что записанное предание ничего не может прибавить к внутренней истине, но, напротив, только внутренняя истина придает этому преданию значение [Lessing (ed.), 1835, S. 411]. Другими словами, религия истинна не потому, что ей учат апостолы, а они ей учат только потому, что она истинна [Ibid., S. 411]. Таким образом, ведущим в оценке истин веры и истинности текста, в том числе и Писания, оказывается разум человека, определяющий, что истинно, а что нет. Сам же библейский текст при таком подходе

¹² В этом прослеживается убежденность Лессинга в том, что сущностной чертой моральности является ее самоценность. Добродетель только тогда является добродетелью, когда благо творится ради самого совершения блага, а не ради каких-либо будущих благоприятных последствий, будь то в этом мире или в загробном. В этом уже в начале XX в. Х. Штефан усматривал свидетельство разрыва теологии эпохи зрелого Просвещения с Лютером и решительный шаг навстречу кантовской философии и немецкому идеализму [Stephan, 1929, S. 411].

¹³ Эта идея впервые появляется у Иоахима Фиорского (ок. 1132–1202) [Belke, 1981, S. 140].

¹⁴ К таким тайнам Лессинг причислял учение о Троице, первородном грехе и оправдании. См.: Лессинг Г.Э. Воспитание человечества. СПб., 2006. С. 310–311.

полностью теряет свою исключительность и становится в ряд с любыми другими текстами религиозного содержания.

Такое понимание истины и лежит в основании представлений Лессинга о некоей исконной истинной религии, воплощениями которой в земном мире и оказываются разные виды позитивных религий¹⁵. В то же время неверно было бы отождествлять эту истинную религию с естественной религией или деизмом. Лессинг в данном случае гораздо более последователен в своей релятивизации истинности всех религий (в том числе и деизма), так как если ни одна из позитивных религий не может обосновать своих претензий на истинность, то не может этого сделать и деизм. Это положение, по сути, оказывается у Лессинга и основанием его концепции толерантности: человек должен с равным уважением относиться ко всем религиям (в том числе и к своей собственной), так как каждая из них в конце концов может оказаться той исконной истиной [Sierig, 1967, S. 25; Schultze, 1969, S. 12].

Итоги

Рассмотрев развитие взглядов мыслителей немецкого Просвещения на Божественное Откровение и Священное Писание, можно отметить, что для них всех был характерен ряд общих черт. Так, все они – как ранние, так и поздние просветители – особо подчеркивали значимость практического компонента (повседневной жизни в соответствии с заповедями) в противоположность теоретическому, который ассоциировался с католической схоластикой. Также для всех немецких просветителей была характерна оценка Священного Писания (а точнее, личного его прочтения) как единственного возможного основания для осознанной глубокой веры. Однако не менее значимы были и расхождения. Так, если пиетисты принимали христианское догматическое учение во всей его полноте и подчеркивали лишь значимость внутренней настроенности при выполнении внешних религиозных практик (чего невозможно достичь одними лишь теоретическими изысканиями), то уже у неологов мы прослеживаем четкое отождествление единственно значимого практического компонента с моральным учением Христа, а самого по себе незначимого теоретического – с догматическим вероучением. Однако если большая часть неологов все же признавали основополагающие догматы христианства, хотя и не считали их признание значимым для спасения души, то Реймарус идет еще дальше, полностью их отрицая и сводя сущность христианства к морали. Изменяется и отношение к Писанию. Если для пиетистов и умеренных неологов оно являлось богодухновенным текстом, содержащим непреложные истины, и рассматривалось как объективный критерий проверки истинности религиозных переживаний и теоретических размышлений, то для исторических герменевтов Писание разделяется на два слоя истин, лишь один из которых (меньший по объему) признается результатом Божественного Откровения, другой же считается преходящим. Реймарус же и вовсе отказывает Писанию в статусе богодухновенности.

¹⁵ Этот взгляд лег в основание пьесы «Натан Мудрый» (1779).

Несколько выбивается из этого процесса радикализации теологических взглядов Лессинг, так как в конечном итоге, в полемике с Реймарусом, он формулирует более умеренный взгляд на догматическое учение христианства и на Писание. В то же время в чем-то он оказывается и более радикальным, и более последовательным, нежели Реймарус, так как, утверждая недоступность человеческому разуму (по крайней мере, на данной стадии его развития) познания истины, он релятивизирует истинность не только всех позитивных религий, но также и деизма, чья претензия на абсолютную истинность тем самым также ставится под сомнение. В то же время в творчестве Лессинга нашли свое окончательное оформление основные тенденции развития просветительской теологической мысли в Германии. Из них особым образом хотелось бы выделить три: 1) подчеркивание приоритетности внутренней истины, внутренней веры, личного обращения к Богу перед записанным Преданием и внешними ритуальными практиками; 2) исключение исторически и культурно обусловленного содержания Писания из числа необходимых для спасения истин (с целью оградить христианство от критики атеистов и деистов, направляемой не без оснований против именно этих компонентов); 3) релятивизация истинности всех религиозных верований и связанное с этим обоснование религиозного плюрализма. Все эти три аспекта, пусть и в несколько трансформированном виде, нашли свое повторение на новом витке развития теологии уже в XX в.: первые два – в немецкой «диалектической теологии» (послужившей реакцией на либеральную теологию и исторические поиски Иисуса), последний – в столь популярной сегодня концепции религиозного плюрализма (родоначальником которой является Дж. Хик).

Список литературы / References

- Aner, K. Die Theologie der Lessingzeit. Haale, Saale: Max Niemeyer Verlag, 1929. 376 S.
- Barth, U. „Von der Theologia naturalis zur natürlichen Religion. Wolff – Reimarus – Spalding“, in: Barth, U., Gott als Projekt der Vernunft. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, SS. 145–172.
- Belke, I. „Religion und Toleranz aus der Sicht Moses Mendelssohns und Gotthold Ephraim Lessings“, in: Hinske, N. (ed.), Ich handle mit Vernunft ... Moses Mendelssohn und die europäische Aufklärung. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1981, SS. 119–148.
- Beutel, A. „Einleitung“, in: Spalding, J.J., Religion, eine Angelegenheit des Menschen. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2001, SS. XI–XXVIII.
- Beutel, A. Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2009. 272 S.
- Bourel, D. „Spalding, Johann Joachim“, in: Theologische Realenzyklopedie, Bd. 31. Berlin, 2000, SS. 607–610.
- Ciafardone, R. „Einleitung“, in: Ciafardone, R. (ed.), Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung. Stuttgart: Philipp Reclam, 1990, SS. 11–38.
- Eberhardt, W. Aufklärung und Pietismus. 1648 bis 1800. Leipzig: VOB Kunst- und Verlagsbuchbinderei, 1979. 376 S.
- Gawlick, G. „Christian Wolff und der Deismus“, in: Schneiders, W. (ed.), Christian Wolff. 1679–1754. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986, SS. 139–147.
- Gestrich, Chr. „Deismus“ in: Müller, G. (ed.), Theologische Realencyclopädie. Bd. 8. Berlin / N.Y.: De Gruyter, 1981, SS. 392–406.
- Hartmann, A. Toleranz und christlicher Glaube. Frankfurt am Main, 1955. 281 S.

Kondylis, P. Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1981. 725 S.

Kuhn, Th.K. „Spalding, Johan Joachim“, in: Biographisch-bibliografisches Kirchenlexikon. Bd. 10. Herzberg, 1995, SS. 868–870.

Lessing, G.E. (ed.). Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten. Berlin: Sandersche Buchhandlung, 1835. 454 S.

Mulsow, M. „Preface“, in: Mulsow, M. (ed.), *Between Philology and Radical Enlightenment*. Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Leiden, Boston: BRILL, 2011, pp. VII–VIII.

Raatz, G. Aufklärung als Selbsteutung. Johann Joachim Spaldings „Bestimmung des Menschen“ (1748): eine genetisch-systematische Rekonstruktion. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2014. 551 S.

Reimarus, H.S. Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion in zehn Abhandlungen auf eine begreifliche Art erklärt und gerettet. Hamburg, 1772. 1060 S.

Schmid, H. Die Geschichte des Pietismus. Nördlingen: Verlag der C.H. Beck'schen Buchhandlung, 1863. 507 S.

Schmidt, M. „Spener und Luther“, in: Schmidt, M., *Der Pietismus als theologische Erscheinung*. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus. Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht Verlag, 1984, SS. 156–181.

Schollmeier, J. Johann Joachim Spalding. Ein Beitrag zur Theologie der Aufklärung. Gütersloh: Mohn, 1967. 254 S.

Schultze, H. Lessings Toleranzbegriff. Eine theologische Studie. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1969. 179 S.

Semler, J.S. Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger. Halle, 1780. 432 S.

Sierig, H. „Die große Veränderung. Reimarus – Lessing – Goeze“, in: Reimarus, H.S. *Vorrede zur Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1967, SS. 9–34.

Spalding, J.J. Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum. Leipzig, 1773. 352 S.

Spalding, J.J. Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung. Berlin, 1791. 388 S.

Spalding, J.J. Religion, eine Angelegenheit des Menschen. Leipzig, 1806. 304 S.

Spalding, J.J. „Zugabe. An den Herrn Vicepresident und Abt Jerusalem“, in: *Vertraute Briefe, die Religion betreffend*. Tübingen, 2004, SS. 203–248.

Sparn, W. „Auf dem Wege zur theologischen Aufklärung in Halle: Von Johann Franz Budde zu Siegmund Jakob Baumgarten“, in: Hinske, N. (ed.), *Halle. Aufklärung und Pietismus*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1989, SS. 71–89.

Spener, Ph.J. Pia Desideria oder herzliches Verlangen nach Gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirchen. Franckfurt am Main, 1706. 437 S.

Stephan, H. „Einleitung“, in: Spalding J.J. *Bestimmung des Menschen (1748) und Wert der Andacht (1755)*. Gießen, 1908, SS. 3–12.

Stephan, H. „Lessing und die Gegenwart“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1929, vol. 10, no. 6, S. 401–434.

Strauß, D.F. Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1862. 315 S.

Wallmann, J. „Das Alte Testament im Pietismus“, in: Wallmann, J. *Pietismus und Orthodoxie*. Gesammelte Aufsätze. Bd. 3. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2010a, SS. 291–317.

Wallmann, J. „Philipp Jakob Spener und die Mystik“, in: *Pietismus und Orthodoxie*. Gesammelte Aufsätze. Bd. 3. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2010b, SS. 127–143.

Wallmann, J. „Reformation, Orthodoxie, Pietismus“, in: *Pietismus und Orthodoxie*. Gesammelte Aufsätze. Bd. 3. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2010c, SS. 1–21.

Wolff, Chr. *Theologia Naturalis. Pars Posterior*. Frankfurt/Leipzig, 1737. 783 p.

German Thinker in the Age of Enlightenment on God's Revelation and Sacred Scripture

Ludmila E. Krysh-top

Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Science, RUDN University. Miklukho-Maklaya Street, 6, Moscow, 117198, Russian Federation. e-mail: krysh-top_le@rudn.ru

The article concerns the development of the views on the Divine Revelation and Sacred Scripture of German thinkers in the Age of Enlightenment. Thinkers of the early Enlightenment (represented by Spener and the pietist teaching founded by him) and the late Enlightenment (Neology, Reimarus and Lessing) are analyzed sequentially. At the same time, both for the early and for the later enlighteners there were a number of common features. First of all, they emphasized the importance of the practical element (virtuous life) and rejecting the value of the theoretical element (theoretical reflections as such) of religion. At the same time, the differences are no less pronounced. They trace most clearly in their attitude to the Sacred Scripture. Thus, among pietists and moderate neologists, we see appeal to the Sacred Scripture as an objective criterion for checking the truth of religious experiences and theoretical conclusions. For more radical neologists, we see the selection of different kinds of truths in Sacred Scripture, only a few of which were recognized as eternal and necessary for salvation. Reimarus presented a radical historical criticism of the Sacred Scripture and denied its divine inspiration. Lessing developed his concept of Revelation in controversy with Reimarus. He was agree with him in several important points but his views on Scripture (which was not given up in divine inspiration by him) and the main dogmas of the Christian faith was in general less critical.

Keywords: Sacred Scripture, Revelation, inspiration, neology, historical hermeneutics, pietism, Spener, Reimarus, Lessing

Citation: Krysh-top L. E. "Is Revelation so Self-evident as it Seems? Meditating on Avery Dulles' Typology", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 1, pp. 39–56.

К.М. Антонов

Идея «критики откровения» в философии религии и философской теологии в позднем творчестве Н.А. Бердяева

Константин Михайлович Антонов – доктор философских наук, зав. кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры Богословского факультета ПСТГУ. Российская Федерация, 127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1; e-mail: konstanturg@yandex.ru

В статье рассматриваются философия религии и философская теология, представленные в позднем творчестве Н.А. Бердяева с точки зрения намеченной мыслителем идеи «критики откровения». Во вступительной части дается краткий обзор осмысления понятия откровения, предпринятого в отечественной философской мысли. В первом подразделе статьи рассматриваются обуславливающие представления Бердяева об откровении понятие «трансцендентального человека» и характерное для его онтологии противопоставление свободы и бытия. В дальнейшем анализируется его концепция «критики откровения», рассматриваемая автором статьи как базовый элемент методологии философа. На этой основе рассматриваются такие элементы философии религии мыслителя, как его понимание откровения, веры, мифа, отношения религии и мистики, религии и философии, истории религии. В заключительной части статьи рассматриваются элементы философской теологии Бердяева: его переосмысление понятий догмата и авторитета, соотношения апофатического и катафатического богословия и другие топосы. Философия религии и философская теология Бердяева рассматриваются в контексте развития русской и европейской мысли середины XX в.

Ключевые слова: Н.А. Бердяев, философия религии, философская теология, откровение, вера, миф, догмат

Ссылка для цитирования: Антонов К.М. Идея «критики откровения» в философии религии и философской теологии в позднем творчестве Н.А. Бердяева // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2019. Т. 3. № 1. С. 57–78.

На протяжении XIX–XX вв. в русской мысли сформировалось направление, которое зачастую именовали «религиозной философией», а теперь порой называют «светской теологией» [Хондзинский, 2016], в рамках которой (и на это до сих пор, как ни странно, не обращали достаточного внимания) сложилось

определенное осмысление феноменов, относимых, как правило, к таким областям философского знания, как философия религии и философская теология. Это понимание формировалось на основе активной рецепции достижений немецкой классики и романтизма в полемике, с одной стороны, с направлениями атеистической и секулярной мысли, тесно связанными с фейербаховским «переворачиванием» философии Гегеля, а с другой – с традиционными формами богословского дискурса, развивавшимися в то же время в духовных академиях.

В рамках этого понимания как базовые характеристики религиозного отношения, так и основные богословские понятия и концепции были подвергнуты весьма основательному переосмыслению, целью которого было введение их в контекст культуры и мышления Нового времени и демонстрация их фундаментальной значимости в решении основных экзистенциальных и общественных проблем человеческой жизни.

Центральное место принадлежит здесь понятию «откровение». Наиболее значимыми моментами в его осмыслении здесь следует считать идеи, предложенные Ю.Ф. Самариным и Вл.С. Соловьевым. Намеченное первым понятие «личного откровения» как активного действия Бога на человеческое сознание, восприятие которого этим сознанием он описывает как особого рода опыт, предполагающий «деятельность субъекта» (чем, собственно, конституируется само понятие Бога в его отличии от, скажем, понятия бесконечного), необходимо предшествующего любому «историческому откровению», во многом задает перспективу дальнейшего развития мысли [Самарин, 1887, с. 505]. Введенное вторым понятие «Богочеловечества» не только позволяет осмыслить всю историю как «реальное взаимодействие Бога и человека» [Соловьев, 2011, с. 39], но и развивает предыдущую позицию с точки зрения еще большего акцентирования человеческой активности в конституировании религиозного отношения и откровения, как его важнейшего аспекта, устанавливая корреляцию между характером человеческого религиозного акта и открывающимся в этом акте образом Божества [там же, с. 149].

В начале XX в. это понятие занимает важное место в концепциях свящ. П. Флоренского («Столп и утверждение Истины» (1914)), С.Н. Булгакова («Свет Невечерний» (1917)), кн. Е.Н. Трубецкого («Метафизические предположения сознания» (1917), «Смысл жизни» (1918)). Понятие откровения встраивается всеми названными авторами в сложную картину богочеловеческого отношения. У Флоренского – как данный свыше отклик Бога как «Триипостасной Истины» зашедшему в скептический тупик человеческому поиску истины, как «благодатное посещение души духом Святым» [Флоренский, 1990, с. 95]. У Булгакова – как элемент априорной категориальной структуры, обосновывающей своеобразие и автономию религиозного опыта. В этой структуре религиозный опыт как целое схватывается в понятии «молитвы», в то время как «откровение» и «вера» образуют пару, фиксирующую соответственно его объективную и субъективную стороны. «Откровение» подчеркивает момент «инициативы со стороны Трансцендентного», раскрывается далее в «мифе» и оформляется рационально в «догмате» [Булгаков, 1994, с. 25–60]. Наконец, у Трубецкого в первой из упомянутых работ понятие откровения получает гносеологическое звучание, и всякое познание рассматривается в конечном счете как «откровение абсолютного

сознания», при этом, однако, выделяется сфера откровения в собственном смысле – «откровение Абсолютного о самом себе» [Трубецкой, 1917, с. 308], в центре которого находится откровение Абсолютного смысла как высшей ценности, раскрытию представления о котором посвящена вторая работа, «Смысл жизни».

Уже после революции развернутые концепции откровения мы находим в работах Н.А. Бердяева и С.Л. Франка в эмиграции, А.А. Мейера – в России.

У Франка в «Непостижимом» (1937) пара понятий «трансцендирование» – «откровение» выступает как основа самоконституирования человеческой субъективности, в ее отношении к «ты», к единству «мы», к духовному бытию и, наконец, к Божеству как абсолютной Первооснове. Несмотря на исключительность последнего отношения, оно существует все же на некотором общем фоне, определяемом сходством указанных переживаний с религиозным опытом в описании Р. Отто. Вместе с тем откровение предстает здесь как особая форма знания, характеризующаяся активностью и непосредственной данностью открываемой реальности. Более традиционное пояснение понятия откровения в работах 1940-х г., прежде всего в «С нами Бог», сохраняет, тем не менее, его определение через религиозный опыт и подчеркивает момент человеческой активности в его восприятии. Аналогичным образом и А. Мейер в писавшемся в лагере и ссылке трактате «Ревелиция» (1931–1935) видит в откровении высказывание верховного «я» реальности – высказывание, которое вместе с тем является мифом, творимым религиозной мистериальной общиной, этому высказыванию откликающейся, и, соответственно, высказыванием человеческого языка, продуктом человеческой творческой активности [Мейер, 1982].

Таким образом, русские мыслители в целом склонны 1) расширять понятие откровения, выводя его за рамки стандартных интерпретаций¹; (2) подчеркивать его человеческую составляющую, акцентировать те аспекты и структуры человеческого существования, которые делают откровение возможным. Ниже мы рассмотрим, как эти черты реализовались в сформировавшихся на этом фоне философии религии и философской теологии позднего Н.А. Бердяева².

Хотя проблематика «откровения» волновала Бердяева на протяжении практически всей жизни (мне уже приходилось писать, что это понятие и в начале

¹ При рассмотрении этого вопроса уместно сослаться на классификацию типов понимания откровения, предложенную американским богословом Э. Даллесом. Последний выделяет: «(1) совокупность пропозиций, (2) священная история, (3) особый внутренний опыт, (4) встреча с Трансцендентным и (5) “новое сознание”». Аналитический обзор концепции Даллеса представлен в недавней статье В.К. Шохина [Шохин, 2018]. Нетрудно заметить, что для русских философов, начиная уже с Самарина, характерна тенденция к переосмыслению двух первых значений (наиболее традиционных и потому подвергавшихся наибольшей критике) в свете либо третьего, либо четвертого (либо их комбинации).

² Несмотря на огромное количество посвященных Бердяеву работ, серьезных аналитических исследований, посвященных как его творчеству в целом, так и его философии религии и философской теологии в особенности, сравнительно немного. С точки зрения выявления философской методологии Бердяева и, соответственно, методологии изучения его творчества большое значение имеет работа М.В. Силантьевой [Силантьева, 2005]. Философии религии раннего Бердяева посвящены статьи В.Н. Болдаревой [Болдарева, 2013; Болдарева, 2016]. Ряд аспектов, важных для нашей темы, представлен в недавнем исследовании зарубежного автора [Linde, 2010].

XX в. было центральным в его понимании религиозного опыта и догмата [Антонов, 2009]), идея «критики откровения» как определенного способа его философского осмысления появляется именно в самых поздних работах: «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» (1944–1945) и «Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения» (1946–1947). Оно еще не встречается даже в «Философии свободного духа» (1927), хотя все остальные основополагающие понятия философии религии Бердяева там уже налицо.

Тем не менее именно понятие «критика откровения», как представляется, с наибольшим основанием может претендовать на статус центрального, организующего всю рассматриваемую область. При этом необходимо учитывать базовый концептуальный контекст, в котором это понятие функционирует: фундаментальное для мыслителя различие «духа» и «бытия», и вводимую также в самых последних работах идею «трансцендентального человека». На этой основе Бердяев предпринимает реинтерпретацию смысла религиозного отношения и радикальную ревизию основных богословских понятий и религиозных представлений. Мы попытаемся оценить ее обоснованность и масштаб.

«Трансцендентальный человек» и постановка задачи «критики откровения»

В разных работах Бердяев по-разному описывает и называет базовую оппозицию своей мысли, однако смысл ее можно считать примерно тождественным во всех случаях. Это оппозиция «духа» и «природы» («Философия свободного духа») или «свободы» и «бытия» («Истина и откровение»). Не останавливаясь подробно на онтологии Бердяева, отметим только, что это представление о двух уровнях реальности: мире динамического подлинного самоосуществления и мире статичного, отчужденного, объективированного, в конечном итоге – сконструированного, отчужденного существования – пронизывает все его творчество и, как мы увидим, определяющим образом влияет на его понимание проблем философии религии и теологии. Проводя это различие, Бердяев опирается на специфически истолкованную философию Канта, которая понимается им не как отказ от метафизики, а, напротив, как обоснование метафизики нового типа, дуалистической «метафизики свободы» [Бердяев, 1995, с. 168–169]. Тот же ряд идей стоит за основополагающим для понимания подхода Бердяева к этой проблематике различием трансцендентального и эмпирического человека.

Вводя это различие, Бердяев апеллирует так же и к неокантианским, феноменологическим и экзистенциалистским мотивам, к философской проблематике русского символизма, главным образом идеям Вяч. И. Иванова.

Трансцендентальный человек противопоставляется эмпирическому человеку по линии оппозиции «должное»/«сущее». Бердяев подчеркивает идеальный, возвышенный характер «должного» и, одновременно, его действительность, его реализованность в «сущем»: «он [трансцендентальный человек] обнаруживает себя во всем великом, сотворенном человеком, когда человек возвышался над собой как исключительно природным существом» [Бердяев, 1996, с. 16]. «Трансцендентальный человек» предстает как средоточие априорных

форм познания, действия, творчества, религиозной жизни. Вместе с тем он «не есть ни универсальный разум, ни кантовское трансцендентальное сознание, ни гегелевский мировой дух, он есть человек» [там же, с. 15].

Понятие «трансцендентального человека» маркирует предшествующую «миру объектов» сферу непосредственного духовного опыта (мир «свободы», «духа» и т. д.), в котором, собственно, и осуществляется подлинная религиозная жизнь человека как основополагающая форма его духовной жизни вообще. В этом отношении «трансцендентальный человек» выступает как а priori религиозного опыта, как условие возможности откровения. Однако понятие трансцендентального человека имеет смысл только в его соотнесении с понятием эмпирического человека, существующего в объективной обусловленности его природной и социальной жизни. Это раздвоение приводит и к раздвоению религиозной жизни: наряду с планом непосредственной духовной жизни в ней существует также «план объективированной и социализированной религии», в котором «все представляется идущим извне, из чуждой природы, которой человек должен быть подчинен» [Бердяев, 1996, с. 11]. Здесь «религиозные события представляются природными и историческими», Церковь – социальным институтом, представления о Боге и Его отношении к человеку – «рационализированными и юридизированными». Эмпирический человек накладывает на откровение свою «антропоморфную и социоморфную печать». Именно в связи с этим возникает задача критики откровения, опирающейся на идею «трансцендентального человека» и концепцию символа. Последняя призвана снять оппозицию трансцендентального и эмпирического, описать взаимодействие между ними, при котором второе не только затемняет, но и являет первое, а то, в свою очередь, обосновывает второе. Вследствие этого критика откровения призвана высвечивать и истинную «человечность Бога и откровения», освободить религиозную жизнь от ограничений, налагаемых «эмпирическим человеком». Критика эта включает в себя систематический философский пересмотр как основных понятий, описывающих религиозную жизнь человека, так и реинтерпретацию основных богословских концепций.

Рассмотрим более подробно методологические и содержательные аспекты этого пересмотра.

«Критика откровения» как методология философии религии и философской теологии

В контексте описанного выше соотношения трансцендентального и эмпирического человека и символического опосредования между ними Бердяеву удается сформулировать свою концепцию «критики откровения» в общем виде как базовый принцип философии религии и философской теологии. Этот подход мыслится им по аналогии с «критикой чистого разума», осуществленной Кантом³.

³ Интересно, что он никогда не упоминает в связи с этой идеей И.-Г. Фихте, хотя сама идея «критики откровения» в духе критической философии Канта была впервые предложена именно последним в раннем сочинении с соответствующим названием «Опыт критики

Аналогия с философской работой, проделанной Кантом, проводится Бердяевым в двух основных отношениях.

1) Критика откровения по аналогии с критикой разума должна быть критикой «наивного реализма», «освобождением от иллюзий религиозного и метафизического натурализма» [Бердяев, 1993, с. 262]. Откровение не должно пониматься как «раскрытие предметной реальности» в духе наивной теории отражения в познании [там же]. Чтобы этого достичь, она «должна раскрыть, что привносится в откровение человеком» [там же, с. 257]. Речь, очевидно, идет не о тех или иных случайных, «эмпирических» примесях, но о проблеме базовой структуры субъекта, воспринимающего откровение, подобно тому, как Кант раскрывал базовые структуры, определяющие процесс познания.

2) Так же как в «критике разума» речь идет о «суде разума над разумом», об осознании разумом собственных границ, в «критике откровения» речь идет о «критике в свете самого откровения, критике духа, приобщенного к откровению, а не критике разума, чуждого откровению» [Бердяев, 1996, с. 5–6]⁴. Здесь также встает проблема человеческого опосредования опыта откровения: «человек всегда был единственным органом, через который откровение доходило до человека» [там же, с. 6]. Но это означает, что притязания «критики откровения» оказываются не столь уж непомерны, как кажется: «Человек судит не откровение, а свое человеческое восприятие и понимание откровения» [там же]. Однако само допущение факта откровения предполагает присутствие в человеке «божественного элемента», «соизмеримость» между человеком и Богом, «богочеловечность». Из этого, в свою очередь, вытекает, что «критика откровения» является «самоочищением откровения», его освобождением от эмпирических привнесений, «духовной работой», имеющей глубокий религиозный смысл: «подготовка снизу завершающегося откровения Духа» [там же, с. 7].

Взаимодействием этих двух аспектов и определяются базовые принципы бердяевского проекта. Вместе с тем, признавая базовое значение кантовской идеи критики, Бердяев в поисках адекватного инструмента ее реализации осуществляет пересмотр понятия истины как необходимого критерия оценки «данностей» откровения. Отсюда, собственно, и проистекает название его книги.

Отказываясь от наивного реализма, Бердяев понимает истину конструктивистски, он подчеркивает элемент человеческой активности в процессе познания, взаимообусловленность субъекта и объекта в познании, социальную обусловленность его результата и, соответственно, динамические элементы

всякого откровения» (1792). Ее наиболее развернутый анализ см.: [Шохин, 2010, с. 557–579]. Эта «фигура умолчания» имеет две вероятные причины: 1) неоконченность рукописи «Истины и откровения»: последняя готовилась к печати уже после смерти философа, весьма возможно, что имя Фихте появилось бы в окончательной редакции, хотя, скорее всего, в полемическом ключе; 2) критическое отношение Бердяева к Фихте как к «этическому пантеисту» и вместе с тем мыслителю, осуществившему диалектический переход от кантовской критики разума к новой монистической метафизике, достигшей завершения у Гегеля [Бердяев, 1995, 175–176].

⁴ См. также: «Критика откровения предполагает разум, просветленный внутренне Истиной откровения». [Бердяев, 1996, с. 65].

«истины», ее изменчивость. Опираясь на это, он последовательно рассматривает элементы человеческой активности в структуре феномена откровения.

Откровение, как и Истина⁵, не может рассматриваться как чисто внешняя, неподвижная, независимая от человека данность. Любое отношение человека к Богу предполагает откровение как активность Бога, но, вместе с тем, и откровение не может быть «односторонне божественно»: «Откровение не есть что-то падающее на человека извне при совершенной пассивности человека» [Бердяев, 1996, с. 44–45]. В этом смысле откровение «бого-человечно»⁶.

Выявление и описание форм человеческой активности в откровении показывает ее сложный характер, соединение элементов трансцендентальной и эмпирической человечности. «Активность человека в откровении зависит от его сознания и направленности его воли, от степени его духовности» [там же, с. 46]. В событии откровения, как и в Истине, участвует весь человек целиком, всеми своими силами и во всей своей исторической определенности. Сложное соотношение различных аспектов этого участия определяет диалектику, согласно которой «откровение всегда есть и прикровение» [там же].

С одной стороны, в откровении «пробуждается» трансцендентальный человек с его богочеловеческим опытом свободы и творчества. Здесь открывается человечность Бога и божественность человека, происходит «возвышение» и очищение человека и его отношений к Богу, «гуманизация идеи Бога». Однако наряду с этим в структуре откровения присутствуют и элементы эмпирического человека в его природной, исторической и социальной определенности. В этом отношении откровение нуждается в критическом переосмыслении присутствующих ему элементов «ложного антропоморфизма», социоморфизма, космоморфизма и других, более интеллектуализированных форм проективного мышления. Все они представляют собой ступени и формы объективации откровения, которые, с одной стороны, делают его доступным для человеческого восприятия, символизируют определенные формы духовного опыта, переживаемого человечеством, с другой – закрепляются в виде архаических систем представлений и их элементов, которые на определенных ступенях сознания начинают восприниматься как унижающие человеческое достоинство и порабощающие человека.

Прежде всего, на Бога переносятся понятия, взятые из внутренней психической жизни человека, зачастую не самые лучшие. «Дурной антропоморфизм» проявляется в мстительности, «ярости ветхозаветного Бога» [Бердяев, 1994в, с. 73], жестокости, властолюбии Бога [Бердяев, 1993, с. 257].

Вместе с тем «на Бога переносились понятия, взятые из социальной жизни, из жизни государств» [Бердяев, 1996, с. 54], прежде всего отношения раба

⁵ Правописание этих слов со строчной или с прописной буквы в опубликованном тексте книги Бердяева не унифицировано. Слово «Истина» часто, но не всегда, пишется с прописной, при этом оговаривается, что речь идет «не об истинах, но об Истине» [Бердяев, 1996, с. 17]. Слово «откровение», как правило, пишется со строчной буквы, но встречаются исключения.

⁶ Это понимание откровения наводит Линде на проведение параллели между бердяевской концепцией откровения и гностицизмом в интерпретации Х. Йонаса [Linde, 2010, с. 214–215]. Подобная параллель возможна культурологически, однако она мало что говорит о собственно философском аспекте мысли Бердяева.

и господина во всем их многообразии. Бердяев выделяет несколько наслаивающихся друг на друга исторических форм и уровней социоморфной объективации в религии, сохраняющихся и в рамках христианского сознания: «Народные формы христианства, в которых всегда есть примесь древнего язычества, очень непосредственны и эмоциональны, но в них чувствуется социализированная религия, первоначальная стадия племенной социализации до возникновения индивидуального религиозного опыта и индивидуальной религиозной драмы» [там же, с. 49]. Эта форма социоморфной объективации является гораздо более древней и в каком-то смысле более устойчивой, чем та, которая характерна для развитых теологических систем, но, как полагает мыслитель, зачастую выступает их невысказанной предпосылкой. Большую роль в формировании религиозных представлений играет и космоморфизм, заимствующий «понимание Бога как силы, мощи и детерминирующей причинности» из жизни природы [там же, с. 54].

Ниже мы специально обсудим проблемы, которые возникают при переносе на Бога категорий, разработанных философской мыслью. На этой основе создается «интеллектуалистическое истолкование откровения, которое выражается в догматике» [Бердяев, 1993, с. 263].

«Критика откровения» и основные проблемы философии религии

По существу своему религия является формой духовной жизни, однако общая двойственность человеческого существования вносит двойственность и сюда: «религиозная жизнь протекает как бы в двух планах. Один из этих планов есть план объективированной и социализированной религии» [Бердяев, 1996, с. 12], второй – план мистической жизни, «категории священного, божественного... религиозного а ргіогі» [там же, с. 15]. С этой точки зрения в религии присутствует постоянная двойственность откровения и прикровения, эзотеризма и экзотеризма⁷. Откровение «обнаруживает бездонность тайны», сохранению этого сознания бесконечности способствует эзотеризм, в противоположность ему рационализация делает Божество постижимым, означает экзотерическое стремление к «закреплению конечного», которое выражается в натуралистическом и наивно-реалистическом понимании откровения. Такое понимание соответствует жизни «эмпирического человека», оно полностью меняет перспективу религиозной жизни: «все представляется идущим извне, из чуждой природы, которой человек должен быть подчинен. События религиозные представляются событиями природными и историческими...» [там же].

В этом смысле Бердяев склонен в составе самой религиозной жизни различать мистику (которой соответствует понимание откровения как духовной жизни, эзотеризм, апофатическое богословие) и собственно религию, как экзотерический, эмпирический аспект, связанный в большей степени с рационализацией доктрины и катафатикой.

⁷ Бердяев неоднократно оговаривает отличие своего понимания эзотеризма от теософско-окультурного. Речь у него идет, прежде всего, о различии в глубине постижения смысла религиозных символов.

Мистика в этом смысле рассматривается Бердяевым как основа религии и «источник творческого движения в религии» [Бердяев, 1994в, с. 226], как высшая форма «духовного опыта», как «религиозный опыт», возникающий «от непосредственного и живого соприкосновения с последней тайной» [там же, с. 158]. В следующем определении мистика практически отождествляется Бердяевым с религией: «Мистика основана на допущении внутреннего родства, близости, общности между человеческим духом и Божьим духом, между творением и Творцом, на преодолении трансцендентного разрыва и внеположности» [там же, с. 160]⁸. Здесь происходит жизненное прикосновение к «притягивающей» человека абсолютной тайне⁹. Однако основным признаком подлинной мистики Бердяев считает «преодоление тварности» [Бердяев, 1994а, с. 428; Бердяев, 1994в, с. 160], не предполагающее, тем не менее, «исчезновение различия двух природ» – божественной и человеческой. Мистический опыт в этом смысле очевидно принадлежит к сфере «трансцендентального человека», является «прафеноменом» эмпирической религиозной жизни.

Итак, именно в этом двуединстве откровения и прикровения, эзотеризма и экзотеризма, мистики и «религии» религия в целом предстает как «вечная функция человеческого духа», автономная, хотя и вступающая в отношения с другими, имеющая собственный набор априорных форм, обладающая своей динамикой в истории, нуждающаяся в критическом самопереосмыслении как основном механизме этой динамики.

Из этой перспективы Бердяев подходит к основным, с его точки зрения, элементам структуры религиозного отношения: откровению, вере, мифу, догмату и т. д.

Откровение. Выше идея «критики откровения» была представлена как основная характеристика бердяевского подхода к религиозной проблеме. Это само по себе уже требует содержательного прояснения понятия «откровение», тем более что Бердяев постоянно указывает на решающий характер этого понятия как «первофеномена религиозной жизни» [Бердяев, 1994в, с. 79]. «Религия»

⁸ Ср. также подробную характеристику мистики в работе «Дух и реальность»: [Бердяев, 1994а, с. 425–443].

⁹ Бердяев стандартным образом описывает религиозное переживание в терминах, явно отсылающих к концепции Р. Отто (порой ссылаясь на немецкого мыслителя, а порой – нет). В «Истине и откровении» он солидаризируется с его двойственной оценкой рационализации и морализации религии [Бердяев, 1996, с. 49]. В этой рецепции идей Отто можно проследить любопытную закономерность: как правило, Бердяев элемент *mysterium fascinans*, «притягивающей тайны», относит к мистике, а элемент *mysterium tremendum*, ужасающей тайны, чувства тварности и ничтожества – к более «социализированным» формам религиозной жизни. Несмотря на явную схематичность и оценочный характер такого сопоставления, за ним, по-видимому, следует видеть влияние бердяевской «социологии знания»: акцентирование трансцендентности Божества и связанных с ее переживанием негативных эмоций может использоваться иерархизированными, основанными на принципе авторитета религиозными сообществами для поддержания своего влияния, мистическое переживание единства с Богом – становится основой менее формализованных форм общения и религиозного индивидуализма. В европейской мысли подобное разграничение восходит к эссе Д. Юма «О суеверии и исступлении», несколько позже Бердяева и в атеистическом контексте аналогичное различие авторитарных и гуманистических религий было проведено Э. Фроммом.

практически всегда, как мы уже видели, определяется им через «откровение». Что это значит?

Прежде всего, принципиальное изменение точки зрения на откровение по отношению к стандартному пониманию: оно должно мыслиться «как внутреннее духовное событие, символизирующееся в истории, в исторических событиях», а не как «сверхъестественное» событие, «подобное природным и историческим фактам» [Бердяев, 1996, с. 45]. Следуя Канту, Бердяев переворачивает традиционное представление об откровении и признает первичность внутренней активности субъекта по отношению к внешним событиям, в которых откровение только манифестируется.

Можно сказать, что в этом отношении Бердяев продолжает линию мысли, намеченную еще Ю.Ф. Самариним. Как у последнего «личное откровение» необходимо предшествует историческому, так и у Бердяева: «Внутреннее, духовное откровение принципиально, в идеальной (не хронологической непременно) последовательности предшествует внешнему, историческому откровению» [Бердяев, 1994в, с. 73]. Отношение между ними довольно четко соответствует отношению между «трансцендентальным» и «эмпирическим» человеком. Откровение тем самым понимается как определенного рода опыт. Каковы же его основные характеристики?

Откровение есть «откровение смысла», предполагающее «внутреннее просветление» [там же, с. 73–74], и вместе с тем – «внутренняя духовная катастрофа», «событие, происходящее не только для меня, но и со мной» [там же, с. 73]. Все эти особенности предполагают человеческую активность и, как уже говорилось выше, «богочеловечность» откровения. Более точно можно сформулировать примерно следующий принцип: внутренняя активность субъекта, в котором открывается новый смысл, предшествует внешнему событию сообщения этого смысла в тексте. Бердяев пишет: «Расшифровать Евангелие можно лишь в свете духовных событий моего внутреннего опыта. Вне этих внутренних событий Евангелие значит не более, чем все остальные события истории» [там же]. Однако указанная внутренняя активность не является всецело субъективной, именно в ней открывается Бог как новый, переворачивающий сознание Смысл. Таким образом, «Бог рождается в человеке и человек рождается в Боге» [Бердяев, 1952, с. 18]¹⁰.

Характеристика откровения как «раскрытия» смысла и «рождения» Бога наводит на мысль о постепенности и всецелой позитивности этого опыта, Бердяев, однако, настаивает на его катастрофичности, мучительности и болезненности.

Это касается прежде всего изменения структурных характеристик сознания в опыте откровения: «Откровение есть внутреннее событие духовного мира, которое означает катастрофическое изменение направления духа и изменение организации сознания» [Бердяев, 1994в, с. 75]. В этом смысле откровение всегда связано с «обращением» (феноменом, описанию которого Бердяев не уделяет специального внимания и который, тем не менее, постоянно

¹⁰ Ср.: [Бердяев, 1994в, с. 74]. Также ср.: «в творческом акте богопознания и богоиспытания жизненно происходит богорождение» [Бердяев, 1993, с. 259].

находится на периферии его мышления), «обращением сознания к иному миру». В «Философии свободного духа» метафорой откровения служит революция: «Откровение не есть эволюция сознания, это – революция сознания» [там же]. В «Истине и откровении» он выражается более осторожно: хотя «эволюционная точка зрения неприменима в отношении религиозной жизни», тем не менее «неверно также тут было бы говорить о революции, ибо революция слишком определяется отрицательными реакциями и легко отрывается от глубины» [Бердяев, 1996, с. 52–53]. И все-таки «откровение божественного всегда носит характер прорыва иного мира в этот мир, в нем есть что-то катастрофическое, переворачивающее» [там же, с. 53].

Наряду с этим Бердяев использует также метафоры «пробуждения дремлющего духа», «размыкания замкнутой психофизической монады», огня, в котором «расплавляются затверделость и закаменелость сознания» [Бердяев, 1994в, с. 75]. В откровении происходит «изменение состояния сознания, изменение его структуры, образование новых органов сознания, обращенных к иному миру, катастрофа сознания» [там же]. Более конкретно это может быть описано как «изменение соотношения между подсознательным или сверхсознательным и сознательным, вступление сферы подсознательного и сверхсознательного в сознание» [там же]¹¹.

Итак, речь идет об объективном процессе, происходящем в субъекте, радикально трансформирующем структуру сознания субъекта и его жизненный мир посредством внедрения в эту структуру нового смыслового содержания, чьи связи с прежними содержаниями проблематичны и неочевидны. При этом вновь и вновь подчеркивается собственная активность субъекта, его «первичной духовной воли», «избирающей и отметающей», расширяющей и сужающей миры, организующей сознание, вырабатывающей его органы [там же]. Несмотря на то что инициатива откровения принадлежит миру божественному, само откровение предполагает, что «божественная жизнь открывается двойным движением», предполагает встречу, «движение, идущее ко мне от божественной жизни, и движение, идущее от меня к божественной жизни» [там же, с. 79].

Исторически, однако, всякое откровение находит свое выражение в получающих сакральный статус символических текстах и артефактах, содержанием которых становятся мифы и догматы, концептуализирующие откровение, оформляющие новый шаг в динамике богочеловеческого отношения в виде некоторого конкретного содержания. Общая схема этих концептуализаций примерно соответствует той, которую наметил в «Свете Невечернем» Булгаков. В противоположность последнему, Бердяев, однако, подчеркивает, что концептуализация откровения в догмате и мифе не только конкретизирует его содержание, но и объективирует его, оформляет при помощи описанных выше антропоморфных, социоморфных и космоморфных проекций, обуславливающих

¹¹ Возвращаясь к схеме Э. Даллеса, можно отметить, что в понимании откровения у Бердяева третье и четвертое понимание этого феномена, характерные для его предшественников в истории русской мысли, существенно дополняется пятым – откровение описывается как «новое сознание» [Шохин, 2018, с. 8–9].

возможность его восприятия, но и навязывающих ему собственное, «слишком человеческое» содержание. Тем самым становится актуальной «критика откровения», высвобождающая из-под этих наслоений подлинную «трансцендентальную человечность» в ее пронизанности божественностью.

Субъективным коррелятом понятия откровения является, как и у Булгакова, понятие веры.

Вера. Она, согласно Бердяеву, принадлежит к основополагающим феноменам не только религиозной жизни, но и человеческой жизни вообще. Но прежде всего вера, как уже говорилось, коррелятивна откровению: «Феномен откровения имеет обратной своей стороной феномен веры» [там же, с. 79]. Фактически, они соответствуют друг другу как два аспекта одного события – реального события в духовном мире и его переживания в опыте человека: «Откровение невозможно без события в духовном опыте человека, которое мы именуем верой, как и вера невозможна без события в духовном мире, которое мы именуем откровением» [там же]. Сопоставляя веру и откровение, Бердяев развивает свою мысль о встрече и взаимодействии двух движений: «Реально-предметная вера предполагает откровение, движение из божественного мира, но откровение может войти в мир, потому что его встречает вера, как событие духовной жизни человека» [там же].

Миф. Катастрофа сознания, случающаяся в момент встречи веры и откровения, означает также переход мышления из понятийного регистра, характерного для осмысления природного мира, в мифологический, необходимый для постижения подлинных «первореальностей духовной жизни» [там же, с. 63]. Именно поэтому религиозный гнозис, религиозная философия, как правило, имеет выраженную мифологическую составляющую. В своем осмыслении мифа Бердяев, как и Булгаков, Флоренский, Лосев, Мейер, обращается к концепции реалистического символизма Вяч. Иванова и философии мифологии Шеллинга. Миф в таком понимании есть «первоначальная история человечества, отражение в человеческом сознании теогонического и космогонического процесса» [там же, с. 61]. С этой точки зрения миф, разумеется, нельзя «отождествлять с выдумкой, иллюзией первобытного ума, чем-то противоположным реальности» [там же, с. 60]. В противоположность «чистому» понятийному мышлению, миф задействует воображение, «имагинацию», и благодаря этому достигает большей конкретности, жизненности. Первоначально миф является продуктом коллективного воображения народов, но «мифотворческая жизнь народов есть реальная духовная жизнь» [там же]. В этом отношении Бердяев неявно отсылает к идеям второго тома «Философии символических форм» Э. Кассирера и, вероятно, концепции «коллективного воображения» кн. С.Н. Трубецкого и юнгианскому «коллективному бессознательному». Однако «идеалистические» аспекты концепции Кассирера были для него, как и для других русских философов, мысливших в рамках «реалистического символизма», неприемлемы¹².

¹² В бердяевском «Пути» критическую рецензию на работу Кассирера написал Франк, см.: [Франк, 1926]. См. также: [Лосев, 1998]. Общее для русских мыслителей различение идеалистического (субъективистского, феноменалистического) и реалистического (мистического, следующего лозунгу «a realibus ad realiora») понимания символа и мифа восходит к Вяч. Иванову. См.: [Иванов, 1994].

Итак, «миф есть конкретный рассказ, запечатленный в народной памяти, в народном творчестве, в языке, о событиях и первофеноменах духовной жизни, символизированных, отображенных в мире природном» [там же, с. 60]. Наряду с «народными» мифами существуют также индивидуальные философские мифы. Всякая подлинная философия – не только религиозная, но и «антирелигиозная» – в этом смысле мифологична. Так, материализм основан на мифе о материи, а позитивизм «живет мифом о науке как всеобъемлющем знании» [там же, с. 61]. Отрыв философии от мифа, переход к чисто понятийному знанию означал бы «смерть живого знания, отрыв от бытия» [там же, с. 60]. Бердяев скорее всего согласился бы с о. П. Флоренским в его понимании философии как результата деградации мифологии, философских понятий – как вырожденных мифологем [ср.: Флоренский, 2004].

Само христианство здесь также трактуется как миф, «как величайший и центральный миф человечества, миф об Искуплении и Искупителе» [там же, с. 60]. Утверждение о мифологичности христианства и его базовых представлений, таких как, например, повествование о творении, грехопадении, искуплении, конце мира и т. д., с точки зрения Бердяева, не дискредитирует, но, напротив, позволяет глубже осмыслить уникальность и единственность христианского откровения и, одновременно, вписать его в духовную историю человечества, как историю мифотворчества, в основе которой лежит история откровения: «Христианская религия мифологична, как всякая религия, и христианские мифы выражают и изображают глубочайшие, центральные, единственные реальности духовного мира и духовного опыта. Мифологичности христианства пора перестать стыдиться и пора перестать освобождать христианство от мифа» [там же, с. 61]. Последнее утверждение явно направлено против идеи «демифологизации» Р. Бульмана¹³.

История религии. Описанное выше тесное переплетение субъективных и объективных, божественных и человеческих аспектов откровения, распространяющееся так или иначе на все формы религиозной жизни, заставляет переосмыслить и стандартные классификации форм религиозной жизни и ступеней ее истории. Прежде всего, Бердяев объявляет «экзотерическим» «традиционное деление религий на “откровенные” и “естественные”» [там же, с. 70]. Парадоксальным образом в намеченной им перспективе все религии оказываются «откровенными», а само откровение – «естественным», принадлежащим априорной структуре «трансцендентального человека». «Все религии, в которых есть отблеск божественного, – откровенные. Откровенно все, в чем открывается божественное» [там же]. В этом смысле «языческие» религии – не менее «откровенны», чем Ветхий Завет и само христианство, а откровение является достоянием всего человечества как «богочеловечества», поскольку томистское различие «естественного» и «сверхъестественного»,

¹³ Несмотря на то что основная работа Бульмана, посвященная этой проблеме, «Новый завет и мифология» появляется только в 1941 г., элементы программы демифологизации были намечены еще Гарнаком. Существенно то, что Бердяев в «Философии свободного духа» реагирует на ту же проблематику, на которую реагирует Бульман, причем их реакции, будучи в ряде важных моментов весьма различны, демонстрируют и значимые точки соприкосновения.

лежащее в основе традиционной исторической схемы, также рушится в свете описанного понимания откровения. Сама «природа», «естество» должно мыслиться как «стадия откровения Божества», как «символика миров иных» [там же, с. 71]. С этой точки зрения более адекватным является различие «религий природы» и «религий духа», как «различных стадий откровения божественного в мире», соответствующих различению природного и духовного мира, природного и духовного аспектов человеческого существа [там же].

Интересно, что именно такой подход позволяет Бердяеву наметить сознательно христианоцентричную модель истории религии, в рамках которой «христианское откровение есть универсальное откровение, и все, что в других религиях открывается схожего с христианством, есть лишь часть христианского откровения» [там же, с. 70]¹⁴.

В то же время христианство не означает «конца истории», напротив, оно само исторично, само раскрывается поэтапно, «оно явилось в этот мир как динамическая, раскрывающаяся и развивающаяся истина» [там же, с. 195]. Развивается и намеченное в нем понимание Бога, Его отношения к человеку и миру.

Итак, «критика откровения», которая ведет, казалось бы, к субъективизации откровения и проблематизации самой идеи «позитивной религии», в действительности позволяет увидеть и описать процесс раскрытия в откровении вполне объективного смысла, по-новому увидеть историю откровения и обнаружить христианство – в центре этой истории. Практически в каждой своей работе, посвященной религиозной тематике, Бердяев стремится наметить дальнейшие перспективы углубления и расширения духовной жизни человека: «Если христианство в прошлом было в высшей степени динамично, то оно может быть столь же динамично и в будущем» [там же, с. 195–196]. В этом смысле Бердяев защищает «вечный модернизм», как связанное с «глубиной» времени «соответствие духовному возрасту» [там же, с. 196].

В этом отношении его концепция, несомненно, восходит к идее «воспитания человеческого рода», намеченной Лессингом¹⁵, и предполагает неоконченность откровения, возможность «новой христианской духовности», которая станет «вмещением в полноте истины о Богочеловечестве, о богочеловеческой жизни» [Бердяев, 1994б, с. 362] и в которой «аскеза в миру, нисхождение любви и милосердия может быть реальным изменением мира, его подлинным просветлением» [Бердяев, 1994а, с. 445]. Сюда же следует отнести используемые

¹⁴ Более подробно эта проблематика развернута в статье: [Бердяев, 1927].

¹⁵ Хотя сам Бердяев и пытается от нее дистанцироваться, это определяется скорее соответствующим эпохе Просвещения рационалистическим пониманием «воспитания» у Лессинга: «Идею продолжающегося откровения не должно смешивать с рационалистической идеей Лессинга о религиозном воспитании человечества». См.: [Бердяев, 1993, с. 266]. Последний, описывая «откровение как воспитание», вместе с тем систематически понимает воспитание как прежде всего «научение», сообщение знаний. Ср. афоризм 4 из «Воспитания человеческого рода»: «Воспитание не дает человеку ничего сверх того, что он мог бы постигнуть и сам; оно дает ему то, что он мог бы постигнуть и сам, но быстрее и с большей легкостью. Следовательно, и откровение не дает человеческому роду ничего сверх того, к чему человеческий разум, предоставленный самому себе, не пришел бы и сам, но оно дало и дает ему важнейшие моменты такого постижения раньше». [Лессинг, 1995, с. 480].

Бердяевым метафоры «третьего откровения», «эпохи Духа», которая «будет уже не символической, а реалистической» [Бердяев, 1996, с. 148], т. е. реально преобразующей человеческий мир и космос, «нового эона и нового откровения в нем» и т. д.

В этих концепциях, которые могут быть названы утопическими, несомненно заложена идея преодоления секулярного общества Нового времени, намеченная, как мы видели, еще Соловьевым. В них заложена попытка преодоления секуляризации путем включения ее в структуру христианского глобального нарратива. Сама идея критики откровения, с ее требованием «освобождения от социоморфизма, искажавшего человеческое понятие о Боге» [там же, с. 152], мыслится здесь как инструмент движения к этому новому религиозному состоянию общества и культуры.

Здесь большое значение имеет понимание Бердяевым отношения религии к философии и атеизму.

Религия и философия. Экзистенциальная диалектика отношений философии и религии (а также науки) наиболее отчетливо обрисована Бердяевым в первом размышлении из трактата «Я и мир объектов» и в первом разделе его главной этической работы «О назначении человека».

Основной интуицией Бердяева здесь выступает трагичность положения философа в отношении к религии и науке. Казалось бы, философия и религия не должны вступать между собой в конфликт в силу того, что лежащие в их основе первичные феномены – откровение и познание, то, что открывается мне, и то, что открываю я, – не сталкиваются между собой. И тем не менее обе стороны содержат в себе потенцию конфликта. Религия, как мы видели, есть социальный феномен, который содержит в себе не только «чистое» откровение, но и коллективную реакцию на него, в том числе реакцию в сфере познания. Так формируется теология, представляющая собой «коллективное мышление», которое, хотя и возникает в связи с откровением, все же «всегда заключает в себе какую-то философию», «легализованную религиозным коллективом» [Бердяев, 1994г, с. 231].

Эта линия мысли продолжается в «Истине и откровении». Здесь Бердяев утверждает зависимость теологии от философии, зависимость, которая «делает ее относительной» [Бердяев, 1996, с. 56]. Зачастую мыслитель склонен тритировать богословие с высоты своего философского самомнения: «Догматика всегда обозначает известную степень объективации, и она вызвана потребностью сообщения, т. е. потребностью социальной. Теология всегда возвращается во вторичном, а не в первичном, и она всегда более социализирована, т. е. объективирована, чем философия» [там же, с. 56–57].

В целом некоторая философия всегда выступает в качестве предпосылки богословского мышления, и вместе с тем философская критика способствует его очищению. С этой точки зрения позитивным значением обладает и современный атеизм, который, независимо от своих намерений, осуществляет эту «критику откровения», очищение религиозного сознания от сковывающих его архаических форм: «Фейербах был наполовину прав», – полагает Бердяев, – человек действительно «создает Бога по своему образу и подобию», однако, по мысли русского философа, сама возможность такого творчества обусловлена

«религиозным а ргіогі», делающим человека способным к восприятию откровения, т. е. тем, что «Бог создает человека по Своему образу и подобию» [там же, с. 54].

Философия религии, таким образом, выступает как фундамент философской теологии, включающей в сферу своей компетенции не столько логическое обоснование тех или иных общерелигиозных представлений о Боге, сколько критический (в описанном выше смысле) анализ и переосмысление основных догматических представлений.

Переосмысление богословских концепций

Намеченное выше понимание откровения, идея «критики откровения» как определенного способа анализа религиозного отношения имеет довольно существенные последствия и для философского анализа теологической проблематики. Мы по необходимости кратко остановимся на подходе Бердяева к таким базовым богословским понятиям, как «догмат» и «авторитет», затронем методологически значимую проблему соотношения апофатического и катафатического богословия, очень бегло наметим общее направление пересмотра, в свете этой идеи, конкретных богословских доктрин.

Итак, Бердяев противопоставляет *догматы* как мифы, вырастающие из опыта мистической встречи со Христом и «выражающие абсолютные и центральные по своему значению события духовного мира» [Бердяев, 1994в, с. 64] и богословские доктрины, которые имеют «характер рационалистический и скрепляются нередко с наивным реализмом и натурализмом» [там же].

Последовательно проводя это различие, Бердяев сознательно стремится сохранить абсолютное значение христианства во всей его догматической полноте, понимая при этом проблематичность удержания догматического богословия и даже церковной доктрины в той мере, в какой их содержание определяется рецепцией тех или иных философских доктрин и представлений, восходящих к человеческой повседневности. Возникает странная на первый взгляд, но вполне отвечающая основным тенденциям религиозно-философской и богословской мысли его эпохи ситуация, в которой ради сохранения значимости догматов ему приходится жертвовать догматикой.

В «Истине и откровении» «критика откровения» начинает работать как «критика догматического богословия», в рамках которой Бердяев зачастую солидаризируется с наиболее резкими характеристиками, восходящими не только к Хомякову и Соловьеву, но и к Толстому и Розанову: «Необходимо освободиться от мертвящего характера застывшей схоластической идолопоклоннической догматики» [Бердяев, 1996, с. 155].

Так, Бердяев частично присоединяется к позиции Толстого: «теологическая ортодоксия», принцип объективного откровения, данного в фиксированных текстах Писания и Предания, опирается на идею *авторитета*, порожденную «интересами данного организованного религиозного общества, она всегда имеет социологический характер, хотя и скрываемый» [там же, с. 57]. Проблема заключается в том, что любая объективность такого рода, полагает

Бердяев, предполагает предшествующие ей человеческие акты отбора и фиксации текстов и, следовательно, «объективность» внешнего откровения всегда оказывается «затверждением человеческих актов» [там же, с. 58]. Эти последние, в свою очередь, предполагают веру, которая «находится в субъекте, а не в объекте» [там же].

Вся эта «критика догматического богословия», развернутая Бердяевым под знаменем «критики откровения», идет во многом по линии противопоставления катафатического аристотелевско-томистского «схоластического» подхода – апофатическому гностически-платоническому и экзистенциальному. В то же время отношение между ними мыслится им отнюдь не прямолинейно.

Действительно, с одной стороны, Бердяев решительно утверждает примат апофатики над катафатикой. Апофатическое богословие тесно связывается им с мистическим опытом, символистским пониманием догмата, экзистенциалистской интерпретацией откровения как факта внутреннего духовного опыта, с мышлением в категориях свободы и творчества, с «трансцендентальным человеком»¹⁶. В противоположность этому катафатика всегда связана с «религией» как социальной проекцией мистики, мышлением в терминах «бытия» и «природы», объективацией как совокупностью явлений антропоморфного, социоморфного и космоморфного переноса, и, соответственно с «эмпирическим человеком»¹⁷.

Однако в то же время мыслитель обращает внимание на ряд существенных нюансов. Апофатика, с одной стороны, может вести «к отрицанию возможности всякого живого отношения между человеком и Богом» [там же, с. 50], а с другой – успешно встраивается в структуру стандартной догматики и выполнять в ней вполне определенную социальную функцию: «Говорят о Тайне, чтобы заставить вас замолчать» [там же, с. 60]. Эта вырожденная форма апофатизма вполне вписывается в столь критикуемое Бердяевым «судебное понимание христианства» и даже составляет его неотъемлемый, обеспечивающий подавление критического мышления, элемент.

В конечном итоге Бердяев предлагает в качестве нормативного следующее соотношение апофатического и катафатического богословия: «Очищение богопознания и богосознания должно идти в двух направлениях, в негативном направлении постижения Бога как невыразимой ни в каких человеческих понятиях и словах Тайны и в направлении позитивном как постижения человечности, божественной человечности Бога. Это и есть простая Истина христианского откровения» [там же, с. 51].

На этой основе Бердяев превращает «критику откровения» в последовательно реализуемый философско-теологический метод, позволяющий осуществить кардинальное переосмысление основополагающих христианских доктрин творения, промысла, суда, свободы и предопределения, ада, вырабатывает их новое, «духовное», понимание. Она отмечает индивидуализм «трансцендентного эгоизма» и весь набор антропоморфных, социоморфных и космоморфных

¹⁶ Также: «Мышление о свободе всегда есть мышление апофатическое» [Бердяев, 1996, с. 16].

¹⁷ И также: «катафатическая теология сделала тайну социоморфной» [там же, с. 56].

представлений, присущих «судебному пониманию христианства»¹⁸. Представления, связанные с метафорой суда, будучи на определенном этапе истории необходимыми условиями для восприятия христианства «эмпирическим» человеком, с его природной и культурно-исторической ограниченностью, являются, тем не менее, неприемлемыми для «трансцендентального человека», несущего в себе «образ Божий». Им на смену приходит представление об экзистенциально-мистическом смысле догматов, трагичности духовного пути человека и человечества, коммюнитарности (соборности) спасения, социальном и космическом преображении мироздания при творческом участии человека как эсхатологической цели исторического и мирового процесса.

Именно такое понимание, полагает мыслитель, способно придать жизни современного христианина смысл, поддержать его в «аду» современной жизни и вместе с тем выступает предвестником нового «эона» истории, нового, бого-человеческого, откровения.

Попытаемся наметить краткое резюме.

Философия религии и философская теология Бердяева представляют собой весьма значительный сегмент в составе его позднего творчества. Экспрессивный стиль и пророческие претензии, свойственные этому мыслителю, зачастую мешают исследователям обратить внимание на присущее им значимое философское содержание. Между тем проведенное рассмотрение позволяет, как представляется, увидеть в Н.А. Бердяеве мыслителя не только продолжающего традицию русской религиозной мысли, но и актуализирующего эту традицию в философском контексте середины XX в.

Последовательная реализация идеи «критики откровения» позволила Бердяеву выработать достаточно целостную и когерентную систему понятий, выстроенную вокруг основного понятия «откровения», позволяющую осуществлять как синхронический, так и диахронический анализ религиозной жизни, как в дескриптивном, так и в нормативном аспекте. Следует заметить, что идея «критики откровения», несомненно, выводит нормативную функцию философии религии на первый план, представляя ее не только в качестве инструмента анализа религиозной жизни, но и в качестве ее деятельного субъекта, оказывающего непосредственное и целенаправленное воздействие на течение этой жизни.

Список литературы

Антонов, 2009 – Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М.: ПСТГУ, 2009. 360 с.

Антонов, 2015 – Антонов К.М. Философия религии и религиозная философия в русской мысли // OMNIA CONJUNGO. Сборник научных работ в честь 65-летия проф. В. В. Сербиненко. М.: РГГУ, 2015. С. 206–220.

Бердяев, 1994а – Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 363–462.

¹⁸ Наиболее концентрированно его критика выражена в 7-й главе «Истины и откровения»: [Бердяев, 1996, 115–117, сл.].

Бердяев, 1994б – *Бердяев Н.А.* Судьба человека в современном мире // *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 317–362.

Бердяев, 1994в – *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа // *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 13–228.

Бердяев 1995 – *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // *Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство кесаря. М.: Республика, 1995. С. 164–286.

Бердяев, 1996 – *Бердяев Н.А.* Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб.: РХГИ, 1996. 384 с.

Бердяев, 1927 – *Бердяев Н.А.* Наука о религии и христианская апологетика // *Путь.* № 6. 1927. С. 50–68.

Бердяев, 1952 – Философское мирозерцание Н. А. Бердяева (Автоизложение) // *Вестник Русского студенческого христианского движения.* 1952. № 4. С. 15–21.

Бердяев, 1993 – *Бердяев Н.А.* Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого // *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 254–358.

Бердяев, 1994г – *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 229–316.

Болдарева, 2013 – *Болдарева В.Н.* Антропологические предпосылки философии религии в раннем творчестве Н.А. Бердяева (1900–1910) // *Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия.* 2013. Вып. 2 (46). С. 103–113.

Болдарева, 2016 – *Болдарева В.Н.* Путь к персонализму: философия Л. Шестова как катализатор «переоценки всего» в мысли раннего Н. Бердяева // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение.* 2016. Вып. 3 (65). С. 73–86.

Булгаков, 1994 – *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 414 с.

Бурмистров, 2018 – *Бурмистров М.Ю.* Проект Лосского: заметки на полях «Богословского понятия человеческой личности» // *Рождение персонализма из духа Нового времени: Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России.* М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 360–375.

Иванов, 1994 – *Иванов Вяч. И.* Две стихии в современном символизме // *Иванов Вяч. И.* Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 143–169.

Лессинг, 1995 – *Лессинг Т.* Воспитание человеческого рода / Пер. с нем. М.И. Левиной // *Лики культуры. Альманах.* Т. 1. Под ред. С.Я. Левит. М.: Юрисп, 1995. С. 479–499.

Лосев, 1998 – *Лосев А.Ф.* Теория мифического мышления у Э. Кассирера // Э. Кассирер. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. С. 730–760.

Мейер, 1982 – *Мейер А.А.* Ревеляция (Об откровении) // *Мейер А.А.* Философские сочинения. Paris: La presse libre, 1982. С. 166–234.

Самарин, 1887 – *Самарин Ю.Ф.* По поводу сочинений М. Мюллера по истории религий. Статья II // *Самарин Ю.Ф.* Сочинения. Т. VI. Иезуиты и статьи философско-богословского содержания. М., 1887. С. 500–516.

Силантьева, 2005 – *Силантьева М.В.* Экзистенциальная диалектика Николая Бердяева как философский метод. Дис. ... д. филос. н. М., 2005.

Соловьев, 2011 – *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве // *Соловьев В.С.* Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Сочинения. Т. 4. 1878–1882. М.: Наука, 2011. С. 9–168.

Трубецкой, 1917 – *Трубецкой Е.Н.* Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М.: Путь, 1917. 335 с.

Флоренский, 1990 – *Флоренский П.,* свящ. Столп и Утверждение Истины. Т. 1 (1). М.: Правда, 1990. 490 с.

Флоренский, 2004 – *Флоренский П.,* свящ. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. 685 с.

Франк, 1926 – *Франк С.Л.* Новокантианская философия мифологии // *Путь.* Июнь – июль 1926. № 4. С. 190–191.

Хондзинский, 2016 – Хондзинский П., прот. «Церковь не есть академия»: русское внеакадемическое богословие XIX в. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. 480 с.

Шохин, 2010 – Шохин В.К. Философия религии и ее исторические формы. Античность – к. XVIII в. М.: Альфа-М, 2010. 782 с.

Шохин, 2018 – Шохин В.К. Самоочевидно ли «откровение»? Размышляя над типологией Эйвери Даллеса // Философия религии: аналитические исследования. 2018. Т. 2. № 2. С. 5–24.

Linde, 2010 – Linde F. The Spirit of Revolt: Nikolai Berdiaev's Existential Gnosticism. Stockholm, 2010. 237 p.

The idea of “critique of revelation” in the philosophy of religion and philosophical theology in the late works of N. Berdyaev

Konstantin M. Antonov

Department of Philosophy and Religious Studies, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, 23B Novokuznetskaia Str., Moscow, 115184, Russian Federation; e-mail: konstanturg@yandex.ru

The article deals with the philosophy of religion and philosophical theology presented in the late works of Nikolai Berdyaev from viewpoint of the idea of “critique of revelation”. The introductory part provides a brief overview of the concept of revelation in the Russian philosophical thought. The first subsection of the article deals with Berdyaev's concept of “transcendental man” and the opposition between freedom and existence typical for his ontology which defines his idea of revelation. His concept of “criticism of revelation”, considered by the author as a basic element of the philosopher's methodology, is further analyzed. On this basis such elements of Berdyaev's philosophy of religion as his understanding of revelation, faith, myth, the relation of religion and mysticism, religion and philosophy, history of religion are considered. The final part of the article is devoted to the elements of Berdyaev's philosophical theology: his rethinking of the concepts of dogma and authority, the ratio of apophatic and cataphatic theology and related matters. Berdyaev's philosophy of religion and philosophical theology are considered in the context of the development of Russian and European thought in the middle of the XX century.

Keywords: Nikolai Berdyaev, philosophy of religion, philosophical theology, revelation, faith, myth, dogma

Citation: Antonov K.M. “The idea of “critique of revelation” in the philosophy of religion and philosophical theology in the late works of N. Berdyaev”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 1, pp. 57–78.

References

Antonov, K.M. Filosofija religii i religioznaja filosofija v russkoj mysli. [Philosophy of Religion and Religious Philosophy In Russian Thought], in: OMNIA CONJUNGO. Sbornik nauchnyh rabot v chest' 65-letija prof. V.V. Serbinenko [OMNIA CONJUNGO. Collection of Papers in Honor of 65 Years of Prof. V.V. Serbinenko]. Moscow: RGGU, 2015, pp. 206–220. (In Russian)

Antonov, K.M. Filosofija religii v russkoj metafizike XIX – nachala XX veka [Philosophy of Religion In Russian Metaphysics of XIX – the beginning of XX century]. Moscow: PSTGU, 2009. 360 p. (In Russian).

Berdyaev, N.A. Duh i real'nost'. Osnovy bogochelovecheskoj duhovnosti [Spirit and Reality. Fundamentals of God-Human Spirituality], in: Berdyaev N.A. Filosofija svobodnogo duha. [The Philosophy of the Free Spirit]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 363–462. (In Russian)

Berdyaev, N.A. Filosofija svobodnogo duha [The Philosophy of the Free Spirit], in: Berdyaev N.A. Filosofija svobodnogo duha [The Philosophy of the Free Spirit]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 13–228. (In Russian)

Berdyaev, N.A. Istina i otkrovenie. Prolegomeny k kritike Otkroveniia [The Truth and the Revelation. Prolegomena to the critique of Revelation]. S.: RHGI, 1996. 384 p. (In Russian)

Berdyaev, N.A. Ya i mir ob'ektov. Opyt filosofii odinochestva i obshcheniya [I and the World of Objects. An Essay of Philosophy of Solitude and Communion], in: Berdyaev N.A. Filosofija svobodnogo duha [The Philosophy of the Free Spirit]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 229–316. (In Russian)

Berdyaev, N.A. Ekzistentsial'naya dialektika Bozhestvennogo i chelovecheskogo [The Existential Dialectics of the Divine and Human], in: Berdyaev N.A. O naznachanii cheloveka [The Destiny of Man]. Moscow: Respublika, 1993, pp. 254–358. (In Russian)

Berdyaev, N.A. Nauka o religii i hristianskaja apologetika [The Study of Religion and Christian Apologetics], Put' [Path], 1927, no. 6, pp. 50–68. (In Russian)

Berdyaev, N.A. Sud'ba cheloveka v sovremennom mire [The Fate of man in the modern world], in: Berdyaev N. A. Filosofija svobodnogo duha [The Philosophy of the Free Spirit]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 317–362. (In Russian)

Berdyaev, N.A. Opyt eschatologicheskoi metafiziki. Tvorchestvo i ob'ektivatsiya [An Essay on Eschatological Metaphysics. Creativity and Objectivation], in: Berdyaev N. A. Carstvo Duha i carstvo kesarja [The Kingdom of the Spirit and the Kingdom of Caesar]. Moscow: Respublika, 1995, pp. 164–286. (In Russian)

Boldareva, V.N. Antropologicheskie predposylki filosofii religii v rannem tvorchestve N. A. Berdyaeva (1900–1910) [Anthropological Background of the Philosophy of Religion in the Early Works of N. Berdyaev (1900–1910)]. Vestnik PSTGU. I: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie. [St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies] 2013, vyp. 2 (46), pp. 103–113. (In Russian)

Boldareva, V.N. Put' k personalizmu: filosofija L. Shestova kak katalizator «pereotsenki vsego» v mysli rannego N. Berdyaeva [The Way to Personalism: L. Shestov's Philosophy as a Catalyst of “Reassessment of Everything” in the Thought of Early N. Berdyaev]. Vestnik PSTGU. I: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie. [St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies]. 2016, vyp. 3 (65), pp. 73–86. (In Russian)

Bulgakov, S.N. Svet Nevechernii: Sozertsaniya i umozreniya [Unfading Light. Contemplations and Speculations]. Moscow: Respublika, 1994. 414 p. (In Russian)

Burmistrov, M.Yu. Proekt Losskogo: zametki na polyakh «Bogoslovskogo ponyatiya chelovecheskoi lichnosti» [The Project of Lossky: Notes in the Margins of “The Theological Notion of the Human Person”], in: Boldareva V. (ed.) Rozhdenie personalizma iz duha Novogo vremeni: Sbornik statej po genealogii bogoslovskogo personalizma v Rossii [The Birth of Personalism from the Spirit of Modernity: A Collection of Papers on the Genealogy of Theological Personalism in Russia]. Moscow: Izd-vo PSTGU, 2018, pp. 360–375. (In Russian)

Filosofskoe mirosozertsanie N.A. Berdyaeva (Avtoizlozhenie) [The Philosophical Worldview of N.A. Berdyaev (Author's Abstract)]. Vestnik Russkogo studentcheskogo hristianskogo dvizheniya [Vestnik of the Russian Student Christian Movement]. 1952, no. 4, pp. 15–21. (In Russian)

Florenskii, P., svyashch. Filosofija kul'ta (Opyt pravoslavnoi antropoditsei) [The Philosophy of Cult (An Essay in Orthodox Anthropodicy)]. Moscow: Mysl', 2004. 685 p. (In Russian)

Florenskii, P., svyashch. Stolp i Utverzhenie Istiny [The Pillar and the Ground of the Truth]. V. 1 (1). Moscow: Pravda, 1990. 490 p. (In Russian)

Frank, S. L. Novokantianskaya filosofiya mifologii [Neokantian Philosophy of Myth]. Put' [Path], iyun'-iyul', 1926, no. 4, pp. 190–191. (In Russian)

Ivanov, Vyach. I. Dve stikhii v sovremennom simvolizme [Two Elements in Modern Symbolism], in: Ivanov Vyach. I. Rodnoe i vselenskoe [The Native and the Universal]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 143–169. (In Russian)

Khondzinskii, P., prot. «Tserkov' ne est' akademiya»: russkoe vneakademicheskoe bogoslovie XIX v. [“The Church is not an Academy”: Russian Non-academic Theology of the 19th Century] Moscow: Izd-vo PSTGU, 2016. 480 p. (In Russian)

Lessing, T. Vospitanie chelovecheskogo roda [The Education of the Human Race], in: S.Ya. Levit. (ed.), M. I. Levina (transl.), Liki kul'tury. Al'manah [Faces of Culture. Almanac]. V. 1. Moscow: Jurist, 1995, pp. 479–499. (In Russian)

Linde, F. The Spirit of Revolt: Nickolai Berdiaev's Existential Gnosticism. Stockholm, 2010. 237 p.

Losev, A.F. Teoriya mificheskogo myshleniya u E. Kassirera [The Theory of Mythical Thinking of Ernst Cassirer], in: Kassirer E. Izbrannoe. Opyt o cheloveke [Favourites. An Essay on Man]. Moscow: Gardarika, 1998, pp. 730–760. (In Russian)

Meier, A.A. Revelyatsiya (Ob otkrovenii) [On Revelation], in: Meier A.A. Filosofskie sochineniya. [Philosophical Writings]. Paris: La presse libre, 1982, pp. 166–234. (In Russian)

Samarin, Yu.F. Po povodu sochinenii M. Myullera po istorii religii. Stat'ya II [On the Works of M. Muller on the History of Religion. Article II], in: Samarin Ju.F. Sochineniya. V. VI. Iezuity i stat'i filosofsko-bogoslovskogo sodержaniya [Selected Works. V. VI. Jesuits and Articles of Philosophical and Theological Content]. Moscow, 1887, pp. 500–516. (In Russian)

Shokhin, V.K. Filosofija religii i ee istoricheskie formy. Antichnost' – k. XVIII v [Philosophy of Religion and its Historical Forms. Antiquity – the End of XVIII Century]. Moscow: Al'fa-M, 2010. 782 p. (In Russian)

Shokhin, V.K. Samoochevidno li «otkrovenie»? Razmyshleniya nad tipologiei Eiveri Dallesa [Is “Revelation” Self-Evident? Reflecting on the Typology of Avery Dulles]. Filosofija religii: analiticheskie issledovaniya [Philosophy of religion: analytic researches]. 2018, no. 2, iss. 2, pp. 5–24. (In Russian)

Silant'eva, M.V. Ekzistentsial'naya dialektika Nikolaya Berdyaeva kak filosofskii metod [Existential Dialectics of Nikolai Berdyaev as Philosophical Method]. Dis. d. filos. n. Moscow, 2005. (In Russian)

Solov'ev, V.S. Chteniya o Bogochelovechestve [Lectures on Godmanhood], in: Solov'ev V. S. Polnoe sobranie sochinenij i pisem v dvadcati tomah. [The Complete Works and Letters in Twenty Volumes]. V. 4. 1878–1882. Moscow: Nauka, 2011, pp. 9–168. (In Russian)

Trubetskoi, E.N. *Metafizicheskie predpolozheniya poznaniya. Opyt preodoleniya Kanta i kantianstva* [Metaphysical Assumptions of Knowledge. An Essay in Overcoming of Kant and Kantianism]. Moscow: Put', 1917. 335 p. (In Russian)

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

С.А. Коначева

Христологическая интерпретация Откровения в герменевтической теологии Э. Юнгеля

Светлана Александровна Коначева – доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой современных проблем философии, Российский государственный гуманитарный университет, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: konacheva@mail.ru

Статья посвящена интерпретации Откровения в герменевтической теологии Э. Юнгеля. Выявляется основополагающее значение христологии для доктрины Откровения. Автор рассматривает трактовку Откровения в ранних экзегетических работах Юнгеля, в контексте тринитарного учения и в соотношении с естественной теологией. Показано, что для Юнгеля язык Нового Завета «приводит к речи» Откровение, Откровение интерпретируется как «языковое событие». Проанализированы возможности соотношения герменевтической проблематики с теологией Откровения. В теологии Юнгеля, как и в догматике Барта, тринитарный догмат предпослан интерпретации Откровения. Откровение представляет собой самоинтерпретацию Бога, событие, в котором невозможно разделить форму и содержание. Христоцентризм в понимании Откровения позволяет Юнгелю уйти как от непримиримого противопоставления Бога и сотворенного мира, свойственного Барту, так и от полагания плавного перехода между ними, характерного для традиционной естественной теологии.

Ключевые слова: Откровение, герменевтическая теология, языковое событие, соответствие, естественная теология, опыт

Ссылка для цитирования: *Коначева С.А.* Христологическая интерпретация Откровения в герменевтической теологии Э. Юнгеля // *Философия религии: аналит. исслед.* / *Philosophy of Religion: Analytic Researches.* 2019. Т. 3. № 1. С. 79–91.

Эберхард Юнгель – один из самых значимых мыслителей в истории протестантизма второй половины двадцатого века. Его вклад в теологическую мысль настолько широк, что трудно определить какую-либо область, в которой его труды не имели бы существенного значения. Его учение о Боге, и особенно разработка вопросов теологической онтологии, плодотворно сочетает драматическое описание Божественного страдания с осмыслением божественного

самобытия. Он вернул в круг теологических вопросов проблемы отношения милостивого Бога к его человеческим созданиям. В частности, он попытался показать, какие последствия влечет за собой понимание Иисуса Христа в качестве отправной точки для всех христианских размышлений о Боге и человеке. Именно христология становится краеугольным камнем всего здания теологии Юнгеля и определяет его теологические размышления о сопряженности между Богом и миром. Довольно неопределенный термин «христоцентризм» наполняется в работах Юнгеля вполне конкретным содержанием, описывая не только теологическую ориентацию, но и сам способ построения теологической доктрины. Юнгель утверждает, что подлинной может быть названа только та теология, которая «позволяет Иисусу Христу быть своей отправной точкой» [Jüngel, 1971, S. 331]. Метафора «отправной точки» выражает убеждение в том, что христология является основополагающей доктриной: не просто одной областью теологического знания наряду с другими, но основой, на которой строятся все области. Юнгель использует эту метафору, размышляя о преимуществах богословского метода Барта. Отмечая, что для Барта «прогресс в теологии означал <...> не что иное, как начинать заново», он поясняет: «Барт имел в виду специфическую, конкретную отправную точку <...> и он назвал ее конкретной, потому что отправная точка имеет имя: Иисус Христос. Над этой конкретной отправной точкой он бескомпромиссно размышлял вплоть до самого конца» [Jüngel, 1969, S. 17]. Примечательно, что Юнгель акцентирует в бартовском методе не только сингулярность «одной конкретной отправной точки», но и ее личностную специфику: богословские утверждения измеряются не абстрактным принципом Христа, но историей Иисуса Христа.

Подобная методологическая сконцентрированность на христологии присуща и собственным работам Юнгеля. Так, например, он подчеркивает, что теология не нуждается в поддержке вспомогательных наук, в своей бескомпромиссной приверженности своему предмету. Дело не просто в том, что теология не сводится к истории или метафизике, скорее это связано с более сильным притязанием – «предметом» теологии является Иисус Христос, чья история обеспечивает отправную точку для теологической работы по самым разным направлениям, а также задает самопонимание теологии, определяет специфику теологии по отношению к другим дисциплинам и ее внутреннюю согласованность. В нашей статье будет показано, что христология задает направление и его теологии Откровения, изначально определяя пути мышления.

Откровение как «языковое событие»

В ранних экзегетических работах Юнгеля тема Откровения продумывается в контексте его попыток ввести герменевтическую проблематику в теологию Откровения Барта. Одна из ключевых идей, полученных в результате исследований библейского текста с помощью историко-критического метода, заключалась в том, что библейское свидетельство может довольно сильно отличаться от того, что «на самом деле» произошло. Писание может отличаться от «истории», трактуемой с научной точки зрения, существует несоответствие

между текстом и событием, между свидетельством и опытом. Например, археология поставила под сомнение историю уничтожения Иерихона израильтянами, десять «египетских казней» в истории Исхода также сомнительны как фактическое событие. Смысл таких критических проверок Писания заключается в том, что мы вынуждены бороться с человечностью этого текста. Карл Барт предложил теологический способ объяснения этого человеческого исторического элемента: Писание – это свидетельство Откровения, а не само Откровение. В своем эссе «Откровение» Барт использует аналогию битвы, чтобы объяснить связь между Откровением и Писанием. В его военной аналогии фактическая атака – это приход Бога к нам в Откровении Иисуса Христа. Воплощение – это атака Бога на пророков и апостолов, которые были непосредственными свидетелями; а их рапорт другой группе, которая стоит за линией фронта, готовая укрепить их (то есть нам), – это и есть Священное Писание. Другими словами, Иисус Христос является Откровением; Библия является свидетельством или свидетелем этого необычного события; а мы – это те, кто слышит и отвечает на свидетельство тех, кто находится на переднем крае. Церковь – это сообщество, сосредоточенное вокруг этого события, но в некотором отдалении, это подкрепления, которые призвал рапорт с фронта – Священное Писание. Это означает, что Писание не должно быть безошибочным, чтобы быть авторитетным, поскольку это человеческое свидетельство божественного события откровения. Мы можем распознать событие, несмотря на ошибочность послания. Откровение для Барта предстает как личное событие, собственно сам Иисус Христос. Тем самым пророкам и апостолам не дано никакого откровенного содержания в форме логических пропозиций; им скорее дан опыт. Опыт Бога, в особенности опыт Иисуса Христа, подтвержденный Святым Духом, затем переводится в образное, даже порой мифическое, описание Священного Писания, которое служит свидетелем этого события, основанного на опыте.

Юнгель в своей диссертации «Павел и Иисус», опубликованной в 1962 г., рассматривает Новый Завет как собрание «языковых событий» (Sprachereignis). Термин, воспринятый из герменевтики Фукса, который был его научным руководителем, Юнгель использует для того, чтобы показать, что язык Нового Завета не сводится просто к знакам, несущим информацию, он сам по себе являет присутствие тех реалий, которые он артикулирует или «приводит к языку». И поэтому «содержание» Нового Завета не может быть обнаружено отдельно от «формы», в которой оно присутствует: реалии, о которых говорит Новый Завет, присутствуют как их текстуальная форма. Это означает, во-первых, что Юнгель не рассматривает тексты Нового Завета как средство доступа к вопросам, которые лежат за самими текстами (такими как сознание ранней церкви или самопонимание Иисуса): содержание текстов находится в самих текстах, а не в положении дел, которые могут быть восстановлены с их помощью. «Языковые события» Нового Завета первичны и не должны разрешаться во что-либо за пределами их самих. Во-вторых, поскольку «языковые события» являются ультимативными и первичными, они должны определять метод, с помощью которого критический ученый подходит к ним. Юнгель не допускает, что критик может свободно обрабатывать материал по своему выбору.

Автономный критический метод должен быть заменен таким подходом к текстам, в котором «мышление измеряется объектом мышления», в котором критическая работа ученого возвращается к своей подлинной вторичной и субсиквентной позиции по отношению к своему объекту:

«Я понимаю метод, использованный здесь, как метод, который рассматривает историю феноменов, исходя из предположения, что “интенциональный акт” сознания, который конституирует объекты, предваряет “экстенциональный акт” самих объектов, обуславливающий исследование и понимание. Мышление может только вернуться от концептуального горизонта человеческого сознания к самим объектам, поскольку сами объекты уже появились как феномены для человеческого сознания, а в теологии это означает – постольку, поскольку сами объекты уже пришли к языку» [Jüngel, 1962, S. 87]. Данное утверждение Юнгеля демонстрирует его убежденность в том, что язык Нового Завета «приводит к языку» Откровение, что это место, где Слово Божие встречено нами и поэтому является авторитетным и определяющим для ответа нашего сознания на него. «Экстенциональность» текстов предваряет любую автономную «интенциональность». Подобное убеждение свидетельствует о влиянии не только герменевтики Фукса, но и теологии Барта. Конкретным примером может служить интерпретация Юнгелем притч Иисуса о Царстве Божием. Он критикует исследование притч в работах Юлихера, где они рассматриваются как риторическое добавление к суждению. Параболическая форма превращается в риторическое украшение, призванное добавить убедительности к провозглашению Иисусом Царства Божия. Используя понятие «языковые события», Юнгель пытается показать, что Юлихер не замечает, что притчи являют реальность Царства, а не просто выступают как привлекательная литературная иллюстрация его присутствия. Юлихер понимает связь между Царством и притчами как отношение между «содержанием» и «формой», для него «содержание и форма, кажется, не имеют ничего общего друг с другом, они, очевидно, отделимы друг от друга, как оболочка и ядро» [Ibid., 1962, S. 101].

В противоположность этому, Юнгель предлагает понимать проповедь Иисуса как языковое событие, которое с самого начала запрещает любое разделение между языком Иисуса как «формой» того, что пришло к речи и его провозглашению в качестве «содержания» этой «формы». Параболический язык Иисуса *есть* событие Царства Божьего, поскольку «форма высказывания и то, что сказано, фундаментально связаны друг с другом» [Ibid., 1962, S. 202]. Таким образом, Царство Божие не должно быть понято как тезис, провозглашенный Иисусом; невозможно отделить Царство от языка, на котором оно себя представляет. Юнгель подводит итог своей дискуссии, формулируя аксиому: «Эсхатологическое Царство Божие приходит к речи в формах речи проповеди Иисуса *как* эти формы речи» [Ibid., 1962, S. 292]. Можно сказать, что отношение между притчами и Царством Божиим квазисакраментально: притчи Иисуса – это подлинное присутствие Царства, Царство «действительно присутствует» как притча. Так может быть понят тезис Юнгеля: «Царство приходит к речи в притче *как* притча. Притчи Иисуса приводят Царство Божие к речи как притча» [Ibid., 1962, S. 135].

Отказ Юнгеля рассматривать притчи как «средство информации», очевидно, обязан своим происхождением Фуксу и, через него, Хайдеггеру, в той мере, в какой оба мыслителя отрицают любой разрыв между языком и бытием, знаком и референтом. Язык, по мнению Фукса, превращает бытие в событие. Но следует также отметить, что не менее сильно проявляется и влияние Барта. Юнгель признает, что и Барт, и Фукс считают объектом теологии Слово, которое предписывает способ своей рецепции и которое не может быть разрешено во что-либо более изначальное. Фукс подходит к этому со стороны своего понимания языка как того, что можно назвать «таинством реальности», Барт из перспективы теологии Откровения. Если для Фукса притчи без непоправимого ущерба не могут быть «переведены» в пропозиции, для Барта Откровение непереводаемо в том смысле, что оно несет свой авторитет внутри себя и поэтому является нередуцируемым и абсолютно первичным. Юнгель объединяет эти интуиции, развертывая понятия «языковое событие» и «приход к языку», понятия, которые артикулируют и богословские, и герменевтические интенции.

Тем самым в исследовании языка Нового Завета Юнгель отвергает любое понимание языка как системы знаков, несущих информацию, в пользу «перформативной» или «сакраментальной» концепции языка. Пожалуй, самая яркая особенность методологии работы «Павел и Иисус» – ее строгий объективизм в подходе к Откровению. Юнгель стремится к тому, чтобы сформировать язык и концептуальность, соответствующую реалиям, о которых говорит Новый Завет.

Откровение как самоинтерпретация Бога

В работе «Божественное бытие в становлении» христология рассматривается не просто как один из разделов догматики, но как ее сердцевина – путь, позволяющий описать бытие Бога как Откровение. Юнгель возвращается также к понятию «языкового события», обосновывая возможность его применения в интерпретации бартовской теологии Откровения. Он считает «языковое событие» христологической категорией, имеющей при этом общее герменевтическое значение. И если в экзегетике и догматике речь идет о Слове Божием, эта категория занимает в них свое законное место. Если категория «языкового события» описывает Слово Божие как событие, речь идет не о сомнительном введении философских категорий в догматику, но о продолжении теологических исканий Барта. Юнгель цитирует позднего Барта: «Познавательным истоком реформатской теологии было Слово, Слово Бога, слово истины – это означает также – событие Бога, событие истины, которому мы должны быть сопричастны» [Barth, 1952, S. 373]. И задает вопрос: почему же не языковое событие? Осознавая определенную чуждость герменевтических ходов мысли теологии Барта, он пытается, тем не менее, обозначить возможности соотношения герменевтической/языковой проблематики с теологией Откровения. Для Юнгеля в бартовской теологии именно тринитарное учение «дает ответ на вопрос об открывающем себя в Откровении Боге» [Jüngel, 1986, S. 14]. В отличие от многих

последователей Барта, которые, по справедливому замечанию Джорджа Хансингера, полагали, что Барт пытался вывести учение о Троице из концепции Откровения [Hunsinger, 2011, p. 295], Юнгель показывает, что тринитарный догмат предпослан интерпретации Откровения. Именно учение о Троице определяет «христианский характер этого учения о Боге, христианский характер этого понятия Откровения по сравнению со всеми прочими возможными учениями о Боге и понятиями Откровения» [Barth, 1932, S. 318]. Как же входит герменевтическая проблематика в тринитарное учение? Барт признает, что непосредственно в библейском тексте мы не найдем учения о Троице. Это учение церкви, и вопрос заключается в том, можем ли мы понимать догмат о Троице как точную интерпретацию Библии. Барт дает положительный ответ на этот вопрос, акцентируя тринитарную структуру самого откровения: «Бог открывает себя. Он *открывает* себя через себя самого. Он открывает *самого себя*» [Barth, 1932, S. 296]. Соответственно, нет нужды обращаться к каким-либо иным источникам познания тайны Троицы. С этим связана полемика Барта с концепцией *vestigium trinitatis* (следов Троицы в творении). Согласно Барту, эта концепция «существенна не только для вопроса о корнях тринитарного учения, но и для вопроса об Откровении вообще, для вопроса об обосновании теологии исключительно в Откровении, в конечном итоге, для вопроса о смысле и возможностях теологии» [Ibid., 1932, S. 354]. Юнгель полагает, что бартовское отвержение соотношения между троичностью, наблюдаемой в сотворенном мире, и тайной Троицы приводит нас к проблеме теологического языка. Поскольку язык теологии и церкви, да и язык самой Библии, – это язык мира, необходимо поставить вопрос о возможностях языка. Изобретателям концепции *vestigium trinitatis* Барт предлагает задаться вопросом: возможность говорить о Боге на языке мира – это собственная возможность языка, мира и человека или как рискованное требование, предъявляемое языку, миру и человеку извне? Иными словами: что может язык? Юнгель показывает, что ответ обнаруживается в герменевтическом противопоставлении *analogia entis* и *analogia fidei*. Откровение не должно приходить к языку через логические возможности конструирования. Это было бы *analogia entis*. Скорее язык, в котором Откровение может «прийти к языку», должен быть захвачен Откровением. Там где подобное захватывание языка Откровением становится событием Откровения, «Бог приходит к языку как Бог» [Jüngel, 1986, S. 22]. В обратном варианте, когда благодаря использованию *analogia entis* Откровение захвачено языком, мы утрачиваем Откровение. Тем самым *analogia entis* ведет к утрате Откровения, *analogia fidei* – к возможности теологической речи о Боге.

Юнгель обнаруживает еще один неприемлемый для Барта способ трактовки соотношения языка и Откровения – понимание Откровения как иллюстрации, а не как интерпретации. Концепцию *vestigium trinitatis* Барт считает путем от интерпретации к иллюстрации, понимая под первым: сказать в других словах *то же самое*, а под вторым: то же самое высказать в *других словах*. Речь идет о тождественности Откровения, которое сохраняется в интерпретации, приводящей к языку Откровение как Откровение, и утрачивается в иллюстрации, вместе с Откровением приводящей к речи язык как Откровение. По мнению Юнгеля, в этой точке встречаются герменевтические интересы

теологии и применение историко-критического метода. Историко-критический метод пытается, изучая язык (тексты) как язык (а не как Откровение), познавать Откровение в языке текстов. Он ориентирован исключительно на захваченное, произведенное Откровением, когда оно приходит к языку в текстах. Герменевтическая задача теологии состоит в полном осуществлении историко-критического метода – приведении к языку Откровения как Откровения. Герменевтика сосредоточена на захвате языка Откровением, на том, как этот захват познается в захваченном (текстах). Герменевтика пытается там, где случается Откровение, где Бог приходит к слову, сохранить Откровение как Откровение и язык как язык. Герменевтике интересуют «тексты как захваченные приходящим к языку Откровением, поскольку она интересуется повторением события захвата языка, которое происходит, когда случается Откровение» [Jüngel, 1986, S. 25]. Тем самым каждая утрата Откровения означает одновременно утрату языка. Там, где язык сам хочет быть Откровением, он утрачивает себя как язык. Там же, где Откровение захватывает язык, осуществляется слово Бога. Слово Бога приводит язык к его сущности. При этом Откровение захватывает язык не как агрессор, оно позволяет выразить себя в языке. Поэтому Юнгель приходит к выводу: «Откровение Бога само есть возможность интерпретации Откровения» [Ibid., 1986, S. 26]. И только как самоинтерпретация Бога Откровение может рассматриваться как исток тринитарного учения.

Рассматривая вслед за Бартом Откровение как самоинтерпретацию Бога, Юнгель подчеркивает, что оно представляет собой событие, в котором невозможно разделить форму и содержание. В самом библейском свидетельстве Откровения присутствуют три момента – сокрытие, открытие и передача. Бог есть субъект, предикат и объект события Откровения. Тем самым Бог являет себя как Господь трижды – как дающий Откровение, деятельно передающий его и воспринимающий. В Откровении речь идет также о едином различающемся в себе Боге. Единство этого в себе различного бытия Бога обосновано тем, что Откровение не противостоит Богу как нечто иное, но выступает как повторение Бога. Понятие повторения позволяет уйти от ложного различения в Боге, обнаруживая тройственный способ бытия, в котором единство божественного бытия составляет его различие. Юнгель акцентирует христологические основания того явленного единства, которое подразумевает различие. Христологическое основание формально ориентировано на понятие Бога. В своем Откровении Бог обладает формой (Gestalt), и именно как форма Он открывает себя. Обладание формой не должно пониматься как акциденция, но как событие, предпосланное божественному саморазличению, «как нечто новое в Боге <...> бытие Бога в том образе бытия, в котором Он может также быть для нас» [Barth, 1932, S. 334]. То, что Бог есть для нас, то, что Он не только сокрыт в себе самом, но, будучи сокрытым в себе Богом, открыт для нас, должно быть обосновано в самом божественном бытии. Как показывает Юнгель, обоснование возможно в обращении к Сыну – только благодаря Откровению во Христе тайна божественного триединства может быть познана. Соответственно, Бог в своем первом сокрытом способе бытия не может противостоять Откровению как нечто чуждое. *Deus absconditus* – отнюдь не чуждый

Откровению Бог. Именно как *deus absconditus*, в своем сокрытом способе бытия, Бог становится субъектом Откровения. Поскольку этот субъект Откровения – Бог, недоступный для человеческого раскрытия, понятие Откровения может быть определено как самораскрытие Бога. В своем самораскрытии Бог открывается как нераскрываемый: «*Deus revelatus est Deus absconditus*» [Ibid., 1932, S. 338]. Только так Откровение остается *божественным* Откровением.

Юнгель также выделяет историчность в бартовской трактовке Откровения: Откровение осуществилось фактически, оно признано как отличающееся от всех других, несравнимое и неповторимое событие. Божественное откровенное бытие превращает Откровение в деятельное отношение между Богом и человеком. При этом речь идет о бытии Бога, о Его собственном способе быть. В этом раскрываемом перед человеком единстве Отца и Сына «Бог не только принимает форму, не только остается свободным в этой форме, но в своей форме и свободе становится Богом того и этого человека, вечностью в мгновении, т. е. открывается как Дух» [Barth, 1932, S. 351]. Юнгель подводит итог: открываясь в трех способах бытия как Господь, Бог в самоинтерпретации истолковывает себя как того, кто есть. Потому тринитарное учение можно считать подобающим выражением бытия Бога. Он утверждает, что для Барта Откровение означает целостное бытие, слово и действие, в которых Бог хочет быть для нас. Бытие Бога с нами принадлежит к Его собственной действительности и истине, божественному бытию и сущности. Божественное бытие *ad extra* сущностно соответствует божественному бытию *ad intra*. Юнгель понимает божественную самоинтерпретацию (Откровение) как соответствие: «...как истолкователь себя самого Бог соответствует своему бытию» [Jüngel, 1986, S. 35].

В тесной взаимосвязи с понятием «соответствие» находится интерпретация божественного бытия как предметного, которая рассматривает проблему Откровения из перспективы теории познания. Юнгель задает вопрос: насколько человек есть субъект, а Бог – объект богопознания, насколько теологически легитимно говорить о предметности Бога? Речь идет об особом рода объективности, поскольку Бог в качестве объекта богопознания отличает себя от всех других познаваемых объектов непосредственно в своем предметном бытии таким образом, что оно не может определяться через объективность других объектов. И поскольку Бог в своем предметном бытии отличает себя от других объектов, Он отличает человека как познающего Его субъекта в его субъектном бытии от всех других способов, которыми человек как познающий субъект противостоит познаваемым объектам. Для Юнгеля «предметное бытие Бога – это откровенное бытие» [Ibid., 1986, S. 57]. Поскольку в своем Откровении Бог сам интерпретировал себя, превратив в предмет богопознания, Он и человека превратил в субъекта богопознания. Это означает, что предметное бытие Бога не является следствием человеческой объективации Бога, напротив, субъектное бытие познающего Бога человека – следствие осуществляющего себя в самоинтерпретации предметного бытия Бога. Человек становится субъектом богопознания только в *событии* богопознания. Если предметное бытие Бога понимается как Его откровенное бытие, Бог предметен в своем слове. Тогда важно, чтобы Бог был высказан как Бог, согласно

Барту, это совершается в вере. Веру он рассматривает как подлинное субъектное бытие познающего Бога человека. В своем слове Бог предстоит перед человеком. Через Его слово вера приходит от Бога к человеку. В вере человек предстоит перед Богом. Познание Бога возможно как верующее предстояние перед Богом, определенное событием Откровения, когда в своем предметном бытии Бог выступает к человеку как субъект. При этом Юнгель отмечает, что подобное понимание богопознания не означает мистического слияния или тождества субъекта и объекта богопознания. Бог в своем предметном бытии остается *deus coram homine*, и человек, становясь субъектом богопознания, остается *homo coram deo*. Но даже в этом противопоставлении Бог становится выраженным как Бог, а человек этого становящегося высказанным Бога приводит к языку. Тем самым для Юнгеля «вера как познание Бога становится признанием такого различия между Богом и человеком, которое осуществляется, когда Бог приходит к языку» [Jüngel, 1986, S. 59].

Теология Откровения и естественная теология

Работы Юнгеля по естественной теологии показывают, что не вполне справедливо приписывать всему бартовскому направлению отвержение этой области теологической мысли. Разумеется, ранний Барт был решительным противником любых попыток искать знаки Бога в естественном порядке. Это и его жесткое «Нет» в ответ на попытки Э. Бруннера в работе «Природа и благодать» обосновать соотношение «Откровения из природы» и «Откровения из Иисуса Христа», и характерный фрагмент из Гиффордских лекций, где Барт говорит, что только теология и церковь антихриста могут извлечь выгоду из естественной теологии. Юнгель также довольно скептически относится к целому ряду разработок естественной теологии у современных ему протестантских теологов, прежде всего у Панненберга, который, по его мнению, встраивает Откровение как особую инстанцию в систему общепринятого знания. Он выделяет две группы проблем, имеющих определяющий характер для современного обсуждения естественной теологии и для оценки предыдущих моделей. Первая проблема касается отношения частного к универсальному. Юнгель отказывается рассматривать естественную теологию как общую рамку, в которой могут быть расположены конкретные христианские утверждения. Выстраивая «концептуальные рамки» для конкретной христианской теологии, естественная теология обретает определенную степень универсальности теологических утверждений, нивелируя конкретное событие Откровения. «Традиционная» модель, по мнению Юнгеля, истолковывает универсальность таким образом, что конкретно христианское становится просто примером более общей и общедоступной истины. Универсальность здесь понимается как «всеобщность». Стремясь найти основания для знания веры, которое может быть самоочевидным и общедоступным за пределами веры, традиционная естественная теология дискредитирует место веры в познании Бога. Понятие «всеобщности» также вбивает клин между естественной теологией и теологией Откровения, полагая существование знания Бога, более первичного и общего, чем то, что исходит

от Откровения: «Основная ошибка так называемой естественной теологии заключается в способе, которым она отличает себя от теологии Откровения» [Jünger, 1975, S. 177]. Сам Юнгель пытается заменить «всеобщность» на «всеобщую значимость». Для него «Бог» – это слово с универсальным притязанием, слово, чьи конкретные притязания в то же время имеют общую значимость. Критикуемая традиционная модель неправильно сформулировала свою задачу, стремясь показать всеобщую доступность истины веры, не обращая внимания на тот факт, что в высшей степени частному событию принадлежит здесь безусловное притязание на универсальную значимость. Тем самым естественная теология не только оказывается для Юнгеля проблемой, изначально расположенной внутри догматики и, следовательно, в процессе *fides quaerens intellectum*, он также делает акцент на том, что более адекватное соотношение универсального и конкретного может быть достигнуто лишь путем твердой приверженности конкретнейшему событию Откровения в истории Иисуса. В данном контексте Дж. Уэбстер, используя приведенное в работе Г.С. Хендри «Теология природы» различие между «теологией природы» как попыткой «установить знание природы в свете Бога» и «естественной теологией» как попыткой «установить познание Бога в свете природы» [Hendry, 1980, p. 14], справедливо называет построения Юнгеля теологией природы: он стремится продемонстрировать универсальную значимость теологических утверждений путем изменения универсального направления. Вместо того чтобы исследовать теологические следствия общего анализа порядка природы, естественная теология «должна анализировать универсальные следствия конкретного события Откровения» [Webster, 1986, p. 122].

Вторая группа проблем связана с неспособностью традиционной естественной теологии продумать *возможности* естественного порядка. Естественная теология «традиционно» выстраивается как поиск подтверждений существования Бога в действительности мира, концентрируется, таким образом, на том, что мир *есть*, а не на том, чем мир *может стать*, она не обращает внимания на возможности, в которых действительность мира приводится в движение и обновляется. Новый вариант естественной теологии ориентирован на «трансформацию» естественного порядка, на то, как конкретное событие Откровения проливает свет на тотальность естественного порядка, в котором этот свет раскрывает новые возможности. Юнгель неоднократно использует метафору «нового света», изливаемого на естественный порядок благодаря событию Откровения. Сочетание идеи новизны и просветления определяет основное утверждение Юнгеля об историческом характере естественности природы. В естественном порядке есть готовность к углублению и расширению, чтобы в раскрытии потенциальных возможностей стать больше, чем в наличном состоянии. Откровение призывает поставить под сомнение то, что самоочевидно, – реальность мира, не отменяя ее, а демонстрируя ее историчность, ее способность к становлению и совершенствованию. Юнгель рассматривает естественную теологию как теоретическое осмысление этой способности к совершенствованию и критикует традицию, которая просто принимает действительность мира и препятствует появлению новых возможностей.

Юнгель обосновывает свою критическую дискуссию с традиционной естественной теологией через развертывание концепции «опыта с опытом»

(Erfahrung mit der Erfahrung). Он утверждает, что христианская вера не может быть получена из какого бы то ни было мирского опыта. Но сама по себе она как бы опыт с опытом, открытый Богом: опыт, в котором все предыдущие опыты и опыт сам по себе повторно пережиты. Юнгель не предполагает, что естественный опыт мира и себя самого является своего рода рудиментарным опытом Бога. В его теологической системе понятие «опыта с опытом», с одной стороны, выполняет те же функции, что и «чувство абсолютной зависимости» у Шлейермахера или «ультимативная забота» у Тиллиха, – определяет антропологическую точку, из которой возможно говорить о Боге. Однако, с другой стороны, оно призвано также сохранить критическое расстояние между верой и опытом себя и мира. Это критическое расстояние существенно, если вера раздвигает границы действительности опыта для его расширения и обновления, а не просто сохранения. Ведь сам опыт противостоит своей собственной историчности и, значит, возможности собственного расширения. Прошлый опыт склонен руководить настоящим и устанавливать пределы его возможностей. Вера – это «опыт с опытом» именно потому, что только в некотором удалении от опыта можно противостоять тенденции опыта «делать себя абсолютным». В верующем «опыте с опытом» опыт становится объектом обновленного опыта, объектом критической оценки, которая нарушает его диктатуру над настоящим и провоцирует проявление целого спектра возможностей. Соответственно, в задачи естественной теологии входит продумывание «опыта с опытом», в которой тирания прошлого опыта сломлена в его превращении в «объект опыта». Таким образом, «принять проблему естественной теологии всерьез означает <...> из события божественного Откровения <...> обнажить новую возможность опыта, с помощью которого наш повседневный опыт <...> становится открытым для критического вопрошания» [Jüngel, 1975, S. 176].

Естественную теологию Юнгеля можно охарактеризовать как попытку описать то освобождение от диктатуры действительности, которое совершает Откровение, предоставляя естественному порядку новые возможности. Подобная естественная теология озабочена не столько наличием знания о Боге за пределами мира веры, сколько возможностями естественного порядка, тем, чем этот порядок может стать. Естественная теология становится «герменевтикой самоочевидного», интерпретирующей теорией обогащения человека и его мира, происходящего благодаря Богу, который приходит в мир, демонстрацией универсальной экспансии сферы конкретного. Такую естественную теологию Юнгель называет «более естественной теологией». Для «более естественной теологии» Откровение выступает как критическая сравнительная инстанция, раскрывает мир новых возможностей, ставя под вопрос самоочевидную действительность мира. Человеческий опыт не рассматривается как второй источник познания Бога помимо Откровения, скорее Откровение вызывает «опыт с опытом», критическое обновление человеческого опыта себя и мира.

Подводя итоги, отметим, что христоцентризм в понимании Откровения позволяет Юнгелю уйти как от непримиримого противопоставления Бога и сотворенного мира, свойственного Барту, так и от утверждения плавного перехода между ними, характерного для традиционной естественной теологии.

Он показывает, что вхождение Бога в мир в событии Откровения не лишает мир его реальности, но дарит новые возможности. Писание не просто фиксирует действительность, скорее оно свидетельствует о непрекращающемся событии божественного самооткровения, в котором возможное превалирует над действительным. Бог, понимаемый как «тайна мира» [Jüngel, 1977], дарит новое значение нам и нашему миру. Причем под тайной понимается не безмолвная реальность, недоступная для постижения, но «открытая тайна» – высшая реальность Бога, манифестированная во Христе. Бог есть тайна мира, поскольку Его само-коммуникация обновляет этот мир, раскрывая его возможности. Как и вся теология Юнгеля, его теология Откровения обнаруживает конверсию сотворенной реальности, обращает наше внимание на то, как событие само-манифестации Бога трансформирует мир и потому может быть высказано в языке, который в себе самом несет отпечаток обращения.

Список литературы / References

- Barth, K. Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I/1. Zürich: Zollikon, 1932. 528 S.
- Barth, K. Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Zürich: Zollikon, 1952. 611 S.
- Jüngel, E. Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg, in: A. Schwann (ed.), Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag. Darmstadt: Wissenschaftliches Buchgesellschaft, 1975, SS. 419–440.
- Jüngel, E. Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 4 Aufl. 1986. 148 S.
- Jüngel, E. Karl Barth, in: Evangelische Theologie, 29, 1969, SS. 6–21.
- Jüngel, E. „...keine Menschenlosigkeit Gottes...“ Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus, in: Evangelische Theologie, 31, 1971. SS. 90–376.
- Jüngel, E. Paul und Jesus. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1962. 319 S.
- Jüngel, E. Gott als Geheimnis der Welt. Tübingen: Mohr, 1977. 564 S.
- Hendry, G.S. Theology of Nature. Philadelphia: Westminster, 1980. 258 p.
- Hunsinger, G. Karl Barth's Doctrine of the Trinity, and some Protestant Doctrines after Barth, in Emery G., Levering M. (eds.) The Oxford Handbook of the Trinity. Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 294–313.
- Webster, J.B. *Eberhard Jüngel: An introduction to his Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 182 p.

Christological Interpretation of Revelation in E. Jüngel's Hermeneutic Theology

Svetlana A. Konacheva

Russian State University for the Humanities, Miusskaya sq. 6, Moscow, GSP-3, 125993, Russia; e-mail: konacheva@mail.ru

The article is devoted to the interpretation of revelation in E. Jüngel's hermeneutic theology. We analyze Christology as the starting-point for his doctrine of revelation. The author considers the interpretation of revelation in the early exegetic works of Jüngel, in the context of

the Trinitarian doctrine and in relation to natural theology For Jüngel the language of the New Testament “brings to speech” revelation, revelation is interpreted as “speech-event”. We also analyze the possibilities of correlation between hermeneutic issues and the Barth’s theology of revelation. In the Jüngel’s theology and Barth’s dogmatic theology the Trinitarian doctrine is presupposed to the interpretation of revelation. Revelation is a self-interpretation of God, an event in which it is impossible to separate form and content. We argue that by the Christocentric understanding of revelation Jüngel overcomes both the irreconcilable opposition of God and the created world (Barth’s approach) and the continual transition between them (traditional natural theology).

Keywords: revelation, hermeneutic theology, speech-event, correspondence, natural theology, experience

Citation: Konacheva S.A. “Christological Interpretation of Revelation in E. Jüngel’s Hermeneutic Theology”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 1, pp. 79–91.

С.С. Корякин

Дискуссия об авторитете, богодухновенности и безошибочности Библии в современном протестантизме

Сергей Сергеевич Корякин – кандидат философских наук. Московская семинария евангельских христиан. Российская Федерация, 129327, г. Москва, ул. Чичерина, д. 10, корп. 2; e-mail: sergeykoryakin@gmail.com

Статья посвящена учению о безошибочности Библии, а также вопросам библейской богодухновенности и авторитета в современной протестантской традиции. Исследуя историю вопроса, автор показывает, что учение о безошибочности Священного Писания возникло как реакция на утверждения католиков о непогрешимости Папы Римского и Церкви, а также на либеральные тенденции в богословии. На примере «Чикагского заявления о библейской безошибочности» излагаются ключевые моменты данного учения. В ходе критического анализа автор показывает основные проблемные аспекты современного учения о безошибочности (представляемые такими фундаменталистами, как Г. Линдселл), которое неверно воспринимается как основание христианской веры, навязывает библейским текстам чуждый им критерий истинности, дает неверные герменевтические установки исследователям, апеллирует к несуществующим первоначальным библейским рукописям. В заключение автор приходит к выводу, что авторитет и богодухновенность Библии не могут основываться на доказательстве безошибочности библейских текстов, но должны утверждаться на вере, подкрепленной свидетельством о преобразующем воздействии Божьего Слова в жизни христианской общины.

Ключевые слова: безошибочность, непогрешимость, богодухновенность, авторитет, Библия, Священное Писание, «Чикагское заявление о библейской безошибочности», первоначальные рукописи, А. Ходж, Б. Уорфилд, Г. Линдселл, Й. ван дер Меер, П. Ахтемайер

Ссылка для цитирования: *Корякин С.С.* Дискуссия об авторитете, богодухновенности и безошибочности Библии в современном протестантизме // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2019. Т. 3. № 1. С. 92–116.

Становление учения о безошибочности Библии в протестантской традиции

Как известно, в протестантизме, с самого его зарождения, основным проводником Божьего откровения считалась Библия. Борясь с богословскими мнениями католической церкви, реформаторы полагали, что единственный источник, в котором они могут найти неискаженную человеческими домыслами истину, – это Священное Писание. Принцип *Sola Scriptura*, таким образом, стал визитной карточкой протестантской традиции. По сути, в этой полемике речь шла об авторитете, на котором должна зиждиться Церковь и христианское учение. Если, с точки зрения католиков, авторитетное суждение в вопросах веры принадлежало Церкви и римскому Папе как ее главе, то реформаторы утверждали, что авторитет Священного Писания стоит над Церковью и что «ею истина сохраняется и передается другим благодаря тому, что она благоговейно преклоняется перед Словом Божьим» [Calvinus, 1870, Col. 78]. Это признание авторитета Библии как главенствующего источника познания истины было закреплено в протестантских исповеданиях веры, начиная с первого Гельветского исповедания 1536 г., и стало в них предварять артикулы, утверждающие веру в Бога.

В полемике с католиками, а позже и в спорах с другими реформаторскими течениями, лютеранские богословы впервые сформулировали доктрину о безошибочности Священного Писания как в вопросах догматики и нравственности, так и касающихся истории, географии, биологии и прочих наук. Например, видный представитель лютеранской ортодоксии Иоганн Квенштедт писал, что каноническое Священное Писание есть «непогрешимая истина, лишенная всякой ошибки; или, сказать по-другому, в каноническом Священном Писании нет ни лжи, ни вымысла, ни мельчайшей из ошибок, ни в содержании, ни в словах. Напротив, каждая и всякая вещь, содержащаяся в нем – всецело истина, будь то догматическая или нравственная, хронологическая, топографическая или словесная. Невозможно и непозволительно приписывать секретарю Святого Духа никакое незнание, недомыслие или забывчивость, или провалы в памяти в процессе записи Священного Писания»¹. Таким образом, библейские авторы понимались как *amanuensis* «секретари» или «писцы», которые как бы под диктовку записывали полученные от Бога откровения и не могли привнести в священные строки никакой фактической ошибки [Gonzalez, p. 343–344]². Причем необходимо отметить, что данный критерий богодухновенности и безошибочности протестантские богословы относили только к изначальным (и к тому моменту утерянным) еврейским и греческим рукописям священных книг. Ни издание Вульгаты, объявленное на Триденском Соборе «официальным в общественных наставлениях, дискуссиях, проповедях и толкованиях» [ХВ, 2002, с. 90]³, ни Септуагинта не считались полностью безупречными и богодухновенными [Pelikan, 1985, p. 345].

¹ Quenstedt J. Theologia Didactico-Polemica sive Systema Theologicum. 1.4.2.5. Цит. по: [Pelikan, 1985, p. 343–344].

² См. также: [McGrath, 2012, p. 98; Pelikan, 2005, p. 166].

Однако, как отмечают исследователи, не только желание утвердить бесприкословный авторитет Священного Писания двигало реформаторами и протестантскими ортодоксами. Они были вынуждены отвечать на выпады полемистов в своих кругах. Последователи Фауста Социна полагали, что в некоторых местах Библии содержатся неточности, в частности в притчах, описаниях исторических событий и нравов, в естественно-научных вопросах. Хотя сам Социн считал эти вещи несущественными, поскольку они не влияют на вопросы спасения или учения, сторонниками традиционных взглядов такой подход отрицался. Так, видный представитель лютеранской ортодоксии Абрахам Калов писал: «Но если во всех этих вопросах допущена ошибка или нечто похожее на ошибку, то и касающееся учения не застраховано от подозрения на ошибку, поскольку действительно и исторические отрывки, и притчи оказывают сильное влияние на понимание истины учения (*plurimum faciunt ad veritatem doctrinae*)» [Calovius, 1655, p. 553].

Отстаивая авторитет Священного Писания, протестантские богословы были вынуждены прибегать к рационалистическим установкам, методам и подходам, которые использовались их оппонентами. Тем самым они проложили путь как к положительным, так и отрицательным тенденциям в вопросе понимания природы Библии [Broomiley, 1958, p. 214]. Внимание к деталям библейских повествований привело в XVIII в. к углублению лингвистических и текстологических исследований, начавшихся несколько раньше, в период ренессансного гуманизма. Но, учитывая возрастающую роль рационализма эпохи Просвещения, трудно было ожидать, что тщательное изучение священных книг христианства приведет исключительно к оправданию его исторических догм. Опубликованные Готхольдом Лессингом фрагменты трудов Германа Реймаруса, ставивших под сомнение как евангельские чудеса, так и традиционные представления об Иисусе Христе, а также высказывания самого Г. Лессинга о главенстве истин разума (ведущих человечество к «вечному Евангелию») над описанными в Библии историческими истинами отражали уже сформировавшееся мнение, что истины Священного Писания богодухновенны лишь настолько, насколько они подтверждают общеизвестные разумные истины [Ibid., p. 215].

Как отмечает Джеффри Бромли, вера в рациональность библейского откровения, присущая XVIII в., была не меньшим отклонением от признания его историчности, нежели вера в его абсолютную сверхъестественность, распространенная среди ортодоксальных богословов XVII в. Новые интеллектуальные веяния вели к тому, чтобы рассматривать Библию не просто как древний текст или кладезь абстрактных истин, но как божественную истину, воплощенную через людей. Так, Иоганн Гердер считал, что необходимо серьезно отнестись, так сказать, к человеческой стороне священных текстов, то есть исследовать их как «литературное произведение, написанное в определенное время, определенной аудитории, в определенных обстоятельствах, с учетом конкретных людей, их языка, образа мышления, исторического и географиче-

³ Здесь и далее цитаты из официальных документов Католической церкви даются по изданию: [XB, 2002].

ского окружения» [Ibid., p. 215]. Богодухновенность библейских текстов при этом не отрицалась, но она сравнивалась с вдохновением поэтов, философов и религиозных мыслителей, через которых Бог говорил так же, как Он говорит через природу, философию или искусство; она понималась как возвышенная форма истинного убеждения или глубокого религиозного воодушевления. Сильная сторона такого понимания богодухновенности состояла в том, что оно, как никогда прежде, серьезно относилось к «человеческой» стороне библейских текстов, тем самым побуждая ученых к исследованию литературных, исторических и культурных аспектов, отраженных в Библии. Однако концепция Гердера ставила Священное Писание в один ряд с другими литературными произведениями древности, заставляя сомневаться в авторитетности библейских текстов как уникального Божьего откровения. Таким образом, рационалистические установки протестантских ортодоксов и мыслителей последующей эпохи Просвещения привели к формированию полярных точек зрения на природу богодухновенности Библии, обозначив основные концептуальные подходы, которые в том или ином виде проявлялись во всех последующих дискуссиях по этому вопросу.

XIX век стал расцветом так называемой библейской критики, когда к текстам Священного Писания исследователи активно начали применять историко-филологические методы. Огромное внимание уделялось источникам библейских повествований, истории их формирования, их композиции, авторству и замыслу. Безусловно, при таком научном подходе нельзя было не задаться вопросом о сверхъестественных элементах, наполняющих библейские повествования: им давалось либо естественное объяснение, либо их списывали на мифологическое сознание древних авторов. Например, поставив под сомнение непорочное зачатие Христа, Его чудеса и воскресение, такие ученые, как Давид Штраус, Эрнест Ренан, Адольф Гарнак, Вильгельм Вреде, Мартин Келлер и другие, заново обратились к различению между «историческим Иисусом» и «Христом веры». Таким образом, критическое и даже скептическое рассмотрение библейских текстов влекло за собой опровержение основных христианских догматов. В то же самое время интенсивное развитие естественных наук, а также новая теория Чарльза Дарвина рисовали людям совершенно иную картину возникновения мира и происхождения человека. Соответственно, старые представления о шести днях творения или о Ноевом потопе не выдерживали никакой научной критики. Библейская картина мира и вместе с ней авторитет Священного Писания рушилась на глазах. Новые идеи начали проникать в церковные проповеди, труды богословов, в учебные программы духовных семинарий.

Католики и протестанты оказались в ситуации, в которой они были вынуждены еще раз подчеркнуть непогрешимый источник истины, на котором они основывают свои убеждения. Так, в 1893 г. Папа Лев XIII издал энциклику «Providentissimus Deus», в которой утверждалось, что Священное Писание было написано «под наитием Святого Духа... [и что] это вдохновение не только исключает всякую ошибку, но оно исключает ее и отвергает в силу той же необходимости, в силу которой Бог, Высшая Истина, не может быть Автором какой бы то ни было ошибки». Святой Дух содействовал библейским авторам,

чтобы они могли «выражать с точностью и непогрешимой истинностью (*et apte infallibili veritate exprimerent*) все то, что Он велел им писать» [ХВ, 2002, с. 94]. После долгих попыток противостоять новым веяниям Католическая церковь была вынуждена официально осудить так называемый модернизм, то есть попытку некоторых ее богословов «примирить христианскую религию с выводами агностической философии и исторической науки, вдохновленной рационализмом» [Ibid., p. 64]. В декрете «*Lamentabili Sane Exitu*», а также энциклике «*Pascendi Dominici Gregis*», появившихся в 1907 г., открыто осуждались новые методы толкования Священного Писания и те догматические искажения, которые из этого следовали⁴. Наконец в 1910 году был издан документ «*Sacrogum Antistitum*», известный как «Антимодернистская присяга», принимая которую духовенство обязывалось подтвердить учения Церкви, оспариваемые модернистами, и отвергнуть их ложные тезисы. Несмотря на то что в этих документах Священное Писание признавалось богодухновенным и непогрешимым источником истины, окончательный авторитет все же был за Церковью, потому что она признана «хранительницей и наставницей Слова Откровения» [Ibid., p. 66], и никакое законное толкование библейских текстов в принципе не могло противоречить учению Церкви.

По конфессиональным соображениям протестантские богословы не смогли согласиться с такой позицией, невзирая на то что они придерживались практически сходных взглядов на непогрешимость Библии. Земная Церковь может ошибаться, и ошибалась, в учении и толковании Писания, но само Писание ошибаться не может. Аксиомы протестантских ортодоксов вполне разделялись и в XIX в.: «Там, где Писание само себе толкователь, оно непогрешимо» [Calovius, 1655, p. 469]. Некоторые богословы напрямую соотносили непогрешимость Священного Писания с личностью Иисуса Христа: поскольку Новый Завет «был даром Христа и был написан под Его руководством и вдохновением... эта книга сейчас для нас заменяет присутствие Господа и Его апостолов» [Campbell, 1871, p. 49–50].

Основные дискуссии вокруг проблемы богодухновенности и непогрешимости Библии разгорелись в среде американских протестантов в последней четверти XIX в. Видными представителями ортодоксальной позиции стали принстонские богословы Арчибальд Ходж и Бенджамин Уорфилд. В своей пространной статье «Богодухновенность» («*Inspiration*»), вышедшей в 1881 г., они отстаивают богодухновенность Библии, утверждая, что, несмотря на наличие расхождений в библейских текстах, в первоначальных рукописях (*original autographs*) не было никаких ошибок (*errors*) ни в отношении веры и практики, ни прочих вещей, включая факты истории и географии. С тех пор учение о без-

⁴ Ранее Католическая церковь также обращалась к проблемам, поднятым современной библейской наукой. В энциклике «*Providentissimus Deus*» Льва XIII признается вклад современных исследований в толкование Священного Писания и подчеркивается, что научные данные, хоть и могут помочь более глубокому пониманию библейских текстов, все же не должны им противоречить. Необходимо помнить, что «никакая ошибка не могла закрасться в божественное вдохновение... Бог, Высшая Истина, не может быть Автором какой бы то ни было ошибки» [см.: ХВ, 2002, с. 94].

ошибочности (*inerrancy*) Священного Писания стало набирать все большую популярность в среде консервативного протестантизма [Sundberg, 2005, p. 622].

Однако, в отличие от позднейших сторонников учения о безошибочности, А. Ходж и Б. Уорфилд не считали, что признание богодухновенности Священного Писания должно быть основанием христианства: «...в то время как богодухновенность Писаний истинна и будучи таковой, является основополагающим принципом адекватного истолкования Писания, ее тем не менее нельзя назвать первичным фундаментальным принципом, утверждающим истинность христианской веры». Поскольку Божье откровение первично по отношению к его фиксации в библейских текстах, «в разговорах со скептиками неуместно начинать с фактов, обосновывающих богодухновенность, но сначала нужно обосновать веру в Бога, потом историческую достоверность Писаний, и лишь затем божественное происхождение христианства» [Hodge, Warfield, 1881, p. 8]. Из этого следует, что принстонские богословы, скорее, придерживались индуктивного подхода, то есть к уверенности в библейской богодухновенности и безошибочности теолог может прийти только после уверенности в том, что Библия говорит истину о Боге, и в том, что она исторически достоверна [Helm, 2010, p. 36–37].

Другая черта, отличающая раннюю форму учения о безошибочности Библии, проявлялась в отношении вышеупомянутых авторов к ошибкам и расхождениям, встречающимся в библейских текстах. Хотя А. Ходж и Б. Уорфилд говорили, что это кажущиеся расхождения (*apparent discrepancies*), которые не должны бы встречаться в первоначальных рукописях, если бы таковые были доступны, они не использовали апелляцию к оригинальным текстам как некую «палочку-выручалочку», помогающую избегать неудобных вопросов критиков. Открыто признавая наличие расхождений в некоторых повествованиях, описывающих, например, одни и те же события по-разному, Б. Уорфилд не пытается объяснить эти противоречия исключительно ошибками переписчиков библейских рукописей, говоря, что «Церковь... не утверждает, что подлинный текст Писания не содержит этих кажущихся расхождений и других затруднений, на основании которых, при небрежном исследовании, заявляется, что Библия ошибается» [Warfield, 1973, p. 584–585]. В повествованиях Библии могут быть несогласованности, но их следует понимать в связи с намерениями авторов донести до своих слушателей ту или иную истину: «...богодухновенность – это средство для достижения цели, а не сама цель; если истина донесена точно для слушающего ее уха, то она исполнила свое предназначение» [Warfield, 1948, p. 438]⁵.

В ответ на либеральные тенденции, ставшие все больше и больше проявляться в ученой и церковной среде, в 1910 г. Генеральная ассамблея Пресвитерианской церкви США приняла пять «основных и необходимых» артикулов христианской веры. Согласно данному документу, традиционная консерватив-

⁵ См. также: [Hodge, Warfield, 1881, p. 59]. Эта позиция Б. Уорфилда, ставящая во главу угла жанр библейского текста и изначальный замысел автора, например, отчетливо видна в его подходе к толкованию первых глав книги Бытия. В отличие от многих поздних сторонников идеи безошибочности Библии, теолог не считал, что повествования о творении мира в шесть дней нужно толковать буквально и что они не противоречат дарвиновским идеям эволюции. См.: [Livingstone, 1986, p. 78–83].

ная позиция должна зиждиться на вере 1) в безошибочность Священного Писания, 2) в непорочное зачатие Христа, 3) в Его заместительное искупление, 4) телесное воскресение и 5) в достоверность библейских чудес [Minutes, 1910, p. 272–273]. В последующие пять лет были изданы 12 томов под названием «Основы: свидетельство истины» («The Fundamentals: A Testimony to the Truth»). Девяносто статей, которые входили в данный многотомный сборник и были написаны авторами (пасторами и учеными), представлявшими консервативные христианские деноминации, служили как бы пространным комментарием к вышеупомянутым артикулам веры и своей целью преследовали защиту ортодоксального взгляда на Священное Писание. Таким образом, вера в безошибочность Библии стала отличительной чертой и основой самосознания консервативных протестантов-фундаменталистов.

С тех пор дискуссии, распри и расколы, связанные с учением о безошибочности Библии, в той или иной степени сотрясали атмосферу американского протестантизма⁶. Однако необычайное оживление полемики пришлось на 1960–1970-е гг., когда Фуллеровская богословская семинария отказалась от ставшего уже традиционным фундаменталистского учения о безошибочности (*inerrancy*) Библии в пользу учения о ее непогрешимости (*infallibility*). В новой редакции исповедания веры семинарии, принятой в 1972 г., говорилось: «Когда под безошибочностью понимается то, что Святой Дух говорит церквям через библейских авторов, мы это поддерживаем. Когда же внимание чрезмерно уделяется хронологическим подробностям, точной последовательности событий, числовым отсылкам, мы считаем, что это понятие неуместно и вводит в заблуждение» [What We Believe and Teach, 2018]. В ответ на это в 1976 г. один из учредителей семинарии, профессор Гарольд Линдселл, выпустил книгу «Битва за Библию» («Battle for the Bible»), в которой он подверг критике новые веяния среди преподавательского состава⁷, а также новое исповедание веры⁸.

В следующем году вышел сборник статей «Авторитет Библии» («Biblical Authority»), в котором известные богословы, включая преподавателей Фуллеровской семинарии, дали ответ на обвинения Г. Линдселла и представили альтернативное понимание вопроса об авторитете Библии. Чуть позже, в соавторстве со своим коллегой по Фуллеру Дональдом МакКимом, Джек Роджерс издал «Авторитет и толкование Библии: исторический подход» («The Authority and Interpretation of The Bible: An Historical Approach»), в которой было убедительно показано, что учение об ограниченной безошибочности (*limited inerrancy*) или непогрешимости (*infallibility*) Священного Писания более соответствовало исконной протестантской традиции, нежели чем то, которого держались отцы-основатели семинарии.

⁶ См. подробный разбор случаев в: [Lindsell, 1976, p. 72–140].

⁷ В частности, оспариваются мнения Дэниела Фуллера (сына основателя семинарии Чарльза Фуллера), а также таких известных протестантских библиистов, как Джордж Лэдд, Дэвид Хаббард, Пол Джуитт. См.: [Lindsell, 1976, p. 112–121].

⁸ Сам Г. Линдселл сообщает, что изначальное исповедание веры Фуллеровской семинарии гласило, что «Библия лишена фактических, научных, исторических и хронологических ошибок, а также ошибок в вопросах, имеющих отношение к спасению». См.: [Lindsell, 1976, p. 107].

Меж тем как последняя книга готовилась к публикации, осенью 1978 г. в Чикаго под эгидой «Международного совета по библейской безошибочности» (*International Council on Biblical Inerrancy*) собрались 268 протестантских лидеров. На съезде было выработано и подписано 240 делегатами «Чикагское заявление о библейской безошибочности», которое определило именно «такой взгляд на учение о Писании для многих евангельских христиан Америки на следующие десятилетия» [Treier, 2007, p. 39].

Основные тезисы «Чикагского заявления»

В предисловии к «Чикагскому заявлению» его авторы акцентируют внимание на том, что вопрос о безошибочности библейского текста напрямую связан «с признанием абсолютной истинности» Священного Писания и утверждением его авторитета⁹. Отрицать безошибочность Писания значит «отвергнуть свидетельство Иисуса Христа и Святого Духа и отказать Слову самого Бога в послушании, которое и является чертой истинной христианской веры» [CSBI, 1978, p. 289]¹⁰. В последующем изложении приводятся Краткое заявление (КЗ), 19 статей, в которых, в виде утверждений и отрицаний, раскрывается основное содержание учения о безошибочности Священного Писания, а также подробное изложение основных принципов учения, на которых основываются вышеупомянутые статьи.

В самом начале подчеркивается, что Священное Писание является авторитетным Словом Бога и наивысшей письменной нормой, и, соответственно, отрицается, что Церковь, а также «церковные символы веры, Соборы или постановления» имеют авторитет, равнозначный Библии (ст. I, II).

Далее говорится, что «все Писание целиком и все его части, каждое слово его оригинала, были даны божественным вдохновением» (ст. VI), богодухновенным может считаться только подлинный текст Священного Писания (*autographic text of Scripture*), но копии и переводы «являются Словом Божиим в той мере, в какой они верны оригиналу». При этом отрицается, что отсутствие подлинных текстов «затрагивает какой-либо существенный элемент христианской веры» (ст. X).

Священное Писание «правдиво и надежно во всех вопросах, которых оно касается»; невозможно, чтобы Библия была одновременно непогрешимой (*infallible*) и ошибочной в своих утверждениях (ст. XI). Писание во всей полноте является безошибочным (*inerrant*)¹¹, «свободным от всякой фальши, лжи

⁹ Здесь и далее, если не указано иначе, цит. по: [АБ, 1992, с. 150–160].

¹⁰ По неизвестным причинам данная строчка не вошла в русский перевод «Чикагского заявления о непогрешимости».

¹¹ В отличие от тенденции, наблюдающейся в цитируемом переводе «Чикагского заявления», а также в современных протестантских пособиях по богословию (например, У. Грудема и М. Эриксона), мы считаем, что англ. понятие *inerrancy* следует переводить как «безошибочность», а *infallibility* – как «непогрешимость». По нашему мнению, верный перевод этих понятий приведен в Теологическом энциклопедическом словаре, в соответствующих статьях У. Проктора и П. Файнберга, а также в главе «Концепции богодухновенности» недавно вышедшей монографии «Философская теология: канон и вариативность» (см.: [ТЭС, 2003, с. 139–

и обмана» не только когда оно говорит в вопросах духовной жизни, веры и искупления, но также в вопросах науки и истории. Соответственно, отрицается, что современные научные гипотезы о земной истории могли бы опровергнуть библейское учение о сотворении и потопе (ст. XII).

Неверно оценивать библейские тексты «в соответствии с нормами истинности и ошибочности, чуждыми его употреблению и назначению». То есть когда в описаниях видны отсутствие современной технической точности или лингвистические погрешности, встречаются «особенности в описаниях явлений природы, сообщения о несправедливых делах, употребление гипербол и круглых чисел, тематическое распределение информации, вариативный подбор материала в параллельных местах, применение свободного цитирования», – все это не устраняет факта непогрешимости Священного Писания (ст. XIII). Библейские тексты следует толковать при помощи историко-грамматической экзегезы, с учетом литературных форм и авторских приемов, однако если это ведет к отрицанию историчности Библии, релятивизму, отрицанию вероучения и авторства библейских книг, то применение вышеупомянутых методов толкования признается незаконным (ст. XVIII).

Наконец утверждается, что признание полного авторитета Священного Писания, учение о его безошибочности и непогрешимости не является необходимым для спасения, однако звучит напоминание, что такое признание жизненно важно для верного понимания христианской веры и «не может быть отброшено без серьезных последствий как для отдельного человека, так и для Церкви» (ст. XIX).

Таковы основные положения «Чикагского заявления». Несмотря на достаточно категоричный тон документа и утверждение, что отрицание безошибочности Писания практически равно отвержению свидетельства Иисуса Христа и Святого Духа, в предисловии его авторы все же согласились, что в жизни многих людей непризнание этого учения не влияет на их поведение и другие убеждения. Также подписавшие «Чикагское заявление» предположили, что оно не приобретет силу вероучения, и заверили, что данный документ предложен не для раздора, но составлен в духе смирения и любви, с которыми они надеются поддерживать любой будущий диалог при его обсуждении.

Однако на практике все оказалось иначе. «Чикагское заявление о библейской безошибочности» породило горячие дискуссии в среде протестантов и привело к еще большей поляризации мнений относительно природы богодухновенности Библии. Фактически его принятие стало мерилом ортодоксальности для большого количества протестантских учебных заведений и организаций. Так, например, в 2004 г. документ был официально принят Евангельским богословским обществом [Robinson, 2006], а не далее как в начале 2018 г. извест-

144, 739–740; Шохин, 2018, с. 124)]. Вплоть до конца XIX в. латинское слово *infallibilis* было более распространено в применении к Библии и использовалось в протестантском богословии прежде всего в полемике с католическим учением о непогрешимости Церкви и Папы Римского для выделения авторитета Писания и его непогрешимости в вопросах веры. Протестантские схоласты употребляли также понятие *infallibilis* и говоря об отсутствии каких бы то ни было ошибок (*errores*) в Библии, но в XIX в. для формулировки учения о безошибочности Библии в англоязычном богословии утвердились понятия *inerrant*, *inerrancy*.

ный Библейский институт Моуди, после разгоревшегося скандала, потребовал от своих преподавателей для продления контракта на 2018/2019 учебный год подтвердить приверженность «Чикагскому заявлению» [Statement from Moody's Leadership, 2018].

«Чикагское заявление» и проблемные аспекты учения о безошибочности Священного Писания

Документ, принятый на Чикагском съезде, стал наиболее последовательным и авторитетным изложением учения о безошибочности Библии, в котором оно приобрело свою законченную форму и получило официальный статус. Несмотря на то что в содержании «Чикагского заявления» в сжатой форме были изложены основные доводы главных подвижников идеи безошибочности Библии А. Ходжа и Б. Уорфилда, при более близком рассмотрении можно заметить некоторые отличия и новые тенденции, которые, как мы увидим, сделали данное учение более уязвимым для критики.

Безошибочность Писания как основание христианской веры

Мы уже отмечали, что принстонские богословы не считали учение о богодухновенности Священного Писания и уж тем более его безошибочности первичным принципом, утверждающим истинность христианской веры. По их разумению, следовало начинать с веры в Бога, далее находить подтверждения исторической достоверности Библии и уже из этого, индуктивно, приходиться к заключению о ее безошибочности. Однако в «Чикагском заявлении» вера в безошибочность Библии выводится дедуктивно, из представления о природе Бога¹². Поскольку «Бог, который есть Истина и говорит только истину, вдохновил Священное Писание» (КЗ), оно не может ошибаться, и свободно «от всякой фальши, лжи и обмана» (ст. XII). Поэтому вопрос о безошибочности библейских текстов считается практически фундаментом христианской веры, отрицание которого ведет к сомнению в авторитете Библии и может иметь серьезные духовные последствия как для отдельного человека, так и для Церкви.

Навязанный критерий истинности

Интересно заметить, что, отстаивая безошибочность Священного Писания, «Чикагское заявление» не дает четкого определения понятиям «истина» и «ошибка», как если бы они были самоочевидны. Как отмечает Пол Ахтемай-

¹² Один из самых последовательных защитников учения о безошибочности Библии Норман Гайслер так и утверждает: «Те, кто защищают безошибочность [Библии] – чистой воды дедуктивисты. Они начинают с определенных предпосылок о природе Бога и Писаний, а именно, с того, что Бог не может лгать, а Писания – Слово Божие. Из этих предпосылок сторонники безошибочности выводят тезис, что Библия не содержит ошибок». См.: [Geisler, 1980, p. 271].

ер, с точки зрения современных сторонников учения, чтобы быть безошибочным, библейский текст должен так отображать реальность, как нам подсказывает наш здравый смысл и наше представление об истинности. Поэтому «если истина одна, и Библия, будучи Божьим Словом, является истиной, то по определению она не может вступать в противоречие с подтвержденными данными современной науки» [Achtemeier, 1999, p. 47]. Соответственно, чтобы показать истинность Писания, нужно достигнуть внутренней гармонии между священными текстами, устранив все ошибки и богословские несоответствия (ст. IX), но также и внешней гармонии, чтобы библейские повествования не противоречили известным и наблюдаемым научным фактам (ст. XII). Ошибки и расхождения, прежде всего, объясняются неверным истолкованием либо отсутствием научных данных (исторических, географических, археологических и пр.), чтобы подтвердить верность библейских текстов¹³.

Такой упрощенный подход, заранее исключаящий наличие реальных ошибок и расхождений в Писании ради защиты истинности и авторитета Библии, безусловно, отличался от научного метода А. Ходжа и Б. Уорфилда, так или иначе допускающих принципиальную опровержимость утверждения о безошибочности Библии. По их мнению, если ошибка, расхождение или неточное высказывание будет найдено в библейских текстах, то должно быть доказано, 1) что оно встречается в первоначальной рукописи (*original autograph*), 2) что толкование, в результате которого обнаружилось кажущееся противоречие, должно передавать истинное значение и намерение данного отрывка, а его истинное значение должно быть «определенно и несомненно удостоверено и показана его несообразность с иной известной истиной», 3) что истинный смысл некоторой части изначального текста прямо и необходимо не сообразуется «с каким-либо определенно известным историческим фактом или научной истиной, или известным заявлением Писания определенно удостоверенным и истолкованным» [Hodge, Warfield, 1881, p. 36]. Конечно, притонские богословы также понимали, что наличие реальных ошибок может пошатнуть не только доверие человека к Священному Писанию, но и статус последнего «как объективного основания веры» [Ibid., p. 34–35]. Однако они настаивали на критическом рассмотрении проблемных библейских текстов и на принятии фактов, какими бы неудобными они ни оказались, сохраняя надежду, что результаты современных им исследований скорее будут доказывать правоту учения о безошибочности, нежели чем ее отвергать.

Анализируя современные взгляды на учение о безошибочности Писания, Йитсе ван дер Меер различает «рационалистическое понимание безошибочности» (*rationalistic inerrancy*), которое ярко проявляется в строках «Чикагского заявления» и в трудах его защитников, от «первоначального понимания безошибочности» (*original inerrancy*), которое представляли А. Ходж и Б. Уор-

¹³ Так, например, Альберт Молер, разбирая в своем недавнем эссе вопрос об исторической достоверности повествования о взятии Иерехона, приходит к заключению, что данные археологов по этому вопросу расходятся, но что он «не позволит ни одному внебиблейскому доказательству хоть в малейшей степени упразднить истинность какого бы то ни было [библейского] отрывка во всем, что этот отрывок заявляет и утверждает». См.: [Five Views, 2013, p. 51].

филд. По мнению исследователя, понятие безошибочности всегда подразумевало наличие некоего стандарта истины и намерение сообщить эту истину. Поэтому на протяжении церковной истории никто не думал, что Писание ошибается, так как в нем была отражена божественная истина. Люди верили, что Библия верно передает не только истины о вере и нравственности, но также о природе и истории, но в значении, определенном непосредственным и более широким контекстом самих священных текстов. Й. ван дер Меер полагает, что «богодухновенный автор старался быть понятным людям всех времен и народов, а не удовлетворить требования современной науки, что сделало бы [его задачу] невозможной» [Meer van der, 2013]. Поэтому, например, евангелисты не сомневались, что, говоря притчу о горчичном зерне, Христос хотел донести слушателям истину о силе веры, а не сообщить о размере этого зерна (Мк 4:31). И хотя с точки зрения современной ботаники горчичное зерно, конечно, не самое малое из существующих на Земле, утверждение остается истинным.

Однако определенные течения, в особенности в американском протестантизме, поощряющие буквальное толкование пророчеств и событий, изложенных в Библии (диспенсационалисты, креационисты и пр.), а также реакция на либеральные тенденции в богословии привели к «рационалистическому искажению» первоначального понимания безошибочности [Ibid.]¹⁴. Поэтому создается впечатление, что нынешних сторонников учения о безошибочности больше волнует апология Библии перед лицом науки, чем беспристрастное изучение текстов; с их точки зрения, либо библейские истины подтверждаются современной наукой, либо Библия демонстрирует то, насколько современная наука отклонилась от истины [Ibid.]. Таким образом, декларируемое в «Чикагском заявлении» отрицание «правильности оценки Писания в соответствии с нормами истинности и ошибочности, чуждыми его употреблению и назначению» (ст. XIII), обернулось против тех, кто его провозглашал и подписывал. По замечанию Кевина Ванхузера, Священному Писанию навязывается чуждая ему концепция истинности: «...рационалистское понимание безошибочности настаивает, что Библия говорит истину так, как мы ее понимаем, нежели как ее понимали библейские авторы» [Five Views, 2013, p. 74]¹⁵.

Безошибочность Писания как герменевтическая установка

Вышеупомянутые установки в подходе к библейским текстам не могут приводить к навязыванию им смыслов, которые в них никогда не со-

¹⁴ Й. ван дер Меер отмечает, что рационалистическое понимание безошибочности было искажением, что заставило Б. Уорфилда дистанцироваться от него.

¹⁵ В своем ответе А. Молеру К. Ванхузер также ссылается на одного из видных представителей съезда, известного ученого Джеймса Пакера, который, по его словам, подписывая «Чикагское заявление», имел в виду концепцию первоначальной безошибочности: «Пакер ясно говорит, что неверно полагать, что учение о безошибочности обязывает нас читать Бытие 1 “как если бы оно отвечало на те же вопросы, на какие стараются ответить сегодняшние научные пособия”». См.: [Five Views, 2013, p. 75] со ссылкой на: [Packer, 1978, p. 78].

держались, или к приписыванию текстам таких свойств, которыми они никогда не обладали. Если во главу угла ставится согласование повествований Библии с историческими и прочими научными фактами или согласование противоречивых описаний одних и тех же событий, то особенность жанра библейских текстов¹⁶, намерение авторов донести до своих слушателей определенную истину в понятных им категориях (на чем настаивали А. Ходж и Б. Уорфилд)¹⁷ или культурно-исторический контекст, в котором создавались те или иные книги Библии, отходят на задний план. По утверждению одного из авторитетных сторонников учения Дж. Пакера, «исповедание [учения о] безошибочности заранее обязывает нас гармонизировать и составлять в единое целое все, что мы обнаруживаем в учении Писания» [Packer, 1978, p. 79]. Получается, что определенные предпосылки относительно природы Священного Писания с самого начала управляют толкователями и любая интерпретация, ставящая под сомнение библейскую безошибочность, заранее исключается [Achtmeier, 1999, p. 46]. Хотя некоторые исследователи заявляют, что рассматривают Библию «в ее простом и очевидном смысле» [Lindsell, 1976, p. 37], на деле же, сталкиваясь с проблемными отрывками, они часто прибегают к различным стратегиям, позволяющим им избавиться от противоречий в тексте.

В упомянутой выше книге «Битва за Библию» Г. Линдселл приводит несколько примеров, чтобы показать, что встречающиеся неточности и расхождения лишь на первый взгляд кажутся таковыми, и что если постараться, то их можно сгладить или устранить. Рассмотрим некоторые из них.

Мк 2:26. Авиафар или Ахимелех?

В Мк 2:26 Иисус говорит, что царь Давид «вошел в дом Божий при священнике Авиафаре и ел хлебы предложения», хотя из 1 Цар 21:1–6 видно, что священником был отец Авиафара Ахимелех (см. 2 Цар 8:17). Г. Линдселл приводит объяснения нескольких толкователей, пытавшихся найти разгадку этому несоответствию: 1) возможно, Авиафар, вскоре сменивший Ахимелеха, присутствовал при этом эпизоде или исполнял обязанности своего отца, 2) поскольку имя Авиафара впоследствии чаще ассоциировалось с царем Давидом, то упоминается именно Авиафар, а не его отец Ахимелех, 3) или отец и сын носили оба имени (1 Цар 22:20; 2 Цар 8:17; 1 Пар 18:16) и оба присутствовали при этом событии, но упомянут был только Авиафар¹⁸. Сам же Г. Линдселл считает, что поскольку не сказано, что Давид в этом эпизоде встречался с Авиафаром, но что это произошло «при священнике Авиафаре», то вполне мог иметься в виду длительный период времени, в который Авиафар однажды стал священником (одно дело сказать, что «что-то произошло во времена

¹⁶ Показательно, что инициированное тем же «Международным советом по библейской безошибочности» в 1982 г. «Чикагское заявление о библейской герменевтике» отрицает, что «жанровые категории, отрицающие историчность, могут правильно применяться к библейским повествованиям, которые утверждаются как факты» (ст. XIII) [CSBN, 1982, p. 399]. Цит. по: [АБ, 1992, с. 160–165].

¹⁷ См.: [Hodge, Warfield, 1881, p. 28–29; Warfield, 1948, p. 438].

¹⁸ Г. Линдселл ссылается на известные толкования Мэтью Генри, Джона Хэйли и Арчибальда Робертсона. См.: [Lindsell, 1976, p. 166–167].

Джорджа Вашингтона, который был президентом», но другое – что «конкретное событие произошло в то время, когда Джордж Вашингтон был президентом») [Ibid., p. 167]¹⁹.

Мф 13:31–32, Мк 4:3. Горчичное зерно меньше всех семян?

Г. Линдселл разбирает другой трудный отрывок, в котором Христос уподобляет Царство Божье горчичному зерну и называет его «меньшим всех семян» (Мф 13:31–32). С научной точки зрения такое заявление, безусловно, ошибочно, поскольку в ботанике известны семена меньше горчичного. Однако если Христос хотел сказать, что горчичное зерно было меньшим из всех, о которых знали Его современники, или если допустить, что «меньшее из всех семян» – не значит самое маленькое на земле (что нельзя вывести из текста оригинала), то кажущаяся ошибка устраняется. Г. Линдселл заключает: «Необходимо определиться с тем, что имеется в виду под словами “меньше всех семян”. Если Иисус говорил о семенах широко известных людям того времени, эффект от Его слов был бы другим, нежели чем если бы Он говорил обо всех семенах на земле. Если существует возможность перевода, который выражает намерение говорящего и не создает ошибку, этот отрывок следует предпочесть тому, который приводит к обратному» [Ibid., p. 169]. Таким образом, все же наличие фактической (ботанической) ошибки беспокоит Г. Линдселла, но он старается не углубляться во все возможные тонкости высказывания Иисуса.

П. Ахтемайер отмечает, что, сталкиваясь с этой притчей Христа, сторонники безошибочности предпочитают разбирать версию Мф 13:31–32, где не упоминается, что горчичное зерно – «меньше всех семян на земле» (Мк 4:31) [Achtemeier, 1999, p. 48]²⁰. Те же, кто рискует разобраться со сложной версией из Мк 4:31, как, например, Джон Спроул, заключают, что, говоря о горчичном зерне, Иисус, скорее всего, имел в виду садовый вид горчицы *Sinapis negra*, которое действительно на то время было малейшим из семян (и, за исключением семян табака, остается таковым по сей день) [Sproule, 1980, p. 41].

Мф 26:34, Мк 14:30, Лк 22:34, Ин 13:38. Сколько раз пел петух и отрекался Петр?

Наконец, еще один характерный случай, представляющий некоторую сложность для толкователя, желающего сгладить противоречия в Библии, – повествование о трехкратном отречении Петра.

Известно, что евангелисты по-разному передают предсказания Христа об этом событии. Из повествования Матфея, Луки и Иоанна читателю понятно, что Петр отречется трижды прежде, чем пропоет петух (Мф 26:34; Лк 22:34; Ин 13:38), а из повествования Марка следует, что «не пропоет петух дважды», как Петр трижды отречется от своего Учителя (Мк 14:30). Чтобы устранить кажущуюся «ошибочность разнящихся повествований» [Lindsell, 1976, p. 174], Г. Линдселл предлагает гармонизировать соответствующие отрывки из четырех

¹⁹ Интересно, что евангелисты Матфей и Лука, приводя эти же слова Христа о Давиде, не упоминают Авиафара. Есть предположение, что, используя текст Марка в качестве источника для составления своих повествований, евангелисты заметили и исправили эту неточность.

²⁰ Даже такой скрупулезный и именитый защитник безошибочности Библии, как Глизон Арчер, в своей «Энциклопедии библейских трудностей» разбирает именно Мф 13:31–32, а не Мк 4:31. См.: [Archer, 1982, p. 329].

евангелий. В результате получается, что Петр отрекся от Христа шесть раз: первые три отречения происходят до первого пения петуха, когда апостол находится на нижнем дворе храма (Мк 14:66), остальные три – между первым и вторым пением петуха и после того, как он переходит в передний двор (Мк 14:68).

Данный пример убедительно демонстрирует герменевтическую установку на доказательство безошибочности Писания и обнаруживает, каким способом толкователь достигает намеченной цели – подтвердить «честность и точность всех четырех евангелистов» [Ibid., p. 176]. Он избавляется от несостыковок в тексте за счет реконструкции событий, описывающих, по его мнению, то, что происходило на самом деле, но лишь частично отражено в повествовании каждого из четырех евангелий. Хотя Г. Линдселл критикует либеральных ученых, вольно обращающихся с историческими повествованиями Библии в попытке найти им истинное объяснение, сам он делает практически то же самое. Как отмечает П. Ахтемайер, его реконструкция создает только больше проблем, потому что в итоге выходит, что ни один из евангелистов не сообщил нам объективной истины (что в реальности было шесть отречений, а не три). Получается, Г. Линдселл своим толкованием достиг обратного эффекта, показав, что Матфей, Марк, Лука и Иоанн ошибались и не знали того, что произошло на самом деле [Achtmeier, 1999, p. 55–56].

Поскольку приверженцы учения о безошибочности Священного Писания часто заявляют, что стремятся понимать тексты в их простом и очевидном смысле, их часто обвиняют в библейском буквализме. Однако на практике это не всегда так. Например, некоторые из них считают, что Бог сотворил землю в шесть календарных дней, другие же утверждают, что в повествовании о творении «день» не означает 24-часовой период; когда нужно примерить различающиеся даты в рассказе о вознесении Христа (Деян 1:1 с Лк 24:51), первое объявляется буквальным историческим описанием события, а второе – его толкованием; одни могут настаивать, что такие чудеса, как египетские казни или расступившиеся воды Иордана, – это непосредственное вмешательство Бога, другие могут утверждать, что ради этих чудес Бог использовал природные явления [Barr, 1973, p. 170–171]. Как отмечает П. Ахтемайер, «задача консервативного истолкования состоит не в нахождении буквального смысла, но, скорее, в нахождении толкования, которое позволит далее утверждать безошибочную природу отрывка и всего Писания в целом» [Achtmeier, 1999, p. 44].

Приведенные выше примеры, в которых толкователи старались избавиться от текстуальных ошибок, расхождений и несоответствий, лишь показывают то, насколько эти попытки далеки от рассмотрения библейского текста в его простом и очевидном смысле. Основная и, к сожалению, часто неосознанная герменевтическая установка сторонников учения о безошибочности Писания состоит в том, чтобы любой ценой показать, что библейский текст, будучи Словом истинного Бога, не может содержать ошибок.

Первоначальные рукописи

Важную роль в учении о безошибочности Священного Писания играет апелляция к первоначальным рукописям библейских текстов (*original autographs*), которые, как считается, лишены всяких реальных ошибок и расхождений. Как мы увидели, это отражено в трудах протестантских ортодоксов, принстонских богословов, многочисленных работах их последователей, а также в рассмотренном нами тексте «Чикагского заявления» (ст. X).

С одной стороны, можно сказать, что постулирование теории об изначальном тексте укрепляет мотивацию ученых к критическим исследованиям рукописей, позволяет им строить гипотезы относительно возможных текстуальных вариантов, лежащих в основе того или иного проблемного отрывка, а также искать пути нового толкования. С другой стороны, при ближайшем рассмотрении идея первоначальных безошибочных рукописей вызывает множество вопросов.

Во-первых, если мы можем полностью доверять только безошибочной Библии, которой у нас фактически нет, поскольку нет первоначальных рукописей, то можем ли мы доверять той Библии, которая у нас есть? Почему Бог, вдохновивший избранных Им авторов на написание безошибочных священных текстов, не смог позаботиться о сохранении и передаче этих идеальных текстов из поколения в поколение? Похоже, что упование на безошибочность первоначальных рукописей в таком случае подрывает не только авторитет Библии, которой пользуются современные христиане, но и подспудно – авторитет Бога, который не смог или не захотел сохранить для современных христиан идеальный текст Священного Писания. Заявление Г. Линдселла о том, что Бог не донес до нас безошибочных оригиналов, чтобы мы не сделали их идолом [Lindsell, 1976, p. 36], звучит немного странно, особенно в свете того, что основные усилия некоторых ученых направлены именно на поиск и доказательство безошибочности библейских текстов.

Во-вторых, если, как сказано в «Чикагском заявлении», отсутствие первоначальных рукописей не затрагивает «какой-либо существенный элемент христианской веры» (ст. X) и не влияет на спасение (ст. XIX), то есть ли большой смысл в их постулировании и поиске? Если, как отмечает П. Ахтемайер, Христос и апостолы пользовались Писаниями, содержащими ошибки и расхождения, и не ссылались на какие-либо первоначальные рукописи, почему этого недостаточно для нас? Если Бог спасает людей несмотря на наличие ошибок в Священном Писании, то почему некоторые современные богословы полагают, что этот вопрос крайне важен для доказательства истинности Библии, признания ее авторитета и послушания Божьему Слову? [Achtmeier, 1999, p. 61].

В-третьих, беспристрастное знакомство с вопросами происхождения и композиции библейских текстов делает даже предположение о наличии безошибочных первоначальных рукописей невозможным. Например, когда в Новом Завете мы встречаем вольные цитаты текстов из Ветхого Завета²¹ или когда

²¹ Например, в Мф 27:9–10 евангелист цитирует пророчество Иеремии, которое больше похоже на слова пророка Захарии (Зах 11:12–13). Для устранения этого разночтения сторонники

новозаветный автор приводит ветхозаветный отрывок не по еврейским рукописям, а по греческому тексту (Септуагинте), опираясь в своем доводе именно на греческий перевод, то какой из двух вариантов мы должны признать более истинным?²² Не должны ли мы в таком случае признать богодухновенными, безошибочными и авторитетными две версии библейского текста (еврейскую и греческую)? Более того, не свидетельствует ли такое вольное обращение новозаветных авторов с еврейской Библией о том, что их вообще не волновал вопрос безошибочности Священного Писания (в его современном понимании) [Ibid., p. 52–53]? И может быть, в отличие от заявлений сторонников учения, апостольские слова в 1 Тим 3:16,17, 2 Пет 1:21, 1 Фес. 2:13 или 1 Кор 4:37 все не подтверждают, что учение о безошибочности содержится в Библии?

Наконец, по словам Майкла Бёрда, следует помнить, что вопрос о безошибочности первоначальных рукописей Священного Писания неотделим от вопроса их авторства. Считать ли богодухновенными и, следовательно, авторитетными такие добавления к библейским повествованиям, как, например, повествование о смерти Моисея во Втор 34 или сведения об авторе в Ин 21:24 и им подобные? Как быть с двумя версиями книги пророка Иереми, одна из которых, более ранняя, на 1/3 короче и содержится в Септуагинте, а более длинная и поздняя содержится в масоретском тексте и легла в основу всех современных переводов Библии [Five Views, 2013, p. 150–151]? Подобные явления заставляют признать, что зачастую некоторые оригинальные тексты авторов были дополнены и даже отредактированы, но это не мешает нам считать их богодухновенными.

Но что тогда остается от идеи первоначальных рукописей? По сути, эта идея осталась лишь гипотезой, которая до сих пор не нашла опытного подтверждения. В научном подходе принстонских богословов она исполняла роль идеального объекта, который существовал лишь в представлении ученых, служил эталоном и направлял их в дальнейших исследованиях библейских текстов. Но как мы увидели, идея безошибочности чаще навязывалась текстам Священного Писания, нежели чем выводилась из них. Как следствие этого, в попытке сгладить внутренние и внешние текстуальные противоречия толкователь и, вслед за ним, читатель теряли из виду подлинный смысл того или иного отрывка и удалялись от реальных вопросов, которые Библия ставит перед человеком. Кроме того, как верно замечает Говард Маршалл, даже если бы

учения о безошибочности предпринимали множество попыток объяснить это несоответствие тем, что сам Захария в своем пророчестве основывался на обстоятельствах жизни Иереми в Иерусалиме (Иер 18:2; 19:2, 11; 32:6–9) или тем, что евангелист сам переосмыслил опыт Иереми через слова Захарии, приписав пророчество Иереми, поскольку его пророческий статус в иудейской традиции был выше [Archer, 1982, p. 345]. Некоторые же утверждали, что цитата основывается на некой устной традиции, восходящей к Иереми [Davies, Allison, 1988, p. 568], или что, отсылая к истории Иереми 32:6–8, Матфей комбинирует отрывки из книг Бытия, Захарии и Иереми и представляет их в виде пророчества [Hodge, Warfield, 1881, p. 70].

²² Ср., напр.: Деян 2:26–29 и Пс 16:10; Деян 15 и Ам 9:9, 11, 12, а также Евр 10:5–9 и Пс 40:6–8. Относительно подобных отрывков Геррит Беркувер заключает: «Эти тексты отличаются до такой степени, что можно задать вопрос о том, является ли обращение к Ветхому Завету допустимым и оправданным». См.: [Berkouwer, 1975, p. 223–224].

у нас были первоначальные безошибочные рукописи, мы, так же как и с имеющимися у нас версиями, не смогли избежать ошибок в их переводах, толковании или применении. Поэтому наличие или отсутствие в нашем распоряжении безошибочных текстов не влияет на цели, ради которых Бог даровал людям Священное Писание [Marshall, 2004, p. 69–71].

Богодухновенность и авторитет Библии

Рассмотренная нами проблема библейской безошибочности является частью более широкого вопроса о природе богодухновенности и авторитета Божьего Слова. Как мы увидели, попытка сделать понятия богодухновенности и безошибочности взаимозависимыми имеет целый ряд негативных последствий, одним из которых оказалась неспособность теории безошибочности Писания дать адекватное объяснение встречающимся неточностям и расхождениям в библейских текстах. Поэтому, как сказал Г. Беркувер, «мы должны полностью дать себе отчет в том, что ни одна из теорий богодухновенности не может считаться истинной и хорошей, если она не согласуется с “текстологическими явлениями” (*phenomena*) Писания» [Berkouwer, 1975, p. 242]. Но что так называемые ошибки и расхождения в Библии могут сказать нам о природе ее богодухновенности?

Современные исследования происхождения и композиции библейских текстов убедительно показывают, что многочисленные неточности и несостыковки обусловлены тем, что в основе многих повествований Священного Писания лежат различные источники²³. В некоторых книгах Библии открыто говорится о том, что они основываются на ранних устных и письменных традициях²⁴, в то время как другие представляют собой переработанные версии целых библейских книг²⁵. По мнению П. Ахтемайера, это указывает на то, что авторы священных текстов не столько преследовали цель исторически точно рассказать о давних событиях, сколько пытались творчески перерабатывать уже существующие материалы, приспособив их под свои богословские задачи. Они хотели ответить на духовные запросы своих современников, и поэтому их

²³ Например, это может объяснять, почему в Быт 1:26 Бог творит человека в последнюю очередь, а в Быт 2:7 – в первую; почему в Быт 17:25 говорится, что Измаилу было 13 лет, когда родился Исаак, а в Быт 21:14–15 подразумевается, что Измаил был еще младенцем; в 2 Цар 24:1–2 говорится о том, что Бог побудил Давида исчислить народ, а в 1 Пар 21:1–2 это инициировал сатана и т. д. Здесь и далее библейские примеры и аргументы заимствованы из [Achtmeier, 1999, p. 51–52; 65–69; 71–73].

²⁴ Например, материал для 3 Цар и 4 Цар взят из «летописи царей Израильских» (3 Цар 15:31, 16:20; 4 Цар 10:34, 13:38); евангелист Лука упоминает, что «многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях» (Лк 1:1), а также дает понять, что ему были необходимы эти источники (Лк 1:3–4); евангелисты Марк и Иоанн упоминают о других притчах (Мк 4:33), исцелениях (Мк 6:56), чудесах (Ин 20:30) и делах (Ин 21:25) Христа, которые не вошли в их повествования.

²⁵ Например, 1-я и 3-я книги Паралипоменон пересказывают события 3-й и 4-й книги Царств для того, чтобы сделать акцент на важности храма в Иерусалиме и утвердить главенство южного царства над северным. Также, по мнению многих ученых, евангелия от Матфея и Луки могут представлять собой нечто вроде комментариев на более раннее евангелие от Марка.

повествования, пророчества и послания по своим намерениям и характеру более похожи на проповеди, нежели на учебники по истории [Achtmeier, 1999, p. 65–66]. В новых обстоятельствах нужно было по-новому рассказать о том, каким образом Бог взаимодействует с людьми и чему Он хочет их научить. Поэтому, по Божьему вдохновению, библейские авторы перерабатывали устные и письменные источники и придавали им новые смыслы.

Например, автор псалма говорит о восхождении на небо и схождении в преисподнюю (Пс 138:8–10), чтобы передать идею восхищения и утешения от того, что невозможно найти места, где бы Бог ни присутствовал и ни поддерживал его, в то время как пророк Амос использует эти же слова, говоря о невозможности нигде избежать Божьего наказания (Ам 9:2–3). Подобным образом, говоря о том, что Господь восстанет «как на горе Перациме; разгневется как на долине Гаваонской» (Ис 28:21), пророк Исаия упоминает эпизоды 2 Цар 5:17–20 и 1 Пар 14:13–16 не для того, чтобы уверить Израиль в Божьей помощи, но чтобы сказать, что Бог за грехи предаст народ в руки врагов. Схожий пример мы встречаем в Рим 10:6, где апостол Павел цитирует Втор 30:12–14 и придает этим словам несколько иной смысл. Если Моисей и говорит о возможности для человека самостоятельно исполнить заповеди закона, то Павел настаивает, что исполнение закона возможно только с Божьей помощью, во Христе. Из сравнения этих повествований видно, что авторы как Ветхого, так и Нового Завета считали допустимым и правильным переосмысливать прежние повествования.

Многочисленные примеры такого обращения с устными и письменными священными традициями показывают, что библейские авторы не ограничивали действия Бога прошлым, но пытались различить Его волю относительно окружавших их людей и событий в настоящем и будущем. Библейские тексты, отражавшие опыт общения с Богом, рождались в среде избранного Им народа и заново истолковывались, чтобы с новой силой направлять людей в поиске Бога и призывать к послушанию Ему. Божий народ (Израиль и Церковь) и Божье откровение (Библия) взаимозависимы, и поэтому, размышляя над природой богодухновенности Священного Писания, невозможно не брать в расчет живую динамику Божьего Слова, обращаясь к людям, а также данную им Божьим Духом способность слышать и верно истолковывать Его волю [Ibid., p. 79].

Как верно отмечает Г. Маршалл, сама по себе Библия не обладает абсолютным авторитетом, но «она наделена авторитетом от Бога в силу своей богодухновенности» [Marshall, 2004, p. 119]. Поэтому попытка утвердить авторитет Священного Писания с помощью доказательства детальной точности ее повествований и фактов означает перевернуть все с ног на голову. В таком случае авторитетность Божьего Слова зависит от доказательства незыблемости вечных истин, когда-то зафиксированных в древних текстах, а не в ее свидетельстве о живом Боге, который Сам есть Истина. Авторитет Библии не может быть доказан рационально, точно так же, как нельзя научить людей вере и послушанию Богу, приводя множество убедительных доказательств Его бытия. По словам П. Ахтемайера, авторитет не может быть доказан, но может быть признан Божьим народом, который на себе испытал Его действенную и преобразующую силу [Achtmeier, 1999, p. 151–152].

Если мы проведем аналогию между Божьим творением и Священным Писанием, то, возможно, это поможет нам выстроить правильное к нему отношение. Как в Божьем творении мы встречаем множество указаний на наличие разумного Творца, так и в Библии высокие нравственные стандарты, исполнившиеся пророчества, уникальные письменные свидетельства убеждают нас в ее богодухновенности и авторитете. При этом как в Божьем творении мы встречаемся с проявлениями несправедливости, страданием и болью, так и в библейских текстах мы можем встретить нестроения: неразрешенные исторические вопросы, подчас спорные нравственные нормы и наставления, разночтения в описании одних и тех же событий [Achtemeier, 1999, p. 148; Marshall, 2004, p. 45–46]. Этот пример лишний раз показывает, что как авторитет Бога, так и авторитет Священного Писания признаются на основании веры, которая дается тем же Божьим Духом, который вдохновил создание библейских текстов.

Приверженцы учения о безошибочности заявляют, что вера – это слишком субъективное понятие, на котором нельзя выстраивать важные концепции библейского авторитета и богодухновенности. Библия истинна потому, что она – Слово истинного Бога. Сама же истина, согласно классическому определению, должна быть непротиворечивой и всегда находить объективное подтверждение. Поэтому если что-то в священных текстах упорно не согласуется между собой или с объективными историческими и научными данными, то это списывается на погрешности в передаче безошибочных первоначальных рукописей. Но поскольку никто из исследователей в реальности не встречал эти первоначальные рукописи, их утверждение о безошибочности этих документов само строится на вере. Поэтому мы не можем не признать, что вопрос авторитетности, богодухновенности и безошибочности Библии – это все-таки вопрос нашей веры, а не рационального доказательства. В конечном счете, как отмечает П. Ахтемайер, авторитет Священного Писания не должен зиждиться на некоем догматическом определении или представлении о том, каким оно должно быть в силу своего божественного происхождения (безошибочным, непротиворечивым и пр.), но на опыте встречи с преображающей силой Божьего Слова, проявившего и удостоверившего себя через общину верующих [Achtemeier, 1999, p. 148–152].

Подробно исследовав некоторые аспекты современного учения о безошибочности Библии, мы можем прийти к выводу, что оно создает больше проблем, чем решает. Утверждение, будто Библия передает слова самого Бога и поэтому должна быть безошибочной, само по себе не вызывает никаких сомнений. Проблемы начинаются тогда, когда под ошибками имеются в виду любые текстуальные неточности, разночтения или несоответствие повествований Библии историческим и научным фактам. Очевидно, что такое понимание навязывает Священному Писанию критерии, чуждые его природе, и приводит толкователя к неверным герменевтическим установкам. В итоге дистанция между откровением Бога, выраженным в Его письменном Слове, и человеком, к которому оно обращено, лишь увеличивается. Не текст обращается к человеку, но человек вчитывает готовые установки и идеи в текст, заставляя его служить не назидательной, а по сути апологетической цели. Как верно замечает

Питер Эннс, споры о безошибочности Писания – это побочный результат существующей дистанции между нашими априорными суждениями о Боге и о том, каким должно быть его письменное откровение, с одной стороны, и с другой – реальной Библией со всеми ее текстуальными проблемами. И если, ради сохранения учения о безошибочности, приходится под него подгонять библейские тексты, то не является ли оно источником проблем, а не их решения? В конечном счете, идея безошибочности Библии – это лишь теория, и если она не может объяснить всю текстуальную сложность Священного Писания, то не следует ли ее исправить или избавиться от нее совсем [Five Views, 2013, p. 84].

По нашему мнению, современная протестантская библеистика предлагает более перспективные подходы к осмыслению вопросов авторитета, богодухновенности и безошибочности Библии. Признавая богочеловеческую природу Священного Писания, современные ученые, с одной стороны, напоминают нам о том, что как упование на Бога, так и утверждение авторитета и богодухновенности Его Слова основываются прежде всего на вере, с другой стороны, они призывают нас более серьезно относиться к «человеческой» стороне священных текстов и, соответственно, дать более объективную оценку их содержания, характера и назначения.

Список литературы

- АБ, 1992 – *Альманах Богомыслие*. № 3. Одесса: Богословская семинария ЕХБ, 1992. 228 с.
- ТЭС, 2003 – *Теологический энциклопедический словарь* / Под ред. У. Элвелла. М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. 1488 с.
- ХВ, 2002 – *Христианское вероучение*. Догматические тексты учительства Церкви III – XX вв. СПб.: Изд-во Св. Петра, 2002. 550 с.
- Шохин, 2018 – *Шохин В.К.* Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор-История, 2018. 495 с.
- Achtemeier, 1999 – *Achtemeier P.* Inspiration and Authority: Nature and Function of Christian Scripture. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1999. 166 p.
- Archer, 1982 – *Archer G.L.* Encyclopedia of Bible Difficulties. Encyclopedia. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1982. 480 p.
- Barr, 1972 – *Barr J.* The Bible in the Modern World. London: SCM Press, 1973. 193 p.
- Berkouwer, 1975 – *Berkouwer G.C.* Holy Scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. 377 p.
- Broomiley, 1958 – *Broomiley G.W.* Church Doctrine of Inspiration // Revelation and the Bible / Ed. C.F.H. Henry. Grand Rapids: Baker Book House, 1958. P. 205–217.
- Calovius, 1655 – *Calovius A.* Systema Locorum Theologicorum. Vol. 1. De Natura Theologiae, Religione, Revelatione divina, Scriptura S. & Articulis fidei in genere. Wittenberg: Johannes Röhner, 1655. 439 s.
- Calvinus, 1870 – *Calvinus I.* De scandalis // Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia: in 58 vols. Vol. 8. T. 4. Brunsvigae: C.A. Schwetschke et filium, 1870. P. 1–84.
- Campbell, 1871 – *Campbell A.* Christian System in Reference to the Union of Christians and a Restoration of Primitive Christianity as Plead in the Current Reformation. Cincinnati: Bosworth, Chase & Hall Publishers, 1871. 372 p.
- CSBH, 1982 – The Chicago Statement on Biblical Hermeneutics // Journal of the Evangelical Theological Society. 1982. Vol. 25. No. 4. P. 397–401.

CSBI, 1978 – The Chicago Statement on Biblical Inerrancy // Journal of the Evangelical Theological Society. 1978. Vol. 21. No. 2. P. 289–296.

Davies, Allison, 1987 – *Davies W.D., Allison D.C. Jr.* A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. Edinburgh: T. & T. Clark, 1988. xvii + 731 p.

Five Views, 2013 – *Five Views on Biblical Inerrancy* / Eds. J. Merrick, S. Garrett, S. Gundry. Grand Rapids: Zondervan, 2013. 336 p.

Geisler, 1980 – *Geisler N.L.* Inerrancy. Grand Rapids: Zondervan, 1980. 526 p.

Gonzalez, 1987 – *Gonzalez J.* A History of Christian Thought. Vol. 3. Nashville: Abingdon Press, 1987. 496 p.

Helm, 2010 – *Helm P.* Warfield's Path to Inerrancy // Westminster Theological Journal. 2010. Vol. 72. P. 23–42.

Hodge, Warfield, 1881 – *Hodge A., Warfield B.B.* Inspiration // Presbyterian Review. April. 1881. 71 p.

Lindsell, 1976 – *Lindsell H.* The Battle for the Bible. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1976. 218 p.

Livingstone, 1986. – *Livingstone D.N. B.B. Warfield, the Theory of Evolution and Early Fundamentalism* // The Evangelical Quarterly. 1986. Vol. 58. No. 2. P. 69–83.

Marshall, 2004 – *Marshall I.H.* Biblical Inspiration. Vancouver: Regent College Publishing, 2004. 125 p.

McGrath, 2012 – *McGrath A.E.* Reformation Thought. Wiley-Blackwell, 2012. 304 p.

Meer van der, 2013 – *Meer J. van der.* Infallibility and Inerrancy in the Canadian and American Reformed Churches [Electronic resource]. URL: <https://ru.scribd.com/doc/143020052/Infallibility-and-Inerrancy-in-the-CanRC-by-Jitse-van-der-Meer> (Date of access: 13.02.2019).

Minutes, 1910 – Minutes of the General Assembly of the Presbyterian Church in the United States of America. New Series. Vol. 10. Philadelphia: Office of the General Assembly, 1910. 1040 p.

Packer, 1978 – *Packer J.I.* Encountering Present-Day Views of Scripture // The Foundation of Biblical Authority / Ed. J.M. Boice. Grand Rapids: Zondervan, 1978. P. 61–82.

Pelikan, 1985 – *Pelikan J.* The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: in 5 vols. Vol. 4. Chicago; London: University of Chicago Press, 1985. 478 p.

Pelikan, 2005 – *Pelikan J.* Whose Bible Is It? A History of Scriptures Through the Ages. New York: Viking, 2005. 274 p.

Robinson, 2006 – *Robinson J.* Evangelical Theological Society adopts inerrancy statement [Electronic resource]. URL: <http://www.bpnews.net/24424/evangelical-theological-society-adopts-inerrancy-statement> (Date of access: 13.02.2019).

Sroule, 1980 – *Sroule J.A.* The Problem of the Mustard Seed // Grace Theological Journal. 1980. Vol. 1.1. P. 37–42.

Statement from Moody's Leadership, 2018 – Statement from Moody's Leadership [Electronic resource]. URL: <https://www.moodybible.org/news/global/2018/moodyleadershipdoctrinalannouncement/> (Date of access: 13.02.2019).

Sundberg, 2005 – *Sundberg W.* Princeton School // Dictionary for the Theological Interpretation of the Bible / Ed. K.J. Vanhoozer. Grand Rapids: Baker Book House, 2005. P. 621–622.

Treier, 2007 – *Treier D.* Scripture and Hermeneutics // The Cambridge Companion to Evangelical Theology / Eds. T. Larsen, D. Treier. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 35–49.

Warfield, 1948 – *Warfield B.B.* Inspiration and Criticism (Warfield's 1880 address to the Western Theological Seminary) // The Inspiration and Authority of the Bible. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1948. P. 419–442.

Warfield, 1973 – *Warfield B.B.* The Inerrancy of the Original Autographs // Selected Shorter Writings of B.B. Warfield / ed. J.E. Meeter. Vol. 2. Nutley: Presbyterian & Reformed, 1973. P. 581–587.

What We Believe and Teach, 2018 – What We Believe and Teach [Electronic resource]. URL: <https://www.fuller.edu/About/Mission-and-Values/What-We-Believe-and-Teach> (Date of access: 13.02.2019).

The Debate on the Authority, Inspiration and Inerrancy of the Bible in Contemporary Protestantism

Sergey S. Koryakin

Moscow Evangelical Christian Seminary. Chicherina Str. 10, kor. 2, Moscow, 129327, Russian Federation; e-mail: sergeykoryakin@gmail.com

The article explores the doctrine of biblical inerrancy, inspiration and authority in the Protestant tradition. Authors' historical survey shows that the doctrine of inerrancy of the Holy Scripture emerged as a reaction to the Catholic teaching on the infallibility of the Pope and the Church, as well as to the liberal tendencies in theology. The key ideas of the doctrine are presented from the text of the Chicago Statement on Biblical Inerrancy. In his critical analysis of the contemporary version of the inerrancy doctrine the author shows its main problematic aspects: the doctrine is wrongly accepted as foundation of the Christian faith, it imposes an alien concept of truth on biblical texts, it gives wrong hermeneutical directives to the interpreter, it appeals to non-existent original biblical autographs. The author concludes that the authority and inspiration of the Bible should not be established by proving inerrancy of its texts, but should be based on faith, supported by the transforming witness of God's Word in the community of believers.

Keywords: inerrancy, infallibility, inspiration, authority, the Bible, the Holy Scripture, The Chicago Statement on Biblical Inerrancy, original autographs, A. Hodge, B. Warfield, H. Lindsell, J. van der Meer, P. Achtemeier

Citation: Koryakin S. S. "The Debate on the Authority, Inspiration and Inerrancy of the Bible in Contemporary Protestantism", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 1, pp. 92–166.

References

Achtemeier, P. *Inspiration and Authority: Nature and Function of Christian Scripture*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1999. 166 p.

Almanakh Bogomyслиye [Almanac Theological Thought]. No. 3. Odessa: Bogoslovskaya Seminary EKhB. 1992. 228 p. (In Russian).

Archer, G.L. *Encyclopedia of Bible Difficulties. Encyclopedia*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1982. 480 p.

Barr, J. *The Bible in the Modern World*. London: SCM Press, 1973. 193 p.

Berkouwer, G.C. *Holy Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. 377 p.

Broomiley, G.W. Church Doctrine of Inspiration, in: C.F.H. Henry (ed.) *Revelation and the Bible*. Grand Rapids: Baker Book House, 1958, pp. 205–217.

Calovius, A. *Systema Locorum Theologicorum*. Vol. 1. De Natura Theologiae, Religione, Revelatione divina, Scriptura S. & Articulis fidei in genere. Wittenberg: Johannes Röhner, 1655. 439 S.

Calvinus, I. De scandalis. *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia: in 58 vols*. Vol. 8. T. 4. Brunsvigae: C.A. Schwetschke et filium, 1870, pp. 1–84.

Campbell, A. *Christian System in Reference to the Union of Christians and a Restoration of Primitive Christianity as Plead in the Current Reformation*. Cincinnati: Bosworth, Chase & Hall Publishers, 1871. 372 p.

Davies, W.D., Allison, D.C. Jr. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. Edinburgh: T.&T. Clark, 1988. xlvii + 731 p.

Elwell, W. (ed.) *Teologicheskiiy entsiklopedicheskiiy slovar'* [Evangelical Dictionary of Theology] Moscow: Assotsiatsiya "Dukhovnoe Vozrozhdenie" EKHB, 2003. 1488 p. (In Russian)

Geisler, N.L. *Inerrancy*. Grand Rapids: Zondervan, 1980. 526 p.

Gonzalez, J. *A History of Christian Thought*. Vol. 3. Nashville: Abingdon Press, 1987. 496 p.

Helm, P. "Warfield's Path to Inerrancy", *Westminster Theological Journal*, 2010, vol. 72, pp. 23–42.

Hodge, A., "Warfield B.B. Inspiration", *Presbyterian Review*. April. 1881. 71 p.

Khristianskoye verouchenie. Dogmaticheskie teksty uchitelstva Tserkvi III–XX vv. [Christian Teaching. Dogmatic Texts of the Magisterium of the Church III–XX vv.]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Sv. Petra, 2002. 550 p. (In Russian)

Lindsell, H. *The Battle for the Bible*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1976. 218 p.

Livingstone, D.N. "B.B. Warfield, the Theory of Evolution and Early Fundamentalism", *The Evangelical Quarterly*, 1986, vol. 58, no. 2, pp. 69–83.

Marshall, I.H. *Biblical Inspiration*. Vancouver: Regent College Publishing, 2004. 125 p.

McGrath, A.E. *Reformation Thought*. USA: Wiley-Blackwell, 2012. 304 p.

Meer, J. van der. *Infallibility and Inerrancy in the Canadian and American Reformed Churches* Available at: <https://ru.scribd.com/doc/143020052/Infallibility-and-Inerrancy-in-the-CanRC-by-Jitsevan-der-Meer> (accessed – 13.02.2019).

Merrick, J., Garrett, S., Gundry, S. (eds.) *Five Views on Biblical Inerrancy*. Grand Rapids: Zondervan, 2013. 336 p.

Minutes of the General Assembly of the Presbyterian Church in the United States of America. New Series. Vol. 10. Philadelphia: Office of the General Assembly, 1910. 1040 p.

Packer, J.I. "Encountering Present-Day Views of Scripture", in: J.M. Boice (ed.) *The Foundation of Biblical Authority*. Grand Rapids: Zondervan, 1978, pp. 61–82.

Pelikan, J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: in 5 vols*. Vol. 4. Chicago; London: University of Chicago Press, 1985. 478 p.

Pelikan, J. *Whose Bible Is It? A History of Scriptures Through the Ages*. New York: Viking, 2005. 274 p.

Robinson, J. *Evangelical Theological Society adopts inerrancy statement*. Available at: <http://www.bpnews.net/24424/evangelical-theological-society-adopts-inerrancy-statement> (accessed: 13.02.2019).

Shokhin, V.K. *Filosofskaya teologia: kanon i variativnost* [Philosophical Theology: canon and variability]. Saint-Petersburg: Nestor-Istoria, 2018. 495 p. (In Russian)

Sroule, J.A. "The Problem of the Mustard Seed", *Grace Theological Journal*, 1980, vol. 1.1, pp. 37–42.

Statement from Moody's Leadership. Available at: <https://www.moodybible.org/news/global/2018/moodyleadershipdoctrinalannouncement/> (accessed – 13.02.2019).

Sundberg, W. "Princeton School", in: K.J. Vanhoozer (ed.), *Dictionary for the Theological Interpretation of the Bible*. Grand Rapids: Baker Book House, 2005, pp. 621–622.

The Chicago Statement on Biblical Hermeneutics. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 1982, vol. 25, no. 4, pp. 397–401.

The Chicago Statement on Biblical Inerrancy. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 1978, vol. 21, no. 2, pp. 289–296.

Treier, D. "Scripture and Hermeneutics", in: T. Larsen, D. Treier (eds.), *The Cambridge Companion to Evangelical Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 35–49.

Warfield, B.B. "Inspiration and Criticism (Warfield's 1880 address to the Western Theological Seminary)". *The Inspiration and Authority of the Bible*. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1948, pp. 419–442.

Warfield, B.B. "The Inerrancy of the Original Autographs", in: J.E. Meeter (ed.), *Selected Shorter Writings of B.B. Warfield*, vol. 2. Nutley: Presbyterian & Reformed, 1973, pp. 581–587.

What We Believe and Teach. Available at: <https://www.fuller.edu/About/Mission-and-Values/What-We-Believe-and-Teach> (accessed – 13.02.2019).

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Р.В. Псху

Откровение как источник знания в вишишта-адвайта-веданте*

Псху Рузана Владимировна – доктор философских наук, доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов. Российская Федерация, 117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 10, корп. 2, факультета гуманитарных и социальных наук; e-mail: r.pskhu@mail.ru

В статье рассматриваются предложенные в вишишта-адвайте основания соответствия понятию «откровение» и экзегетические принципы работы со «священным текстом». Как известно, фрагмент «Брахма-сутр» о невозможности возникновения в (II.ii.40–43) трактуется как опровержение «неортодоксальной» агамической традиции панчаратры, хотя опровергаемая доктрина в упомянутом фрагменте никак не обозначена. В силу того, что Шанкара и Бхаскара связали этот фрагмент с панчаратрой, это отождествление стало общепринятым вплоть до появления в X–XI вв. «Агамапраманья» Ямуначарья, посвященной утверждению авторитетности панчаратры («Агамапраманья» букв. «Об авторитетности агам»). В статье изложены логические аргументы в защиту панчаратры, изложенные Ямуначарьей в трактате «Агамапраманья», а также экзегетические принципы толкования священных текстов Рамануджи, изложенные им в «Ведартхасамграхе».

Ключевые слова: вишишта-адвайта, Рамануджа, откровение, шрути, Ямуначарья, «Агамапраманья», панчаратра, индийская философия, «Шрибхашья»

Ссылка для цитирования: Псху Р.В. Откровение как источник знания в вишишта-адвайта-веданте // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2019. Т. 3. № 1. С. 117–126.

Философскую систему можно начать излагать тремя возможными способами. Можно выбрать в качестве стартовой точки личность основателя, философскую проблематику и текст с его историческим «антуражем». Все остальные способы построения историко-философского повествования, так или иначе, восходят к ним: сюжетной осью, на которую нанизывается содержание, является либо личность, либо проблема, либо текст. Но когда мы говорим о философской системе вишишта-адвайта-веданты, то всегда начало разговора

* Исследование подготовлено при поддержке гранта РНФ 16–18–104127.

об этой системе (как, впрочем, и продолжение) подразумевает обращение к иной философской системе, которая и предстает той сюжетной осью, на которую нанизывается содержание философских достижений вишишта-адвайты. Именно так и построены большинство работ по вишишта-адвайта-веданте: ее имя прочно связано с именем предшествующей философской системы – адвайта-ведантой – и именем ее основателя Шанкары (VIII–IX вв.). Удивительно, но сей странный факт не привлекает никакого внимания. Безусловно, полемический характер индийской философии, давно отмеченный исследователями как ее неотъемлемая специфическая черта [см., напр., Шохин, 2004], может в некоторой степени объяснить этот феномен – действительно, как можно не учитывать другие школы, если Рамануджа (XI–XII) постоянно к ним обращается в своих философских комментариях, но не будет ли необоснованной необходимостью привычкой сводить все к нему? Тем более что в исследовательской литературе можно встретить и очень редкие спорадические попытки обозначить, что система вишишта-адвайты является более последовательным продолжением идей автора «Брахма-сутр» и, значит, имеет право именоваться ведантой в большей степени, чем адвайта Шанкары¹. Сам Рамануджа именно так и оценивал адвайта-веданту Шанкары – как систему, которая не является подлинной ведантой: интерпретация Шанкарой упанишад и «Брахма-сутр» рассматривалась им именно как ложная, а не просто конкурирующая с вишишта-адвайтой точка зрения на мир (*darśana*). Но история распорядилась иначе. Именно система Рамануджи была воспринята как некоторая видовая «возможность» адвайты, возникшая как побочная ветвь общей линии интерпретации базовых текстов веданты, которая наилучшим образом представлена Шанкарой. Робкие ремарки Дж. Тибо в предисловии к комментарию Шанкары на «Брахма-сутры» о том, что есть более точный и адекватный комментарий, написанный Рамануджей несколькими веками позднее комментария Шанкары, как правило, не принимаются во внимание. Возможно потому, что результаты подробного исследования Тибо двух комментариев были изложены им в объемном предисловии к комментарию Шанкары, а не в трехстраничном предисловии к комментарию Рамануджи. Неслучайно именно предисловие к комментарию Шанкары рекомендуют читать тем, кто приступил к изучению системы Рамануджи [Phillips, 2017, p. 27].

Немалую роль сыграло и то, что система адвайты имеет огромный в сравнении с вишишта-адвайтой ресурс схематического представления, а значит, и потенциал популяризации среди людей, которые не имеют достаточно времени, или желания, или способностей разбираться во всех деталях и аргументах. Есть только одно неопишваемое и невыразимое начало, все остальное – иллюзия. А для обоснования этого тезиса уже можно и создавать соответствующий метод экзегезы священных текстов (т. н. выборочный), и предлагать соответствующий путь освобождения, выстраивая соответствующую систему аргументации.

¹ См. небольшое предисловие к переводу комментария Рамануджи к «Брахма-сутрам» Джорджа Тибо в: [Rāmānuja, 2008, p. IX–XI].

Неслучайно принципиальное расхождение между адвайтой и вишишта-адвайтой касается метода толкования священных текстов, в частности базовых упанишад, на которые каждой школой веданты были созданы соответствующие комментарии. Если Шанкара полагал, что толкование упанишад предполагает онтологическую разбивку на абсолютную реальность Брахмана и абсолютную иллюзорность мира, то Рамануджа в этом смысле более последователен: если мы согласны с тем, что шрути священны, то мы должны их воспринимать именно так – без исключения и какой-либо градации.

Принципиальные положения веданты, как известно, впервые систематически изложены в афоризмах-сутрах, приписываемых Бадараяне², собрание которых составляет базовый текст этой школы и носит название «Брахма-сутры» (около I в. н. э.), «Шарирака-сутры» и т. п. Не менее известно и то, что сам текст «Брахма-сутр» представляет собой попытку систематического изложения учений основных, так называемых древних упанишад, главными темами которых являлись учение о Брахмане, Атмане и пути достижения Брахмана. Именно эти темы и стали главными проблемными областями веданты и всех ее школ, появление которых было связано с новой интерпретацией общих для веданты текстов и решением указанных проблем. Возможно, именно потому, что адвайта была первой школой, которая, выдвинув свою оригинальную трактовку идей «Брахма-сутр», приобрела статус и единственно верного учения веданты, а школы, предлагающие иные возможные трактовки «Брахма-сутр», уже воспринимались исключительно как отклонения от явленного в адвайте образца учения веданты. Хотя известно, что до Шанкары создавались комментарии на «Брахма-сутры», они не сохранились: мы знаем о них благодаря упоминаниям Шанкары и Рамануджи.

Содержание сутр делится на четыре раздела, первый из которых включает прояснение темных мест упанишад, во втором разрабатываются философские аргументы в защиту ведантистской позиции в контексте оппонировавших веданте систем, в третьем описывается духовный путь к высшей цели человеческой жизни, а в четвертом обсуждается природа этой цели самой по себе. В целом характер сутр таков, что затрагиваемые темы представлены неоднозначно и допускают различные трактовки. В этом смысле и Шанкара и Рамануджа следуют, согласно их собственным словам, более ранней комментаторской традиции. Но если Шанкара пришел в результате к утверждению абсолютной реальности Брахмана и иллюзорности мира, отождествляя природу души человека с природой Брахмана и предлагая в качестве пути освобождения осознание этого тождества, то последующие комментарии на «Брахма-сутры», основываясь на том же тексте, дали совершенно отличные от адвайты мировоззренческие доктрины. В частности, младший современник Шанкары Бхаскара, представитель одной из систем веданты – бхеда-абхеда-вады, выдвинул критические аргументы против его учения, полагая, что утверждение абсолютной реальности Брахмана нисколько не приводит к утверждению иллюзорности мира и тождеству души с Брахманом: мир реален, абсолютного

² Относительно авторства «Брахма-сутр» есть разные точки зрения, но практически все комментаторы склонны отождествлять Бадараяну с легендарным Ведавьясой.

тождества души и Брахмана не существует, путь к освобождению – это знание, проистекающее из выполнения обязанностей и приводящее в итоге к почитительному созерцанию (*upāsana*). Последнее связано с существованием мощного движения бхакти, уже обозначенного в пуранах, агамах, «Бхагавад-гите» и более поздней по времени поэзии альваров³.

В этом смысле исследование роли пуран, вишнуитских агам и поэзии альваров является необходимым условием для воссоздания аутентичного облика вишишта-адвайты. Но, к сожалению, именно этот аспект процесса становления вишишта-адвайты долгое время оставался малоизученным, и только в последние десятилетия ситуация стала заметно улучшаться: недавние исследования показывают существенное увеличение интереса к этой теме. При этом если ранее влияние поэзии альваров хоть как-то встраивалось в исследования вишишта-адвайты, то влияние текстов панчаратры на вишишта-адвайту практически не отражалось в соответствующих работах по истории вишишта-адвайты. Специализированного исследования влияния ритуалистической практики теологических доктрин панчаратры на развитие философии вишишта-адвайты так и не проводилось. Причиной этого является огромный объем литературы, относящейся к традиции панчаратры (это традиция только набирает число научных работ, связанных с переводом, анализом и разъяснением основных текстов панчаратры), а также тот факт, что рецепция ряда учений панчаратры вишишта-адвайтой носила имманентный (практически недоказуемый) характер и задача выявления и доказательства наличия взаимосвязи между тем или иным текстом/доктриной панчаратры с философским концептом вишишта-адвайты предельно сложна: среди текстов классиков вишишта-адвайты есть только один текст, посвященный определению статуса традиции панчаратры, – это «Агамапраманья» Ямуначарьи (X–XI), которая в дальнейшем породила цепочку текстов внутри вишишта-адвайты, играющих роль своеобразного комментария к ней.

С учетом вышесказанного можно попытаться исследовать вишишта-адвайту безотносительно или с незначительными отсылками к адвайте. И наиболее подходящей темой в этом случае будет понятие откровения или священного слова, поскольку тогда изучение вишишта-адвайты будет затрагивать именно тот аспект, который по объективным причинам «затушевывался» на протяжении всей истории исследования этой системы, – ее агамическая составляющая.

Панчаратра, определяемая как «вишнуитская тантрическая храмовая традиция» [Neevel, 1977, p. 4], основана на санскритских ритуальных текстах (тантра, агама, самхита), которые посвящены ритуальной практике в храмах, связанных с культом Вишну и др., и противопоставляется санскритской учености текстов, основанных на традиции шрути и смрити.

Корпус текстов панчаратры включает в себя более 200 единиц⁴ и, как агама других тантрических традиций, подразделяется на четыре раздела:

³ Альвары (тамил. «углубленные») – вишнуитские поэты-мистики, творившие в период VI–IX вв. на Юге Индии.

⁴ Шредер называет более точное число – 210 [Schrader, 1916], хотя обычно предпочитают священное число 108.

изложение теологических, космогонических и космологических доктрин (jñāna-pāda), рассмотрение медитации (upāsana) и связанных с ней мантр (yoga-pāda), строительство храмов, создание и освящение икон и т. д. (kriyā-pāda), детальное рассмотрение различных ритуалов (dikṣā, rājā, utsava) (saṅgā-pāda). Объем тематического раздела, который условно обозначен как философский (jñāna-pāda), в сравнении с объемом содержания ритуалистических аспектов незначителен.

Отношение к панчаратре в адвайте и мимансе, несмотря на то что панчаратра также была нацелена на достижение Брахмана и освобождение души, было резко отрицательным. Как известно, фрагмент о невозможности возникновения в «Брахма-сутрах» Бадараяны (II.ii.40–43) традиционно трактуется как опровержение доктрины панчаратры, хотя опровергаемая доктрина в упомянутом фрагменте никак не обозначена. В силу того, что Шанкара и Бхаскара связали этот фрагмент с панчаратрой, это отождествление стало общепринятым вплоть до появления на рубеже первого тысячелетия новой эры «Агамапраманья» Ямуначарьи, посвященной утверждению авторитетности панчаратры («Агамапраманья» переводится букв. как «Об авторитетности агам»). По мнению адвайты, основанием опровержения панчаратры стала ее несовместимость с ведантой по ряду вопросов. Неприятие панчаратры Шанкарой и Бхаскарой было обусловлено ее теологической доктриной. В частности, Шанкара критиковал панчаратрийскую теорию вьох или шести атрибутов Брахмана, частным аспектом которой является вопрос «является ли душа проявлением (vyūha) Высшего Брахмана?». Согласно же Ямуне, в данном фрагменте «Брахма-сутр» приводится не критика панчаратры, а некое обобщение критической позиции Бадараяны всех неведийских точек зрения (vedabāhya). И в этом смысле Ямуна скорее защищает статус панчаратры от нападок не адвайты, а мимансы, которая последовательно и усиленно критиковала панчаратру и не допускала никакого ее влияния или смешения с традицией шрути и смрити. «Я полагаю, что все известные ведантистские комментаторские источники обнаруживают более или менее позитивное отношение к панчаратре, в сравнении, по крайней мере, с более враждебным отношением, которое преобладало в пурва-мимансе» [Neevel, 1977, p. 23]. Столь негативное отношение пурва-мимансы к панчаратре объяснимо тем, что панчаратра представляла собой ритуалистическую традицию, альтернативную ритуализму Вед. Ямуна же поставил своей задачей показать, что ритуализм панчаратры не противоречит ни учению веданты, ни ритуализму Вед.

«Агамапраманья» (литер. перевод с санскр. – «[В защиту] авторитетности откровения [традиции панчаратры]») представляет собой религиозно-философский трактат, в котором Ямуна доказывает авторитетность текстов панчаратры или священного вишнуитского писания (āgama). Текст, как отмечает Нивель, написан образованным брахманом, чья компетентность в ведическом знании не вызывает никаких сомнений, но который при этом открыт для тантрической традиции панчаратры и был готов защищать ее авторитетность в противовес тем, кто утверждал ее неведический характер. Таким образом, Ямуна не просто приводит аргументацию в защиту теистической веданты (это делали и до него), а делает это на основании текстов, которым отказывали

в принадлежности традиции утгара-мимансы [Псху, 2013, с. 25–26]. Хотя справедливости ради следует упомянуть, что впервые в истории санскритской литературы попытка доказать авторитетность всех агам была предпринята до Ямуначарьи шиваитом Джайантабхаттой (ок. 900) [Yamunacharya, 1976, p. 9].

Объем «Агамапраманья» небольшой. Санскритское издание этого памятника содержит 87 страниц [Ibid.]. Структура произведения довольно проста: после посвящения Вишну и небольшого вступления («Агамапраманья», 1–2) излагается главное возражение оппонентов против панчаратры, согласно которому она не может быть надежным источником знания, поскольку противоречит Ведам. Последовательно излагаются и опровергаются доводы ньяи, адвайты, мимансы школы Прабхакары и школы Кумарила Бхатты.

В число оппонентов Ямуны входят мимансаки (обеих школ), найяики и адвайтисты. Рассмотрим логические доводы Ямуны, выдвигаемые им в защиту авторитетности панчаратры.

Оппонент (вероятно, адвайтист) выдвигает следующий довод: авторитетность панчаратры не может быть доказана восприятием, даже божественного характера. На этот довод Ямуна отвечает, что восприятие зависит от воспринимающего. Совершенное восприятие возможно у совершенного воспринимающего. Конечное существо ограничено своими органами восприятия, продолжает оппонент, а значит, авторитетность панчаратры не может быть подтверждена не только восприятием, но и логическим выводом и священными текстами. На это Ямуна возражает, что если это так, то мы должны, желая быть последовательными, распространить этот тезис и на все тексты шрути. Оппонент возражает, выдвигая тезис, что в текстах шрути ничего не сказано о предписаниях панчаратры, более того, бхагаваты не являются брахманами. Главный довод оппонента, таким образом, – панчаратра не авторитетна, поскольку противоречит предписаниям Вед, а бхагаваты и сатваты (адепты панчаратры. – Р.Л.) не являются брахманами. Ямуна приводит доводы, доказывающие, что бхагаваты являются брахманами («Агамапраманья», 3–17).

Следующий оппонент Ямуны – найяик, который начинает другой раунд дискуссии («Агамапраманья», 18–23): если панчаратра обладает авторитетом, но при этом независима от Вед, можно допустить, что обе традиции являются творением Ишвары, который обладает совершенным знанием дхармы и адхармы. Доказательство существования этого Творца – существование мира. Но ритуальные действия частных людей не могут быть причиной творения мира, равно как и его разрушения. Таким образом, существование Творца подтверждается Священным писанием и традицией. Этот довод Ямуна резонно отвергает на том основании, что существование подобного творца Вед (или иного священного текста) не может быть доказано ни путем восприятия, ни путем вывода, ибо если дхарма может быть доказана иными средствами познания, то вообще нет никакого смысла в авторитете Вед (и иных священных текстов).

Следующий раунд дискуссии проводится Ямуной с представителями мимансы («Агамапраманья», 36–41), согласно которым значимы только предписания Вед, все остальные выражения значимы только в силу своей связи с предписаниями. Другими словами, знания, заключенные в Ведах, не могут

использоваться ни для доказательства, ни для опровержения: они необходимы для уточнения предписаний. Следовательно, священные тексты ничего не могут нам сообщить о существовании Бога. Даже если Бог и существует, он не может быть всезнающим, поскольку любое знание проистекает из чувственного восприятия. На это Ямуна отвечает, что всезнающий Васудева, провозгласивший панчаратру, засвидетельствован священными текстами и, значит, не должен сравниваться с другими богами иных систем.

В целом аргументация Ямуны довольно проста и в силу этого убедительна. Первое, на что он обращает внимание, – это то, что нельзя логически (и уж тем более с помощью восприятия) доказать неведический характер панчаратры. Все доводы против авторитетности панчаратры обратимы и против авторитетности Вед. Второе – предписание совершать некое действие, по сути, означает некий результат, достигаемый посредством этого действия (*sādhya*). Следовательно, предписания священных текстов значимы не в силу того, что они предписывают совершать некие действия, а благодаря тому результату, который достигается посредством исполнения этих действий. Другими словами, дополнительные ритуальные действия, которые предписывает панчаратра (если они не противоречат этому результату – достигнуть Брахмана, а они не противоречат), не могут быть охарактеризованы как неведические, поскольку они нацелены на тот же результат. Именно в этом ключе Ямуна и предлагает понимать упомянутый пассаж из «Брахма-сутр». Трактат заключается строками, благословляющими Натхамуни и вайшнавские священные тексты.

Теперь постараемся понять, с какой целью Ямуна выстраивает эту аргументацию. Ответ на этот вопрос достаточно прост и содержится в самом тексте: вернуть внушительному числу адептов панчаратры, именуемых бхагаватами и исполняющих культ, отличный от ведического ритуала, статус брахманства. Ямуна, собственно, и говорит в «Агамапраманье», что ведические ритуалы достаточно сложны, а ритуалы панчаратры предназначены для людей, чьи способности не так развиты, чтобы исполнять ведические предписания. А поскольку Бог милостив и желает спасения всем, то специально для таких людей он и создал панчаратру.

Обращает на себя внимание тот факт, что Рамануджа, который считается последовательным «наследником» учения Ямуначарьи, поскольку развивает все идеи своего предшественника, создавав тем самым школу вишишта-адвайты, соблюдает предельную осторожность в обращении с текстами панчаратры. Практически единственное обращение к этой традиции в текстах Рамануджи – это фрагмент «Шрибхашьи», представляющий собой комментарий на вышеупомянутый фрагмент «Брахма-сутр».

Откровением для Рамануджи являются прежде всего тексты, относящиеся к традиции шрути, что обусловлено скорее стратегическими (включить в поле «ортодоксальной» веданты неортодоксальные доктрины панчаратры), нежели эпистемологическими целями. Именно на шрути Рамануджа и предпочитает ссылаться, следуя определенным экзегетическим принципам.

Важнейший эпистемологический принцип Рамануджи, на котором и строится вся его система, заключается в том, что источником познания Реальности выступают вечные и равноавторитетные тексты, которые обладают одним

смыслом. Истинное познание Реальности, согласно Раманудже, доступно нам из священных текстов (тексты шурути ее утверждают, а тексты смрити подтверждают). Сами тексты противоречивы, но человек не должен судить о причинах этой противоречивости – он обязан принять их все и пытаться понять их подлинный смысл, при котором эта противоречивость исчезнет. С целью этого Рамануджа разрабатывает ряд методов, которые должны помочь извлечь из текстов их сокровенный смысл, важнейший из которых носит название «саманадхикаранья» (*sāmānādhikaraṇya*). Данный метод построен по принципу «соотносимые объекты зависят от начала, с которым они соотносятся и в свете которого они и обретают свое истинное значение». Объекты равны друг другу, т. е. находятся в одной плоскости, иерархия строится на противопоставлении и подчинении объекту, находящемуся в совершенно иной плоскости.

Целью данного метода является выявление истинной природы Брахмана, который, помимо уподоблений душе, субстанции и прочему, определяется Рамануджей и как Сущее (*sat*), и как Внутренний Правитель всего сущего (*aparaṅgāmin*), одним из главных качеств которого является способность иметь истинные желания (*satyaśaṅkalpa*). Такое понимание Брахмана соответствует трехуровневой системе методов интерпретации Упанишад: Брахмана как Внутреннего Правителя мира можно понять только по аналогии с душой, которая является Внутренним Правителем тела; Брахман как Сущее постижим с помощью принципа саманадхикаранья; Брахман как обладатель истинными желаниями постижим на примере с субстанцией⁵. Данные иллюстрации, с одной стороны, просто примеры – не более, но с другой – их невозможно отделить от иллюстрируемых ими идей – в этом случае идеи превращаются в абстрактные положения, которые грешат логическими противоречиями и в которых обычно и обвиняют вишишта-адвайту поборники логической «чистоты» философского доказательства.

Ниже представлен перевод с санскрита фрагмента «Агамапраманья» Ямуначарья (как образец аргументации Ямуны).

Список литературы

Псху, 2007 – Псху Р.В. «Ведартхасамграха» Рамануджи и становление вишишта-адвайта-веданты. М.: Российский университет дружбы народов, 2007. 302 с.

Псху, 2013 – Псху Р.В. Религиозно-философское учение Ямуначарья. М.: Изд-во РУДН, 2013. 166 с.

Псху, 2017 – Псху Р.В. Рецепция ритуализма панчаратры в философии вишишта-адвайты // АЗИАТИКА. Вып. 11 (1). СПб., 2017. С. 62–70.

Псху, 2018 – Псху Р.В. «Агамапраманья» Ямуначарья, или зачем вишишта-адвайте вайшнавский ритуал? / *Mitrasampradanam*. Сборник научных статей к 75-летию Ярослава Владимировича Василькова. СПб., 2018. С. 495–506.

⁵ Подобно тому, как субстанция может быть определена только через свои атрибуты – именно они наполняют ее смыслом и значением, так и Брахман может быть определен через свои желания, которые при своем возникновении осуществляются, Брахман являет, таким образом, свою сущность.

Шохин, 2004 – Шохин В.К. Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н. э. – II в. н. э.) / Ин-т философии. М.: Восточная литература, 2004. 415 с.

Chari, 1997 – Chari S.M.S. Philosophy and theistic Mysticism of the Alvars. Delhi, 1997. 263 p.

Neevel, 1977 – Neevel W.G. Yamuna's Vedanta and Pancaratra Integrating the Classical and the Popular. Montana, 1977. 300 p.

Phillips, 2017 – Phillips S.H. Introduction / Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume XX. Delhi. 2017. 652 p.

Râmânüja, 2008 – Sacred Books of the East. Vol. 48: The Vedântâ-Sûtras (with the Commentary by Râmânüja) / transl. by G. Thibaut, [1904]. Delhi, 2008. 693 p.

Schrader, 1916 – Schrader F.O. Introduction to the Pancaratra and the Ahirbudhnya Sanhita. Madras, 1916. 199 p.

Yamunacarya, 1976 – Agamapramanya of Yamunacarya / Ed. M. Narasimhachary. Baroda: Oriental Institute. 1976.

Yamunacharya, 1967 – Agamapramanyam by Sri Yamunacharya Swamin. Ed. by Rama Misra Sastri. Varanasi, 1967. 96 p.

Revelation as a Source of Knowledge in Vishishta-advaita-vedanta

Ruzana V. Pskhu

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN-University). Russian Federation, 117198, Moscow, Miklukho-Maklaya str. 10/2, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of History of Philosophy, off. 608; e-mail: r.pskhu@mail.ru

The paper deals with the criteria of definition, proposed by Yamunacarya, in relation to the notion “revelation”. The methods of the exegetical interpretation are developed by Ramanuja in “Vedarthasamgraha”. Conventionally the passage of “Brahma-sutras” on impossibility of origin (II.ii.40–43) is interpreted in Vedanta as refutation of “non-orthodox” agamic tradition of pancaratra, though the refuted doctrine is not defined in the text of “Brahma-sutras”. This identification was proposed by Shankara and Bhaskara and till X–XI centuries was generally accepted, until Yamunacarya wrote the special treatise, devoted to establishment of authority of pancaratratrantra. Alongside the logical arguments in defense of pancaratra, proposed by Yamunacarya in “Agamaprapanya”, the article sets out also the exegetical principles of interpretation of the sacred texts, proposed by Ramanuja in “Vedarthasamgraha”.

Keywords: vishishta-advaita, Ramanuja, Revelation, shruti, Yamunacarya, “Agamapramanya”, pancaratra, Indian Philosophy, “Shribhashya”

Citation: Pskhu R. V. “Revelation as a Source of Knowledge in Vishishta-advaita-vedanta”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 1, pp. 117–126.

References

- Agamapramanya of Yamunacarya. Ed. by M. Narasimhachary. Baroda, 1976.
Agamapramanyam by Sri Yamunacharya Swamin. Ed. by Rama Misra Sastri. Varanasi. 1967, 96 p.
Chari, S.M.S. Philosophy and theistic Mysticism of the Alvars. Delhi, 1997. 263 p.

Neevel, W.G. *Yamuna's Vedanta and Pancaratra Integrating the Classical and the Popular*. Montana, 1977. 300 p.

Phillips, S.H. Introduction. *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. XX. Delhi, 2017. 652 p.

Pskhu, R.V. "Agamapramanya" Yamunacaryi ili zchem vishishta-advaita vaishnavskiy ritual? ["Agamapramanya" of Yamunacarya or for what purpose does vishishta-advaita keep Vaishnava ritualism?], in: *Mitrasampradanam*. Collection of the articles for 75 jubilee of Yaroslav Vladimirovich Vasilkov. Saint-Petersburg, 2018, pp. 495–506. (In Russian)

Pskhu, R.V. "Vedarthasamgraha" Ramanuji i stanovlenie vishishta-advaita-vedanti ["Vedarthasamgraha" of Ramanuja and becoming of vishishta-advaita-vedanta]. Moscow: RUDN, 2007. 302 p. (In Russian)

Pskhu, R.V. *Religiosno-filosofskoe uchenie Yamunacharyi* [Religious and philosophical doctrine of Yamunacarya]. Moscow: RUDN, 2013. 166 p. (In Russian)

Pskhu, R.V. *Rezepzia ritualizma pancharatri v filosofii vishishta-advaiti* [Reception of ritualism of pancaratra in vishishta-advaita philosophy]. *AZIATICA*. Saint-Petersburg, 2017, pp. 62–70. (In Russian)

Sacred Books of the East. Vol. 48: The Vedântâ-Sûtras (with the Commentary by Râmânûja), transl. by G. Thibaut, [1904]. Delhi, 2008. 693 p.

Schrader, F.O. *Introduction to the Pancaratra and the Ahirbudhnya Sanhita*. Madras, 1916. 199 p.

Shokhin V.K. *Shkoly indijskoj filosofii: Period formirovaniya (IV v. do n.eh. – II v. n.eh.)* [Schools of Indian Philosophy: The period of formation (IV century BC – II century AD)]. Moscow, Vostochnaja literatura Publ., 2004. 415 p. (In Russian)

Ямуначарья*

Агамапраманья**

Перевод с санскрита и комментарии Р.В. Псху

1. Слава Вишну, [который является] единственной причиной порождения, пребывания, разрушения мира и высшего блаженства [и взору которого] открыто все как цветок миробалана¹ в руке.

2. Те негодные мужи, дурномыслящие, из зависти осмеивают [эту] глубокую речь, обладающую [множеством] достоинств. Пусть же они [сами] будут осмеяны!

Мою речь восхвалят те многие, обладающие способностью различить существенное от несущественного, благостные, независтливые, стойкие последователи.

3. Даже сознательные души, очарованные [своим способом] достичь [Брахмана, иногда] ошибаются. Пусть же исследуют образованные лишённые зависти [мужи] это учение, [относящееся к] Бхагавану², [изложенное] здесь.

4. Есть некие люди, которые под предлогом защиты пути трех [Вед] и по причине того, что их ум побежден рядом шатких, порочных и ложных логических рассуждений, полученных отовсюду, [пытаясь] показать превосходство [своих] знаний и способностей, имеют ложное мнение (*vipratipadyante*) об авторитетности панчатра-тантры, созданной Высшим Пурушей и приводящей к высшему блаженству,

* Перевод сделан при поддержке гранта РФ №16–18–14027.

** Перевод с санскрита сделан с издания Yamuna's Agamapramanya or Treatise on the validity of Pancaratra. Sanskrit text and English translated by J.A.B. Buitenen. Madras, 1971.

1 В санскритском тексте дословно сказано: «видно все как амалака на ладони». Амалака (амалаки, амла) – лекарственное растение, произрастающее в флористической области, включающей Индию, плоды которого используется в Аюрведе; относится к классу миробаланов. Судя по всему, данное санскритское выражение представляет собой фразеологизм, русским эквивалентом которого будет «все как на ладони».

2 Бхагаван (*санскр.* господин, владыка) – эпитет Вишну.

Они говорят [следующее]:

Воистину, авторитетность [священных] текстов определяется либо как безотносительно [к чему-либо], либо как имеющее отношение к иному источнику знания.

Таким образом:

Ни один [священный] текст, произведенный человеком, не [может] обладать [авторитетностью. Ибо] признак авторитетности [священного текста] – безотносительность (anarekṣatva).

Ибо человеческая речь становится источником восприятия, когда применяется к объекту, известному из другого источника восприятия, и позволяет говорящему выразить определенный смысл. Источники знания, начиная с чувственного восприятия, не могут дать знание о связи способов достижения цели и того, что должно быть достигнуто, к примеру, о [связи между] освобождением души, желанного небесного блаженства [и] почитанием Бхагавана, связанное с посвящением, [которое было бы] воспринято из учения Панчаратры. Поскольку почитание [Бхагавана и] посвящение [Ему воспринимаются] посредством чувственного восприятия, мы не обнаруживаем, размышляя над [действиями], что они являются средством достижения высшего блага. Не существует источника знания того, что [есть] такие [люди], обладающие сверхчеловеческой силой, [которые] могли бы наблюдать достижимость желанного с помощью таких [действий], следовательно, органы чувств у них, начиная со зрения, не способны преодолеть истинную природу органов восприятия.

5. [Ответ:] – И вовсе не так! Сверхъестественное чувственное восприятие присуще [совершенному] субъекту. Следовательно, в [таком] субъекте, которому оно вечно присуще, оно познает совершенным образом. Ибо всякое превосходное, [но конечное] восприятие бесконечного объекта возможно подобно тому, как [возможно] в отношении протяженности в небе. И чувственное восприятие в [существах] типа ястреба, совы и вороны превосходит [обычное], а значит, [совершенное чувственное восприятие] возможно. И это – высший предел знания, который относится ко всему, ибо знания превосходят друг друга в мире превосходством своего объекта.

Таким образом, мудрецы говорят, что существует некая душа, в которой [пребывают] такие высшие и бесконечные качества, как сила, свобода от мирских желаний, могущество.

Таким образом, тот, от кого зависит бытие этого всего мира, являющегося объектом [Его] непосредственного восприятия, объясняется как Бхагаван, который непосредственно понимает посвящение и почитание и т. п. как религиозные обязанности. Что [тут] неясно?

6. [Возражение:] – Однако превосходство чувственного познания – [все-го] лишь ваша выдумка, [ибо чувственное познание] никогда не способно выходить за пределы своей объектной области.

Поскольку превосходство визуального [познания], подобно превосходству наблюдаемого [объекта], должно существовать во взаимоотношениях между обладателем видимой формы и [самой] видимой формой, [посредством чего образуется] этот один объект.

Таким образом, как чувственное познание способно привести к познанию всего, ведь познание, [обретаемое посредством] органа чувства, не охватило бы [познание] всего?

7. [Ответ:] – Однако присущая [чувственному восприятию способность достигать] один и тот же объект [обусловлена] способностью воспринимать реально сущее [в настоящий момент].

Ибо если обусловленное собственной природой восприятие реально сущего [в настоящий момент] реально не существует, то чувственное познание перестает быть таковым. Ибо ведь невозможно приписать чувственному восприятию [другие источники познания типа] логического вывода и священного писания, следовательно, неразумно утверждать, что превосходство чувственного познания, определяемое как охватывающее все объекты всех органов восприятия, невозможно, поскольку ограничено собственной природой.

Евгений Шилов, иерей

Откровение и пророчество в «Сумме теологии» Фомы Аквинского

Шилов Евгений Вадимович – священник, независимый исследователь; e-mail: evgeny_shilov@mail.ru

В статье проводится анализ учения Фомы Аквинского об Откровении и пророчестве, опираясь на главный его труд – «Сумму теологии». Особое внимание уделяется вопросам второй части второй части (II–II), где автор поднимает тему благодатных даров, среди которых он выделяет пророчество как Божественный дар, связанный со знанием. Именно через пророчество, по мысли Фомы, преимущественно транслируется Божественное Откровение для человеческого рода. В пророчестве Фома различает две фазы: вдохновение и откровение. Обе фазы происходят в уме пророка, который через возвышение ума и благодаря посреднической роли ангелов воспринимает Божественное послание. Несмотря на терминологическое и понятийное многообразие в описании Фомой Откровения и пророчества, его мысль предельно ясна и может быть систематизирована в единую, цельную картину.

Ключевые слова: Откровение, пророчество, Фома Аквинский, вдохновение, ангелы, просвещение

Ссылка для цитирования: *Шилов Е., иерей.* Откровение и пророчество в «Сумме теологии» Фомы Аквинского // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2019. Т. 3. № 1. С. 130–138.

В самом начале своего главного труда «Сумма теологии» Фома Аквинский (1225–1274) заявляет о том, что для человеческого спасения, помимо философских дисциплин, постигаемых человеческим разумом, должно существовать некое учение, данное в Божественном Откровении. Это, по мнению Фомы, обусловлено тем, что человек по своей природе устремлен к Богу как к некоей цели, которая превышает возможности человеческого разума. А поскольку сам человек, своими силами, не способен познать Бога и увидеть цель, к которой он должен стремиться, то божественное Откровение и делает доступным то, что превосходит человеческий разум (S. Th. I^a q. 1 a. 1 co.).

Далее Фома продолжает: «Но человеку было необходимо быть наставленным божественным Откровением даже в отношении того, что может исследоваться о Боге человеческим разумом. Ибо истина о Боге, обретенная в результате рационального исследования, была бы известна немногим, к тому же по прошествии длительного времени и с примесью многочисленных заблуждений. Но от познания этой истины целиком зависит спасение человека, которое – в Боге. Следовательно, для того, чтобы спасение людей осуществлялось более подобающим и надежным образом, было необходимо, чтобы они были наставлены в божественном посредстве Божественного Откровения (*per divinam revelationem*)» (S. Th. I^a q. 1 a. 1 co.) [цит. по: Фома Аквинский, 2013, с. 47].

Поэтому кроме философских дисциплин Фома постулирует наличие «священного учения» (*sacra doctrina*) (S. Th. I^a q. 1 a. 1 ad 1), которое не должно исследоваться человеком посредством разума, но приниматься верой (Ibid). Это же «учение» Фома отождествляет с «теологией», которую он отличает по роду от теологии философской (S. Th. I^a q. 1 a. 1 ad 2), а также со Священным Писанием (Ibid; ср. S. Th. I^a q. 1 a. 4 arg. 2)¹. И если разные философские науки имеют разные объекты своего изучения и рассмотрения, то «священное учение есть некий отпечаток божественного знания (*impressio divinae scientiae*), которое есть единое и простое знание всего» (S. Th. I^a q. 1 a. 3 ad 2). «Священное учение», содержанием которого является Откровение, есть наука в большей степени теоретическая, нежели практическая, поскольку затрагивает вещи божественные (S. Th. I^a q. 1 a. 4 co.), и оно есть «высшая мудрость среди мудрости человеческой, причем не только в каком-то одном роде, но безусловно» (S. Th. I^a q. 1 a. 6 co.), поскольку объектом его является Сам Бог (S. Th. I^a q. 1 a. 7 co.), а окончательной целью – совершенное познание Бога или вечное блаженство (S. Th. I^a q. 1 a. 4 co.).

Во второй части второй части (II–II) своей «Суммы», после довольно содержательного и пространного этико-теологического исследования добродетелей (q. 1–170), Фома переходит к теме благодатных даров (*gratiae gratis datae*), которым посвящены вопросы 171–178. В первых четырех вопросах (q. 171–174) рассматривается дар пророчества и в последующих четырех – соответственно дар восхищения (*raptus*) (q. 175), дар языков (q. 176), дар слова (q. 177) и дар чудотворения (q. 178). Дар пророчества занимает в этом ряду особое положение², поскольку он связан со знанием (в отличие от других даров, которые относятся к речи или деятельности) и поскольку через него преимущественно транслируется Божественное Откровение для человеческого рода. По этой причине автор скрупулезно рассматривает сущность пророчества (q. 171), его причину (q. 172), способ сообщения пророческого знания (q. 173), а также виды и степени пророчества (q. 174).

¹ Насколько можно судить, Фома не делает разграничения между Священным Писанием и Священным Преданием, как то делалось позднее. И то, и другое он характеризует понятием «священное учение» или «откровение веры» (*revelatio fidei*).

² См. также: De verit., q. 12; S. Th., II^a – IIae, qq. 171–174; Contra Gentiles, lib. 3 cap. 154; Super I Cor. c. XIV, l. I.

Вопрос 172, перевод которого приводится ниже, в наибольшей степени характеризует учение Фомы о «пророческом откровении». Как видно, Фома Аквинский терминологически весьма разнообразен в описании Откровения и пророчества. Сводя воедино это многообразие, можно нарисовать следующую картину. Откровение, источником которого является исключительно Бог, сообщается избранным людям как пророческий дар либо непосредственно, либо через некое «внушение» (*instinctus*). Святой Дух через «вдохновение» (*inspiratio*) изливает «пророческий свет» (*propheticum lumen*) или «божественный свет» (*lumen divinum*) на избранника, производя в нем возвышение ума (*intentio mentis*) или просвещение ума (*mentis illustratio*), делая его тем самым способным воспринять пророческое или божественное откровение (*revelatio prophetica sive divina*). Но если пророчество есть несовершенный вид Откровения, а «пророческий свет» (*lumen propheticum*) также представляется несовершенным и преходящим, то полнота Откровения будет открыта блаженным в Царстве Небесном как совершенный «свет славы» (*lumen gloriae*). Но до тех пор человек получает Божественное Откровение через посредство ангельского мира, который связует непостижимого и трансцендентного Бога с миром тварным. Именно через ангелов человек получает «луч божественного откровения» (*radius divinae revelationis*) или «свет божественного откровения» (*lumen divinae revelationis*), «озарение» (*illuminatio*), «просвещение» (*illustratio*), «ангельский свет» (*lumen angelicum*), «свет Божества» (*lumen divinum*), «свет благодати» (*lumen gratiae*) или «божественный свет» (*luce divina*). Полученное Откровение находит свое оформление в «священном учении» (*sacra doctrina*) или «откровении веры» (*revelatio fidei*), в которое входит также Священное Писание и теология.

Пророчество для Фомы – сверхъестественным образом данное человеку познание превышающей обычный человеческий разум истины, которую Бог сообщает человеческому роду. Оно состоит в передаче Божественного Откровения миру через посредничество особых лиц, от которых зависит вера и, соответственно, правило жизни других людей. Функция пророчества состоит в том, чтобы проинструктировать человечество во «всем, что необходимо для спасения» (*De verit.*, q. 12 a. 2 со.). Откровение, согласно Фоме, происходит исключительно в уме (*mens*) пророка, когда последнему, в результате изменения ума, возвышения ума, «совершенства интеллекта» (*prophetia est perfectio intellectus*) (*S. Th. II^a – IIae*, q. 172 a. 2 ad 1)³, сообщается особое знание⁴.

В пророчестве Фома различает две фазы. Во-первых, это «вдохновение» (*inspiratio*), возвышение ума пророка, обусловленное воздействием Святого Духа, в силу чего интеллект становится способным воспринимать божественные истины. Во-вторых, это собственно «откровение» (*revelatio*) – фактическое восприятие сверхъестественной истины, ради чего и дано было вдохновение.

³ Также ср.: *S. Th. II^a – IIae*, q. 172 a. 4 со.

⁴ См.: *S. Th. II^a – IIae*, q. 171; q. 173, а. 4; q. 174, а. 3–4. По мнению Фомы, воля не принимает участия в этом процессе. Даже когда Фома пишет о возвышении ума (*intentio mentis*), то термин *intentio* понимается не как «намерение» или «замысел» (что характерно для *S. Th. I^a – Iae*, qq. 6–21), то есть как некий акт воли, а именно как «возвышение» в отношении исключительно ума.

Этимологически «вдохновение» предполагает активное вмешательство Святого Духа (*in-spiratio*), в то время как «Откровение» предполагает идею покрыва (*velamen*), который снимается (*re-velatio*). Вдохновение требует Откровения, и Откровение предполагает вдохновение, одно не происходит без другого, о чем свидетельствует классическое определение Кассиодора, приводимое Фомой, в котором оба термина употребляются как синонимы: «Пророчеством называют вдохновение или откровение» (*prophetia dicitur esse inspiratio vel revelatio*) (S. Th. II^a – Пае, q. 171 a. 1 arg. 4).

Если Божественное Откровение есть род (*in genere divinae revelationis*), то одним из его несовершенных видов (*quid imperfectum*) будет пророчество (S. Th. II^a – Пае, q. 171 a. 4 ad 2). Высшей же степени совершенства (*perfectio divinae revelationis*) Божественное Откровение достигнет на небесах, где самые возвышенные тайны в совершенной степени откроются в Боге, поскольку, как пишет апостол Павел, когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится (1 Кор. 13: 10). И несовершенный и преходящий «пророческий свет» (*lumen propheticum*) откроется в Царстве Божиим блаженным как совершенный «свет славы» (*lumen gloriae*).

В этой жизни Бог сообщает свое Откровение через «мужей» (*virorum*) (S. Th. I^a, q. 1 a. 2 ad 2) или пророков двояко. Во-первых, «посредством ясно выраженного Откровения» (*per expressam revelationem*) (S. Th. II^a – Пае, q. 171 a. 5 со.). Во-вторых, через «некое сокровенное внушение, которое порой испытывает несведущий человеческий ум» (*per quendam instinctum, quem interdum etiam nescientes humanae mentes patiuntur*) (Ibid). Это «внушение» (*quidam instinctus*) – термин, заимствованный у бл. Августина (Gen. ad lit. II, 17), – также можно перевести как «некий импульс», «пророческий инстинкт» или «божественное влияние». Это «внушение» есть «нечто несовершенное в роде пророчества» (*quiddam imperfectum in genere prophetiae*) (S. Th. II^a – Пае, q. 171 a. 5 со.), как само пророчество есть «нечто несовершенное в роде божественного Откровения» (*quid imperfectum in genere divinae revelationis*). Формальное Откровение есть пророчество в собственном смысле, или пророчество безусловно (*simpliciter*), в то время как пророческий импульс или внушение есть пророчество только в некотором смысле (*secundum quid*).

В дискуссионных вопросах «Об истине» (*De veritate*) Фома пишет о том, что, несмотря на то что пророческий свет (*propheticum lumen*), которым освещается ум пророка, исходит первоначально от Бога, тем не менее для надлежащего восприятия пророческого откровения (*revelatio prophetica*) человеческий ум должен быть укреплен и некоторым образом подготовлен ангельским светом (*angelico lumine*). Здесь Фома использует еще один синонимичный термин Откровения – «просвещение ума» (*mentis illustratio*). Поскольку божественный свет (*lumen divinum*) является по своей силе самым простым и самым универсальным (*simplicissimum et universalissimum*), то человеческая душа неспособна воспринять этот свет, если не соединена некоторой связью (*per coniunctionem*) со светом ангельским, который ближе к Богу и более соразмерен ему (De verit., q. 12 a. 8 со.).

Вдохновение выражает другой аспект пророческой харизмы: не открытие чего-то нового, а скорее божественное влияние – влияние, исходящее извне

(*inspiratio significat quamdam motionem ab exteriori*) (S. Th. I^a – IIae q. 68 a. 1 co.), которое приписывается Святому Духу, когда Он исходит из Бога и производит некоторое действие в интеллекте или в воле, в зависимости от обстоятельств.

Вдохновение возвышает ум выше обычного уровня и наделяет его большей интеллектуальной энергией. Из вдохновения вытекает Откровение, когда ум постигает и воспринимает божественные истины. Тем самым вдохновение всегда сопровождает Откровение и является необходимой предпосылкой для него. Ум не может обнаружить божественные тайны, если он не возвышен. Нет Откровения без вдохновения. Но и не может быть вдохновения без Откровения. Любое пророчество обязательно включает в себя Откровение. Даже когда ум, имеющий дело с истинами естественного порядка, использует сверхъестественный свет, то судит о тех же вещах с божественной уверенностью.

Божественное Откровение (*revelatio divina*) достигает людей через посредничество ангелов. В данном случае Фома с очевидностью следует традиции «Ареопагитского корпуса», где ангельская, небесная иерархия является связующим звеном между непознаваемым, трансцендентным Богом и тварным миром. Именно через ангелов «луч божественного откровения» (*radius divinae revelationis*) (S. Th. I^a q. 89 a. 3 ad 3) (иногда – «свет божественного откровения», *lumen divinae revelationis*), сокрытый священными завесами, преподается человеку для постижения истины. И представляется совершенно неслучайным, что Фома, когда ведет речь о сообщении Откровения людям через посредство ангелов, практически всегда ссылается на авторитет Ареопагитик (ср.: S. Th. II^a – IIIae q. 2 a. 6 co.).

Фома использует еще один термин для характеристики Божественного Откровения, взятое у бл. Августина, – «озарение» или «просвещение» (*illuminatio*). Как пишет Фома, «один ангел просвещает другого» (*unus Angelus illuminat alium*) (S. Th. I^a q. 106 a. 1 co.), а само «просвещение» (*illuminare*) есть «не что иное, как сообщение другому некоторой проявленной истины» (*nihil aliud... quam manifestationem cognitae veritatis alteri*) (Ibid).

Этот исходящий от ангелов свет познания (*lumen angelicum*) (S. Th. I^a q. 55 a. 2 arg. 2) превосходит по силе свет активного ума человеческой души, и именно через посредничество ангелов сообщается «свет божественного Откровения» (*lumen divinae revelationis*) (S. Th. I^a q. 1 a. 1 arg. 1 ad 2), «свет Божества» (*lumen divinum*) (S. Th. II^a – IIIae, q. 171 a. 3 co.) или «свет благодати» (*lumen gratiae*) (S. Th. I^a – IIae q. 109 a. 1 co.). Этот «свет Бога иногда называют Самим Богом, иногда же – неким иным светом, который происходит от Него, по словам Пс. 35, 10: *во свете Твоем узрим свет*. Ибо в данном случае понимается свет, происходящий от Бога», – пишет Фома в одном из своих кводлибетных вопросов⁵ (Quodlibet I, q. 1 ad 2).

⁵ Disputatio de quolibet или disputatio quodlibetaria – «диспутация о чем угодно» – один из видов учебного процесса в средневековых университетах. Магистр-кводлибетарий (quodlibetarius) во время диспута должен был отвечать на любые вопросы и аргументы оппонентов. См.: [Шилов, 2017, с. 11–12, 16–17]. Перевод сделан по изданию: S. Thomae Aquinatis. Quaestiones quodlibetales / Ed. P. Fr. Raymundi Spiazzi, O. P. Editio IX. – Marietti, 1956. – 269 p. P. 2.

Понятие «света» (*lumen, lux*) или «луча» (*radius*) в отношении познания истины является нормативным для Фома. Например, в своем «Комментарии к трактату Боэция “О Троице”» Фома заявляет о том, что любой человеческий акт созерцания истины есть своего рода Откровение. «Человеческий разум, – пишет он, – может созерцать истину только просвещаемый светом (*lumine*) невидимого Солнца, которое есть Бог (Super De Trinitate, pars 1 q. 1 a. 1 arg. 3) <...> Мы не обладаем в себе началами, достаточными для познания истины. Следовательно, надлежит, чтобы для ее познания мы получали помощь извне (Ibid., pars 1 q. 1 a. 1 arg. 4) <...> Действие человеческого разума зависит от божественного света (*luce divina*) (Ibid., pars 1 q. 1 a. 1 arg. 5) <...> Человеческому уму недостаточно для узрения истины естественного света, который является как бы его формой, если только извне не приходит иной, то есть божественный свет (*lumen divinum*) (Ibid.)». Немного спустя Фома снова повторяет: «При любом познании истины человеческий ум нуждается в божественном действии», которое есть «новое просвещение» (*nova illustratio*) (Ibid.). Тем самым акт познания истины есть всегда «просвещение» (*illustratio*). «Действие ума, – пишет Фома, – которое есть его собственное следствие, то есть познание истины, может осуществляться им только благодаря действию первого нетварного света. Но это действие, как представляется, не может быть чем-либо, кроме как просвещением (*illustratio*)» (Ibid., pars 1 q. 1 a. 1 arg. 6), а сам «разум не может мыслить истину без просвещения божественным светом (*divina luce*)» (Ibid., pars 1 q. 1 a. 1 arg. 7)⁶.

Божественное Откровение есть промысливание Бога о мире. Как пишет Фома, «первое откровение до закона было дано Аврааму тогда, когда люди начали отвращаться от веры в единого Бога и обращаться в идолопоклонство (до этого никакой необходимости в таком откровении не было, поскольку все поклонялись единому Богу). Откровение Исааку было менее превосходным, поскольку оно основывалось на откровении Аврааму» (S. Th. II^a – Пае, q. 174 a. 6 со.). В состоянии закона первое откровение было дано Моисею, и на этом откровении основывались все прочие откровения, которые давались пророкам. «Наконец, во времена благодати (*in tempore gratiae*) вся вера Церкви основывается на откровении, которого были удостоены апостолы, о вере в единого Бога в трех Лицах, согласно сказанному [в Писании]: *На сем камне, то есть на символе веры, Я создам Церковь Мою* (Мф. 16:18). Что касается веры в воплощение Христа, то очевидно, что чем ближе были Христу жившие прежде или после Него люди, тем полнее они в ней были наставлены, и те, которые жили после Него, по словам апостола (Еф. 3:5), были наставлены полнее, чем те, которые жили прежде» (Ibid.). Даже ангелы получили более полное Откровение с воплощением Христа (S. Th. II^a – Пае q. 2 a. 7 ad 1).

С момента пришествия Сына Божия в мир тварному миру открывается то, что было прежде сокрыто – «тайны Царства Божия» (*mysterium regni Dei*) (S. Th. II^a – Пае q. 2 a. 7 ad 1). Это наиболее полное Откровение, доступное в этом мире, Фома называет «откровением благодати» (*revelatio gratiae*), благодаря которому «мы обретаем куда более совершенное познание Бога, нежели

⁶ Рус. пер. цит. по: [Фома Аквинский, 2014].

в силу естественных причин» (S. Th. I^a q. 12 a. 13 co.). Как пишет Фома в другом месте своей «Суммы»: «Хотя с помощью благодатного откровения (*per revelationem gratiae*) в этой жизни мы узнаем о Боге, что Он есть, и таким образом соединяемся с Ним как бы с неведомым, однако познаем Его полнее, поскольку нам бывают показаны многочисленные и превосходнейшие следствия Его [действий] и поскольку на основании божественного Откровения мы приписываем Ему нечто, недостижимое для естественного разума, например, что Бог троичен и един» (S. Th. I^a q. 12 a. 13 ad 1).

Как пишет в своей работе «Разум и Откровение в Средние века» Этьен Жильсон, говоря о позиции Фомы Аквинского, «если истинно то, что Бог открылся нам через Слово, Его Откровение по необходимости должно быть истинным, и нам надлежит верить в него. Ибо таково истинное предназначение и возможности Откровения – обеспечить всех людей, философов и прочих таким знанием Бога, человека и его судьбы, каковое требуется для их вечного спасения» [Жильсон, 1992, с. 39]. С одной стороны, Бог открывает те истины, которые человек способен постичь с помощью естественного разума, с другой – те истины, которые превосходят человеческий разум (догматы веры)⁷.

Для Фомы Аквинского Откровение есть результат божественного действия на человеческий интеллект, посредством которого Бог может раскрывать новые идеи или виды (*species*) уму пророка через непосредственное воздействие на чувства, воображение или показывая уже существующие идеи или виды особым образом, или же через непосредственное воздействие на интеллект [см.: Forestell, 1967, p. 384; Scullion, 1970, p. 36]. Откровение обычно сообщается пророку посредством сверхъестественного дара представления (чувственного, воображаемого или интеллигибельного), сопровождаемого озарением ума, который становится способным к восприятию этих представлений [см.: Canale, 1994, p. 13]. Тем самым Откровение предполагает два момента: сообщение Богом через пророка новых истин, а также возвышение ума пророка для восприятия и передачи другим этого сообщения. Человеческому участию отводится пассивная роль воспринимающего реципиента. Содержание Откровения включает в себя всю полноту абсолютной истины, поскольку она вечно существует в Боге, можно сказать, что актуальным содержанием Откровения является Сам Бог⁸. И Он транслирует необходимое для спасения «количество» истины, которое человек способен воспринять, живя в этом мире и пользуясь своим чувственным и материально ограниченным телом.

Список сокращений

Фома Аквинский:
Cont. Gent. – Contra Gentiles
De Verit. – De Veritate
Quodlibet. – Quaestiones quodlibetales
S. Th. – Summa Theologiae

⁷ См.: S. Th. II^a – IIae q. 2 a. 4 co.; II^a – IIae q. 1 a. 5 ad 3; Cont. Gent., lib. 1 cap. 4.

⁸ «Важнейшее свойство откровения состоит в том, что Бог Сам являет Себя» [Лавриотес, 2005, с. 6].

Список литературы

- Жильсон, 1992 – Жильсон, Э. Разум и Откровение в Средние века // Богословие в культуре Средневековья. К.: Христианское братство «Путь к истине», 1992. С. 6–48.
- Лавриотес, 2005 – Лавриотес, М. Божественное Откровение: Расхождения между западным и восточным христианством // *Mediaevalia: идеи и образы средневековой культуры*. Под ред. О.Э. Душина, Д.В. Шмона. СПб.: Изд-во С.-Петерб. у-та, 2005. С. 6–37.
- Фома Аквинский, 2013 – Фома Аквинский. Сумма теологии: Т. I. первая часть: Вопросы 1–64 / Пер. с лат. А. В. Апполонова, под ред. Н. Лобковица, А.В. Апполонова. Изд. 2-е, испр., М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. 832 с.
- Фома Аквинский, 2014 – Фома Аквинский. Комментарий к трактату Боэция «О Троице» / Пер. с лат., вступ. ст. и коммент. А.В. Апполонова. М.: ЛЕНАНД, 2014. 344 с.
- Шилов, 2017 – Шилов Е., иер. Предисловие // *Фома Аквинский. Дискуссионные вопросы о душе* / Пер. и предисл.: иер. Евгений Шилов. М.: Институт св. Фомы, 2017. 408 с.
- Canale, 1994 – Canale, F.L. Revelation and Inspiration: The Classical Model // *Andrews University Seminary Studies*. Spring-Summer 1994. Vol. 32, Nos. 1–2. P. 7–28.
- Forestell, 1967 – *Forestell, J.T. Bible, II (Inspiration)* // *New Catholic Encyclopedia* (1967–1989). Vol. 2. P. 381–386.
- Scullion, 1970 – *Scullion, J. The Theology of Inspiration*. Notre Dame, IN.: Fides, 1970. 96 p.
- Synave, Benoit, 1961 – *Synave, P., O. P.; Benoit P., O. P. Prophecy and Inspiration. A Commentary on the Summa Theologica II–II, Questions 171–178*. New York – Rome – Paris – Tournai: Desclee Company, 1961. 186 p.
- Thomas Aquinas, 1899 – *Sancti Thomae Aquinatis. Secunda Secundae Summae Theologiae*. Qq. CXXXIII–CLXXXIX // *Opera omnia*. T. X., Romae, 1899.
- Thomas Aquinas, 1956 – *S. Thomae Aquinatis. Quaestiones quodlibetales* / Ed. P.Fr. Raymundi Spiazzi, O. P. Editio IX. – Marietti, 1956. 269 p.

Revelation and prophecy in the Aquinas' *Summa theologiae*

Priest Evgeny V. Shilov

Independent Scholar; e-mail: evgeny_shilov@mail.ru

The article analyzes the Thomas Aquinas' teaching on revelation and prophecy, based on his main work, *Summa Theologiae*. Special attention is paid in this article to the second part of the second part (II-II), where the author considers the subject of grace-giving gifts, among which he singles out the prophecy as a divine gift linked with knowledge. According to Thomas, through prophecy the divine revelation is mainly transmitted for the human race. In the prophecy Thomas distinguishes two phases: inspiration and revelation. Both phases occur in the mind of the prophet, who through the elevation of the mind and thanks to the mediating role of the angels perceives the divine message. In spite of the terminological and conceptual diversity in the Thomas' description of revelation and prophecy, his thought is extremely clear and can be systematized into a single, coherent picture.

Keywords: Revelation, prophecy, Thomas Aquinas, inspiration, angels, illumination

Citation: Shilov, E., priest. "Revelation and prophecy in the Aquinas' *Summa theologiae*", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 1, pp. 130–138.

References

- Canale, F.L. Revelation and Inspiration: The Classical Model, in: Andrews University Seminary Studies. Spring-Summer, 1994, vol. 32, nos. 1–2, pp. 7–28.
- Foma Akvinskii. Kommentarii k traktatu Boetsiya «O Troitse» [Comments on «On the Holy Trinity» of Boethius], A.V. Appolonov (transl.). M.: LENAND, 2014. 344 p.
- Foma Akvinskii. Summa teologii: T. I. pervaya chast': Voprosy 1–64 [Summa Theologiae: T. I, chapt. 1: Questions 1–64]. A.V. Appolonov (transl.), N. Lobkovits, A.V. Appolonov (eds.). Izd. 2-e, ispr. M.: Knizhnyi dom «LIBROKOM», 2013. 832 p. (In Russian)
- Forestell, J.T. Bible, II (Inspiration), in: New Catholic Encyclopedia (1967–1989), vol. 2, pp. 381–386.
- Lavriotes, M. Bozhestvennoe Otkrovenie: Raskhozhdeniya mezhdz zapadnym i vostochnym khristianstvom [Divine Revelation: Divergency between Western and Eastern Christianity], in: O.E. Dushin, D.V. Shmonin (eds.) Mediaevalia: idei i obrazy srednevekovoi kul'tury [Mediaevalia: Ideas and Images of Medieval Culture]. Saint-Petersburg: Izd-vo S.-Peterb. u-ta, 2005, pp. 6–37. (In Russian)
- S. Thomae Aquinatis. Quaestiones quodlibetales. P.Fr. Raymundi Spiazzi, O. P. (eds.) Editio IX. Marietti, 1956. 269 p.
- S. Thomae Aquinatis. Secunda Secundae Summae Theologiae. Qq. CXXIII–CLXXXIX, in: Opera omnia. T. X., Romae, 1899.
- Scullion, J. The Theology of Inspiration. Notre Dame, IN.: Fides, 1970. 96 p.
- Shilov E., ier. Predislovie [Preface], in: ier. Evgenii Shilov (ed., pref.) *Foma Akvinskii. Diskussionnye voprosy o dushe* [Thomas Aquinas. The Soul]. Moscow: Institut sv. Fomy, 2017. 408 p. (In Russian)
- Synave, P., O.P.; Benoit P., O.P. Prophecy and Inspiration. A Commentary on the Summa Theologica II–II, Questions 171–178. N.Y., Rome, Paris, Tournai: Desclee Company, 1961. 186 p.
- Zhil'son, E. Razum i Otkrovenie v Srednie veka [Reason and Revelation in the Middle Ages], Bogoslovie v kul'ture Srednevekov'ya [Theology in The Medieval Culture]. Kiev: Khristianskoe bratstvo «Put' k istine», 1992, pp. 6–48. (In Russian)

Фома Аквинский

**Фома Аквинский
«Сумма теологии»**

Перевод с латыни и комментарии иерея Евгения Шилова

**Часть II – II. Вопрос 172*
О причине пророчества**

Введение

Далее нам следует рассмотреть и относительно причины пророчества. И касательно этого необходимо исследовать шесть [проблем]. Во-первых, является ли пророчество естественным. Во-вторых, действительно ли оно исходит от Бога через посредство Ангелов. В-третьих, необходима ли для пророчества естественная расположенность (*dispositio naturalis*). В-четвертых, действительно ли необходим [для пророчества] благой образ жизни. В-пятых, действительно ли некоторые пророчества происходят от демонов. В-шестых, действительно ли пророки демонов говорят нечто истинное.

Раздел 1

Действительно ли пророчество может быть естественным¹

1. Ход рассуждения в первом разделе таков. Представляется, что пророчество может происходить естественным образом. Ибо Григорий в Четвертом Диалоге² говорит, что *сама душевная сила (vis) благодаря своей простоте предвидит нечто*. И Августин в 12-й части *О книге Бытия* буквально утверждает, что человеческие души, будучи свободны от телесных чувств, способны

* Перевод выполнен по изданию: *Sancti Thomae Aquinatis. Secunda Secundae Summae Theologiae. Qq. CXXIII – CLXXXIX // Opera omnia. T. X. – Romae, 1899.*

¹ Также см.: *Summa Theologiae I, q. LXXXVI. art. 4; III Cont. Gent., cap. CLIV; De Verit., q. XII, art. 3.*

² *Cap. XXVI.*

предвидеть будущее³. Но это относится и к пророчеству. Следовательно, душа естественным образом способна достичь пророчества.

2. Кроме того, познание человеческой души более действенно во время бодрствования, нежели во время сна. Но во время сна отдельные люди естественным образом предвидят (*praevident*) некоторые события будущего, как явствует из слов Философа в книге *О сне и бодрствовании*⁴. Следовательно, в еще большей степени может естественным образом предвидеть будущее [бодрствующий] человек.

3. Кроме того, человек по своей природе является более совершенным, чем неразумные животные. Но некоторые неразумные животные обладают предзнанием (*praecognitio*) будущих вещей, которые относятся к ним, как, например, муравьи предвидят приближающийся дождь, что явствует из того, что до наступления дождя они начинают убирать зерна в муравейник; подобным же образом и рыбы предвидят будущую непогоду, как можно видеть из их поведения, поскольку они покидают опасные места. Следовательно, в еще большей степени люди могут естественным образом предвидеть будущее, которое относится к ним, чем и является пророчество (*de quibus est prophetia*). Из этого следует, что пророчество проистекает от природы (*Est ergo prophetia a natura*).

4. Кроме того, в 29-й главе книги Притч⁵ говорится, что *при недостатке пророчества народ рассеивается*⁶, и из этого явствует, что пророчество необходимо для сохранения людей. Но *природа не упускает (non deficit in necessariis) ничего необходимого*⁷. Следовательно, представляется, что пророчество проистекает от природы (*Ergo videtur quod prophetia sit a natura*).

Но против: во втором послании ап. Петра говорится, что *никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божьи люди по вдохновению Духа Святого*⁸. Следовательно, пророчество не происходит по природе (*a natura*), но по дару Святого Духа.

Отвечаю: надлежит сказать, как уже выше было отмечено⁹, что пророческое предзнание (*prophetica praecognitio*) может быть о будущих вещах двух родов. С одной стороны, об этих вещах самих по себе (*in seipsis*), с другой – об этих вещах по их причинам (*in suis causis*). Ибо пророчествовать о будущих вещах, каковы они сами по себе, свойственно божественному интеллекту, для вечности которого все события суть настоящее, как было сказано в первой книге¹⁰. И потому такое предвидение будущих вещей не может быть по природе, но только по божественному откровению.

³ Gen. ad litt. XII, 13.

⁴ De divinat. per somn., cap. II. – S.Th. lect. II.

⁵ Притч. 29, 18.

⁶ Синод. пер.: «Без откровения свыше народ необуздан» (Притч. 29, 18). Вульгата: «Cum visio defecerit, dissipabitur populus».

⁷ Arist. DA. 432b. – S.Th. Sentencia De anima, lib. 1 l. 14.

⁸ Синод. пер.: «Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (2 Петр. 1, 21). Вульгата: «non enim voluntate humana prolata est prophetia aliquando, sed a Spiritu Sancto ducti locuti sunt a Deo homines».

⁹ Q. CLXXI, art. 6, ad 2.

¹⁰ Q. XIV, art. 13; q. LVII, art. 3; q. LXXXVI, art. 4.

Но будущие вещи по своим причинам могут быть предузнаны (*possunt praecognosci*) через естественное познание самого человека, как, например, врач предзнает (*praecognoscit*) будущее выздоровление или смерть по некоторым причинам, развитие которых, как ему было по опыту предызвестно (*praecognoverunt*), приведет к подобным результатам. И такое предведение (*praecognitio*) будущих вещей в человеке по природе может пониматься двояко. С одной стороны, таким образом, что сама душа, из которой происходит то, что в ней самой содержится, может предвидеть будущее. И об этом говорит Августин в 12-й части *О книге Бытия буквально*, что *некие люди полагают, что человеческая душа имеет в самой себе некую силу прорицания* (*vis divinationis*)¹¹. И эта точка зрения, кажется, согласуется с мнением Платона, который утверждал¹², что души обладают познанием всех вещей благодаря причастности идеям, но это познание было омрачено в душах из-за их соединения с телом, однако же в одних душах в большей степени, в других – в меньшей, в зависимости от различной чистоты тела. В соответствии с этим, можно было бы сказать, что люди, обладающие душами, которые не слишком омрачены из-за своего соединения с телами, могли бы предвидеть (*praecognoscere*) такие будущие события благодаря своему собственному знанию. Однако же против этого выступает Августин, [говоря]: *если душа имеет силу прорицания, то почему она не всегда может [предвидеть] будущие события, хотя и всегда хочет?*¹³

Но поскольку более истинным представляется, что душа приобретает познание из чувственных [вещей], согласно мнению Аристотеля, как было сказано в первой [книге]¹⁴; то лучше следует сказать иным образом, что предвидением (*praecognitio*) таких будущих вещей люди не обладают, но могут приобрести его благодаря опыту (*per viam experimentalem*), в чем им содействует естественная расположенность, в соответствии с которой человек обретает совершенство силы воображения и ясность интеллекта.

Однако же это предвидение будущих вещей двумя способами отличается от первого, которое происходит благодаря божественному откровению. Во-первых, потому, что первое может быть [предвидением] любых событий и непогрешимо. Ибо это предвидение, которое может иметь место естественным образом, касается некоторого следствия в отношении того, до чего может простираться человеческий опыт. Во-вторых, поскольку первый вид пророчества сообразован с *неподвижной истиной* (*immobilem veritatem*)¹⁵, в то время как второй – нет, но может содержать в себе ложь. И именно первое предведение (*praecognitio*) относится собственно к пророчеству, а не второе, потому что, как было сказано выше¹⁶, пророческое знание (*prophetica cognitio*) касается тех вещей, которые совершенно выходят за пределы человеческого познания. Поэтому следует сказать, что пророчество в строгом смысле этого слова

¹¹ Gen. ad litt. XII, 13.

¹² Phaedon, cap. XXVII sqq.; Civit., lib. VI.

¹³ Gen. ad litt. XII, 13.

¹⁴ Q. LXXXIV, art. 6.

¹⁵ Ср.: q. CLXXI, art. 3, arg. 1.

¹⁶ Q. CLXXI, corp. art.

не может производиться естественным путем, но только по божественному откровению.

Итак, **на первое** надлежит ответить, что душа, когда абстрагируется от телесных вещей, становится более способной к восприятию влияния духовных субстанций, а также к восприятию простых движений (*subtiles motus*), которые возникают в человеческом воображении из впечатлений, произведенных естественными причинами; и препятствием для души в этом восприятии будет ее занятость чувственными вещами. И поэтому Григорий говорит, что *душа, когда приближается к смерти, предвидит некие будущие события благодаря простоте (subtilitate) своей природы*, а именно потому, что она становится восприимчивой даже к самым слабым впечатлениям. Кроме того, она может знать будущее благодаря ангельскому откровению. Но не благодаря своей собственной силе (*virtute*). Ибо, как утверждает Августин в 12-й части *О книги Бытия буквально: если бы это было так, то тогда бы всякий раз, когда душа пожелала бы, она могла бы своими силами предвидеть будущее*¹⁷, что очевидно является ложным.

На второе надлежит ответить, что предзнание будущих вещей, которое открывается во время сновидений, происходит или от откровения духовных субстанций, или из телесной причины, как уже было сказано выше¹⁸, когда речь шла о прорицании. Ибо и в том, и в другом случае [предведение] лучше может возникать у людей спящих, нежели у бодрствующих, поскольку душа бодрствующего человека занята внешними чувственными вещами и потому в меньшей степени способна схватывать простые впечатления (*subtiles impressiones*) со стороны духовных субстанций или даже со стороны естественных причин¹⁹. Однако же в отношении совершенства суждения разум более действителен (*viget*) во время бодрствования, нежели во время сна.

На третье надлежит ответить, что даже неразумные животные не обладают предведением будущих событий за тем исключением, когда они предвидят [эти события] из тех их собственных причин, из которых происходят их фантазмы (*phantasiae*)²⁰. И [эти фантазмы] в большей степени [отпечатлеваются у животных], нежели у людей, поскольку человеческие фантазмы, особенно во время бодрствования, расположены скорее к разуму, чем к впечатлениям (*impressiones*) от естественных причин. Ведь разум воздействует на человека изобильнее, чем впечатления от естественных причин действуют на неразумных животных. И еще более в этом человеку содействует божественная благодать, вдохновляющая пророков.

На четвертое надлежит ответить, что пророческий свет (*lumen propheticum*) простирается также и до направления человеческих действий (*se extendit*

¹⁷ Gen ad Lit. XII, 13.

¹⁸ Q. XCV, art. 6.

¹⁹ Естественная причина (*causa naturalis*), по мнению Фомы, есть причина, берущая свое начало либо из слепого инстинкта, либо от свободной воли.

²⁰ Под фантазмами (или «имагинативными формами») Фома понимает образы телесных вещей, полученных благодаря внешним чувствам и пребывающих в воображении. Из этого можно сделать вывод, что для Фомы предзнание будущих событий связано с работой познавательного механизма.

etiam ad directiones humanorum actuum). Вследствие этого пророчество необходимо для управления людьми. И главным образом [это относится] к порядку божественного поклонения (cultum), для которого недостаточно природы, но необходима благодать.

Раздел 2

Действительно ли пророческое откровение происходит через ангелов²¹

Ход рассуждения во втором разделе таков. Представляется, что пророческое откровение не сообщается посредством ангелов.

1. Ибо в 7-й главе книги Притч говорится, что премудрость Божия, *переходя из рода в род в святые души, prepares друзей Божиих и пророков*²². Но друзьями Божиими [Премудрость] соделывает без всякого посредничества (immediate). Следовательно, и самих пророков она соделывает непосредственно, а не через посредничество ангелов.

2. Кроме того, пророчество считается одним из благодатных даров. Но дары благодати происходят от Духа Святого, согласно сказанному, что *дары различны, но Дух Один и Тот же*²³. Следовательно, пророческое откровение не сообщается через посредство ангелов.

3. Кроме того, Кассиодор²⁴ утверждает, что *пророчество есть божественное откровение*. Но если бы оно сообщалось через ангелов, то называлось бы ангельским откровением (angelica revelatio). Следовательно, пророчество не сообщается через ангелов.

Но против этого говорит Дионисий в 4-й главе своей книги *О церковной иерархии: божественные видения наши славные отцы постигали через посредство небесных сил*. Но здесь говорится о пророческих видениях. Следовательно, пророческое откровение сообщается через посредничество ангелов.

Отвечаю: надлежит сказать, как говорит апостол в 13-й главе своего Послания к Римлянам, что *то, что от Бога, упорядочено*²⁵. Но, как говорит Дионисий²⁶, божественный порядок (divinitatis ordo) таков, что низшее упорядочивается средним. Ангелы же занимают срединное положение между Богом и людьми, и потому в большей степени являются участниками совершенства божественной благодати, нежели люди. Поэтому божественные озарения и откровения ниспосылаются Богом людям через ангелов. Пророческое же знание происходит благодаря божественному озарению (illuminationem) и откровению. Поэтому очевидно, что оно сообщается через ангелов.

На первое надлежит ответить, что любовь-каритас, благодаря которой человек становится другом Божиим, есть совершенство воли, которую только

²¹ Также см.: III Cont. Gent., cap. CLIV; De Verit., q. XII, art. 8; In Isaiam, cap. VI; In Matth., cap. II.

²² Прем. 7, 27 (синод. пер.). Вульгата: "...in animas sanctas se transferens amicos Dei et prophetas constituit".

²³ 1 Кор. 12, 4: «Дары различны, но Дух один и тот же».

²⁴ Gloss. Cassiod. apud Lomb. in titul. Psalt.

²⁵ Ср. Рим. 13, 1.

²⁶ Cael. Hier., cap. IV; Eccl. Hier., cap. V.

Бог может запечатлеть (*imprimere*). Но пророчество есть совершенство интеллекта, который может запечатлеть также и ангел, как было сказано в первой [книге]²⁷. Таким образом, нет ничего похожего между ними.

На второе надлежит ответить, что дары благодати приписываются Святому Духу как их первому началу, Который в то же время производит такого рода благодать в людях через посредство ангельского служения.

На третье надлежит ответить, что действие инструмента приписывается главному действителю, силой которого инструмент действует. И поскольку служитель есть своего рода инструмент, то ввиду этого, пророческое откровение, которое сообщается посредством ангельского служения, должно называться божественным.

Раздел 3 Действительно ли для пророчества необходима естественная расположенность²⁸

Ход рассуждения в третьем разделе таков. Представляется, что для пророчества необходима естественная расположенность.

1. Ибо пророчество воспринимается пророком благодаря расположенности воспринимающего. Поскольку, как толкует Глосса Иеронима слова из первой главы Книги Амоса «*Господь возгрезит от Сиона*»²⁹: *естественно для всех, кто хочет сравнить одну вещь с другой, из тех вещей брать сравнения, которые проверены на опыте (expertis) и в которых возвращены, например, моряки сравнивают ветра со своими врагами, а поражение с кораблекрушением. Так и Амос, который был пастухом овец, уподобляет страх Божий рыканию льва.* Но то, что воспринимается в соответствии с образом воспринимающего (*secundum modum recipientis*), нуждается в естественной расположенности. Следовательно, пророчество нуждается в естественной расположенности.

2. Кроме того, постижение (*speculatio*) пророчества является более высоким, нежели постижение приобретенного научного знания (*scientia*). Но естественная неупорядоченность (*indispositio*) препятствует постижению приобретенного научного знания, и потому многие из-за естественной неупорядоченности не способны достигать того, чтобы воспринимать умозрительные построения наук (*speculamina scientiarum*). Следовательно, [естественная расположенность] еще более необходима для пророческого созерцания (*contemplationem propheticam*).

3. Кроме того, естественная неупорядоченность является еще большим препятствием, чем акцидентальная помеха. Но некоторые неожиданные акцидентальные происшествия (*superveniens*) могут стать препятствием для постижения пророчества (*speculatio prophetiae*)³⁰, ибо, как говорит Иероним в своем

²⁷ Q. CXI, art. I.

²⁸ Также см.: De Verit., q. XII, art. 4.

²⁹ Ам. 1, 2.

³⁰ Различие между «contemplation» и «speculation» Фома дает в третьей книге Комментариев к Сентенциям Петра Ломбардского: «Название “contemplatio” обозначает такой первона-

Комментарии на Евангелие от Матфея³¹, в то время, когда происходит брачное действие, оно не удостоивается присутствия Святого Духа, даже если представить, что сам пророк предается акту порождения. Следовательно, еще в большей степени пророчеству препятствует естественная неупорядоченность. И поэтому представляется, что благая естественная расположенность необходима для пророчества.

Но против: Григорий в проповеди на день Пятидесятницы утверждает, что *Сам Святой Дух нисходит на мальчика-кифареда и делает его псалмопевцем, [нисходит] на пастуха стада, собирающего сикоморы³², и делает его пророком³³*. Следовательно, нет необходимости в какой-либо предшествующей расположенности для пророчества, но оно зависит исключительно от воли Святого Духа, о чем говорится в 12-й главе Первого Послания к Коринфянам: *Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно³⁴*.

Отвечаю: надлежит сказать, как это уже было сделано ранее³⁵, что пророчеством в истинном и безусловном смысле (*vere et simpliciter*) называется то, что происходит по божественному вдохновению (*ex inspiratione divina*), в то время как то, что происходит из естественной причины (*ex causa naturali*), не называется пророчеством, кроме как в некотором смысле (*secundum quid*). Также следует иметь в виду, что Бог, будучи действующей универсальной причиной (*causa universalis in agendo*), не нуждался изначально (*praeexistit*) в материи, ни в каком-либо расположении материи, для произведения телесных действий (*in effectibus corporalibus*), но в то же время Он может привести [в бытие] (*inducere*) и материю, и расположение, и форму. Так что Он не нуждается в произведении духовных действий (*in effectibus spiritualibus*) в каком-либо расположении, но Он может одновременно с духовным действием привести [в бытие] соответствующее расположение, которое требуется порядком природы. Более того, Он также может в то же время произвести посредством творения самого субъекта, то есть чтобы самим своим творением расположить душу к пророчеству, и даровать ему пророческую благодать (*gratia prophetalis*).

чальный акт, в котором созерцается, каков есть Бог в Самом Себе, в то время как “speculatio” обозначает скорее некий акт, в котором нечто божественное рассматривается в тварных вещах, как в некоем зеркале» (“Nomen contemplationis significat illum actum principalem, quo quis Deum in seipso contemplatur, sed speculatio magis nominat illum actum, quo quis divina in rebus creatis quasi in speculo inspicit”) (Super Sent., lib. 3 d. 35 q. 1 a. 2 qc. 3 со.). Исходя из этих определений, можно предполагать, что когда Фома говорит о «пророческом созерцании» (*contemplatio prophetica*) (как в предыдущем возражении), то он имеет в виду способность пророка воспринимать божественное Откровение, в то время как под «постижением пророчества» (*speculatio prophetiae*) понимается способность пророка полученное им содержание Откровения постичь и сообщить другим людям.

³¹ Origen. Homil. VI in Num. Ср.: Hieron. Epistol. CXXIII, al. XI.

³² Ср. Ам. 7, 14: «И отвечал Амос и сказал Амазии: я не пророк и не сын пророка; я был пастух и собирал сикоморы».

³³ Al. Homil. XXX in Evang.

³⁴ 1 Кор. 12, 11.

³⁵ Q. CLXXII, art. 1.

Итак, **на первое** надлежит ответить, что совершенно безразлично для пророчества, каким сравнениям уподобляется пророческое дело (*res prophetica*). И потому то, что происходит по божественному откровению, не производит изменения в пророке. И если есть нечто, что несогласно с пророчеством, оно будет устранено божественной силой.

На второе надлежит ответить, что постижение приобретенного научного знания происходит из естественной причины. Природа же не может действовать без предшествующей расположенности в материи. Но этого нельзя сказать о Боге, Который есть причина пророчества.

На третье надлежит ответить, что некая естественная неупорядоченность, если не будет устранена, может стать препятствием для пророческого откровения (*revelatio prophetalis*), например, как если какой-то человек совершенно лишен естественных чувств. И точно так же препятствием человеку в акте пророчества может стать некая сильная страсть, как, например, гнев, или вождление, имеющее место при соитии, или какая-либо иная страсть. Но божественная сила, являющаяся причиной пророчества, удаляет такую естественную неупорядоченность.

Раздел 4

Действительно ли благой нрав необходим для пророчества³⁶

Ход рассуждения в четвертом разделе таков. Представляется, что благой нрав (*bonitas morum*) необходим для пророчества.

1. Ибо в 7-й главе книги Премудрости говорится, что премудрость Божия, *переходя из рода в род в святые души, prepares друзей Божиих и пророков*³⁷. Но святости не может быть без благодати нравов (*bonitate morum*) и без освящающей благодати (*gratia gratum faciente*). Следовательно, пророчество не может быть без благодати нравов и освящающей благодати.

2. Кроме того, тайны открываются только друзьям, согласно сказанному в 15-й главе Евангелия от Иоанна: *Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего*³⁸. Но пророкам Бог открывает Свои тайны, как говорится в книге Амоса (глава 3)³⁹. Поэтому представляется, что пророки являются (*sint*) друзьями Божьими. Но этого не может быть без любви-каритас. Следовательно, очевидно, что пророчество не может быть без любви-каритас, которая, в свою очередь, невозможна без освящающей благодати.

3. Кроме того, в 7-й главе Евангелия от Матфея говорится: *Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные*⁴⁰. Но все, кто не имеет внутри себя (*interius*) благодати, представляются

³⁶ Также см.: *De verit.*, q. XII, art. 5; *In Ioan.*, cap. XI, lect. VII.

³⁷ Прем. 7, 27.

³⁸ Ин. 15, 15.

³⁹ Ам. 3, 7: «Ибо Господь Бог ничего не делает, не открыв Своей тайны рабам Своим, пророкам».

⁴⁰ Мф. 7, 15.

хищными волками. Следовательно, все они – лжепророки. Поэтому никто не может быть истинным пророком, если он не добр (bonum) по благодати.

4. Кроме того, Философ в книге *О сне и бодрствовании* утверждает⁴¹, что *если толкование снов (divinatio somniorum) от Бога, то было бы неподобающим, если бы оно было доступно всякому, а не только лучшим мужам*. Но очевидно, что дар пророчества – от Бога. Следовательно, дара пророчества удостоиваются только лучшие мужи.

Но против: в 7-й главе Евангелия от Матфея [говорится, что] *тем, которые говорили: «Господи, не во имя ли Твое мы пророчествовали?»*, Он (Господь) ответил: *«Я никогда не знал вас»*⁴². Ибо познал Господь тех, которые суть Его, как говорится во второй главе 2 Послания к Тимофею⁴³. Следовательно, пророчество может иметь место и в тех, которые не являются Божьими по благодати.

Отвечаю: надлежит сказать, что благой нрав можно рассматривать двояко. Во-первых, со стороны его внутреннего основания, которым является освящающая благодать. Во-вторых, со стороны внутренних страстей души и внешних действий. Ибо освящающая благодать дается преимущественно для того, чтобы душа человека могла соединиться через любовь с Богом. Потому и говорит Августин в XV [книге] *О Троице*⁴⁴, что *если Святой Дух не наделит человека, чтобы соделать его любящим Бога и ближнего, то этот человек не сможет перейти из ошуи стороны одесную*⁴⁵. Поэтому все, что может быть без любви-каритас, может быть без освящающей благодати и, как следствие, без благого нрава. Но пророчество может быть без любви-каритас, что очевидно из двух [причин]. Во-первых, из обоих действий, ибо пророчество имеет отношение к интеллекту, акт которого предшествует акту воли, сила которой совершенствуется любовью-каритас. Поэтому апостол в 13-й главе Первого послания к Коринфянам⁴⁶ включает пророчество в число других [даров], относящихся к интеллекту, которыми можно обладать без любви-каритас. Во-вторых, из цели обоих, ибо пророчество даруется для пользы Церкви, как и другие благодатные дары, о чем пишет апостол в 12-й главе Первого послания к Коринфянам: *Но каждому дается проявление Духа на пользу*⁴⁷. Ибо [Дух Святой] не направляет непосредственно к тому, чтобы расположить самого пророка к соединению с Богом, к чему направляет любовь-каритас.

⁴¹ De divinatio. per somn., cap. 1. – S.Th. lect. 1.

⁴² Ср.: Мф. 7, 22, 23: «Многие скажут Мне в тот день: Господи! Господи! не от Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоим ли именем бесов изгоняли? и не Твоим ли именем многие чудеса творили? И тогда объявлю им: Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие».

⁴³ Ср. 2 Тим. 2, 19: «Но твердое основание Божие стоит, имея печать сию: «познал Господь Своих»; и: «да отступит от неправды всякий, исповедующий имя Господа»».

⁴⁴ De Trin. XV, cap. XXVIII.

⁴⁵ Ср. Мф. 25, 31–33: «Когда же придет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей, и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов – по левую».

⁴⁶ См. 1 Кор. 13, 1–2.

⁴⁷ 1 Кор. 12, 7.

Таким образом, пророчество может быть без благого нрава, [если его рассматривать] в отношении первого основания (*primam radicem*) этой благодати.

Но если мы будем рассматривать благой нрав с точки зрения страстей души и внешних действий, то в этом отношении порочная жизнь будет препятствием человеку в пророчестве. Ибо для пророчества необходимо максимальное возвышение ума (*mens*) к духовному созерцанию, а этому препятствует одержимость страстями (*vehementiam passionum*) и беспорядочное увлечение внешними вещами. Поэтому и о *сынах пророков* говорится в 4 Книге Царств (глава 4), что *они жили вместе с Елисеем*, проводя жизнь в некотором уединении, чтобы мирские заботы не препятствовали пророческому дару⁴⁸.

Итак, **на первое** надлежит ответить, что иногда дар пророчества дается человеку и ради пользы других, и ради просвещения (*illustrationem*) его собственного ума. И это те, душам которых благодаря освящающей благодати передается божественное знание *и которые становятся друзьями Божьими и пророками*. Некоторые же получают дар пророчества только для пользы других. Они суть как бы инструменты божественных действий. Поэтому Иероним в своем Толковании на Евангелие от Матфея⁴⁹ говорит: *пророчествовать, совершать подвиги и изгонять демонов иногда является делом человека, который недостойн его совершать, но это дается или для призвания имени Христова, или же для осуждения тех, кто призывает, или же к пользе тех, кто видит и слышит*.

На второе надлежит ответить, что Григорий, толкуя этот текст⁵⁰, утверждает⁵¹, что *как только мы возвышенные небесные вещи, о которых мы слышали, начинаем любить, то мы уже познали любимое, потому что любовь (*amor*) есть само познание (*notitia*)*. Поэтому Он все сделал для них известным, чтобы они, удаляясь от земных желаний, воспылали сиянием высшей любви. Таким образом, божественные тайны не всегда открываются пророкам.

На третье надлежит ответить, что не все злые люди суть хищные волки, но только те, которые намереваются причинить вред другим, ибо [Иоанн] Златоуст говорит в своем Толковании на Евангелие от Матфея⁵², что *всеобщие (*Catholici*) учителя, хотя и были грешниками, и даже называли себя рабами плоти, однако же не суть волки хищные, поскольку не имели намерения погубить христиан*. И так как пророчество предназначено для пользы других, очевидно, что лжепророками являются те, которые не были посланы на это Богом.

На четвертое надлежит ответить, что божественные дары не всегда подаются безусловно (*simpliciter*) лучшим, но иногда тем, кто представляются лучшими для восприятия этого дара. Таким образом, Бог наделяет даром пророчества тех, кого Он считает лучшим для этой цели.

⁴⁸ Ср. 4 Цар. 4, 38: «Елисей же возвратился в Галгал. И был голод в земле той, и сыны пророков сидели пред ним. И сказал он слуге своему: поставь большой котел и свари похлебку для сынов пророческих».

⁴⁹ Мф. 7, 22: «Многие скажут Мне в тот день: Господи! Господи! не от Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоим ли именем бесов изгоняли? и не Твоим ли именем многие чудеса творили?»

⁵⁰ Ин. 15, 15.

⁵¹ Homil. XXVII in Evang.

⁵² Op. imperf. in Matth., homil. XIX.

Раздел 5

Действительно ли какое-то пророчество может происходить от демонов⁵³

Ход рассуждения в пятом разделе таков. Представляется, что никакое пророчество не может исходить от демонов.

1. Ибо пророчество есть божественное откровение, как говорит Кассиодор⁵⁴. Но то, что происходит от демонов, не является божественным. Следовательно, никакое пророчество не может происходить от демонов.

2. Кроме того, для пророческого знания необходимо некое просвещение (*illuminatio*), как было сказано выше⁵⁵. Но демоны не просвещают человеческий интеллект, как было сказано ранее, в первой [части]⁵⁶. Следовательно, никакое пророчество не может происходить от демонов.

3. Кроме того, знак (*signum*) бесполезен, если он указывает на противоположности. Но пророчество есть знак утверждения веры, поэтому на слова из 12-й главы Послания к Римлянам «если пророчество – по мере веры»⁵⁷ Глосса⁵⁸ говорит: *известно, что перечисление даров он начинает с пророчества, которое есть первое доказательство того, что наша вера разумна, ибо верующие, восприняв Духа, пророчествовали.* Следовательно, пророчество не может быть даровано со стороны демонов.

Но против: в 3 Книге Царств (глава 18) говорится: *собери мне всего Израля на гору Кармил, и триста пятьдесят⁵⁹ пророков Вааловых и четыреста пророков дубравных, которые питаются от стола Иезавели*⁶⁰. Но они были служителями демонов. Следовательно, представляется, что даже со стороны демонов может иметь место некое пророчество.

Отвечаю: надлежит сказать, что, как было уже выше отмечено⁶¹, пророчество приносит (*importat*) знание, которое превышает знание человеческое. Также очевидно, что интеллект более высокого порядка может познавать некие вещи, которые удалены от познания низшего интеллекта. Но в соответствии с порядком природы выше человеческого интеллекта не только интеллект божественный, но и интеллект благих и злых ангелов. По этой причине некоторые демоны знают, даже благодаря своему естественному знанию, те вещи, которые удалены от знания человеческого, и это они могут открывать людям. Однако же безусловно и максимально удалены те вещи, которые знает только

⁵³ Также см.: III Cont. Gent., cap. CLIV; In Isaiam, cap. III.

⁵⁴ Gloss. Cassiod. apud Lomb. in titul Psalt.

⁵⁵ Q. CLXXI, art. 2, 3.

⁵⁶ Q. CIX, art. 3.

⁵⁷ Ср.: Рим. 12, 6: «И как, по данной нам благодати, имеем различные дарования, то, имеешь ли пророчество, пророчествуй по мере веры» (синод. пер.). Греч.: «εἶτε προφητείαν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως» (ср. церк.-слав. пер.: «аще пророчество, по мѣрѣ вѣры»).

⁵⁸ Lombard. sub nom Ambros.

⁵⁹ Видимо, ошибка в тексте. В древних и современных текстах – «четыреста пятьдесят» (Греч. текст: τετρακοσίους καὶ πεντήκοντα; Вульгата: quadringentos quinquaginta; Также см. Синод. пер., цер.-слав. пер.).

⁶⁰ 3 Цар. 18,19.

⁶¹ Q. CLXXI, art. 1.

Бог. Поэтому пророчеством в собственном и безусловном смысле называется только то, что сообщается посредством божественного откровения. Но и то откровение, которое производится демонами, может в некотором смысле называться пророчеством. Таким образом, те, которым нечто открывается демонами, не называются в Писании пророками в безусловном смысле (*simpliciter*), но с некоторым дополнением, а именно – лжепророки или идольские пророки. Отсюда Августин в 12-й части *О книге Бытия буквально* [говорит]⁶², что *когда злой дух захватывает (arripit) человека в этом [отношении], то есть видениями, то он делает его либо бесноватым, либо одержимым, либо лжепророком.*

Итак, **на первое** надлежит ответить, что Кассиодор здесь определяет пророчество в собственном и безусловном смысле.

На второе надлежит ответить, что демоны то, что знают, открывают людям, но не через просвещение интеллекта, а через некое воображаемое видение или через слышимую речь. И в этом отличается такое пророчество от истинного.

На третье надлежит ответить, что некоторыми признаками, в том числе и внешними, можно различать пророчество демонов от пророчества божественного. Так, [Иоанн] Златоуст говорит в Толковании на Евангелие от Матфея⁶³, что *некоторые пророчествуют в духе диавола, и это суть предсказатели (divinatores), но их можно таким образом различить – если диавол иногда говорит ложь, то Святой Дух никогда.* Поэтому и в 18-й главе Второзакония сказано: *если спросишь ты в сердце своем (tacita cogitatione): «как мы смогли бы понять, что слово не есть сказанное Господом?».* Вот тебе знак: *если пророк скажет его (слово) во имя Господа, и оно не сбудется, то не Господь его произнес*⁶⁴.

Раздел 6

Действительно ли демонские пророки предсказывают нечто истинное⁶⁵

Ход рассуждения в шестом разделе таков. Представляется, что пророки демонов никогда не предсказывают истину.

1. Ибо Амвросий говорит⁶⁶, что *всякая истина, кто бы ее ни говорил, происходит от Духа Святого.* Но пророки демонов не говорят от Духа Святого, потому что *нет согласия между Христом и Велиалом*⁶⁷, как говорится

⁶² Cap. XIX.

⁶³ Op. imperf. in Matth., homil. XIX.

⁶⁴ Ср. Втор. 18, 21–22: «И если скажешь в сердце твоём: «как мы узнаем слово, которое не Господь говорил?». Если пророк скажет именем Господа, но слово то не сбудется и не исполнится, то не Господь говорил сие слово, но говорил сие пророк по дерзости своей, – не бойся его».

⁶⁵ Также см.: Summa Theologiae II – II q. CLXXIV, art. 5, ad 4; III Cont. Gent., cap. CLIV.

⁶⁶ Hilar. Diac. Comment. in I Cor., cap. XII, vers. 3.

⁶⁷ Ср. 2 Кор. 6, 15: «Какое согласие между Христом и Велиалом?» У Фомы – форма “Belial”, хотя в Вульгате – “Beliar” (ср. греч. Βελιάρ).

в 6-й главе Второго Послания к Коринфянам. Следовательно, представляет, что таковые (демонские пророки) никогда не предсказывают истину.

2. Кроме того, как истинные пророки вдохновляются Духом истины, так и пророки демонов вдохновляются духом лжи, согласно сказанному в 3-й книге Царств: *я выйду и сделаюсь духом лживым в устах всех пророков его*⁶⁸. Но пророки, вдохновленные Духом Святым, никогда не говорили лжи, как было сказано выше⁶⁹. Следовательно, демонские пророки никогда не говорят правды.

3. Кроме того, в 8-й главе Евангелия от Иоанна говорится о диаволе, что *когда говорит он ложь, говорит свое, ибо диавол есть лжец и отец лжи*⁷⁰. Но, вдохновляя своих пророков, диавол говорит только свое (ex propriis), поскольку он не поставлен служителем Божиим для провозглашения истины, ибо *нет никакой связи (conventio) света с тьмою*⁷¹, как говорится в 6-й главе Второго Послания к Коринфянам. Следовательно, демонские пророки никогда не предсказывают истину.

Но против: в некой Глоссе⁷² на 22-ю главу книги Чисел⁷³ говорится, что *Валаам был прорицателем (divinus), то есть служителем демонов, и иногда с помощью магического искусства предсказывал будущее*. Но он предсказал немало истинного, как об этом говорится в 24-й главе книги Чисел: *Восходит звезда от Иакова и восстает жезл от Израиля*⁷⁴. Следовательно, даже пророки демонов предвозвещают истину.

Отвечаю: надлежит сказать, что как благо относится к вещам, так и истина к знанию. Но невозможно найти нечто среди вещей, что бы совершенно было лишено блага. Точно так же невозможно, чтобы какое-то познание было совершенно ложным, без какой-либо примеси истины. Поэтому и Беда учит⁷⁵, что *никакое учение не является настолько ложным, чтобы в нем не была вместе с ложью перемешана хоть какая-то истина*. Также и само учение демонов, с помощью которого они готовят своих пророков, содержит некую истину, благодаря которой она становится приемлемой (receptibilis), ибо таким образом интеллект склоняется ко лжи через видимость истины, так же как и воля [склоняется] к злу через видимость блага. Поэтому [Иоанн] Златоуст говорит в Комментарий на Евангелие от Матфея⁷⁶: *диаволу иногда дозволяется говорить истину, чтобы редкая истина выявила (commendet) его ложь*.

Итак, **на первое** надлежит ответить, что демонские пророки не всегда говорят по откровению демонов, но иногда – по божественному откровению, как очевидно это в случае Валаама, о котором сказано в 22-й главе книги Чисел⁷⁷, что с ним говорил Господь, хотя он был пророком демонов. Ибо Бог использует даже зло для пользы добрых. Поэтому и через демонских пророков было

⁶⁸ 3 Цар. 22, 22.

⁶⁹ Art. 5 ad 3; q. CLXXI, art. 6.

⁷⁰ Ср. Ин. 8, 44.

⁷¹ Ср. 2 Кор. 6, 14: «Что общего у света со тьмою?»

⁷² Raban.

⁷³ Числ. 22, 14.

⁷⁴ Числ. 24, 17.

⁷⁵ Comment. in Luc. lib. V, cap. XVII, vers. 12. – Ex Aug. Quaest. Evang. lib. II, cap. XL.

⁷⁶ Op. imperf. in Matth., homil. XIX.

⁷⁷ Числ. 22, 8 слл., ср. также Числ. 24, 4, 16.

предсказано нечто истинное, как для того, чтобы сделать более правдоподобной истину, о которой имеют свидетельство даже противники, так и для того, чтобы люди, верящие таким [пророкам], через их слова еще более приводились к истине. Таким образом, и Сивиллы много истинного предсказывали о Христе.

Но даже тогда, когда демонские пророки наставляются демонами, они предсказывают нечто истинное, иногда в силу своей собственной природы, создателем (*auctor*) которой является Дух Святой, иногда же по откровению благого Духа⁷⁸, как это очевидно из 12-й главы *О книге Бытия* буквально Августина. Так что даже та истина, которую провозглашают демоны, происходит от Святого Духа.

На второе надлежит ответить, что истинный пророк всегда вдохновляется Духом истины, в котором нет ничего ложного, и поэтому он никогда не говорит ложь. Ложный же пророк не всегда руководится духом лжи, но иногда также вдохновляется Духом истины. И даже сам дух лжи иногда сообщает истину, иногда ложь, как уже было сказано⁷⁹.

На третье надлежит ответить, что своим демонов (*proprium daemonum*) называется то, чем они обладают сами по себе, то есть ложь и грех. А то, что свойственно им по природе, они имеют не от самих себя, но от Бога. Поэтому, как уже было сказано⁸⁰, в силу своей природы, они иногда предсказывают истину. Также Бог использует их для обнаружения истины, которая открывается через них, в то время как божественные тайны открываются им через ангелов, как было сказано ранее⁸¹.

⁷⁸ Gen. ad litt. XII, cap. XIX.

⁷⁹ In corp. et resp. ad 1.

⁸⁰ Resp. ad 1.

⁸¹ Ibid; Part. I, q. CIX, art. 4, ad 1.

РЕЦЕНЗИИ

А.Г. Небольсин

Композиция Откровения Иоанна Богослова как «открытого произведения»*

Антал Гергей Небольсин – доктор богословия. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Российская Федерация, 127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1; e-mail: gyula@mail.ru

Рецензия посвящена монографии, касающейся сложного вопроса о композиции Откровения Иоанна Богослова. В науке предложено много вариантов структурирования книги, и о консенсусе в этой области говорить нельзя. Автор рецензируемого труда, отталкиваясь от идей Умберто Эко об «открытом произведении», предлагает свое видение архитектоники Апокалипсиса, включающее в себя элементы разных версий его построения. Венчающий исследование план библейской книги призван отразить всю ее повествовательно-драматургическую многоплановость.

Ключевые слова: Откровение Иоанна Богослова, Апокалипсис, Умберто Эко, открытое произведение, композиция текста, литературоведение, герменевтика

Ссылка для цитирования: Небольсин А.Г. Композиция Откровения Иоанна Богослова как «открытого произведения» // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2019. Т. 3. № 1. С. 153–163.

Доказывать сегодня просвещенному читателю – читателю, для которого слово «апокалипсис» не является синонимом мировой катастрофы, а последняя книга христианского библейского канона не есть книга ужасов, – что Откровение Иоанна Богослова представляет собой блестяще выстроенный литературный текст, нет никакой нужды. Делать это – значит ломиться в открытую дверь. Однако было бы наивно полагать, что, вступая через отверстую дверь в словесный храм Апокалипсиса и созерцая его прекрасную архитектуру, мы сталкиваемся с чем-то самоочевидным, однозначным и не представляющим иссле-

* Рец. на кн.: *Mach R. The Elusive Macrostructure of the Apocalypse of John. The Complex Literary Arrangement of an Open Text.* Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015. 429 p. (Friedensauer Schriftenreihe. Reihe A, Theologie; 13). ISBN 978–3–631–66984–6

довательского интереса. Напротив, вопрос о композиции Откровения Иоанна, о соотношении в нем различных структурных единиц и повествовательных пластов, о его нарративно-драматургической логике, связывающей воедино многочисленные и, на первый взгляд, даже преизбыточные детали текста, представляет собой проблему, избежать столкновения с которой не может ни один серьезный ученый, приступающий к интерпретации Апокалипсиса. Показательно, что в монографиях, касающихся совершенно разных аспектов Откровения Иоанна, есть разделы, посвященные литературному построению книги, более того, эти разделы иногда оформляются их авторами и как отдельные, имеющие самостоятельное значение статьи. При этом из публикации в публикацию кочует мысль о том, что по данному вопросу никак не удастся прийти к согласию, и структурных схем Апокалипсиса предложено почти столько, сколько исследователей занималось интерпретацией его композиции.

Но при всем богатстве литературы, касающейся архитектоники Откровения Иоанна, исследований монографического характера по данной теме написано на удивление мало. Строго говоря, до 2015 г. имелась лишь одна книга, посвященная именно композиции Апокалипсиса в целом, – это изданное еще в 1971 г.¹ исследование Уго Ванни [Vanni, 1980], и по сей день не утратившее своего значения. Даже если прибавить к нему те труды, в которых предметом рассмотрения становилась структура тех или иных крупных разделов Апокалипсиса [Biguzzi, 1996; Mueller, 1996], все равно общее число монографий в данной области оказывается совсем незначительным, и к началу XXI в., безусловно, назрела необходимость нового масштабного осмысления привлекающего всеобщее внимание вопроса. Рецензируемый труд, таким образом, вполне своевременен и актуален. Его автор Роман Мах – новое имя в библейской науке, к тому же издание его исследования не содержит точной биографической информации. Лишь поиски в Интернете помогли установить, что Мах получил степень PhD в Университете Уэльса и Международной Баптистской Богословской семинарии в Праге, а на момент написания рецензии является преподавателем пражского Адвентистского Богословского института. Надо полагать, что книга Р. Маха является публикацией его докторской диссертации, хотя это нигде прямо не указано. Так или иначе, следует сразу же отметить, что данный труд написан на очень высоком исследовательском уровне.

Специфической чертой исследования Маха, выделяющей его в ряду близких по теме трудов, является то, что ключ к решению проблемы композиции Апокалипсиса для него оказывается лежащим в области литературоведения и философской герменевтики. В библейской науке, как уже было отмечено, предлагалось множество вариантов плана Апокалипсиса, которые, претендуя на полноценное и окончательное отражение повествовательно-драматургического развертывания текста, оказывались тем самым взаимоисключающими. Чтобы преодолеть возникающую таким образом «дурную бесконечность», Мах в своих рассуждениях отталкивается от концепции «открытого произведения» Умберто Эко, изложенной им в одноименном раннем труде [Eco, 1989]² и развиваемой в более поздних работах. Идеи Эко относительно изначальной

¹ Второе, дополненное издание вышло в 1980 г.

«открытости» художественного текста для разнообразных интерпретаций квалифицированного читателя, достигающего в процессе чтения-осмысления фактически до соавторства, помогают снять непреодолимые противоречия между множеством предлагавшихся в библейской науке вариантов структурирования Апокалипсиса, уйти от жесткого «или-или» и приблизиться к пониманию этого множества как совокупности взаимно дополняющих друг друга отражений тех или иных аспектов многопланового построения книги. Важно отметить, что Р. Мах, опираясь на несколько работ У. Эко, отражающих эволюцию его взглядов, подчеркивает, что количество возможных интерпретаций не бесчисленно – оно ограничено внутренней логикой текста. Из этого следует, что многочисленные трактовки композиции Откровения Иоанна отнюдь не принимаются исследователем просто «по факту» – каждая из них проходит серьезную аналитическую проверку, в результате которой устанавливается ее вклад в понимание построения Апокалипсиса. Итогом исследования Маха оказывается масштабный развернутый план библейской книги, раскрывающий многообразие и богатство ее структурного и содержательного оформления и объединяющий мотивы, которые, будучи элементами разных версий ее композиции, обычно оказываются изолированы друг от друга.

Труд Р. Маха состоит из четырех крупных глав, которым предшествует обширное введение³. Как интродукция, так и главы распадаются, в свою очередь, на множество более мелких подразделов. Поскольку рубрикация в книге чрезвычайно дробная (в ней различается пять уровней), то общее число структурных единиц работы оказывается огромным – в общей сложности их более трехсот⁴! Введение (с. 23–57), как и полагается, содержит описание проблематики исследования, неспешный и тщательный характер которого становится ясен уже с первых страниц. Достаточно сказать, что на с. 23–25 автор полностью приводит в сносках двадцать два высказывания относительно неразрешенности проблемы композиции Апокалипсиса, отсутствия в этом вопросе научного консенсуса и т. д.⁵. Отталкиваясь от факта указанного разномыслия, Мах формулирует свою цель: «...вместо того, чтобы пытаться предложить еще одну литературную схему Откровения Иоанна, вытекающую из еще одного структурного анализа, мы намереваемся вначале поставить вопрос о том, почему/каким образом книга столь успешно сопротивлялась попыткам понять ее литературное построение и почему существующие предположения оказываются столь необычайно разнообразными» (с. 26). Отвечая на данный вопрос, исследователь постулирует гипотезу «литературной открытости» (*literary openness*) Апокалипсиса и указывает на необходимость ее верификации

² Р. Мах ссылается почти исключительно на англоязычные издания трудов Эко. Единственным исключением оказывается чешский перевод «Роли читателя» (ориг. издание 1979 г.).

³ Книга Маха содержит сквозную нумерацию всех крупных разделов, включая введение и приложение: под номером I представлено введение, под номером II – собственно первая глава и т. д. Во избежание путаницы в рецензии мы ссылаемся на главы книги без авторской нумерации.

⁴ Оглавление занимает 13 страниц (9–21)!

⁵ Основной текст на с. 24 при этом оказывается состоящим из трех строчек, полностью занятых перечислением фамилий цитируемых авторов.

и дальнейшего выявления того, что это означает применительно к построению Откровения Иоанна. Далее он обозревает наиболее значимые для него литературоведческие и герменевтические идеи. Здесь перед нами проходят имена крупнейших фигур, представляющих данные области знания, – как тех, кого можно назвать представителями «светской» науки⁶, так и тех, чья деятельность связана с новозаветными исследованиями⁷. Сосредотачивая в итоге свое внимание на соображениях У. Эко, Мах подчеркивает, что следует различать открытость как общее свойство литературных текстов, вытекающее из самой их природы, и «открытость» в более специфическом смысле, как сознательный выход за рамки общей эстетической открытости текстов посредством особой авторской стратегии, распознаваемой в тексте на множестве литературных уровней [Mach, 2015, p. 47]⁸. «Открытый» в этом особом смысле текст приглашает читателя к его со-творению вместе с автором и, будучи формально завершенным, оказывается «открытым к постоянному порождению внутренних связей, которые адресат должен раскрыть и выбрать в акте восприятия тотальности входящих стимулов» [Ibid., p. 49]. Откровение Иоанна при всех своих отличиях от тех текстов, с которыми имеет дело Эко, оказывается созвучным и сопоставимым с его представлениями об «открытости» литературного текста. Мах отмечает такие характеристики Апокалипсиса, как «весьма высокие требования, предъявляемые к читателю, многочисленные взаимосвязи внутри текста, интерпретационные неясности вне его, огромное разнообразие прочтений – как в среде массового читателя, так и среди ученых – на протяжении истории и в настоящее время с их неизбывными затруднениями и, наконец, исключительное число предложенных структурных схем» [Ibid., p. 50]. Все эти особенности последней книги Библии заставляют предполагать, что исследование ее столь разнообразно понимаемой композиции в контексте идей У. Эко об «открытом» литературном тексте окажется плодотворным.

Рассмотрение Апокалипсиса как «открытого» текста в первой основной главе (с. 59–150)⁹ своего труда Р. Мах начинает с проблемы жанровой принадлежности книги. Общеизвестно, что Откровение Иоанна в этом отношении неоднородно. Обозревая и анализируя различные составляющие жанровой природы Апокалипсиса, Мах не просто констатирует факт присущей книге жанровой сложности, а приходит к выводу, что здесь достигнуты ее пределы (с. 148). Уникальными оказываются степень и способ сплава различных жанровых элементов, которые в своей совокупности подчеркивают литературную «открытость» Откровения Иоанна. Мах начинает свой анализ с трех наиболее очевидных составляющих – апокалиптической, пророческой и эпистолярной. Присутствие последних двух лежит на поверхности – сам автор характеризует свой текст как пророчество (Откр 1. 3; 22. 10), книга пронизана аллюзиями на пророческие писания Ветхого Завета, а открывается она эпистолярным пре-

⁶ Р. Якобсон, П. Рикер, Э.Д. Хирш и др.

⁷ Напр., Кевин Ванхузер и Энтони Тисельтон.

⁸ “Eco’s theory proposes *specific literary openness* that deliberately (intentionally) surpasses the general aesthetic openness of literary texts by way of a *specific strategy recognizable in the text on multiple literary levels*” (курсив Р. Маха).

⁹ Английское название главы: Genre Analysis.

скриптом, весьма близким по своей структуре соответствующему разделу в посланиях ап. Павла (Откр 1. 4–5)¹⁰. Что касается апокалиптического жанра, то с ним дело обстоит сложнее. Это может показаться парадоксальным, ведь название этого жанра происходит именно от Апокалипсиса Иоанна, который, таким образом, должен восприниматься как его классический представитель. Однако сам концепт «апокалиптического» является современной конструкцией, неведомой древним. Поэтому всякий разговор об «апокалиптике» оказывается неизбежно требующим уточняющих оговорок. Рассматривая данный вопрос, Р. Мах отмечает полезность и пригодность для использования широко известного определения апокалиптического жанра, предложенного американским «Обществом библейской литературы»¹¹. Наряду с этим, однако, ученый указывает и на необходимость выявления в каждом отдельном случае уникальных черт того или иного рассматриваемого памятника. В случае Апокалипсиса исследователь, ссылаясь на труды Д. Ауни и Г. Линтона [Aune, 2006; Linton, 2006], особо подчеркивает совершенно нестандартное чередование используемых в книге литературных форм, квалифицируемое им как «жанровые указания на литературную открытость текста» (с. 96). Далее в этом разделе исследования рассмотрению подвергаются сапиенциальные¹², мифологические, нарративные, риторические, литургические и драматургические¹³ аспекты Апокалипсиса.

Следующая глава труда Р. Маха (с. 151–219) имеет заглавие «Другие измерения литературной открытости Апокалипсиса». Этими «другими измерениями» оказываются интертекстуальность книги, ее язык и «поле коммуникации». Что касается первого из этих трех аспектов, то Апокалипсис известен широчайшим использованием ветхозаветного материала, притом что осуществляется оно не путем цитирования, а через многочисленнейшие аллюзии. Мах подвергает всестороннему рассмотрению ветхозаветные аллюзии Апокалипсиса с точки зрения их типов, числа, природы и функции. В завершение этой части своего труда исследователь на примере отрывка, повествующего о «двух свидетелях» (Откр 11. 3–13), показывает – и весьма убедительно, – как присутствующие в тексте аллюзии, допуская разные интерпретации, приводят к совершенно различному пониманию итогового «воздаяния славы» Богу первоначальными врагами двух свидетелей. Это позволяет Маху утверждать, что в данном случае мы имеем дело с «примером открытости *par excellence*» (с. 177). Специфика языка Апокалипсиса, для которого характерны отступления от грамматической нормы, разного рода «шероховатости» и «корявости», также получала разнообразные объяснения, причем многие авторы утверждают намеренный характер этих явлений, квалифицируя их как часть авторского замысла, приглашающего читателя к творческому прочтению текста. Мах соглашается с этим взглядом, рассматривая язык Откровения Иоанна как один из аспектов «открытости книги». Исследуя «поле коммуникации» Апокалипсиса,

¹⁰ Заканчивается Апокалипсис также очень характерным для Павловых посланий пожеланием благодати (Откр 22. 21).

¹¹ Сформулировано в [Collins, 1979, p. 9].

¹² То есть свидетельствующие о принадлежности к литературе «Премудрости» (*lat. sapientia*).

¹³ В строгом смысле слова, то есть относящиеся к литературному жанру драмы.

ученый касается специфики книги как текста, предполагавшего прочтение в собрании общины и восприятие на слух, ее социально-политического контекста и функции¹⁴, а также характера предполагаемой читательско-слушательской аудитории, к которой, по всей видимости, принадлежали раннехристианские пророки, представлявшие собой слой компетентных и авторитетных трансляторов-интерпретаторов воспринятого откровения. Выводом и здесь оказывается утверждение «открытости коммуникации» Откровения Иоанна, проявляющейся наиболее очевидным образом в сочетании в книге «непосредственного, поэтического, экспрессивного» (*immediate, poetic, evocative*) и «референциального и интерпретационного» (*referential, interpretative*) (с. 213) измерений текста. Подводя итоги этой главы в целом, Роман Мах отмечает, что «открытость» была выявлена на всех уровнях восприятия Апокалипсиса – жанровом, интертекстуальном, языковом и коммуникативном, – и, переходя непосредственно к рассмотрению его композиции, указывает, что отмеченная многоплановость текста книги приводит к лабиринтообразности ее построения. Здесь автор исследования, ссылаясь на У. Эко [Есо, 1986, р. 80–81], говорит о трех типах лабиринта: линейном, образующем при распутывании линию, собственно лабиринте (*maze*), образующем при распутывании нечто подобное дереву, и сети, которая по своей природе не может быть распутана. Линейное построение Апокалипсиса может быть сразу отвергнуто как не отражающее выявленной многоплановости разных аспектов книги. Сеть как «неограниченная территория» (*unlimited territory*), в рамках которой каждая точка может быть соединена с каждой, предоставляет бесчисленные возможности, и само понятие правильного пути здесь оказывается неуместным. Таким образом, построение Апокалипсиса соответствует образу лабиринта в собственном смысле слова. Задача исследователя состоит в том, чтобы разобраться в лабиринте Откровения Иоанна, найдя различные, но ограниченные по числу, взаимосвязанные и отнюдь не случайные пути, проводящие сквозь него (с. 219).

Следующая глава (с. 221–333) представляет обзор многочисленных предлагавшихся в науке вариантов структурирования Апокалипсиса¹⁵. Рассматривая различные версии построения книги, Мах подвергает их скрупулезному анализу и выявляет в них элементы, способные пролить свет на те или иные аспекты внутренней логики текста. В начале главы рассмотрению подвергается связь композиции книги с ее интертекстуальностью. Отмечается значительная роль ветхозаветных аллюзий в повествовательно-драматургическом развитии Откровения Иоанна, но при этом указывается, что ни одна из ветхозаветных книг, включая представленные наиболее яркими аллюзиями книги Иезекииля и Даниила, не может восприниматься как определяющая это развитие. Далее в центре внимания оказываются хиастические планы Апокалипсиса. Соглашаясь с наличием в книге множества проявлений параллелизма и симметрии

¹⁴ В первую очередь здесь должна быть отмечена проблема восприятия Апокалипсиса как отклика на возможные гонения с вытекающим отсюда спектром его пониманий как утешения и ободрения гонимых, как своего рода протестной литературы, публицистического манифеста и т. д.

¹⁵ Английское название: *The Existing Approaches to the Macrostructure of the Apocalypse*.

на микроуровне, Р. Мах отрицает возможность хиастического структурирования Откровения Иоанна в целом. Вместе с тем идею о параллельно-симметричном построении большого отрывка Откр 17. 1–22. 5 Мах принимает и включает в предлагаемую им в конце своего труда собственную структурную схему книги. Далее исследователь обращается к отдельным фразам и формулам Апокалипсиса, которые, неоднократно повторяясь в тексте, могут рассматриваться как своего рода структурные маркеры, отмечающие грани разделов¹⁶. Наличие такого рода маркеров широко признано в литературе, посвященной Апокалипсису. Тщательно проанализировав варианты их включения в предлагаемые исследователями версии композиции книги, Мах приходит к выводу, что наиболее убедительными оказываются «интегративные», то есть принимающие в рассмотрение одновременно несколько структурных маркеров планы Откровения Иоанна. В качестве выдающегося образца такого интегративного плана исследователь приводит схему Ричарда Бокэма [Bauckham, 1993]. Обозрев затем варианты структурирования Апокалипсиса, основанные на седмичности, кратко рассмотрев лингвистические (структуралистские и текстлингвистические) подходы к построению книги, Мах в конце данной главы касается важнейшего вопроса о наличии и роли в книге разделов, имеющих переходно-связующий характер. Такие разделы чрезвычайно важны в Откровении Иоанна, текст которого содержит резкие контрасты, насыщен многочисленными образами и сложно построен, – именно они обеспечивают цельность его восприятия и, наоборот, предохраняют от восприятия фрагментарно-калейдоскопического. В общем заключении к данной главе автор подчеркивает, что структурирующие приемы Тайнозрителя Иоанна одновременно членят и связывают создаваемые ими макросекции (simultaneously divide and interconnect the macro-sections that they create; с. 333). Также он указывает здесь, что адекватно отразить макроструктуру Апокалипсиса в «малом формате», соответствующем объему журнальной статьи, вряд ли возможно. В следующей – заключительной – главе своего исследования Роман Мах представляет нам свой «крупноформатный» план библейской книги, призванный отразить все ее многоаспектное богатство как «открытого» текста.

Соотношение двух последних глав рецензируемого труда может быть образно охарактеризовано как «разбор на запчасти» ранее предлагавшихся вариантов структурирования Апокалипсиса и «сборка» из этих запчастей своего собственного авторского целого. В финальной главе, имеющей название «Открытая структура Апокалипсиса» (с. 335–395), Р. Мах, резюмируя все этапы предпринятого исследования и особо подчеркивая роль отмеченных выше переходных разделов, предлагает в качестве увенчания своего труда десятистраничный (с. 384–393) подробнейший план Откровения Иоанна, в котором не упущена ни одна из отмечавшихся в процессе исследования деталей. Специфической особенностью этого плана является выделение в общем повествовании Апокалипсиса четырех «историй», или «рассказов» (I: Откр 1. 10–3. 21; II: Откр 5. 1–11. 11; III: Откр 12. 1–16. 16; IV: Откр 17. 3–22. 5), каждый

¹⁶ Например, выражения «в Духе» (Откр 1. 10; 4. 2; 17. 3; 21. 10), «чему надлежит быть вскоре/ после сего» (Откр 1. 1, 19; 4. 1; 22. 6; ср. Дан 2. 28–29) и ряд других.

из которых маркируется появлением в нем (в первых трех случаях непосредственно в начале) «христологического мотива»¹⁷; в свою очередь, все эти «рассказы», а также входящие в их состав крупные единицы текста связываются друг с другом девятью большими переходными разделами (transitions)¹⁸, которые в большинстве случаев включают в себя сцены перед небесным престолом (их всего семь) и дважды – теофании (Откр 4. 1–11 и 20. 11–21. 8), называемые Махом «теологическими мотивами» (theological motif). Переходные разделы оказываются, таким образом, чрезвычайно насыщенными в образном и смысловом отношении комплексами, несущими огромную нарративно-драматургическую нагрузку – это своего рода суставы текста, которые обеспечивают его мобильность, возможность «движения», «поворотов», что, в свою очередь, делает возможным многостороннее и многомерное восприятие текста. Можно вспомнить в связи с этим и детскую игрушку – трансформер, многочисленные шарниры которого позволяют ему принимать различный облик. Соответственно этому, и Роману Маху удастся отразить все богатство многоплановой структуры Откровения Иоанна, в которой сочетаются поступательное развитие и повторность, нагнетание драматического напряжения и статическая, на первый взгляд, симметрия, всеохватное единство текста в целом и смысловая завершенность отдельных его эпизодов. Все это вместе действительно характеризует последнюю книгу Библии как «открытую» для реализации вдумчивым читателем множества интерпретационных возможностей, совокупное использование которых позволяет ей переливаться разнообразными оттенками красок. Завершается рецензируемый труд приложением (с. 397–401), в котором приведен сокращенный пятистраничный план Апокалипсиса, призванный подчеркнуть единство и взаимосвязь четырех его «историй-рассказов».

Монография Романа Маха производит самое благоприятное впечатление в нескольких отношениях. Во-первых, это весьма удачный пример междисциплинарного исследования. В библеистике, к сожалению, порой приходится сталкиваться с тем, что декларируемая автором того или иного труда междисциплинарность оказывается чисто формальной – разделы, написанные с позиций смежной научной дисциплины, представляют собой инородные тела в составе исследования в целом, выдержанного во вполне традиционном для библейской науки ключе. Не так в данном случае – Роману Маху удается показать как значимость феномена Апокалипсиса в контексте проблематики современной гуманитарной науки и, в частности, идей Умберто Эко, так и значение и плодотворность этого контекста для исследования самого Апокалипсиса. Его книга с пользой и интересом может быть прочитана и теми, чьи интересы лежат в области литературоведения и герменевтики, и теми, кто, в первую очередь, занят изучением Св. Писания. Далее, следует подчеркнуть

¹⁷ Соответствуют четырем образам Христа в Апокалипсисе: подобного Сыну Человеческому (Откр 1. 10–20), Агнца (Откр 5), Сына жены, облеченной в солнце (Откр 12. 1–9), и Воина на белом коне (Откр 19. 11–16).

¹⁸ Откр 1. 8–20; 3. 21–4. 11; 7. 9–8. 6; 11. 12–19; 14. 1–7; 15. 1–16. 1; 16. 17–17. 3; 19. 1–10; 20. 11–21. 10.

значительность этого труда в рамках собственно исследований Апокалипсиса. Как уже было отмечено выше, исследование посвящено актуальной проблеме, многообразие попыток решения которой оставляет, однако, впечатление некоего бега по кругу. Монография Маха позволяет сделать шаг вперед в данной области и придать дискуссии о композиции Апокалипсиса более осмысленный и конструктивный характер.

При этом, однако, нельзя не отметить, что в списке использованной Р. Махом литературы есть труднообъяснимые пробелы. Так, тщательно разбирая интертекстуальные аспекты композиции Апокалипсиса и отмечая большую роль в ней аллюзий на книгу пророка Иезекииля, Мах полностью игнорирует крупнейшее на сегодняшний день исследование по данной теме, в котором рассмотрению формообразующей роли иезекиилевских аллюзий отведено очень большое место [Kowalski, 2004]. Возможная причина этого упущения остается для рецензента полной загадкой. Не вполне понятно и отношение автора к италяязычной литературе. Упомянутый выше классический труд Уго Ванни ему знаком, но полноценного исследовательского диалога с ним Роман Мах не ведет – для исчисления ссылок на эту важнейшую книгу хватит пальцев одной руки. В еще большей мере это касается монографии Джанкарло Бигуцци [Biguzzi, 1996]. Она отсутствует в списке литературы, и никаких следов знакомства с ней в тексте не содержится. При этом следует отметить, что по крайней мере одна статья Бигуцци Р. Маху небезызвестна – она включена в библиографический список, и обзору ее идей он посвящает один из подразделов своего исследования [Mach, 2015, p. 194]. Поскольку эта статья написана по-английски, закрадывается подозрение, что причина недостаточного внимания Маха к итальянской литературе заключается в «языковом барьере». Даже если это подозрение безосновательно, отмеченные библиографические лакуны, чем бы они ни объяснялись, представляются досадными и несколько диссонирующими с общим высоким уровнем осуществленного Р. Махом исследования. Что же касается собственно содержательной стороны рецензируемой книги, то здесь мы можем себе позволить лишь скромные замечания без всякой претензии на то, чтобы оспорить идеи автора. Роман Мах совершенно прав, указывая на затруднительность отображения в краткой схеме всего композиционного богатства Апокалипсиса. Однако у кратких планов есть одно достоинство – наглядность. Этого достоинства неизбежно лишен громоздкий план, венчающий труд Маха, да и сокращенная схема, помещенная в приложении, оказывается более длинной, чем большинство имеющихся в литературе аналогов. Это делает планы Маха трудноиспользуемыми в преподавании – они не охватываются одним взглядом и требуют слишком пространных комментариев¹⁹. Ввиду этого можно предполагать, что ранее предложенные структурные схемы при всей их ограниченности сохранятся в употреблении и их позиции не будут сильно поколеблены. Наконец, можно отметить, что именование повествовательных пластов (или витков) Апокалипсиса «рассказами/историями»

¹⁹ Рецензент, имеющий более чем пятнадцатилетний опыт ведения посвященных изучению Откровения Иоанна специальных курсов, в которых проблеме построения книги обычно отводится значительное место, утверждает это с полной ответственностью.

слишком сильно подчеркивает их сюжетную автономность в ущерб целостности нарратива. Это конечно же вовсе не соответствует замыслу автора, но впечатление такое создается, на наш взгляд, может.

В любом случае, выход в свет монографии Романа Маха является по-настоящему событием. Замечательная эрудиция автора, четкость общего построения исследования, наглядность представления материала²⁰, ясность выводов – все это делает его книгу одним из самых значительных явлений в современной литературе, посвященной изучению Откровения Иоанна. Этот труд, несомненно, должен будет теперь учитываться при любом обсуждении проблемы композиции Апокалипсиса. Более того, книга Р. Маха достойна не только прочтения, но и перечитывания.

Список литературы / References

Aune, D.E. “Apocalypse Renewed”, in: D.L. Barr (ed.), *The Reality of the Apocalypse*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, pp. 43–70.

Bauckham, R. “Structure and Composition”, in: *The Climax of Prophecy*. Edinburgh: T&T Clark, 1993, pp. 1–37.

Biguzzi, G. *I settenari nella struttura dell’Apocalisse*. Bologna: EDB, 1996. 411 p.

Collins, J.J. “Introduction: Towards the Morphology of a Genre”, in: *Semeia 14: Apocalypse: The Morphology of a Genre*. Missoula, MT: Society of Biblical Literature, 1979, pp. 1–20.

Eco, U. *Semiotics and the Philosophy of Language*. Bloomington: Indiana University Press, 1986. 242 p.

Eco, U. *The Open Work*. Massachusetts: Harvard University Press, 1989. 320 p.

Kowalski, B. *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2004. 529 S.

Linton, G. “Reading the Apocalypse as Apocalypse: The Limits of Genre”, in: D.L. Barr (ed.), *The Reality of the Apocalypse*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, pp. 9–41.

Mach, R. *The Elusive Macrostructure of the Apocalypse of John. The Complex Literary Arrangement of an Open Text*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015. 429 p.

Mueller, E. *Microstructural Analysis of Revelation 4–11*. Berrien Springs: Andrews Univ Pr., 1996. 788 p.

Vanni, U. *La struttura letteraria dell’Apocalisse*. Brescia: Morcelliana, 1980. 335 p.

The Book of Revelation as an “open work” and its Literary Structure

Antal G. Nyebolszin

St. Tikhon’s Orthodox University 6/1 Lihov pereulok, Moscow 127051, Russian Federation; e-mail: gyula@mail.ru

The subject of this review-article is a monograph concerned with the difficult question of the literary structure of the Book of Revelation. That no scholarly consensus exists in this field, is indicated by the mere fact of the existence of many proposed variants of the structuration of the Apocalypse. The author of the reviewed book, relying on the ideas of Umberto Eco concern-

²⁰ В книге много таблиц. См., впрочем, замечание в предыдущем абзаце относительно предлагаемого Махом общего плана Апокалипсиса.

ing the “open work”, proposes his own vision of the literary structure of Revelation, which includes elements of different versions of its composition. The work is concluded by an outline of the Apocalypse that should reflect its narrative and dramaturgical multidimensionality.

Keywords: Book of Revelation, Apocalypse of John, Umberto Eco, open work, literary structure, literary criticism, hermeneutics

Citation: Nyebolszin A.G. “The Book of Revelation as an “open work” and its Literary Structure”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 1, pp. 153–163.

А.Б. Сомов

Ли Мартин Макдональд о каноне Священного Писания в иудаизме и христианстве*

Алексей Борисович Сомов – кандидат теологии, консультант переводческих проектов института перевода Библии, Российская Федерация, Москва, 119334, Андреевская набережная, д. 2, кор. Б; доцент кафедры Св. Писания Свято-Филаретовского православно-христианского института, Российская Федерация, 105062, Москва, Покровка, 29; e-mail: absomov@yandex.ru

Статья посвящена вышедшей в 2017 г. четвертой, дополненной и переработанной редакции книги американского исследователя Ли Мартина Макдональда «Формирование библейского канона». Работа Макдональда посвящена теме происхождения, развития и формирования списка священных книг, из которых составлен корпус Священного Писания в иудаизме и христианстве. Макдональд обсуждает общие вопросы, связанные с понятием богодухновенности священных текстов и с основными терминами, относящимися к данной тематике. Автор статьи показывает, что Макдональду удалось успешно разобрать основные этапы формирования канона в иудаизме и христианстве.

Ключевые слова: Библия, Ветхий и Новый Завет, Септуагинта, канон, богодухновенность, откровение, иудаизм, христианство

Ссылка для цитирования: Сомов А.Б. Ли Мартин Макдональд о каноне Священного Писания в иудаизме и христианстве // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2019. Т. 3. № 1. С. 164–173.

В первый раз книга американского исследователя Ли Мартина Макдональда «Формирование библейского канона» [McDonald, 2017] была издана еще в 1988 г. [McDonald, 1988]. Новая редакция состоит из двух томов, которые выросли в два раза по сравнению с предыдущим изданием. В первом томе Макдональд обсуждает вопросы формирования канона, которые мы часто воспринимаем как давно решенные, и подробно говорит о формировании канона Ветхого Завета. Во втором томе он рассказывает о Новом Завете и различных апокрифи-

* Рец. на кн.: McDonald, L. M. The Formation of the Biblical Canon. 2 Vols. London: Bloomsbury T&T Clark, 2017. 1037 p.

ческих раннехристианских текстах, которые использовались в церквях вплоть до фиксации канона и даже чуть позже. Книга снабжена различными списками канонических книг. Так, здесь представлены иудейский, протестантский, католический и эфиопский каноны, а также варианты православного канона, принятые в греческой и русских церквях. Впрочем, автор ошибочно отождествляет порядок неканонических книг Ветхого Завета в греческой и в русской Библии (он считает, что в обеих традициях последней по списку ветхозаветной книгой указывается Книга Даниила, тогда как на самом деле в русской Библии, так же как и в церковнославянской Елизаветинской Библии, это обычно 3-я Книга Ездры).

Интерес к теме библейского канона наблюдался в научной среде уже в XVIII в., однако наиболее широко этот вопрос обсуждается в западной библеистике в последние десятилетия. Среди важных западных работ стоит вспомнить ставшую классической и переведенную в свое время на русский язык книгу Брюса Мецгера [Мецгер, 2011], работы Майкла Крюгера [Kruger, 2013], Дэвида Карра [Carr, 2005; Carr, 2001], Джеймса Сандерса (например, [McDonald, Sanders, 2001]) и Джона Бартона [Barton, 1997]. К сожалению, в российской науке можно встретить лишь немногочисленные статьи на эту тему, полноценные монографии же практически отсутствуют. Чем продиктован интерес к этой теме именно в западной библеистике? Это связано отчасти с тем, что ученые, вышедшие из протестантской среды, начинают обращаться к теме канона, интересуясь «неканоническими», как их обычно называют в православной традиции, или «второканоническими», согласно католической терминологии, книгами Ветхого Завета. В протестантизме эти книги постепенно перестали включаться в издания Библии. Далее, растет число сторонников «канонического подхода» (canonical criticism) в библейской интерпретации, предполагающего изучение библейского текста в том виде, в котором он используется в религиозных общинах, определяя их взгляды и богословие (Джеймс Барр, Джеймс Сандерс, Бревард Чайлдс). Кроме того, в современной библеистике часто ставятся под вопрос казавшиеся общепризнанными и устойчивыми утверждения относительно хронологии формирования библейского канона. Считалось, например, что Иисус передал Своим ученикам закрытый канон ветхозаветных текстов, а большая часть Нового Завета была принята как авторитетная к концу II в. н. э. Среди современных библеистов, изучающих эти вопросы, встречаются как те, кто предлагает сузить состав Библии, так и те, кто, наоборот, хочет расширить его за счет включения важных дополнительных текстов. Например, члены так называемого «Семинара по Иисусу» предлагали изъять Книгу Откровения и другие апокалиптические части Нового Завета, включая Марк 13, Мф 24 и пр., и добавить апокрифические евангелия типа *Евангелия от Фомы* или *Евангелия Марии* (р. 1:26–27).

Автор рассматриваемой нами монографии не столь радикален. Однако он задает очень важные вопросы: почему именно эти, а не другие конкретные библейские книги были выбраны в качестве авторитетных? каковы были критерии их отбора? была бы вера иудеев или христиан сейчас другой, если бы в Библию были включены некоторые тексты, которые мы сейчас считаем апокрифическими? почему процесс канонизации ветхозаветных текстов, которые считались авторитетными уже в I – II вв. н.э. занял в Церкви четыре столетия?

уделяло ли христианство внимание этим вопросам в первые три века своего существования? отражают ли древние апокрифы ранние пласты христианской веры? (р. 1:14). Будучи признанным специалистом в области исследования библейского канона, Макдональд занимается этой темой уже 35 лет и является автором многочисленных публикаций. Он соглашается с Мецгером в том, что библейский канон, теоретически, мог бы быть расширен, но принципиально это невозможно так же, как «нельзя переделать историю» [Мецгер, 2011, с. 268]. Библия остается Библией в том виде, в котором мы ее имеем сейчас. Однако это не значит, что все вопросы, связанные с ее составом, происхождением, формированием и практическим использованием в различных конфессиях, решены раз и навсегда (р. 1:27). Таким образом, Макдональд не ставит целью своих исследований физическое изменение состава Библии. Однако для него важно донести до своей аудитории, по преимуществу протестантской, что не вошедшие в канон книги (прежде всего, неканонические книги Ветхого Завета), а также некоторые очень популярные во времена Иисуса апокрифические тексты (например, *1-я Книга Еноха*) могут быть весьма полезны и важны для лучшего понимания Библии. Действительно, изначально собрания текстов, которые считались авторитетными в иудейской и раннехристианской общинах, были достаточно обширными. Затем начался процесс сужения этих сборников. По разным причинам некоторые важные для этих общин тексты со временем оказались за пределами списка священных книг. Так произошло, например, с Книгой Иисуса сына Сираха для раввинистического иудаизма или с *Пастырем Ерма*, *Дидахе* и *Евангелием Петра* для раннего христианства. Более того, некоторые книги, которые формально оставались в списке авторитетных книг, меняли свое значение в практическом смысле. Например, под влиянием проповеди апостола Павла в христианских общинах бывших язычников потеряли свое практическое значение разделы Пятикнижия об исполнении ритуалов жертвоприношения в Храме, о чистой и нечистой пище и иудейских религиозных праздниках. Иустин Мученик также говорил о том, что некоторые разделы Закона, в особенности те, что касаются обрезания, очищения и ритуалов, больше не обязательны к исполнению (Dial. 16.2; 19.2, 5–6; 20.1, 4; 21.1; 22.1, 11; 46.5; 92.3). Таким образом, для христиан Закон, в сущности, играл гораздо менее авторитетную роль, чем в иудейской общине.

Основной тезис Макдональда – канон или список книг, которые иудаизм и христианские церкви признают богодухновенными и составляющими Священное Писание, т. е. Библию, – в древности был гораздо более подвижным, чем это принято в современной практике. Макдональд подчеркивает, что развитие процесса канонизации, который привел к фиксации собраний авторитетных текстов, связано с отношением к ним как богодухновенным текстам. Именно богодухновенность делала возможным использование этих текстов в богослужении и научении. Состав таких сборников мог варьироваться в течение времени, но в результате остались в них те тексты, которые легче можно было адаптировать к обстоятельствам жизни той или иной религиозной общины. Часто получалось так, что поначалу процесс отбора не был вполне осознанным, но диктовался практическими требованиями.

Что же значит в этом контексте сам термин «канон»? Греч. κανόν означает «правило», «принцип». Для древних греков это слово могло употребляться для определения стандарта или нормы чего-либо. Каноны существовали в архитектуре и скульптуре, в музыке и поэзии, т. е. практически в любой сфере науки и искусства (р. 1:78). Так, в литературе *Илиада* и *Одиссея* Гомера служили своего рода канонами. Примечательно, как указывает Макдональд, что эти произведения были разделены на 24 части, что соответствует буквам греческого алфавита (р. 1:85, 87, 194–195). Соотнесение числа священных книг с алфавитом существовало как в иудейской, так и в раннехристианской традиции. Так, встречаются иудейские списки, состоящие из 22 книг еврейской Библии, в соответствии с 22 буквами еврейского алфавита. Некоторые псалмы состоят из 22 стихов (например, Пс 24) или 22 частей (Пс 118). Однако в иудаизме встречались и списки священных текстов из 24 книг, в соответствии с греческим алфавитом. В отношении собрания авторитетных библейских текстов термин «канон» начинает использоваться не позднее 367 г. н. э., когда он появляется в известном 39-м послании *О праздниках* св. Афанасия Великого (Ер. расч. 39), где он приводит список священных книг Ветхого и Нового Заветов. До него слово «канон» использовалось для так называемых *правил веры* (*regula fidei*), однако св. Афанасий применил его к собранию текстов. Будучи из Александрии, он знал о том, что значит канон в контексте литературы.

Как замечает Макдональд, принятие чего-либо в качестве канона не означало автоматически, что этот канон уже не мог никогда измениться. С течением времени и в связи с различными обстоятельствами такие изменения происходили. В связи с этим некоторые исследователи канона предлагают ввести следующие термины: Канон первого типа (*Canon 1*) и Канон второго типа (*Canon 2*). Несмотря на общую терминологию, ученые вкладывают в нее разное содержание. Макдональд поддерживает эту терминологию (р. 1:100–102) и предлагает следующее: Канон первого типа – нефиксированный канон, который представляет собой собрание авторитетных писаний и устных преданий. Именно такой тип канона существовал в первые века христианства. В него могли входить и *1-я Книга Еноха*, и *Пастырь Ерм*. Канон второго типа – это фиксированное или стабилизированное собрание писаний, в котором ничего уже более не может быть изменено. Следует заметить, однако, что такая терминология, конечно, является чисто научной реконструкцией и не могла использоваться во времена формирования и фиксации канона. Тем не менее это применимо и к формированию канона в иудаизме. Так, грекоговорящие иудеи Александрии под канонами могли понимать не фиксированное собрание текстов, а некую модель или стандарт. Действительно, в Септуагинте книг больше, чем в еврейской Библии. Возможно, процесс сокращения числа священных книг в Палестине начался после того, как библейские тексты были переведены на греческий, поэтому александрийские иудеи III – II вв. до н. э. использовали больше книг, чем раввинистический иудаизм в начале нашей эры.

Разделялись ли в древности термины «Писание» и «канон»? Макдональд указывает: эти термины не были тождественны, хотя и были родственны друг другу (р. 1:98). На древнем Ближнем Востоке, в том числе и в Израиле, практически любой письменный документ считался очень важным и авторитетным

уже в силу того, что только значимая вещь могла быть достойна записи. Тем не менее термин «Писание» или «Писания» в отношении священных текстов начинает использоваться лишь во II в. до н. э. в так называемом *Письме Аристия*.

Итак, «Писание» относится к богодухновенному письменному тексту, считающемуся авторитетным. Такие тексты непосредственно исходят от Бога и выражают Его волю. «Канон», хотя изначально относился к определенному образцу или правилу, в отношении текста означал фиксированный стандарт или собрание текстов, которые признаны Писанием, выражающим веру и идентичность религиозной общины. В этом смысле все Писание авторитетно и относится к Канону первого типа, а канон как фиксированное или избранное собрание писаний, авторитетных для этой общины, относится к Канону второго типа. Эти два типа канона не противостоят друг другу, поскольку оба являются авторитетными. Другими словами, канон предполагает наличие Писания, но Писание еще не предполагает канон, т. е. может быть Писание без канона, но не может быть канона без Писания. Каноничность относится к списку книг, а не к их статусу. Такой подход позволяет избегать терминов «временная канонизация» или «деканонизация» (р. 1:102).

Тогда на первых стадиях формирования термин «канон» выглядит как анахронизм. Судя по дошедшим до нас документам, его, собственно, и не существовало. Можно говорить лишь о «процессе канонизации». Так, во II в. н. э. некоторые христианские тексты могли называться Писанием, но это еще не было формированием канона, поскольку еще не существовало фиксированного сборника канонических текстов. И в иудаизме периода Второго Храма были авторитетные тексты, но еще не было Библии. Однако такое положение дел не уменьшает авторитета этих текстов.

Термин «Священное Писание» возникает в иудейской среде еще до I в. н. э. по отношению к текстам еврейской Библии и затем достаточно быстро воспринимается христианами, которые верили, что Писания выражают волю Божью и Дух Святой говорит через них (Мф 22:43; Мк 12:36; Деян 1:16; Евр 3:7; 9:8; 10:15). Поэтому Писания также считали пророческими. Они исполнились в Иисусе (Лк 24:27); в них содержится и благая весть о Нем (р. 1:63).

Примечательно также, что в иудаизме не употребляли слово «канон», но использовали другую терминологию относительно каноничности Писания. Так, в ранней раввинистической литературе встречается определение, восходящее к рабби Йоханану бен Заккаю: «все святые писания оскверняют руки» (Мишна, трактат *Ядаим* 3.5) (р. 1:41–44). Если человек, который не был предварительно освящен и уполномочен (как, например, священник в Храме), берет в руки Писание, то становится ритуально нечистым. Священные книги оскверняют руки, а несвященные не оскверняют. Иными словами, Писание – это святыня, поэтому человек, прикасающийся к нему, нуждается в ритуальном очищении, поскольку входит в область сакрального. Джон Бартон высказал предположение еще об одном «скрытом» критерии каноничности, которым могли пользоваться раввины [Barton, 1997, р. 116]. Они могли считать, что священным текст делает наличие в нем Тетраграмматона, священного Имени Божьего. Известно, что произнесение этого Имени, кроме того случая, когда первосвященник делал это в день Очищения, считалось его осквернением.

Возможно, схожая регламентация распространялась и на священные книги: если человек ритуально нечистый брал в руки священный текст, он становился нечистым, как это было бы при произнесении святого Имени, поскольку это Имя присутствует в данном тексте. Таким образом, в иудаизме священными могли считать те книги, в которых содержится святость, т. е. Имя Божье. Возможно, что когда в I в. н. э. в иудаизме ставилась под вопрос каноничность книг Эсфири, Песни Песней и Экклезиаста, это происходило именно потому, что они не содержат священного Имени Божьего. Однако поскольку эти тексты считались авторитетными, вопрос состоял в том, относиться ли к ним так же, как к книгам, которые содержат Имя Божье, или нет.

Интересно также, что термины «Ветхий Завет» и «Новый Завет» не были изначально связаны с библейским каноном и стали использоваться в этом контексте позже, примерно с конца II в. н. э. (ср. Ириной Лионский, *Adv. haer.* 4.28.1–2; Евсевий Кесарийский, *Hist. eccl.* 4.26.14; Климент Александрийский, *Strom.* 15.5.85; *Тертуллиан*, *Prax.* 15), но повсеместно только в IV в. н. э. (ср. 59-й канон Лаодикийского собора 360 г.) (р. 1:31–33)¹.

Макдональд полемизирует с устоявшимся мнением, что процесс формирования еврейской Библии как Св. Писания происходил в три этапа: (1) Пятикнижие было канонизировано в VI – V вв. до н. э. во времена Ездры и Неемии после возвращения иудеев из Вавилонского плена; (2) пророческие книги вошли в канон в начале II в. до н. э.; (3) Писания во времена Маккавеев (164–160 гг. до н. э.) или на «соборе» в Явне около 90 г. н. э. Такие утверждения больше не поддерживаются многими исследователями библейского канона. По мнению Макдональда, формирование канона начинается еще до того, как Книга Второзакония была найдена в тайнике Иерусалимского Храма в 621 г. до н. э. во времена иудейского царя Иосии (р. 1:23). Этот текст действительно получил авторитетный статус, и, возможно, именно он читался в Храме пред всем народом. Затем усилиями ревнителей книга священных текстов была поставлена в центр веры Израиля. Однако авторитет Пятикнижия и пророческих книг складывается ранее этого времени. Более того, в ранние сборники авторитетных писаний входили и некоторые книги, которые сейчас входят в раздел Писаний (например, Книга Иова, Псалтырь, Притчи, Книга Даниила, Книги Паралипоменон) (р. 1:29). Процесс же написания и редакции других текстов, вошедших затем в Пятикнижие, продолжался вплоть до времени реформ Ездры и Неемии (V в. до н. э.).

Важным этапом в жизни иудейской общины стал перевод Ветхого Завета на греческий язык (Септуагинта), выполненный для иудеев диаспоры в Александрии (III – II в. до н. э.). Макдональд подчеркивает, что распространенное мнение о так называемых Александрийском и Ямнийском «канонах» Ветхого Завета можно считать мифом. У нас просто нет данных о существовании в Александрии какого-то фиксированного канона в период II в. до н. э. – II в. н. э. Похоже, что состав Септуагинты вообще никогда формально не фиксировался. Более того, видимо, палестинский иудаизм во многом находился под

¹ Возможно, возникновение этих терминов связано с осмыслением слов Павла о том, что для иудеев «то же самое покрывало доньше остается неснятым при чтении Ветхого Завета» (2 Кор 3:14).

влиянием достаточно консервативных фарисейских учителей из Вавилонии, считавших, что пророчество иссякло в Израиле после Ездры. Возможно, именно они и инициировали процесс стабилизации канона в иудаизме. Однако в диаспоре допускали возможность написания священных текстов и после времени Ездры. Схожим образом, в некоторых иудейских группах периода Второго Храма в качестве авторитетных могли приниматься некоторые тексты (прежде всего, *1-я Книга Еноха*, *Книга Юбилеев*), которые формально никогда не входили в Библию, но воспринимались как новое откровение. Так могло происходить и с некоторыми ессеями текстами в кумранской общине. Саддукеи и самаритяне, наоборот, сужали сборник авторитетных текстов до Пятикнижия, причем для последних оно существует только в их собственной редакции.

В чем заключается «миф» о Ямнийском каноне? Еще со времен Баруха Спинозы [Aune, 1991, p. 491–493; McDonald, 2017, p. 1:375–376] считалось, что состав Библии в иудаизме был определен в конце периода Второго Храма и был официально утвержден фарисейским «собором» в Явне около 90 г. н. э. Это основывалось на различных раввинистических текстах, прежде всего на *Ядаим* 3.5 из Мишны. Однако, как сказано чуть выше, в это время в иудаизме не существовало единого мнения о том, что входит в Библию. На самом деле, синедрион, собравшийся в Явне, был посвящен вопросам выживания иудейской общины после разрушения Второго Храма. Фарисейское движение, которое имело достаточно консервативное представление о составе Библии, начало доминировать в иудаизме того времени и составило ядро зарождавшегося раввинистического иудаизма. Иудейские учителя считали, что пророческий дух в Израиле угас после времени Ездры, поэтому священные тексты должны определяться от этого периода и ранее, поскольку именно они отражают историю народа Израиля от сотворения мира до возвращения из Плена. Раввины считали священными книги Торы, а также книги раздела Пророки, хотя их статус был ниже. Отношение к книгам раздела Писания было разным, и иудейские дискуссии этого времени посвящены статусу некоторых из них (*Эсфирь*, *Экклезиаст* и *Песнь Песней*), а не всего корпуса еврейской Библии. Кроме этого, в Явне могли обсуждаться и различные апокалиптические тексты, популярные в мессианских движениях, к которым иудеи относили и христианство. Влияние таких текстов на иудаизм старались ограничить. Ясное указание на библейский канон из 24 книг в трех разделах (Тора, Пророки, Писания) мы находим в *барайте* к трактату Вавилонского талмуда *Бава Батра* 14b–15a лишь в конце II в. н. э. Однако споры относительно некоторых разделов Библии, прежде всего в разделе Писаний, продолжались вплоть до VI в. н. э.

Итак, по своей природе, согласно Макдональду, канон адаптивен, т. е. приспособливаем к меняющимся обстоятельствам жизни той или иной религиозной общины, поэтому существование имеющегося библейского канона, принятого Церковью и Синагогой, говорит о его практической значимости для этих общин. И в иудейский, и в христианский канон входят тексты, сохраняющие духовный авторитет и практическую значимость. Так, книги Закона стоят в центре религиозной практики иудаизма, хотя они и нуждались в соответствующем толковании и адаптации в процессе исторических изменений, которые

претерпевала иудейская община. Иудеи диаспоры также определяли свою идентичность в терминах Закона и других авторитетных библейских текстов, что позволило им выжить и сохраниться среди других народов, культур и религий. Закон, это основа библейского откровения для иудеев. Центральной является для них история Исхода и дарования Закона. Для христиан Закон продолжает иметь значение, хотя, как было сказано выше, уже со времен Павла его обрядовая часть считалась необязательной к исполнению. В дальнейшем эти разделы Пятикнижия, оставаясь каноническими, часто толковались аллегорически, сохраняя при этом свою практическую значимость. В центре жизни христианской общины стоит история об Иисусе Христе, Его жизни и проповеди, существовавшая первоначально лишь как устное предание. Оно и послужило первоисточником для последующего создания Евангелий. Устные предания пользовались большой популярностью среди христиан и вплоть до начала II в. н. э. предпочитались письменным свидетельствам об Иисусе, поскольку считалось, что они передают Божье откровение об Иисусе через живое слово (р. 2:7–8). Однако позже письменные источники об Иисусе начинают играть все более авторитетную роль, поскольку возникает насущная нужда в письменной фиксации устной традиции, особенно когда не осталось живых свидетелей, видевших Иисуса своими глазами, а некоторые устные рассказы стали теряться. Нужно было создавать тексты об Иисусе, которые бы являлись продолжением библейской истории спасения, в которой Он занимает исключительное место. Кроме этого, возникали различные апологетические и практические причины для создания собственно христианской литературы, авторитет которой начинает быстро расти. К 200 г. н. э. во многих христианских общинах появляются первые сборники текстов, ядро которых составляли Евангелия и послания апостола Павла (состав которых мог варьироваться в разных сборниках), хотя их авторство в этот момент еще не очень важно. Письменные Евангелия начинают использоваться для богослужения, проповеди и научения. Св. Иринеи Лионский впервые называет такие сборники «писаниями» (*Adv. haer.* 1.9.4; 2.26.1–2; 3.1.1). Наравне с четырьмя Евангелиями и посланиями Павла использовались и другие раннехристианские тексты, такие как *Евангелие Египтян*, *Евангелие Евреев*, *Послание Варнавы*, *Дидахе*, *Пастырь Ерма*. В это время возрастает вопрос апостольского происхождения того или иного текста, поскольку апостолы – это проводники традиции, идущей непосредственно от Иисуса. Здесь свою роль играло и противостояние Церкви различным ересям, таким как гностические группы или монتانиты, которые также создавали авторитетные тексты. Другим важным критерием авторитетного для Церкви текста считалось его соответствие *regula fidei*.

До конца II в. ядро Нового Завета (Евангелия, Книга Деяний, большая часть посланий Павла, 1 Петр, 1 Ин) было уже определено, однако относительно остальных книг шли споры. Процесс определения состава Нового Завета продолжался вплоть до IV в., когда Евсевий Кесарийский сделал первый список новозаветных текстов. Однако этот список отражает не только согласие большинства христианских общин относительно ядра Нового Завета, но и некоторые сомнения относительно других текстов. Работа Евсевия послужила основой для дальнейшего общецерковного диалога и была существенным

этапом для формирования Канона второго типа, по терминологии Макдональда. Действительно, в царствование римского императора Константина Великого (306–337 гг. н. э.), после признания и легализации Церкви, появилась нужда и в некоторой унификации церковного учения и догматики. Такая унификация нужна была и для списка авторитетных библейских книг. В 367 г. св. Афанасий Великий (Ер. расч. 39) признает каноничность 27 книг Нового Завета. 3-й Карфагенский Собор (397 г. н. э.) подтвердил ее.

Итак, в христианстве процесс стабилизации и фиксации новозаветных текстов начинается во II в. н. э. и продолжается до IV и даже V вв. н. э. Примерно в это же время стабилизируется, а затем и фиксируется состав христианского Ветхого Завета. Эти книги используются в христианских церквях и по сей день. Впрочем, в некоторых общинах использование других текстов продолжалось еще некоторое время.

Рецензируемый в этой статье труд – одно из самых объемных и полных исследований, связанных с каноном Св. Писания (общий объем 1029 страниц). Макдональд проделал колоссальную работу, предоставив читателю не только обзор достижений исследователей канона, с которыми в этой книге автор постоянно ведет диалог, но и его важные собственные идеи. Кроме этого, «Формирование библейского канона» – это еще и важный справочный ресурс по истории иудаизма Второго Храма и раннего христианства и их основных представителей, а также кропотливо собранные канонические списки древних авторов и церковных традиций. Несмотря на некоторые повторы, немного затрудняющие чтение, и мелкие неточности, автор статьи считает, что это очень взвешенная научная работа, в которой избегаются крайности радикализма или консерватизма. Весьма желателен был бы перевод этого труда на русский язык, что обеспечило бы более широкий доступ русскоязычной аудитории к основным вопросам канона Св. Писания и вызовам, которые предлагаются некоторыми библеистами, а также ко всей обширной справочной базе, которая представлена в этой книге.

Список литературы

- Мецгер, 2011 – *Мецгер Б.М.* Канон Нового Завета / Пер. с англ. Д. Гзгзяна, 2-е изд., М.: ББИ, 2011. 331 с.
- Aune, 1991 – *Aune D.E.* On the Origins of the “Council of Javneh” Myth // *Journal of Biblical Literature*. 1991. № 110. P. 491–493.
- Barton, 1997 – *Barton J.* Holy Writings, Sacred Texts: The Canon in Early Christianity. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1997. 224 p.
- Carr, 2005 – *Carr D.M.* Writing on the Tablet of the Heart. Oxford: Oxford University Press, 2005. 344 p.
- Carr, 2011 – *Carr D.M.* The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction. New York: Oxford University Press, 2001. 544 p.
- Kruger, 2013 – *Kruger M.J.* The Question of Canon: Challenging the Status Quo in the New Testament Debate. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2013. 256 p.
- McDonald, 2017 – *McDonald L.M.* The Formation of the Biblical Canon. London: Bloomsbury T&T Clark, 2017. 1029 p.

McDonald, 1988 – *McDonald L.M.* The Formation of the Christian Biblical Canon. Louisville, KY: Abingdon, 1988. 205 p.

McDonald, Sanders, 2001 – *McDonald L.M., Sanders J.A., eds.*, The Canon Debate, Ada, MI: Baker Academic, 2001. 662 p.

Lee Martin McDonald on the Canon of Holy Scripture in Judaism and Christianity

Alexey B. Somov

Institute of Bible Translation, 2 Andreyevskaya Nab., building B, Moscow, Russian Federation, 119334; St. Philaret Orthodox Christian Institute, 29 Pokrovka street, Moscow, Russian Federation, 105062; e-mail: absomov@yandex.ru

The paper deals with the fourth updated and revised edition of the book of the American researcher Lee Martin McDonald “The Formation of the Biblical Canon,” which was published in 2017. McDonald’s work deals with the origin, development, and formation of the list of the sacred books, which constitute the corpus of the Holy Scriptures in Judaism and Christianity. McDonald discusses general questions of the concept of inspiration of the sacred texts and the basic terms related to this subject. The author of the paper makes sure that the author of the book has successfully investigated in details the main stages of the formation of the canon in Judaism and Christianity.

Keywords: Bible, Old Testament, New Testament, Septuagint, canon, inspiration, revelation, Judaism, Christianity

Citation: Somov, A. B. “Lee Martin McDonald on the Canon of Holy Scripture in Judaism and Christianity”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2019, Vol. 3, No. 1, pp. 164–173.

References

Aune, D.E. On the Origins of the “Council of Javneh” Myth. *Journal of Biblical Literature*, 1991, no. 110, pp. 491–493.

Barton, J. *Holy Writings, Sacred Texts: The Canon in Early Christianity*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1997. 224 p.

Carr, D.M. *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction*. New York: Oxford University Press, 2011. 544 p.

Carr, D.M. *Writing on the Tablet of the Heart*. Oxford: Oxford University Press, 2005. 344 p.

Kruger, M.J. *The Question of Canon: Challenging the Status Quo in the New Testament Debate*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2013. 256 p.

McDonald, L.M. *The Formation of the Biblical Canon*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2017. 1029 p.

McDonald, L.M. *The Formation of the Christian Biblical Canon*. Louisville, KY: Abingdon, 1988. 205 p.

McDonald, L.M., Sanders J. A., eds. *The Canon Debate*, Ada, MI: Baker Academic, 2001. 662 p.

Metsger, B.M. *Kanon Novogo Zaveta* [Canon of the New Testament]. Transl. by D. Gzgyzyna. Moscow: BBI, 2011. 331 p. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

**Философия религии: аналитические исследования /
Philosophy of Religion: Analytic Researches
2019. Том 3. Номер 1**

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: *В.В. Слепцова*
Редакторы: *Т.Н. Высоцкая, М.В. Шпаковский*

Художники: *Т.С. Самарина, Ю.А. Аношина, С.Ю. Растегина*
Технический редактор: *Е.А. Морозова*
Корректоры: *О.В. Круподер*

Подписано в печать с оригинал-макета 21.05.2019.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Liberation Serif
Усл. печ. л. 14,19. Уч.-изд. л. 12,8. Тираж 1000 экз. Заказ № 10

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

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 индекс, страну, 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.li>, 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: phrelig@gmail.com; сайт: <https://j.iph.ras.ru/index.php/frai/about>