Карл Барт

Церковная догматика (I, 2, §17)

Откровение Божие как «снятие» религии

Откровение Божие в излиянии Духа Святого есть судящее, но также и примиряющее присутствие Бога в мире человеческой религии, т. е. в области попыток человека оправдать и освятить самого себя перед лицом самоуправного и произвольного представления о Боге. В этом отношении Церковь — место истинной религии, пока она живет благодатью через благодать.

1. Проблема религии в теологии

Событие божественного откровения должно пониматься и истолковываться так, как оно засвидетельствовано в Церкви Христовой на основании св. Писания. Эта конкретная связь, в рамках которой должна работать теология, побуждает нас к тому, чтобы на вопрос о том, как Бог мог прийти (и пришел) к человеку в своем откровении, мы дали четкий ответ: как *реальность*, так и *возможность* этого события есть бытие и действие одного только Бога, и прежде всего, Бога Духа Святого. Как реальность, так и возможность! Мы можем различать между ними только ради достижения большей наглядности, но при этом мы должны понимать, что *и первое и второе* нам надлежит искать в Боге, и только в Боге. Следовательно, мы не должны воспринимать это различие слишком серьезно. Мы не можем зафиксировать реальность откровения в Боге, а затем обнаружить его возмож-

Оригинал см.: *Barth K.* Die Kirchliche Dogmatik. Bd. 1. Hbd. 2. 6. Auflage. Zurich, 1975. S. 304–310, 313–325, 327–331, 335–338, 342–343, 353–359, 362–383, 387–389, 393–395. Права на перевод и издание на русском языке любезно предоставлены TVZ Theologischer Verlag Zurich AG.

ность в человеке. Мы не можем приписать событие Богу, а затем атрибутировать человеку инструмент события и место встречи (*Anknüpfungspunkt*). Мы не можем рассматривать божественную благодать как нечто частное, а человеческую приспособленность и готовность к ее восприятию — как нечто общее: Бога — как материю, а человека — как форму. Точно так же, мы не можем рассматривать событие откровения как взаимодействие между Богом и человеком, между благодатью и природой. Напротив, если мы захотим сохранить верность св. Писанию как единственному надежному свидетельству откровения, мы должны будем держаться утверждения, что это событие, как событие, которое происходит с человеком, являет собой замкнутый в себе круг: не только объективный, но и субъективный элемент откровения, не только его актуальность, но и потенциальность, есть бытие и действие исключительно открывающего самого себя Бога.

Но поскольку откровение действительно есть событие, которое происходит с человеком, событие, которое, во всяком случае, обладает формой человеческого состояния, опыта и деятельности, постольку мы сталкиваемся здесь с проблемой *человеческой религии*. Откровение Бога чрез Духа Святого реально и возможно как детерминация (*Bestimmung*) человеческого существования. Если мы будем отрицать это, то как нам мыслить его как откровение? Но если мы не станем этого отрицать, то мы должны будем признать, что оно обладает, во всяком случае, также видом и чертами человеческого, исторически и психологически схватываемого, феномена. Мы можем исследовать его сущность, структуру и ценность точно так же, как мы исследуем некие иные человеческие феномены, можем сравнивать его с другими феноменами более или менее сходного типа, можем постигать его и судить о нем на основании этого сравнения. Но проблемная область, в которой мы здесь оказываемся — это область *религии*. Мы попытались, настолько логично и точно, насколько это вообще возможно, представить реальность и возможность откровения как божественную реальность и возможность. Но могли бы мы сделать это, не сказав — не менее четко и определенно — о встрече человека и Бога, об их сообщности, о Церкви и о таинствах, о некоем особенном существовании и поведении человека в присутствии Бога? Но говоря об этом, мы говорили о человеческих вещах, которые, возможно, своеобразны, но не уникальны; они поразительны, но вполне постижимы; и все они сходны в чем-то основном. И, как может показаться, в этом аспекте то, что мы называем откровением, необходимо предстает

лишь как частный случай того общего, которое именуется «религией». «Христианство», или «христианская религия» есть не более чем предикат для субъекта, который может иметь другие предикаты. Это — вид некоего рода, у которого есть и другие виды. Отдельно и наряду с христианством существуют иудаизм, ислам, буддизм, синтоизм и все разнообразные варианты анимистических, тотемистических, аскетических, мистических и профетических религий. Еще раз: мы должны будем отрицать откровение как таковое, если станем отрицать, что христианство — в этом человеческом аспекте — может сравниваться с другими человеческими вещами, и что оно — с этой точки зрения — своеобразно, но, несомненно, не уникально. Мы должны спокойно принять и хладнокровно осмыслить этот факт: когда мы собираемся постичь откровение Бога как откровение и признать его таковым, мы сталкиваемся с этим человеческим элементом, который нельзя не заметить, и который нельзя назвать каким-либо другим именем. И этот человеческий элемент, как некая специфическая область человеческого состояния, опыта и деятельности, как один из миров внутри мира людей, присутствует также *обычно и в общем*.

Равным образом, человек, как кажется, обычно и в общем — можно сказать, даже необходимо — ощущает, что сталкивается с некими силами, которые властны над его жизнью, над миром и влияют на них. Даже на самых примитивных уровнях знакомства с природой люди, как представляется, понимали, что существует дух (или духи) и его (их) действия. Насколько можно судить, человеческая культура в общем и человеческое существование в частности всегда и везде соотносились людьми с чем-то предельным и окончательным, чем-то таким, что является, по крайней мере, могущественным соперником для их собственной воли и власти: как культура, так и существование человека детерминировались (хотя бы частично) почтением перед чем-то явственно бóльшим, перед чем-то Иным (даже — совершенно Иным), относительно Высшим (даже — абсолютно Высшим). Как кажется, всегда и везде наличествовало осознание реальности и возможности посвящения (*Weihe*) или даже освящения (*Heiligung*) человеческой жизни на основании индивидуального или коллективного устремления, которое почти всегда и везде соотносилось с событием, приходящим извне. В результате представление об объекте и цели этого устремления, или об источнике события всегда и везде сжималось до образа божеств; и при этом почти всегда и везде на заднем плане более или менее четко вырисовался образ выс-

шего и единственного божества. Где и когда человек не осознавал своего долга поклоняться Богу или богам в форме того или иного конкретного культа: создавая изображения или символы божества, принося жертвы, каясь, молясь, учреждая традиции, игрища и таинства, формируя общины и церкви? Равным образом, где и когда человек не был уверен, что голос божества уже прозвучал, и теперь к нему надлежит прислушиваться и, кроме того, необходимо исследовать его смысл? Веды индусов, Авеста персов, Трипитака буддистов, Коран мусульман — разве они не «библии» для своих последователей в том же самом смысле, что Ветхий и Новый Заветы — для нас? Разве, по крайней мере, отдельные базовые элементы и темы мировоззрения всех религий (начало и конец мира, происхождение и природа человека, нравственность и религиозный закон, грех и искупление) не тождественны отдельным элементам и темам христианского учения? И разве *христианское* «благочестие», в своих высших и наиболее прекрасных формах, не находится в одном ряду с другими формами благочестия, пусть даже на самом высоком месте? И каковы критерии, по которым мы должны определять ему это самое место?

Если мы допускаем, что все это существует вне и наряду с «христианством», то мы тем самым признаем, что в своем откровении Бог действительно вошел в ту сферу, в которой его собственная реальность и возможность окружены целым морем более или менее адекватных, но в любом случае в основе своей верных параллелей и аналогий в человеческой реальности и возможности. Откровение Божие — это действительное присутствие Бога, но также и Его *сокрытость* в мире человеческой *религии*. Когда Бог открывает себя, божественное частное скрывается в человеческом общем, божественное содержание — в человеческой форме, и, следовательно, *божественное уникальное* скрывается в чем-то *чисто человечески своеобразном*. Поскольку (и насколько) откровение есть откровение Бога человеку, сам Бог и излияние Духа Святого, и, соответственно, воплощение Слова, могут рассматриваться также и с этой стороны, в той сокрытости, которая несомненно сообщается Слову вместе с истинной человечностью: рассматриваться как религиозный феномен, как единица в этом ряду, как частный случай в рамках общего наблюдения и опыта, как одно из содержаний человеческой формы, которая может обладать и иными содержаниями, и в которой божественная уникальность данного содержания не может быть познана непосредственным образом. <...>

Если мы не хотим отрицать откровение Божие как *откровение*, мы не должны отворачиваться от того факта, что оно может рассматриваться *также* и с той точки зрения, с которой оно при определенных обстоятельствах может отрицаться как *божественное* откровение. Действительно, откровение может и даже должно рассматриваться *также* как «христианство», и, следовательно, *также* как религия, и, следовательно, *также* как человеческая реальность и возможность. В этом разделе мы покажем далее, что именно мы понимаем под этим «также». Но сначала нам требуется тщательно рассмотреть тот вопрос, который возникает на основании констатации данного факта, и, кроме того, исследовать принципиальные составляющие двух возможных ответов на этот вопрос.

Вопрос, возникающий в связи с тем фактом, что откровение Божие может рассматриваться также как религия среди прочих религий, есть, главным образом, довольно очевидный вопрос о том, могут ли и хотят ли теология как теология, Церковь как Церковь и, наконец, вера как вера принимать себя и свои основания всерьез. Ибо имеется довольно большая вероятность, что они не хотят принимать всерьез себя и свои основания. Проблема религии есть всего лишь отчетливое выражение проблемы *человека*, который, встречая Бога и вступая в общение с Ним, может впасть в искушение. Теологии, Церкви и вере предлагают отказаться от собственной темы и собственного объекта, стать пустыми и бессодержательными, сделаться лишь тенями самих себя. С другой стороны, именно в этот момент они обретают возможности для того, чтобы продолжить осуществление своих подлинных задач, обрести уверенность в их понимании, и, соответственно, защитить свое собственное имя и усилиться. Но при выборе, о котором мы здесь говорим, речь не идет о том, может ли откровение Божие рассматриваться также и как человеческая религия и, соответственно, как некая религия среди других религий. Мы уже видели, что отрицание этого положения равносильно отрицанию человеческого аспекта откровения, а это равнозначно отрицанию откровения как такового. Но возникает вопрос: как интерпретировать это положение и какова область его применения? Подразумевает ли оно, что то, что мы (как нам кажется) знаем о сущности и явлении религии, должно стать критерием и объяснительным принципом, на основании которых истолковывается откровение Божие; или, наоборот, оно подразумевает, что мы должны интерпретировать христианскую религию и все прочие религии на основании того, что говорит нам божественное откровение? Имеется существен-

ное различие между пониманием религии как *проблемы теологии* и пониманием ее как лишь одной из проблем *в рамках* теологии. Имеется существенное различие между пониманием Церкви как религиозной общины и пониманием ее как некоего такого места, в котором даже религия «снимается» в самом широком смысле этого слова. Имеется существенное различие между пониманием веры как формы человеческого благочестия и пониманием ее как формы суда и благодати Божией, которая безусловным и наиболее тесным образом связана с благочестием человека во всех его видах. Вот тот выбор, о котором здесь идет речь.

Мы затрагиваем одну из наиболее сложных исторических головоломок, когда утверждаем, что в случае современного протестантизма XIX и XX вв., выросшего из семян, посеянных в XVI и XVII вв., все важнейшие решения принимались в соответствии с первыми названными альтернативами. Принципиальной характеристикой теологического мышления современного протестантизма (непосредственно связанной с его мнением и представлениями о Церкви и ее жизни) было (и является) то, что он, в лице своих наиболее выдающихся представителей и важнейших направлений, всегда видел и разъяснял не религию через откровение, но откровение через религию.

Эпиграфом к последующему могут служить эти слова: «Слово „религия“ было введено как решительная противоположность слову „вера“, столь значимому для лютеранской, реформистской и католической Церквей, и главным здесь является деистическая критика общехристианской концепции откровения. Захотим ли мы теперь утверждать, что все еще пребываем в сфере Реформации?»[1].

Фома Аквинский говорил[2] об общей (моральной) добродетели *religio* и о частной монашеской *religio*[3]. Иногда (например, в прологе к «Сумме теологии») он описывал объект теологии как *christiana religio* (христианскую религию), или как *religio fidei* (религию веры). Однако, делая это, он явно не помышлял ни о какой христианской «религии». То, что мы называем этим словом, как кажется, не было известно тогда под этим именем. И понятие религии, как *общее* понятие, которое объемлет христианскую религию, *как и все прочие*, было совершенно чуждо Фоме. По су-

1. *Lagarde P. de.* Deutsche Schriften. Goettingen, 1878. S. 17.
2. *Aquinas Th.* S. theol., II–II, q. 81 ff.
3. Ibid. q. 186, ff.

ществу эта проблема была поставлена в раннем Средневековье Клавдием Туринским, Иоанном Скотом Эригеной и Абеляром. Но она не имела, и не могла иметь, большого значения вплоть до Ренессанса.

Кальвин во вполне гуманистической манере упоминает о *religio christiana* даже в заглавии своего главного труда. Но, поступая так, он вовсе не хочет сделать прилагательное «christiana» предикатом чего-то человеческого в нейтральном и универсальном смысле. Когда Кальвин пишет[4]: «Такова истинная и чистая религия — вера, соединенная со страхом Божьим; при этом страх подразумевает добровольное почитание и влечет за собой подобающее служение сообразно тому, что предписано Законе», то перед нами, несомненно, нормативное понятие, которое Кальвин почерпнул из Писания, и в котором общее «снято» в частном: религия — в откровении, а не наоборот. Определенно, Кальвин приписывал падшему человеку неотчуждаемое *semen* (семя) этой религии[5]. Но помимо этого, он говорил о том, что это *semen* не взойдет, и уж тем более не принесет плодов. Следовательно, понятие «religio» как общая и нейтральная форма не имела фундаментального значения для понимания и трактовки христианства у Кальвина. Для него *religio* являлось сущностью Х, которая получает содержание и форму только тогда, когда она эквивалентна христианству, т. е. постольку, поскольку откровение принимает его в себя и оформляет по своему образу. <...>

Только в начале XVIII в., в результате [деятельности представителей] движения т. н. рациональной ортодоксии, в этом и в других отношениях разразилась настоящая катастрофа и родился подлинный и неприкрытый неопротестантизм. Как мы можем видеть, это случилось благодаря двум теологам: со стороны реформатов это был Соломон ван Тиль (1643-1713)[6], а со стороны лютеран — И. Франц Буддеус (1667-1729)[7]. Формально Буддеус примыкал к системе Иоганна Вильгельма Байера. Однако различия между ними были колоссальны, причем именно в интересующем нас вопросе! Догматика теперь начинается достаточно открыто и односторонне (у ван Тиля это — завершенная догматика естественной теологии, составляющая первую и автономную сек-

4. *Calvin*. Instit., I, 2, 2.
5. Ibid. I, 3, 1.
6. *Til van S.* Theologiae utriusque compendium cum naturalis tum revelatae, 1704.
7. *Buddeus J.F.* Institutiones Theologiae dogmaticae, 1724.

цию [его компендия]) — с представления понятия и описания общей, естественной и нейтральной «религии», которая, как *religio in se spectata* (религия, рассмотренная в самой себе), является предпосылкой всех прочих религий. «В самом деле, как по природе человек наделяется разумом, точно так же по природе он познает, что Бог существует, и что Ему надлежит поклоняться»[8]. Как интеллектуальная способность, так и знание о Боге? Ван Тиль, будучи убежденным картезианцем готов идти еще дальше, заявляя, что «началом, от которого естественная религия должна получать доказательную силу касательно того, что относится к Богу и Его культу, является сам свет разума, [присутствующий] в уме человека через понятия и общие идеи, таким образом, что никто, если он более или менее умен и свободен от предрассудков, не может не признать таковое»[9]. Определение этой «естественной религии» следующее: «Она есть некое человеческое усердие (*studium*), коим любой по своему разумению направляет свои способности к созерцанию и поклонению определенному божеству, насколько считает это для себя подобающим, чтобы это божество ответило ему при случае благосклонностью»[10]. Взяв за основу эту «естественную религию», Буддеус утверждает, что у человека имеется знание о высшем существе («сущем совершеннейшем, которое мы называем Богом»), а также о том, что оно соединяет в себе совершенство знания, мудрости и свободы; и что оно является вечным и всемогущим, совершенно благим и правдивым, истинным и святым, а также предельной причиной и руководящим принципом вселенной, безусловно единственным; и что мы должны подчиняться этому существу и отвечать перед ним; и что оно открывает перед нами путь к бессмертию души и обретению вышей награды; и что без его любви мы не можем быть счастливы, ибо только оно есть высшее благо; и что оно желает, чтобы мы поклонялись ему мыслью, словом и делом; и что оно налагает на нас определенные обязанности по отношению к нам самим, нашим ближним и, наконец, по отношению к нему, т. е. Богу. Ван Тиль в первой части своего компендия разворачивает эту естественную теологию в объемное учение о природе и атрибутах Бога, о творении и провидении, о естественном нравственном законе, о бессмертии души и даже о грехе. И все это человек

8. *Buddeus*. I, 1, 3.
9. Prael. 4, 1.
10. Prael. 2, 1.

может познать «без особого труда»[11], ведь «разум прекрасно научает всех людей, а эти [положения] соединяются друг с другом таким образом, что если некто опытен в рассуждении и наделен здравым умом, он, как только помыслит таковое, тут же с ним соглашается»[12].

Буддеус не признавал субстанциального *verbum* (слова) или *lumen internum* (внутреннего света), о которых говорили многие мистики, т. е. он формально не признавал существования второго источника откровения[13]. Равным образом, и ван Тиль не допускал ничего подобного: в «Dedicatio» он при каждом удобном случае предупреждал молодых теологов, чтобы они «не смешивали начало разума и начало веры», поскольку эти начала не одинаково подтверждены свидетельствами. Но что же тогда с «первой наукой», исходным знанием человека о себе и о Боге, которую он затем определяет и описывает как преамбулу естественной религии[14]? Как только мы принимаем это знание, сколь долго и почему мы не должны говорить о том, что это знание не засвидетельствовано столь же твердо, как то, которое мы получаем от откровения? Как бы то ни было, по крайней мере, Буддеус не забывал сразу же сделать ход, известный всем сторонникам естественной теологии: *religio naturalis* (естественная религия) и ее знание о Боге не распространяются на вечное спасение, поскольку человеку не даны вместе со всеми этими интуициями средства, позволяющие обрести общение с высшим благом, Богом, и умение правильно пользоваться этими средствами. Соответственно, он указывает на необходимость дополнения *religio naturalis* откровением[15]. У ван Тиля мы, в конце концов, увидим тот же самый ход — ближе к концу первой и в начале второй части его компендия. И, тем не менее, согласно Буддеусу мы должны сказать об этой *religio naturalis*, что она содержит *notiones* (понятия), которые суть «основы и начала любой религии». Именно сообразно этим *notiones* человек должен измеряться по отношению к своей религии. Именно благодаря им мы можем распознавать «религии, которые опираются на откровение». И то, что противоречит этим «понятиям естествен-

11. *Buddeus*. I, 1, 5.
12. Ibid. I, 1, 14.
13. Ibid. I, 1, 15.
14. Prael. 3.
15. *Buddeus*. I, 1, 16–18.

ной религии», в принципе не может быть откровением, или же является неправильно понятым откровением. Согласно Буддеусу, естественная религия учит нас двум вещам: с одной стороны, ее недостаточность позволяет нам понять *необходимость* откровения, с другой стороны, она указывает нам, где найти *истинное* откровение. Буддеус был уверен, что может убедить нас в том, что естественная религия и откровение никогда не противоречат друг другу, но всегда пребывают в гармонии[16]. Равным образом, и у ван Тиля естественная теология достигает своей кульминации в учении о *praeparatio evangelica* (предуготовлении к Евангелию), в котором: 1) из преамбул и данных естественной религии логически постулируется необходимость примирения Бога и человека; 2) опять-таки, из начал естественной религии выводятся условия этого примирения; 3) наконец, сравниваются друг с другом религии еретиков, иудеев, мусульман и христиан, причем показывается, что христианская религия отвечает выведенным условиям и, соответственно, признается богооткровенной религией. «Естественная теология… исходя из этих положений, исследует любые религии, чтобы можно было вывести, что христианская религия, хотя она и постигает тайны, превосходящие возможности естественного познания, тем не менее, лучше согласуется со светом разума, чем все остальные религии» (*Praef. ad lect.*). Это и есть программа ван Тиля и Буддеуса, к созданию и изложению которой они приложили все свои силы и способности; и именно в их случае подобная программа впервые была предложена в рамках протестантизма и не осуждена при этом как не соответствующая церковному учению.

То, что было достигнуто здесь, в ходе некоего разворота, осуществлению которого содействовало большинство ведущих теологов той эпохи, невозможно переоценить — как в том, что касается самого события как такового, так и в том, что касается серьезности исторических последствий. Благодаря этим теологам появилось ясное и логичное изложение того, что, возможно, составляло тайную цель и страсть всего предшествующего развития. Человеческая религия, отношение с Богом, которым мы можем обладать, и актуально обладаем независимо от откровения, есть не неизвестная, но вполне известная величина — как в том, что касается формы, так и в том, что касается содержания; и как таковая она есть нечто, что следует признать имеющим централь-

16. *Buddeus*. I, 1, 16–18.

ное значение для любого теологического мышления. Она фактически образует предпосылки, критерии, необходимый аппарат для понимания откровения. Она показывает нам вопрос, на который отвечают все положительные религии (включая религию откровения), и при этом оказывается, что христианская религия, как наиболее удовлетворительный ответ на вопрос, обладает преимуществами перед другими религиями, а потому по праву должна называться богооткровенной. Христианский элемент теперь действительно стал предикатом нейтрального и универсального человеческого элемента, а вместе с этим завершилась и теологическая переориентация, которая угрожала еще со времен Ренессанса. Откровение теперь стало историческим подтверждением того, что человек может знать о себе и, соответственно, о Боге, даже и без откровения. <...>

Здесь нет необходимости в детальном изложении печальной истории более поздней протестантской теологии. <...> Все более или менее радикальные и разрушительные движения в теологии последних двух столетий суть лишь вариации на одну простую тему, которая была ясно озвучена ван Тилем и Буддеусом: не религия должна постигаться в свете откровения, но откровение — в свете религии. К этому общему знаменателю могут быть сведены цели и программы всех наиболее важных тенденций в современной теологии. Неопротестантизм подразумевает «религионизм». <...>

Почему мы должны оценивать это движение *негативно*, как наносящее урон церковной жизни, и, в конце концов, как разрушающую ее *ересь*? Те, кто поддерживал его (выдающиеся теологи неопротестантизма и бесчисленное множество менее значимых фигур), всегда осознавали, что в противоположность традиции и тем задачам, которые она решала, они *свободно исследуют истину* — даже в отношении Бога и божественных вещей, и при этом чувствовали, что их действия вполне законны и соответствуют их полномочиям. А те, кто более или менее решительно им противостоял, демонстрировали чисто имманентный характер своей оппозиции тем, что, в общем и целом, всего лишь не желали заходить столь далеко в принятии последствий реверсии откровения и религии, хотя при этом было ясно, что сами они, пусть и вполне последовательно, тоже принадлежат этому движению. С обычной консервативной позиции было невозможно выдвинуть против него никаких серьезных возражений. Так, *совершенно нечего* было возразить против базового положения, согласно которому истина должна исследоваться свободно — даже

в области теологии. Как вполне убедительно показывают двести лет истории теологии, любой, кто взялся бы его отрицать, неизбежно (и не без причины) имел бы жалкий вид. Даже если бы он действительно представлял интересы Церкви против названного движения, он был бы плохим и опасным ее представителем. И сам вопрос о том, а действительно ли он представляет ее интересы, или же, по сути дела, воет вместе с волками, никогда не встал бы перед ним во всей своей остроте, как того требовала ситуация. Мотивом для сопротивления указанной реверсии никоим образом не должен быть страх перед ее последствиями.

Равным образом, это *не должен быть* страх перед той реконструкцией догматики и библейского учения, которое имело место в XVIII в. благодаря приложению критериев *religio naturalis* (естественной религии). Это *не должен быть* страх перед кантианским морализмом, или перед «теологией чувства» Шлейермахера, или перед «иллюзионизмом» Фейербаха, или перед библейской критикой Д. Ф. Штрауса, Ф. Х. Баура, Гарнака или Буссе, или перед релятивизмом историко-религиоведческой школы и т. д. Конечно, все эти направления, как и многие другие, являются возможными и актуальными следствиями названной реверсии, и они еще активны сегодня, несмотря на свой относительно почтенный возраст. Но мы не можем страшиться этих последствий и не можем отвергать их — если только не будет совершенно ясно, что мы не соучаствуем в этой реверсии откровения и религии как таковой. Говоря конкретнее, мы беззащитны против современных «немецких христиан», если только мы не знаем, как защититься от этого движения, начало которому положили ван Тиль и Буддеус (вернее, даже их предшественники: Кениг, Квенштедт, Венделин и Бурманн).

Если мы не знаем этого, если мы оспариваем частности, а не целое, и только с позиций консерватизма, т. е. из-за страха, а не с позиции знания, то мы проиграли, и не важно, сколь благими были наши намерения, и сколь много локальных побед мы одержали. На пользу Церкви идет не ослабление и смягчение проникшей в нее ереси: надо познать ересь, бороться с ней, изолировать ее. Если бы ужасающие результаты реверсии откровения и религии действительно были результатами свободного теологического исследования истины, то тогда, какими бы непривычными или опасными они ни казались бы, Церковь должна была бы признать их благими и необходимыми, или, по меньшей мере, обсуждаемыми и не разрушающими церков-

ное сообщество. Но названным результатам можно и нужно оказывать серьезное сопротивление не потому, что они необычны и опасны, а потому, что они *никоим образом не являются* результатами свободного теологического исследования истины. Сопротивление должно быть направлено не против свободного исследования истины, но — как раз в интересах такого исследования — против той среды, в которой эти результаты возникают. А эта среда есть неопределенность в понимании откровения и, соответственно, отношения между Богом и человеком; проще говоря — это неопределенность, или упадок веры. <...> Это началось еще в XVII в., и сделалось явным в следующем столетии. Теология пала жертвой того абсолютизма, с которым человек этой эпохи делал себя центром, мерой и целью всех вещей. Да, теология должна была определенным образом соотноситься с этой тенденцией и с симпатией исследовать ее. Но она определенно не должна была участвовать в том, в чем она участвовала тогда, когда, в эпоху Буддеуса, отрыто стала «религионистсической». И здесь главное даже не то, что теология делала, а то, чего она *не делала*: главное — это ее слабость и ее колебания по отношению к самой сущности веры: в своей теории и в своей практике она перестала рассматривать важнейшие положения лютеранского и гейдельбергского исповедания как непререкаемые аксиомы. Исходно и преимущественно грехом было *неверие*, умаление Христа, которое началось с того самого момента, когда Он перестал восприниматься как наше Единственное и наше Все, и когда мы начали тайно тяготиться Его владычеством и Его утешением. Не отрицая положения катехизиса, эта теология считала, что ее задача заключается в том, чтобы рассмотреть человека с некоей иной точки зрения, нежели точка зрения царства и владычества Христа. Она отделила благочестие человека от Слова Божия, обращенного к нему, и сделала это благочестие отдельной и первой главой. Совершенно ясно, что опасность заключалась в том, что эта глава могла стать автономной и, фактически, доминирующей, затмив в конце концов главу о Слове Божием. И это было неизбежным результатом названного отрицания, недостаточной стойкости в самой сущности веры. Реальная катастрофа протестантской теологии была не тем, чем ее обычно представляют. Это было вовсе не отступление перед лицом растущего самосознания современной культуры. Это было вовсе не неосознанное увлечение тем, что, как утверждали философия, история и естественные науки, является «свободным исследовани-

ем истины». Это было вовсе не непреднамеренное превращение в несколько непоследовательную практическую мудрость. Сами по себе современный взгляд на вещи, современное самосознание человека и т. д. не могли причинить никакого вреда. Реальная катастрофа заключалась в том, что теология утратила свой объект — откровение во всей его уникальности. И утратив его, она утратила зерно веры, благодаря которому она могла бы сдвигать горы, в том числе, и гору современной гуманистической культуры. О том, что теология действительно утратила откровение, свидетельствует тот факт, что она смогла обменять его, вместе с собственным первородством, на понятие «религия».

Попытки систематического сравнения откровения и религии (т. е. истолкование их как сопоставимых областей, проведение границ между ними, фиксация их отношений между собой) всегда подразумевают полное непонимание ситуации. При этом намерение может заключаться, например, в том, чтобы начать с религии (т. е. с человека) и, таким образом, подчинить откровение религии, чтобы, возможно, в конце концов, растворить его в ней. Или, наоборот, намерение может заключаться в том, чтобы сохранить автономию и даже превосходство сферы откровения при помощи определенных оговорок и мер предосторожности. Это, однако, второстепенный вопрос. Какие бы ни были решения, они не играют существенной роли. Существенно одно — мы ставим человеческую религию на тот же уровень, что и божественное откровение, и обращаемся с ним сходным образом. Мы рассматриваем религию как нечто, в некотором смысле равное откровению. Мы можем приписывать ей автономное, по отношению к откровению, существование и статус. Мы можем интересоваться отношением этих двух сущностей и сравнивать их между собой. И тот факт, что мы можем это, показывает, что наши намерения заключались в том, чтобы начать с религии, т. е. с человека, а не с откровения. Все, что мы скажем позднее в рамках этой схемы о необходимости и истинности откровения, будет не более чем меланхолическим воспоминанием о войне, которая была проиграна в самом начале. Все это будет не более чем затемнением реального послания и содержания откровения. Фактически будет лучше — ибо так более поучительно — принять логические следствия нашей начальной позиции, и опустить все дальнейшие хлопоты, касающиеся откровения. Ибо если мы думаем, что откровение в принципе можно соотносить или сравнивать с религией, мы не понимаем его как откровение. <...>

Суммируя сказанное: нам не следует отказываться ни от единой буквы в признании того, что Бог — в своем откровении — присутствует в мире человеческой религии. Но мы должны особо подчеркнуть: это значит, что присутствует именно *Бог*. Следовательно, наша основная задача заключается в том, чтобы упорядочить понятия «откровение» и «религия» таким образом, чтобы связь между ними снова выглядела бы тождественной с тем событием, которое произошло между Богом и человеком, и в котором Бог есть *Бог* (т. е. Господь и Владыка человека, который судит сам и является единственным, кто оправдывает и освящает), а человек есть *человек Бога* (т. е. является человеком постольку, поскольку усыновляется и принимается Богом в Его суровости и благости). И мы говорим об откровении как о «снятии» религии потому, что помним и используем христологическое учение об *assumptio carnis* (принятии плоти).

2. Религия как неверие

Теологическая оценка религии и религий должна отличаться, прежде всего, большой осторожностью и сдержанностью своих суждений и выводов. Она должна рассматривать, понимать и принимать человека как субъекта религии со всей серьезностью. Но это не должен быть человек обособленный от Бога, человеческое существо само по себе. Это должен быть человек, для которого (неважно, знает он сам об этом или нет) родился, умер и воскрес Иисус Христос. Это должен быть человек, к которому обращено Слово Божие (неважно, слышал он его или нет). Это должен быть человек, для которого (неважно, осознает он это или нет) Христос является Господом. Теология должна воспринимать религию как жизненно важную деятельность и способ выражения такого человека. При этом она не должна приписывать этой жизненно важной деятельности и способу выражения уникальную «сущность», т. н. сущность религии, которую можно затем использовать как некий эталон для сравнения и сопоставления одной человеческой вещи с другой, отличая «высшую» религию от «низшей», «живую» от «мертвой», «серьезную» от «несерьезной». Теология не должна делать этого вовсе не из-за безразличия и отсутствия интереса к разнообразию, которое мы наблюдаем в этой человеческой сфере, и не в связи с тем, что предварительное определение «сущностей» феноменов в данной сфере невозможно или само по себе не нужно, но потому, что мы должны

познавать сущность религии с позиции божественного откровения, и это обстоятельство не позволяет нам пользоваться — разве что ненамеренно — имманентным определением сущности религии. Однако это не значит, что *откровенная* сущность религии не подходит по форме или по содержанию для различения между благом и злом, истиной и ложью в пределах религиозного человечества. Откровение маркирует Церковь как место *истинной* религии, но из этого не следует, что христианская религия как таковая есть исполненная сущность человеческой религии, а также то, что христианская религия является истинной религией потому, что принципиально превосходит все остальные религии. Мы не можем слишком настойчиво подчеркивать связь между истиной христианской религии и *благодатью* откровения (нам следует еще раз сказать: Церковь живет через благодать и благодатью, и именно в этом отношении она есть место истинной религии). И если это так, то Церковь может хвастаться ее «сущностью» (т. е. тем совершенством, с которым в ней исполняется «сущность» религии) не в большей степени, чем другие религии, которым эта сущность может быть атрибутирована. Мы не можем отличать и отделять Церковь от остальных религий на основании общего понятия сущности религии. <...>

Мы начинаем с утверждения, что религия — это *неверие*; религия есть некое дело — мы должны сказать прямо — дело *безбожного* человека. <...> В свете сказанного ранее, это утверждение не следует понимать как исключительно негативную оценку. Это не суждение науки или философии о религии, основанное на некоем предшествующем негативном суждении, относящемся к сущности религии. Оно касается не только иных людей с их религиями. Напротив, прежде всего, оно должно касаться нас самих, как приверженцев христианской религии. В этом высказывании сформулировано суждение божественного откровения по отношению ко всем религиям. Оно может истолковываться и разъясняться, но его нельзя вывести ни из какого иного, кроме откровения, начала, и нельзя доказать при помощи феноменологии или истории религии. Поскольку эта формулировка лишь воспроизводит суд Божий, она не подразумевает отказа от каких-либо человеческих ценностей, какого-либо оспаривания всего того истинного, благого и прекрасного, которое, при более близком знакомстве, мы обнаруживаем почти во всех религиях, и которое мы, естественно, ожидаем — в куда большем изобилии — обнаружить и в нашей собственной религии, если мы хоть сколь-нибудь твердо ее

придерживаемся. Речь идет просто о том, что Бог берет человека, судит и осуждает его. Это, конечно, потрясает нас до самых основ, до самого сердца. Но там, где это происходит, нет места для печали и жалостливых причитаний по поводу непризнания относительного величия человека. <...>

Для того, чтобы понять, что религия действительно есть неверие, мы должны рассмотреть ее с точки зрения откровения, как оно засвидетельствовано в св. Писании. И есть два момента, которые должны внести окончательную ясность в данном вопросе.

1. Откровение есть само-предложение и само-раскрытие Бога. Откровение встречается с человеком тогда, когда предполагается и подтверждается, что все попытки человека познать Бога своими собственными силами всецело и совершенно тщетны: не в силу теоретической, но в силу практической и фактической необходимости. В откровении Бог сообщает человеку, что Он — Бог, и что, как таковой, Он — его Господь. Сообщая ему это, он сообщает нечто совершенно новое, нечто такое, что человек без откровения не знает, и о чем не может оповестить ни себя, ни других. Надо сказать, что он, конечно, *мог бы* сделать это: ведь откровение просто констатирует истину. Если истинно, что Бог — это Бог, и, как таковой Он — Господь для человека, тогда истинно и то, что человек соотносится с Ним таким образом, что мог бы познать Его. Но это как раз та истина, которая недоступна человеку, пока о ней ему не сообщит откровение. Если человек действительно *может* познавать Бога, то эта его способность должна быть укоренена в том обстоятельстве, что он действительно знает Его постольку, поскольку Бог предложил и явил себя ему. И тогда эта способность не опирается на тот (вполне истинный факт) факт, что человек *мог бы* познавать Бога. Между «он мог бы» и «он может» располагается безусловно решительное «он не может», которое может быть устранено и превратиться в свою противоположность только благодаря откровению. Истина о том, что Бог есть Бог, и что Он является нашим Господом, а также дальнейшая истина о том, что мы могли бы познать Его как Бога и Господа, может достичь нас только через саму истину. И это «достижение нас истиной» (*Zu-uns-Kommen der Wahrheit*) и есть откровение. Откровение, достигающее нас, не находится в некоем нейтральном состоянии, но, как пришествие истины, заключатся в действии, которое особым, весьма определенным образом соотносится с ним. Оно достигает нас именно как *религиозных* людей, т. е. оно достигает нас при попытке познать Бога на основании на-

ших собственных сил. Следовательно, откровение достигает нас не сообразно той деятельности, которая с ним соотносится; при этом деятельность, которая соотносится с ним, должна быть верой, признанием само-предложения и само-раскрытия Бога. Мы должны понять, что в глазах Бога любая наша деятельность (даже та, которая направлена на достижение наилучшей жизни) бесполезна, т. е. мы, сами по себе, не в состоянии постигнуть истину, допустить, чтобы Бог был Богом и нашим Господом. Мы должны отказаться даже от попыток познания этой истины. Мы должны решиться, должны просто позволить, чтобы истина была возвещена нам, и, соответственно, воспринята нами. Но как раз именно на это мы и не можем решиться. Человек, которого истина действительно достигла, согласится с тем, что он не был готов к тому, чтобы она говорила с ним. Настоящий верующий будет говорить не о том, что он пришел к вере от веры, но скажет, что он пришел к ней от неверия, при том что то отношение и та деятельность, с которой он встретил откровение (и все еще встречает его) есть религия. Ибо в вере через откровение ему явлено, что человеческая религия как таковая есть *сопротивление* откровению. С точки зрения откровения очевидно, что религия является человеческой попыткой предвосхитить то, что Бог хочет дать и дает в своем откровении. Это — неудачная замена божественного труда человеческой поделкой. Божественная реальность, предложенная и явленая нам в откровении, замещается понятием Бога, которое своенравно и произвольно сформировано человеком. «Отсюда очевидно, что человеческая душа во все века представляла собой как бы кузницу, в которой выковывают идолов... Человеческий разум имеет наглое намерение выражать возникающие у него безумные фантазии о Боге во внешних формах. Поэтому дух человеческий зачинает идолов, а рука рождает их на свет»[17].

«Произвольно и своенравно» значит здесь: «своими человеческими средствами», «сообразно своим человеческим представлениям, умениям и энергии». Как только человек отдается этому предприятию, сразу же возникает множество различных образов Бога, но значение их всегда будет одно и то же. «Бог, осуждая почитание изображений, не сравнивает их между собой с целью определить, которое из них более подобает Ему, а которое — менее. Он отвергает все без исключения статуи, картины и прочие образы, посредством которых идолопоклонники пытаются при-

17. *Calvin*. Instit., I, 11, 8.

близить Его к себе»[18]. И если говорить о сути этого предприятия, то предельные начала различных философских систем являются идолами не в меньшей степени, чем пугающие сверхъестественные образы в картине мира анимистических религий, а четко выраженное представление о Боге, например, в исламе, не менее неполноценно, чем отсутствие унитарной идеи или образа Бога в буддизме или же в древних или современных атеистических движениях.

Образ Бога всегда есть та видимая или мыслимая реальность, в которой человек (вовне, или даже в самом своем существовании) принимает и утверждает нечто уникальное, предельное и решающее, то, что, как он считает, определяет и обусловливает его — в абсолютном, или по меньшей мере относительном смысле. С точки зрения откровения, человеческая религия есть не более чем подобное принятие и утверждение, и как таковое она есть деятельность, которая противоречит откровению — противоречит постольку, поскольку эта истина приходит к человеку только через истину. Если человек сам пытается постигнуть истину, он пытается постигнуть ее априорно. И тогда он не делает того, что должен делать, когда истина достигает его. Он не верит. Если бы он верил, он бы *слушал*; но в религии он *говорит*. Если бы он верил, он позволил бы, чтобы ему *принесли* дар; но в религии он *берет сам*. Если бы он верил, он позволил бы самому Богу выступать от лица Бога; но в религии человек замахивается на то, чтобы самостоятельно постичь Бога. И вот, будучи таким *замахом*, религия противоречит откровению и есть концентрированное выражение человеческого неверия, т. е. такого отношения и такой деятельности, которые прямо противоположны вере. Это — дерзкая, хотя и жалкая, высокомерная, хотя и безнадежная, попытка создать нечто, что человек мог бы создать, но теперь не может — или может только потому, что (и если) сам Бог делает это для него: знание истины, знание Бога. Мы не можем, следовательно, воспринимать эту попытку как гармоничное сотрудничество человека и божественного откровения, так, как если бы религия была чем-то вроде протянутой руки, которую Бог наполняет в своем откровении. И, кроме того, мы не можем говорить о том, что очевидные религиозные возможности человека суть, так сказать, общая форма человеческого знания, которая приобретает свое истинное и подлинное содержание благодаря действию от-

18. *Calvin*. Instit., I, 11, 1.

кровения. Напротив, мы наблюдаем тут острейшее противоречие. В религии человек убегает и запирается от откровения, снабдив себя неким его заменителем, заранее отказавшись от того, что должен был получить от Бога в откровении. «Они не воспринимают Бога так, как Он предложил себя, но воображают себе как Бога то, что сами создали произвольным образом»[19]. Конечно, человек обладает возможностью делать это. Но то, чего он в результате достигает, и что получает — это вовсе не знание Бога как Бога и Господа. И это вовсе не истина. Это — полнейшая фикция, которая не имеет к Богу вообще никакого отношения. Это — анти-бог, который сперва должен быть познан в качестве такового, а затем, когда истина достигнет его, повержен. Но как таковой, как фикция, он может быть познан *только когда* истина достигнет его. <...> Откровение не связано с человеческой религией, которая уже наличествует и практикуется. Оно противоречит ей, как раньше религия противоречила откровению. Оно «снимает» ее, как раньше религия «снимала» откровение. Это подобно тому, как вера не может быть связана с ложной верой, но должна противоречить ей и «снимать» ее как неверие, как противодействующий ей акт. <...>

2. Как само-предложение и само-раскрытие Бога, откровение есть действие, посредством которого Он по благодати и благодатью примиряет человека с самим собой. Как радикальное учение о Боге, откровение является также радикальной помощью Бога, которая достигает нас как тех, кто нечестив и неправеден, а потому проклят и осужден. И также в этом отношении то утверждение, которое откровение делает о человеке, заключается в том, что человек не способен помочь сам себе — ни в целом, ни хотя бы отчасти. Но, опять-таки, верно и то, что он не должен обязательно быть таким беспомощным. Неправедность, нечестие, проклятие и осуждение не являются неотъемлемыми частями природы человека и не включены в его понятие. Человек был создан по образу Божию, т. е. для повиновения Богу, а не для греха, для спасения, а не для гибели. Но человек был определен к этому не как к некому состоянию, в котором он все еще может себя обнаружить, но как к такому состоянию, в котором он более не находится, из которого он выпал вследствие собственного греха. Однако и это — истина, которую сам человек не мог сохранить: она наличествует для него лишь потому, что приходит через откро-

19. *Calvin*. Instit., I, 4, 1.

вение, т. е. в Иисусе Христе, и разъясняется совершенно по-новому — старейшая истина, излагаемая новым способом. Человек никоим образом не может объяснить самому себе, что он праведен и свят, а потому спасен, ибо произнесенные им самим о самом себе, эти слова будут ложью. Они истинны только как богооткровенное знание. Они истинны в Иисусе Христе. Иисус Христос вовсе не был исполнением и завершением всех многообразных попыток человека помыслить Бога и представить Его себе в соответствии со своей собственной мерой. Но как само-предложение и само-раскрытие Бога, откровение полностью замещает и всецело превосходит все эти попытки, обращая их в тени, которыми они, собственно, и являются. Равным образом, постольку, поскольку Бог чрез себя самого примирил мир с самим собой, Он замещает все многообразные попытки человека примирить мир с Ним, все человеческие усилия по оправданию и освящению, обращению и спасению. Откровение Бога в Иисусе Христе утверждает, что наше оправдание, освящение, обращение и спасение были достигнуты и осуществились раз и навсегда в Иисусе Христе. И наша вера в Иисуса Христа заключается в осознании, принятии и утверждении того факта, что в действительности все было сделано для нас раз и навсегда в Иисусе Христе. Он — эта та помощь, которая достигла нас. Он один — Слово Божие, которое было сказано нам. Между Ним и нами произошел обмен состояниями: Его праведность и святость стали нашими, а наш грех — Его; Он умер за нас, а мы были спасены ради Него. На этом обмене («примирении» из 2 Кор 5, 19) основано откровение (и нет откровения, если нет этого обмена). Не было бы действенного, искупительного само-предложения и само-раскрытия Бога, если бы не было определенного и решительного *satisfactio* (искупления) и *intercessio Jesu Christi* (посредничества Иисуса Христа).

Теперь мы можем увидеть второй аспект, в котором откровение противополагается религии, и наоборот, религия должна противополагаться откровению. Ибо какова цель всех попыток религий предвосхитить Бога, заменить Его Слово на творение рук человеческих, сделать наши образы образом Единственного (который познается только тогда, когда Он сам сообщает знание о себе), образы, которые являются изначально духовными, затем душевными и, наконец, видимыми? Чего желает религиозный человек, когда он думает, верит и утверждает, что есть уникальное, предельное и окончательное сущее, что есть божественное сущее (*θειον*), божество, что есть боги и единственный высший Бог,

и когда он думает, что это существо господствует над ним, предопределяет, предустанавливает и обусловливает его? Действительно ли постулирование Бога или богов, равно как и потребность в объективации (духовной или физической) Первичного, обусловливаются человеческим опытом актуального превосходства и господства неких естественных или сверхъестественных, исторических или вечных необходимостей, могуществ и провидений? Действительно ли за этим опытом (или постулатом и потребностью, с ним связанными) следует чувство беспомощности и несостоятельности перед лицом этого высшего мира, стремление каким-либо образом добиться его расположения, привлечь на свою сторону, убедить себя в его благосклонности, или, еще лучше, обрести возможность влиять на него, разделить его могущество и высокое положение, принять участие в его деятельности? Действительно ли человеческие попытки оправдать и освятить себя следуют за попытками помыслить и представить себе Бога? Или же имеет место прямо противоположная ситуация? И, может быть, первичным является смутное стремление человека оправдать и освятить себя, т. е. утвердить и укрепить себя в осознании и употреблении своих навыков и сил для того, чтобы контролировать свою жизнь, для того, чтобы договориться с миром, для того, чтобы мир служил человеку. Не является ли религия со всей ее догматикой, ритуалом и образом жизни наиболее примитивным, или, лучше сказать, наиболее глубинным и эффективным элементом той техники, при помощи которой человек пытается обустроить свою жизнь? Не должны ли опыт этого высшего мира или потребность объективировать его в понятии или образе Бога рассматриваться лишь как пример этой попытки, т. е. как идеальная конструкция, неизбежная в рамках данной техники? Не являются ли боги лишь отраженными образами и своего рода поручителями потребностей и возможностей человека, который в действительности одинок и предоставлен самому себе, своим желанием, планам, творчеству? Не обстоит ли дело так, что жертвоприношение, молитва, аскеза и нравственность суть вещи более фундаментальные, чем Бог и боги? Кто даст ответ? С двумя этими возможностями мы ходим по кругу, который можно рассматривать как угодно, но всегда с одним и тем же результатом. Единственно, в чем невозможно сомневаться, так это в том, что практическое содержание религии есть поведение и деятельность, которые не сочетаются с божественным откровением, но противоречат ему. И в этом случае, точно так же, слабость и непови-

новение, безнадежность и высокомерие, воображение и причуда столь близки, что их едва ли можно отличить друг от друга. Там, где человек желает того, чего он желает в религии (т. е. оправдания и освящения как своей собственной работы), он не обнаруживает себя — и не важно, первичны или вторичны понятие и образ Бога — на прямом пути к Богу, Который может затем привести его к цели на некоем более высоком уровне того же самого пути. Напротив, мы затворяемся от Бога, мы отчуждаемся от Него, мы противопоставляем себя Ему. Бог в своем откровении не желал как раз именно того, чтобы человек сам пытался обустраивать свою жизнь, оправдывать и освящать себя. Бог в своем откровении, Бог в Иисусе Христе, есть Тот, Кто берет на себя грех мира, Кто желает, чтобы все наши заботы были возложены на Него, ибо Он заботится о нас. <...>

Вера в новозаветном смысле подразумевает не просто преодоление, но «снятие» человеческой самостоятельности. Она подразумевает, что самостоятельность человека встраивается в порядок божественного предопределения. В вере она теряет свою автономию *вне* этого предопределения и, соответственно, свое значение в *противлении* Богу и в *споре* с Ним. Она теряет значение как сфера предельного и подлинного решения и, соответственно, утрачивает характер предельной и подлинной серьезности. Единственная предельная и действительная серьезная определенность для верующего — та, которая исходит от Иисуса Христа. Строго говоря, верующий больше не является субъектом: в своей и вместе со своей субъективностью он становится предикатом к субъекту — Иисусу Христу, благодаря Которому он оправдывается и освящается, от Которого он получает указания и утешение. <...> Грех — это всегда неверие. А неверие — это вера человека в самого себя. И эта вера всегда заключается в том, что человек делает тайну своей ответственности своей собственной тайной, вместо того, чтобы принять ее как тайну Бога. И эта вера есть религия. И ей противоречит откровение, как оно удостоверено Новым Заветом, тождественное с Иисусом Христом как с Богом, Который действует в нас ради нас. И это характеризует религию как неверие. <...>

Суммируя вышесказанное. Критический поворот против религии в любом случае подразумевает открытие ее слабости и лишь относительной необходимости. Но если этот поворот принимает форму мистицизма, то он не может избежать сочетания отрицания религии с совершенно недвусмысленным ее утверждением (и это утверждение имеет место всегда). А если он пытается укло-

ниться от этого, приняв форму атеизма, то тогда, пусть и против своего желания, он не может избежать того, чтобы если не непосредственно подготовить, то, по меньшей мере, приоткрыть широкие возможности для новых религиозных построений. Но это означает, что даже в этих двух предельно базовых своих формах критический поворот против религии не столь радикален и силен, чтобы понять, как разъяснить — хотя бы на теоретическом уровне — то, как он предполагает достигнуть отрицания религии, ее Бога и ее закона. Намерения и цель, конечно, понятны, а вот путь не очевиден. С исторической точки зрения, мы должны отметить, что те религии, которые обладали врожденной возможностью быть как консервативными, так и либеральными, пока что давали примеры значительной устойчивости и выживаемости перед лицом мистицизма и атеизма. Если религия умирала, она умирала по причине победы другой религии, а не из-за какой-то атаки мистицизма или атеизма. Соответственно, на самом деле слабость и ограниченная необходимость религии не столь страшны в своих следствиях, как могли бы быть. В своей слабости и ограниченной необходимости религия всегда присутствует в различных формах. И в конечном счете мистицизм и атеизм никогда не могут показать, что и как могло бы быть иначе, ибо само их существование слишком тесно связано с существованием религии. <...> Реальный кризис религии может прийти только откуда-то извне по отношению к заколдованному кругу религии, извне по отношению к месту ее происхождения, т. е. извне по отношению к человеку. Только в условиях совершенно иного противопоставления, нежели противопоставление религии и религиозной возможности (*Vermögen*), только в свете веры об области религии и, соответственно, о человеке в целом, можно вынести следующее суждение: «Неверие, идолопоклонство, самоуверенность!»; и благодаря этому человек перестанет, наконец, метаться от одного укрытия к другому. И это может произойти только в божественном откровении. Но постольку, поскольку в какой-либо иной ситуации этого не происходит, религия и религии пребывают в покое. Конечно, некие изменения имеют место, но имеет место и определенная инерция, а потому религия и религии всегда здесь. Конечно, мистики и атеисты могут при случае (тогда, когда должны произойти более или менее значительные исторические изменения) произвести некое — весьма ограниченное — беспокойство, которое затрагивает внутреннюю жизнь религий лишь в той степени, в какой к ней относятся положительные выраже-

ния и представления, божества и законы, против которых обращают свой критицизм мистики и атеисты, но все это напоминает отношение приливов и отливов к внутренней жизни океана. И именно в своих крайних и чистых формах (насколько они вообще могут быть достигнуты) этот критический поворот определенно не опасен для религии. <...> «Снятие», которое и есть настоящая и действительно опасная атака на религию, пребывает в совершенно иной книге, по сравнению с которой книги мистицизма и атеизма могут быть описаны как совершенно безвредные.

3. Истинная религия

В соответствии с представленными выше выводами, мы можем говорить об «истинной» религии только в том смысле, в каком мы говорим об «оправданном грешнике».

Религия не может быть истинной как таковая и сама по себе. Откровение Божие отрицает, что какая-либо религия является истинной, т. е. что она содержит истинное знание о Боге, правильно учит о поклонении Ему, а также примиряет человека с Ним. Ибо как само-предложение и само-раскрытие Бога, как деяние того мира, который Бог сам заключил между собой и людьми, откровение есть истина, вне которой нет никакой другой истины, и в соотнесении с которой все остальное есть заблуждение и ложь. Если, говоря об «истинной религии», мы имеем в виду истину, которая принадлежит религии как таковой, религии самой по себе, то это понятие столь же некорректно, как и понятие «благой человек», если под благостью человека понимается то, чего человек достигает при помощи своих собственных возможностей. Никакая религия не является истинной. Она может только *стать* истинной — постольку, поскольку начнет соответствовать тому, на что она претендует и что отстаивает. И она может стать истинной лишь в том же самом смысле, в каком оправдывается человек, т. е. благодаря чему-то такому, что приходит извне: не от своей собственной сущности и собственного бытия, но только в силу признания, принятия и особого внимания к тому, что является чуждым по отношению к его собственной сущности и бытию, что он не может постичь своими собственными силами, что приходит к нему вне зависимости от его собственных качеств или заслуг. Как и оправданный человек, религия является творением благодати. Но благодать — это откровение Божие. Никакая религия не устоит перед ним в качестве

истинной религии. Никакой человек не праведен в его присутствии. Оно осуждает нас на смерть. Но оно может также вернуть мертвого к жизни, а грешника привести к покаянию. И равным образом, в той самой более широкой области, где откровение показывает ложность всех религий, оно может создать истинную религию. «Снятие» религии откровением не подразумевает просто ее отрицание, просто вынесение суждения о том, что религия есть неверие. Религия может быть «вознесена» в откровение, хотя суждение о ней останется неизменным и верным. Откровение может поддерживать и укрывать ее. Оно может оправдать ее, и, мы должны добавить сразу же, освятить. Откровение может принять религию и отметить ее как истинную. И оно не просто может. Как мы могли бы прийти к заключению, что оно это может, если бы оно уже не сделало это? Истинная религия существует, как существуют и оправданные грешники. И если мы будем четко следовать этой аналогии (хотя это больше, чем аналогия: в широком смысле слова речь идет о самой вещи), нам не следует медлить с утверждением, что *христианская религия есть истинная религия*.

В нашем рассуждении о том, что религия есть неверие, мы не рассматривали различия между христианством и нехристианскими религиями. Наше намерение заключалось в том, чтобы показать, что все, что мы говорим о других религиях, относится равным образом и к христианству. Исходя из этой схемы, мы не упоминали о специфических чертах христианской религии. В свете приведенного выше суждения, мы не определяли христианству никакого особого места. Следовательно, наше рассуждение не следует воспринимать как некую предварительную полемику, направленную против нехристианских религий, имеющую конечной целью утверждение, что христианская религия является истинной религией. Будь оно иначе, наша нынешняя задача состояла бы в том, чтобы доказать, что, в отличие от нехристианских религий, христианство не повинно в идолопоклонстве и самооправдании, т. е. является не неверием, но верой, а потому — истинной религией; или же, что то же самое, нам пришлось бы доказывать, что христианство это вообще никакая не религия, но, в противоположность всем прочим религиям (включая их мистическую или атеистическую самокритику), само по себе истинно и свято, и, как таковое, есть непорочная и неоспоримая форма сообщества Бога и человека. Однако ступить на этот путь значило бы отрицать то, что мы, напротив, утверждаем. И если

мы хотим, чтобы утверждение о том, что христианская религия является истинной религией, было осмысленным, то мы должны сказать: она является истинной лишь постольку, поскольку мы слышим божественное откровение. Но эти слова, о том, что она является истинной лишь постольку, поскольку мы слышим божественное откровение, есть положение, относящееся к вере. А положение веры необходимо является положением, которое мыслится и высказывается на основании веры и в вере, т. е. при принятии и почтительном отношении к тому, что сказано нам в откровении. Именно тем, что сказано в откровении безоговорочно определяется его эксплицитное и имплицитное содержание. Однако ситуация будет совсем иной, если мы попытаемся обосновать утверждение, что христианская религия является истинной религией, тем, что станем прилагать суждение откровения, согласно которому религия есть неверие, только к другим, нехристианским религиям, но не к христианству, получая, таким образом, возможность отделить и отличить себя от них при помощи этого суждения. Напротив, наше — именно как христиан — дело заключается в том, чтобы прилагать это суждение прежде всего и наиболее последовательно к себе самим, а к другим, к нехристианам, лишь постольку, поскольку мы в них узнаем себя (т. е. лишь постольку, поскольку мы видим в них истину этого суждения откровения, которое относится и к нам), и, кроме того, в рамках той солидарности, в которой мы, предвосхищая их в покаянии и надежде, подчиняемся этому суждению, чтобы стать причастными обетованиям откровения. Ведь в конце пути, на который мы должны ступить, находятся именно обетования, данные тем, кто принял суждение Бога, кто позволил Ему вывести себя за пределы своего неверия; там находится вера в эти обетования, и, в этой самой вере, наличествует реальность благодати Божией, которая, конечно же, отличает нашу, т. е. христианскую, религию, *как истинную*, от всех остальных. И эта высшая цель может быть достигнута только на этом пути полного смирения. И этот путь не был бы путем полного смирения, если бы мы ступили на него без четкого осознания, что любое «достижение» может заключаться здесь лишь в смиреннейшем и исполненном благодарности принятии того, чего мы никогда не достигли бы, если бы таковое не было достигнуто в откровении еще до того, как мы ступили на этот путь.

Следовательно, мы должны настаивать на том, что в самом начале познания истинности христианской религии находится при-

знание того факта, что эта религия также подпадает под суждение, согласно которому религия — это неверие, и что истинность обретается ею не благодаря какому-то ее внутреннему качеству, но лишь через благодать Божию, ставшую известной и действующую в Его откровении. Однако это суждение значит конкретно следующее: любая практика нашей веры (наши христианские представления о Боге и божественном, наши формы христианских обществ и орденов, наша христианская мораль, поэзия и искусство, наши попытки придать христианской жизни частные и общественные формы, наша стратегия и тактика, отвечающая интересам нашего христианского дела, короче говоря, все наше *христианство*, поскольку оно *наше*), есть человеческая деятельность, которую мы осуществляем и которую мы приспосабливаем к достижению всевозможных близких и удаленных целей, и как таковая она находится на том же самом уровне, что и человеческая деятельность в иных религиях. Это суждение значит, что все это наше христианство со всеми его элементами не является тем, чем оно должно и чем оно претендует быть — деянием веры и, соответственно, деянием подчинения божественному откровению. То, что мы наблюдаем здесь, по-своему, но не менее серьезно, является тем же, что мы наблюдаем везде в сфере религий, т. е. неверием, т. е. противоположностью божественного откровения и, соответственно, идолопоклонством и самодовольством; это все те же беспомощность и произвол; это все то же самовозвеличивание человека, подразумевающее его наиглубочайшее падение. <...>

Подобная релятивизация христианской религии не подразумевает, однако, что христианская вера делается слабой, неопределенной или легковесной, или что утверждение об истинности христианской религии теряет надежность и однозначность. Христианская вера живет вовсе не в осознании христианином своего отличия от нехристианина. Конечно, такое осознание существует, оно занимает свое место, обладает определенными правами и даже необходимо. Однако оно обладает также и естественными границами: нельзя говорить о том, что христианин должен утверждать перед Богом свою собственную праведность и святость. Несокрушимое перед человеком, это осознание сокрушается перед Богом; и именно потому, что оно сокрушено во втором случае, оно несокрушимо в первом. <...>

Существование истинной религии — это событие в акте благодати Бога в Иисусе Христе. Если точнее — это событие в излиянии Духа Святого. Но если быть еще более точным — это событие в су-

ществовании Церкви и детей Божьих. Существование Церкви Божией и детей Божьих значит, что истинная религия существует даже в мире человеческих религий. Иначе говоря, имеются знание о Боге, божественный культ и сопутствующая человеческая деятельность. Мы можем сказать о них только, что они повреждены. Они — это попытка, основанная на лжи и неправде, и совершенная при том негодными средствами. И тем не менее, мы должны сказать также, что они (в поврежденности своей) достигают своей цели. Несмотря на свое происхождение из лжи и неправды, несмотря на негодность средств, Бог действительно познается, и Ему поклоняются должным образом, и сопутствующая деятельность — это подлинная деятельность человека, примиренного с Богом. Церковь, дети Божьи и, соответственно, носители истинной религии живут *благодатью Божией*. Их знание и культ, их служение Богу в учении, ритуале и жизни определены реализацией божественной благости, которая предшествует всем человеческим мыслям, желаниям и действиям и устраняет любую поврежденность человеческой природы. Ибо она не оставляет человеку никакой другой возможности, кроме как верить и благодарить. И она учит его делать это — не как его собственное свершение, но как то, что обусловлено ее даром — и тот, кто верует и благодарит, никогда не станет этого отрицать. Церковь и дети Божьи живут сообразно этому принципу; и пока они живут так, они живут благодатью Божией. Но то, что они так живут, не является основанием для существования Церкви и детей Божьих. Равным образом, это отнюдь не то, что делает их религию истинной. С точки зрения их собственной деятельности как таковой, они отнюдь не возвышаются каким-то особым образом над общим уровнем религиозный истории. Они не избегают божественного осуждения за идолопоклонство и самодовольство. Прежде всего, потому, что на протяжении истории их жизнь благодатью редко когда оказывалась чем-то иным, кроме как неким время от времени возникающим препятствием для эффективного (как вообще, так и в их собственной области) исполнения закона всех религий. Если бы мысли, желания и действия христиан как тех, кто живет благодатью, действительно были бы критерием их существования как Церкви и детей Божьих, то с какой уверенностью мы могли бы утверждать их существование как таковое и истину их религии! Но мы не можем утверждать его на основании этого критерия потому что известно, что более или менее явные и убедительные примеры жизни в благодати, а также

феномен религии благодати появляются и в иных областях религиозной истории. Однако в соответствии с библейскими критериями, мы не имеем права говорить о Церкви и детях Божьих или о существовании истинной религии в этих иных областях. Решающим для существования Церкви и детей Божьих, а также для истинности их религии является нечто совершенно иное; и, следовательно, оно же является решающим для их столь проблематичной — самой по себе — жизни в благодати: это тот факт, что благодатью Божией они живут *через* Его благодать. Именно это делает их теми, кто они есть, а их религию — истинной. Именно это возносит их над общим уровнем религиозной истории. Но выражение «через благодать Божию» значит: «посредством реальности того, благодаря чему» они явно, хотя и столь проблематично, живут; «посредством реальности того, благодаря чему», предположительно, могут явно, хотя и более чем проблематично, жить и люди из других областей религиозной истории. «Посредством реальности» значит: благодаря тому, что за пределами всех человеческих образов, за пределами всего, что люди могут помыслить и пожелать в сфере их собственных религий (даже если речь идет о религии благодати), вне зависимости от каких бы то ни было их заслуг и достоинств, Бог действует по отношению к ним как благодатный Бог, предвосхищая их собственные помыслы, желания и действия своей свободной благостью, порождая в них веру и благодарность и никогда не отказываясь от них. Они суть то, что они суть, а их религия — истинная религия не потому, что они признали Его таковым и действуют соответствующим образом, не потому, что их религия — религия благодати, но в силу того, что Бог благодатно обратился к ним, в силу того, что Он милосерден (несмотря на их явную, но проблематичную религию благодати), в силу сочувствия, которое Он к ним испытывает, в силу Его свободного выбора (единственным мотивом которого является это сочувствие), в силу действия Духа Святого, которого Он изливает на них. Церковь и дети Божьи живут благодатью через Его благодать, и через Его благодать первая становится местом истинной религии, а вторые — ее носителями. Но мы увидим конкретное значение этого факта в его отличии от любого иного, более высокого, религиозного принципа, который мог бы использоваться для оценки всех человеческих религий, только если нам станет ясно, что выражение «через благодать Божию» полностью тождественно выражению «через имя Иисуса Христа». <...> Следовательно, есть люди, которые через

благодать Божию живут Его благодатью. Или, если говорить конкретнее, через имя Иисуса Христа они суть те, кто верит в это имя. Настолько, насколько это очевидно в случае христиан и христианской религии, мы должны и можем сказать, что именно христианство и только христианство является истинной религией. Теперь нам следует рассмотреть и истолковать данное утверждение — в этом его специфическом основании — сообразно четырем особым аспектам.

1. В отношении между именем Иисуса Христа и христианской религией мы имеем дело прежде всего с актом божественного творения. Это значит, что существование христианской религии в ее исторической форме, равно как и ее индивидуальные детерминанты не автономны и не имеют основы своего существования в самих себе. Имя Иисуса Христа — это то единственное, что создало христианскую религию: без Него ее никогда не было бы. И мы должны понимать это не только в историческом отношении, но и применительно к современности. Имя Иисуса Христа создает христианскую религию: ее не может быть вне Его. Ибо если мы начнем говорить о христианской религии как о реальности, нам будет недостаточно просто обратиться к прошлому, к моменту ее сотворения, и к ее историческому бытию. Нам надо будет думать о ней так же, как о своем собственном существовании и о существовании мира, как о реальности, которая была сотворена и творится Иисусом Христом: вчера, сегодня и завтра. Вне акта своего сотворения именем Иисуса Христа, каковое творение относится к типу *creatio continua* (постоянного сотворения), и, следовательно, вне Творца, она не имеет реальности. <...> Христианская религия — это предикат при субъекте, которым является имя Иисуса Христа. Без него она не просто «нечто иное»: без него она — полное ничто, и данный факт невозможно скрывать в течение длительного времени. Она существовала, существует и будет существовать только в силу акта творения, обозначаемого этим именем. И именно на основании этого акта творения она, вместе с существованием, получает и истинность. Постольку, поскольку она существовала, существует и будет существовать через имя Иисуса Христа, она была есть и будет истинной религией: знанием о Боге, культом и служением, в которых человек не пребывает в одиночестве, отрицая Бога, но, в мире с Богом, шествует перед Ним. <...>

2. В отношении между именем Иисуса Христа и христианской религией мы имеем дело также с актом божественного избирания. Христианская религия не обладает реальностью от себя са-

мой. Рассмотренная в себе и для себя, она не может быть таковой. Она — всего лишь возможность, наряду со многими другими. Христианская религия не привносила и не привносит в имя Иисуса Христа ничего своего, что делало бы ее в том или ином смысле достойной быть Его творением и, на этом основании, истинной религией. Если она реальна, то это так лишь благодаря свободному избиранию, основанному на сострадании и непостижимом сочувствии Бога, и ни на чем больше. Задним числом мы можем, конечно, объяснить необходимый характер возникновения христианства в свете развития иудаизма, а также в свете политического, духовного и морального климата в Средиземноморье имперского периода. Но таким способом мы никогда не выведем и не объясним христианскую религию в ее реальности. Если говорить серьезно, то с исторической точки зрения мы можем объяснять и выводить ее только из договора, заключенного между Богом и иудейским народом. И мы сможем сделать это со всей точностью и проницательностью, если только будем объяснять и выводить ее из исполнения этого договора в имени Иисуса Христа, из откровения (как оно было дано в действительности, как оно было принято, и как в него уверовали), и, соответственно, при предпосылке этого имени. То, что Богу было угодно открыть себя в имени Иисуса Христа именно в это время, в этом месте и таким способом, есть нечто, имеющее необходимость в себе самом, а не в обстоятельствах и условиях, предшествовавших этому имени. Если христианская религия есть реальность, а не ничто, исключительно в силу имени Иисуса Христа, то названная необходимость — это свободный (с того дня и по сию пору) выбор милости и сострадания Божьих. Как имеет место *creatio continua* (постоянное сотворение), так же имеет место *electio continua* (постоянное избирание), которое лучше описать как верность и терпение Бога. <...>

3. В отношении между именем Иисуса Христа и христианской религией мы имеем дело также с актом божественного оправдания, или прощения грехов. Мы уже установили, что христианская религия как таковая сама по себе не обладает никакой ценностью, благодаря которой она могла бы стать истинной религией. Теперь нам надо с еще большей ясностью показать, что христианская религия — сама по себе и как таковая — абсолютно недостойна того, чтобы быть истинной религией. И, как мы сказали, если она является таковой, то только по божественному избиранию. Теперь же нам следует сказать более точно: она является таковой в силу

божественного оправдания грешников, божественного прощения грехов. Структура этой религии (наиболее четко выраженная в протестантизме) определенно отлична от других. И понять это мы можем лишь как деяние имени Иисуса Христа. Но христианская религия отличается от других религий не столь принципиально, чтобы по отношению к ней можно было избежать суждения божественного откровения, согласно которому все религии суть идолопоклонство и самодовольство. Напротив, христианская история (будь то история Церкви как целого или история жизни отдельного чада Божия как ее части) всегда находится под этим знаком. Чем тщательнее мы изучаем ее (или, вернее сказать, чем ярче свет откровения св. Писания высвечивает ее), тем это очевиднее. Как в том, что касается целого, так и в том, что касается части, это история греха. Она не оправдана сама по себе. Она греховна как в том, что касается формы, так и в том, что касается происхождения. Это касается ее не в меньшей степени, чем истории буддизма или ислама. Руки, в которые Бог отдал себя и свое откровение никоим образом не чисты: они испачканы весьма сильно. <...> Оправдание христианской религии есть *справедливое* оправдание, поскольку оно полностью основывается на правосудии *Бога*, и ни в коей мере не обусловлено какими-либо качествами самой христианской религии. Следовательно, его нельзя понимать иначе, чем *акт прощения грехов*. <...>

4. В отношении между именем Иисуса Христа и христианской религией мы имеем дело также с актом божественного освящения. Мы говорили, что для того, чтобы найти основание для утверждения истинности христианской религии, мы сначала должны отвернуться от нее и обратиться к факту Бога (*Gottestatsache*), который и является этим основанием; и, соответственно, мы должны постоянно возвращаться к этому «первичному». Когда мы спрашиваем относительно истинности христианской религии, мы не должны — даже вскользь — обращать внимание ни на что, кроме как на этот факт Бога. Мы не можем пытаться найти оправдание христианской религии в других фактах, вне имени Иисуса Христа, даже во внутреннем или внешнем бытии-оправданным (*Gerechtfertigtsein*) христианской религии самой по себе и как таковой. Тем не менее, это оправдание христианской религии именем Иисуса Христа очевидным образом подразумевает определенное позитивное отношение между ними. Христианство отличается от всех остальных религий благодаря этому имени, оно создается и формируется им, оно притязает на то, что служит

ему, оно становится исторической манифестацией и инструментом его откровения. Мы сравнивали имя Иисуса Христа с Солнцем в его отношении к Земле. Этим все могло бы и ограничиться. Но Солнце светит, и его свет как таковой не является для Земли чем-то чуждым и отдаленным. Не прекращая быть светом Солнца он становится светом Земли, светом, который освещает Землю. В этом свете Земля, которая не имеет собственного света, светла. Она, конечно, не является вторым Солнцем, но она несет в себе отражение света Солнца; следовательно, она является просвещенной Землей. И то же самое касается отношения имени Иисуса Христа и христианской религии. Само это имя есть ее оправдание. Но оно не может быть трансцендентным, не будучи при этом имманентным ей, ибо только христианская религия оправдывается этим именем. И это значит, что она отмечена и обозначена, маркирована и охарактеризована этим именем, причем особым, только ей подобающим образом. В свете этого оправдания, сотворения и избирания именем Иисуса Христа, тот факт, что это именно христианская религия, а не какая-либо другая, не может быть нейтральным, безразличным или незначительным. Напротив, даже несмотря на то, что христианство — это такая же религия, как и другие, это значительный и о многом говорящий факт, это — знак, это — декларация. <...> Христианская религия — это *священное* пространство, созданное Святым Духом, в котором Бог, чье Слово стало плотью, постоянно говорит при помощи знаков своего откровения. И это также *существование человека*, созданного тем же Духом Святым, который слышит Бога, постоянно говорящего с ним в своем откровении. Церковь и дети Божии актуально существуют. Реальность их существования достаточно скромна, но всегда видима и значима в своей видимости: это реальность, которая призвана и посвящена обнародованию имени Иисуса Христа. И это есть освящение христианской религии.

Перевод с немецкого под редакцией
Алексея Апполонова

«Рассуждения о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках» — так назывался один и ключевых трактатов Декарта — один из базовых текстов, заложивших фундамент современной науки. Наша рубрика «Методы» будет посвящена тому, как «изучать религию». Эти методы могут различаться в разных дисциплинах, хотя эпистемологические принципы, сформулированные Декартом, по-видимому, едины. Мы оставим пока за скобками вопрос о том, насколько сам фундамент «научных методов» непоколебим; но, во всяком случае, следует признать, что эти методы подвержены изменениям.

Это видно на примере методов изучения религиозности, которым посвящена первая статья в этой новой рублике. Слово «религиозность» (*religiosity, religiosité*) родилось в недрах социологии в середине XX века и стало теперь расхожим понятием, смежным и сопутствующим термину «религия». Елена Пруцкова прослеживает эволюцию самого понятия и историю методов измерения религиозности в количественных исследованиях.

Мы надеемся продолжить эту рубрику сходными публикациями, которые бы делали фокус на методах изучения религии. Методологическая рефлексия в науке о религии на русском языке встречается, увы, нечасто, и потому рассуждения о методе на страницах нашего журнала всячески приветствуются: не они ли помогут «верно направлять наш разум»?