

В настоящем номере главной темой рубрики *Academia* является теология религии швейцарского богослова Карла Барта (1886–1968). Его своеобразный, обусловленный реакцией на рационализм и прогрессистские взгляды либерального протестантизма, христианский подход к феномену религии является воспроизведением – на новом уровне – традиционных мотивов кальвинистской теологии. Во впервые переведенных на русский язык фрагментах «Церковной догматики» Карл Барт излагает свои идеи по поводу отношения христианского откровения и религии (т.е. естественной человеческой религиозности, под которой Барт понимал такие общие – по его мнению – для всех культур феномены, как вера в высшее Существо (существа), ритуалы, связанные с поклонением Ему (им), наличие особых мест для этого поклонения, вера в бессмертие души т.д.). Согласно Барту, христианская религия – истинная религия, но таковой она является не сама по себе, но лишь постольку, поскольку «снимается» откровением, которое как бы «возносит» ее, принимая в себя.



АЛЕКСЕЙ АППОЛОНОВ

Карл Барт о религии и откровении

ШВЕЙЦАРСКИЙ теолог Карл Барт (1886-1968), несомненно, принадлежит к числу наиболее влиятельных богословов XX века. Это очевидно хотя бы из того, что именно он стоял у истоков т.н. «неоортодоксии», движения, серьезно потеснившего либеральную теологию, которая в конце XIX–начале XX вв. многим казалась единственно возможным и безальтернативным направлением в протестантской (и даже шире — христианской) теологической мысли. При этом было бы неверным представление о том, что творчество Барта принадлежит исключительно прошлому. Напротив, как указывает Б.Маккормак, известный исследователь литературного наследия Барта, в настоящий момент США переживают своего рода «бартианский ренессанс», который, возможно, является одним из факторов, определяющих будущее протестантской теологии в Северной Америке¹.

При этом практически все исследователи отмечают, что творчество Барта довольно плохо изучено, и, кроме того, очень часто неверно интерпретируется. Одним из случаев подобного искажения является приписываемая Барту концепция, согласно которой христианство не является религией, а сами термины «религия» и «христианство» в случае учения Иисуса Христа следует заменить терминами «вера» или «откровение». Например, известный канадский религиовед У.К. Смит пишет следующее: «Перед тем

1. The Barth Renaissance in America: An Opinion by Bruce L. McCormack // The Princeton Seminary Bulletin. 2002. Vol. 23. No. 3. P. 337.

как представить аргументы в пользу того, что эти понятия [т. е. родовое понятие „религия“ и специфические названия религий, например, «христианство» — А.А.] должны быть исключены [из научного обихода], я хочу отметить, что я далеко не первый из современных авторов, кто не удовлетворен ими... Среди христиан наиболее известным отрицателем является Карл Барт (наверное, самый мощный пророческий голос современности). В своей важнейшей работе он посвятил теме „ликвидации религии“² особый, весьма убедительный по содержанию, раздел. „Религия — заявляет он прямо — есть неверие... а неверие... есть грех“³. В настоящее время идея о том, что Барт хотел «ликвидировать» религию и противопоставлял ее христианству стала популярной в прямом смысле слова, т. е. «пошла в народ». Так, например, если верить интернет-сайту «christinyou.net», который содержит христианский публицист и средней руки издатель Д. Фаулер, «самое четкое различие между „религией“ и христианством провел швейцарский теолог Карл Барт, который, несомненно, был величайшим теологом XX века»⁴.

Между тем, Барт не писал ничего подобного. Он вовсе не призывал «ликвидировать» религию, и, тем более, отказаться от использования термина «христианство». Равным образом, он никогда не противопоставлял христианство и религию. Да, Барт действительно писал о том, что «религия есть неверие... а неверие... есть грех». Но при этом он подчеркивал, что «все, что мы говорим о других религиях, относится равным образом и к христи-

2. В английском переводе «Церковной догматики» крайне важный для Барта термин «*Aufhebung der Religion*» передан как «*abolition of religion*». При этом «*Aufhebung*» у Барта — это нечто подобное гегелевскому «снятию» или, если абстрагироваться от философской терминологии и обратиться к обычной лексике, что-то вроде «поднятия вверх» или «вознесения», но никак не то, что подразумевается английским «*abolition*», т. е. «упразднение», «отмена», «уничтожение», «ликвидация» и т. д. (характерно, что немецко-английские словари первым значением для глагола «*aufheben*» дают «*pick up*»). Как отмечает Г. Грин, «этот неправильный перевод сыграл значительную роль в создании карикатурного образа теологии Барта, который длительное время сохранял влияние в англосаксонском мире» (*Green G. Challenging the Religious Studies Canon: Karl Barth's Theory of Religion // Journal of Religion. 1995. Vol. 75. P. 477*). Надо сказать, что У. К. Смит тоже приложил руку к созданию этого «карикатурного образа», поскольку, не желая разбираться с тем, что там действительно подразумевал Барт под «*Aufhebung/abolition*», просто подогнал (и довольно грубо, надо заметить) его идеи под свою собственную концепцию.

3. *Smith W.K. The Meaning and End of Religion. Minneapolis, 1991. P. 125.*

4. <http://www.christinyou.net/pages/Xnotrel.html>

анской религии (*christliche Religion*)»⁵. И если бы — пишет Барт, предостерегая от ложной интерпретации своих слов — мы говорили о том, что христианство *по сути своей* есть нечто помимо греха и неверия, то «нам пришлось бы доказывать, что христианство это вообще никакая не религия, но, в противоположность всем прочим религиям... само по себе истинно и свято, и, как таковое, есть непорочная и неоспоримая форма сообщества Бога и человека»⁶. Однако, подчеркивает Барт далее, «ступить на этот путь значило бы отрицать то, что мы, напротив, утверждаем»⁷, т. е. отрицать то, что христианство как религия есть «неверие... а неверие... есть грех». И, тем не менее, при всем при этом Барт полагает, что «нам не следует медлить с утверждением, что *христианская религия есть истинная религия* [курсив самого Барта — А. А.]»⁸.

Для настоящего исследования, в общем и целом, не столь уж важны причины, по которым авторы вроде У. К. Смита или Д. Фаулера искажали идеи Барта о религии или, вернее, о том, что можно назвать «естественной человеческой религиозностью» (под которой Барт понимал такие общие — по его мнению — для всех культур феномены, как вера в высшее Существо (существа), ритуалы, связанные с поклонением Ему (им), наличие особых мест для этого поклонения, вера в бессмертие души т. д.). Однако основную причину указать все-таки следует: многие теологи и религиоведы принимали Барта за «эксклюзивиста»⁹ (т. е. за сторонника идеи о том, что христианство является *особой* религией (сверхрелигией, или даже вообще не религией), которая — единственная из всех — *сама по себе* несет людям истину божественного откровения), в то время как его концепцию — если говорить о ней в целом, а не об отдельных ее элементах — никоим образом

5. Barth K. Die kirchliche Dogmatik. Bd. 1. Hbd. 2. Zürich, 1975. S. 357.

6. Ibid. В этом, наверное, есть определенная ирония, но ровно такова позиция вышеупомянутого Д. Фаулера: «Иисус Христос не основал религию для того, чтобы мы помнили и воспроизводили Его учение. Христианство это личностное, духовное присутствие воскресшего и живого Господа Иисуса Христа, являющего свою жизнь и характер в христианах (*Christians*), т. е. в „единых-с-Христом“ (*Christ-ones*)» (<http://www.christinyou.net/pages/Xnotrel.html>).

7. Barth K. Die kirchliche Dogmatik. S. 357.

8. Ibid.

9. Термины «эксклюзивизм», «инклюзивизм» и «плюрализм», использующиеся для описания различных подходов в рамках теологии религии, были введены, насколько я могу судить, А. Рэйсом (*Race A. Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*. N. Y., 1982). Рэйс при этом рассматривал Барта как «крайнего эксклюзивиста».

нельзя подвести под эту категорию. Именно в силу сложности и, если так можно выразиться, многомерности концепции Барта, каждый находил в ней то, что хотел, в том числе и «отрицание» религии (хотя, отмечу еще раз, речь здесь идет именно о «снятии» человеческой религии божественной благодатью, переводом ее, так сказать, на новый уровень, в новое состояние, подобно тому, как оправданный грешник становится «новым человеком», сохраняя, тем не менее, свою человеческую природу).

Для лучшего понимания этой концепции Барта необходимо хотя бы в общих чертах рассмотреть ситуацию, сложившуюся в христианской (протестантской, прежде всего) теологии в начале XX века. Научное религиоведение, или, как его тогда обычно называли, «наука о религии», возникнув в середине-конце XIX века, сразу же стала большой проблемой для теологов. Многим христианам сама мысль о то, что их религиозная традиция может — наряду со всеми прочими — оказаться объектом критического научного исследования казалась кощунственной. Как писал в те годы епископ Глостерский, «так называемая современная наука о религии, с ее попытками сопоставить священные книги Индии с [нашим] св. Писанием, заслуживает самого резкого осуждения»¹⁰. Таким образом, теология практически сразу отмежевывалась от религиоведения и заняла по отношению к нему критическую позицию.

Тем не менее в Германии сложилась совершенно иная ситуация. Либеральный протестантизм в лице своих наиболее выдающихся представителей (Д. Штраус, А. Ритчль, А. Гарнак, Э. Трельч и др.) отнесся к новой «науке о религии» настолько сочувственно, насколько это вообще было возможно¹¹. Такой подход, предполагавший (в теории) стирание границ между научным изучением религии и теологией, в общем и целом, нашел понимание в интеллектуальных кругах Европы и стал своего рода визитной карточкой немецкоязычной теологии. А. Швейцер (с явно излишним, на мой взгляд, пафосом) утверждал в 1906 году, что «в будущем, когда грядущие поколения смогут рассматривать наш период цивилизации как некое единое и законченное целое, станет

10. Цит. по: Müller M. Introduction to the Science of Religion. London, 1882. P. 8.

11. В этой связи весьма примечательно замечание Э. Трельча, который полагал, что попытки отделить «религиозную веру» от «научной деятельности» разрушительны для культуры, а потому «различные источники знания надлежит некоторым образом объединить и гармонизировать» (*Troeltsch E. Writings on Theology and Religion. London, 1977. P. 57*). При этом он считал, что возглавить этот процесс должны «ученые и профессора» (*Ibid. P. 199*).

ясно, что немецкая теология является величайшим, уникальным феноменом интеллектуальной и духовной жизни нашего времени. Ибо только в Германии обнаруживается ныне столь совершенным образом живой комплекс условий и факторов: философской мысли, критической проницательности, исторической интуиции и религиозного чувства»¹².

Однако, как весьма точно заметил А. Н. Красников, «столь тесное, на первый взгляд, взаимодействие либеральной теологии и религиоведения в Германии не устранило противоречия между ними. Это противоречие проявлялось не только в институциональной сфере, оно было перенесено в сами теологические доктрины. Когда немецкие теологи желали быть беспристрастными исследователями религии, они переставали быть теологами в прямом смысле этого слова, если же они оставались на позициях христианской теологии, то они переставали быть объективными учеными. Пытаясь разрешить это имманентное противоречие, протестантские теологи были вынуждены прибегать к смягчению теологических и научных идеалов, к размыванию границ между ними, что явилось одной из причин кризиса либеральной теологии»¹³.

Еще одной причиной этого кризиса было то, что некоторые теологи начали понимать, что с течением времени либеральное богословие все больше утрачивало свою собственно христианскую *теологическую* составляющую; возникала опасная для самых основ веры ситуация, когда *Religionswissenschaft* именно как *Wissenschaft*, т. е. *человеческая наука*, начинает диктовать теологии, как *учению о Боге*, что считать истинным, а что — ложным. В 1922 году Карл Барт (который еще недавно сам склонялся к либеральной теологии) отреагировал на эту ситуацию публикацией новой, второй редакции своего комментария к «Посланию к римлянам», которая стала вехой в истории западной теологии, заложив основы «неоортодоксии». В этой же работе Барт впервые представил в развернутом виде свои идеи по поводу «естественной человеческой религиозности» и христианской религии. В религии — той самой, о которой так много говорила либеральная теология, пытавшаяся стать «наукой о религии» — Барт не обнаружил ничего, кроме греха, смерти, нечестия и безбожия, а также

12. Schweitzer A. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen, 1984. S. 45.

13. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. М., 2007. С. 23.

человеческого самодовольства и самоуверенности¹⁴. Однако, отдав должное критике религии с позиции Фейербаха (и даже Маркса), Барт отмечает, что хотя христианская религия как таковая не может привести человека к Богу, она «приводит нас в то место, где мы должны ждать встречи с Ним». «Нет» религии превращается в божественное «Да» в тот момент, когда религия, как последняя «данность» (*Gegebenheit*), «снимается» благодатью откровения, а потому человек не может избежать религии и не должен стремиться заменить ее чем-то другим¹⁵. Парадоксальный характер этой идеи довольно точно зафиксировал Г.Грин: Барт устанавливает «приоритет откровения над религией, не отрицая религиозной природы откровения»¹⁶.

В «Церковной догматике» Барт в значительной степени развил и дополнил эту свою концепцию, а заодно детально проработал вопрос о взаимоотношении религии и откровения, «науки о религии» и христианской теологии, разума и веры. Согласно Барту, человек как таковой всегда был, есть и будет религиозным: «Насколько можно судить, человеческая культура в общем и человеческое существование в частности всегда и везде соотносились людьми с чем-то предельным и окончательным... 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) ... 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?»¹⁷.

Религия, таким образом, является универсальным феноменом, и прилагательное «христианский» в случае «христианской религии» есть не более чем предикат при субъекте, который может иметь и другие предикаты («буддистская», «иудейская», «мусульманская» и т.д.). Более того, Барт настаивает на том, что отрицание этого факта ведет к отрицанию божественного откровения, которое есть «судящее, но также и примиряющее присутствие

14. Barth K. Der Römerbrief. Zürich, 1989. S. 237.

15. Ibid. S. 244.

16. Green G. Challenging the Religious Studies Canon: Karl Barth's Theory of Religion. P. 479.

17. Barth K. Die kirchliche Dogmatik. S. 307.

Бога в мире человеческой религии», осуществляющееся через излияние Духа Святого¹⁸. Дело в том, что откровение есть событие, которое происходит с человеком. Источником откровения является Бог (и Бог же является основанием возможности того, что человек воспримет откровение — Барт категорически не допускает «субъектности» человека в его отношениях с Богом¹⁹), но в любом случае это событие хотя бы отчасти «обладает формой человеческого состояния, опыта и деятельности», «а также видом и чертами человеческого, исторически и психологически схватываемого, феномена»²⁰. И, будучи таким *человеческим* феноменом, религия как таковая (это относится и к христианской религии, конечно) предстает — в сравнении с откровением — как *Unglaube*, неверие, и, соответственно, как грех. «Грех — это всегда неверие. А неверие — это вера человека в самого себя... И эта вера есть религия»²¹. В религии человек, как пишет Барт, *замахивается* на то, чтобы самостоятельно постичь Бога. Но это — самонадеянная и при том бессмысленная попытка: согласно Барту, Бог — абсолютно Иной, и если Он сам не сообщит о себе в своем откровении, то пытаться постичь его бесполезно²² (и не только бесполезно, но и вредно: как пишет Кальвин, которого с одобрением цитирует Барт, «они не воспринимают Бога так, как Он предложил себя, но воображают себе как Бога то, что сами создали произвольным образом»²³).

Таким образом, более или менее ясно, что хочет сказать Барт, когда говорит о религии как о неверии. Взаимоотношение религии и откровения напоминают отношение падшего человека и божественной благодати в традиционной кальвинистской трактовке. Сам

18. Barth K. Die kirchliche Dogmatik. S. 304.

19. В этой связи более чем показательны следующие слова Барта: «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» (Ibid. S. 342).

20. Ibid. S. 305.

21. Ibid. S. 343.

22. Как совершенно справедливо отмечает Ф. Реати, «Бог Карла Барта — это „*Deus absconditus*“ („Неведомый Бог“), „Совершенно Иной“... Никакая дорога не ведет от человека к Богу: ни человеческий опыт (Шлейермахер), ни история (Трельч), ни метафизика. Единственно возможен путь от Бога к человеку — и это Иисус Христос. Он — путь веры, безвозмездный дар Божий, ниспосланный свыше и судящий человеческое разумение» (Реати Ф. Э. Бог в XX веке. СПб., 2002. С. 15).

23. Barth K. Die kirchliche Dogmatik. S. 331.

по себе, без божественной благодати, падший человек не способен ни к каким благим действиям, и, точно так же, без благодати откровения любая религия (в том числе, христианская) есть «неверие, идолопоклонство, самоуверенность». «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 „благий человек“, если под благодатью человека понимается то, чего человек достигает при помощи своих собственных возможностей, 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... что приходит к нему вне зависимости от его собственных качеств или заслуг»²⁴.

Стать истинной христианская религия может только благодаря тому, что «снимается» откровением, которое как бы принимает ее в себя. Однако — и это крайне важно для понимания концепции Барта — откровение «снимает» и «принимает в себя» христианскую религию вовсе не потому, что в самой христианской религии есть что-то, благодаря чему она принципиально превосходит все остальные религии. «Мы не можем слишком настойчиво подчеркивать связь между истинной христианской религией и *благодатью* откровения», — пишет Барт²⁵. Почему? Потому что как Бог оправдывает человека вне зависимости от его заслуг (которых у того просто не может быть до оправдания), так и христианская религия «снимается» божественной благодатью исключительно потому, что этого хочет Бог; и соответственно, христианство как *таковое* не занимает какого-то особого привилегированного положения в мире религий (такого, которое обеспечивало бы, так сказать, его связь с откровением). Бог исключительно по своему собственному усмотрению избрал время и место для своего откровения, равно как Он исключительно по своему собственному усмотрению избирает людей, составляющих Церковь Христову, которая есть «место истинной религии». И это избирание и оправдание и, соответственно, становление христианства в качестве истинной религии происходит постоянно: «Если мы начнем говорить о христианской религии как о реальности, нам будет недостаточно просто обратиться к прошлому, к моменту ее

24. Ibid. S. 356.

25. Ibid. S. 324.

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»²⁶.

Исходя из этой общей картины отношения религии и откровения, легко понять претензии Барта к либеральному протестантизму. Главный недостаток протестантской теологии начала XX века (недостаток, повлекший, по мнению Барта, более чем серьезные последствия для христианской Церкви и веры), заключается вовсе не в фиксации того факта, что христианство — по крайней мере, в некоторых своих аспектах — является религией, такой же как и другие. Главная проблема в том, что протестантская теология — в виде либерального протестантизма — потеряла всякий интерес к *божественному откровению* как к своему специфическому и собственному предмету, и практически всецело погрузилась в сферу *человеческой религии*.

Так, однако, было не всегда. Барт предпринимает специальное историческое исследование с целью продемонстрировать постепенную деградацию христианской теологии от высшего богооткровенного знания до «науки о религии». Оно начинается с краткого рассуждения о Средних веках. По мнению Барта, Фома Аквинский, хотя иногда и писал о *Christiana religio* как об объекте теологии, тем не менее, «даже и не помышлял ни о какой христианской религии»²⁷: ему, как и любому средневековому католическому теологу, было совершенно чуждо «понятие религии, как общее понятие, которое объемлет христианскую религию, как и все прочие»²⁸. Барт полагает, что «религия» и «христианство» в эту эпоху были безусловно тождественны друг другу. Те положения христианской религии, которые относятся к ее «человеческой» составляющей, никогда не рассматривались средневековыми авторами в отрыве от христианской жизни. Иначе говоря, они вычленялись ими (скажем, в рамках естественной теологии) не как особые элементы человеческой религиозности «вообще», но исключительно как элементы религиозной жизни христианина в благодати.

26. Barth K. Die kirchliche Dogmatik. S. 315.

27. Ibid. S. 310.

28. Ibid.

В этом отношении ничего не изменилось и с началом Реформации: Жан Кальвин, говоря о *religio Christiana*, и не помышлял о том, чтобы сделать прилагательное «*Christiana*» предикатом «чего-то человеческого в нейтральном и универсальном смысле... для него *religio* являлось сущностью X, 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»²⁹. Те же самые идеи (с незначительными вариациями) Барт приписывает ранним представителям протестантской схоластики, приводя в качестве иллюстрации следующие слова Аманда Полануса (1561-1610): «В собственном смысле слова существует только одна истинная религия, а остальные не существуют, но лишь называются таковыми»³⁰.

Катастрофа — именно это слово использует Барт — произошла в результате деятельности Соломона ван Тиля (1643–1713) и Франца Буддеуса (1667–1729). Благодаря творчеству этих теологов рождается концепция «естественной религии» (как некоего минимума религиозных представлений, свойственного всем (или почти всем) известным религиозным учениям), которая определяется как объект «естественной теологии», т.е. учения о Боге, достигаемого «средствами естественного разума», вне и независимо от божественного откровения. «Христианский элемент — пишет Барт — 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»³¹.

Именно так, по мнению Барта, возник либеральный протестантизм, или неопротестантизм, важнейшей характеристикой которого является то, что в нем не религия постигается в свете откровения, но откровение — в свете «человеческой религии». Начиная с Буддеуса и ван Тиля, полагает Барт, протестантские теологи постоянно подходят к откровению с рациональными, человеческими мерками. Так, например, ван Тиль пишет: «Естественная теология... исходя из этих положений, исследует любые религии, чтобы можно было вывести, что христианская религия, хотя она и пости-

29. Ibid.

30. Ibid.

31. Ibid. S. 315.

гает тайны, превосходящие возможности естественного познания, тем не менее, лучше согласуется со светом разума, чем все остальные религии»³². Таким образом, человеческий разум выносит суждение об откровении («судит откровение»), а это, согласно Барту, есть самовозвеличивание человека и в конечном счете грех неверия. В принципе, неважно, с чем именно происходит соотнесение библейского учения: с «естественной религией» Буддеуса и ван Тиля, с этической системой Канта, или, скажем с библейской критикой Д. Ф. Штраусса. Либеральная теология во всех этих случаях проявляет колебания в самой сущности веры: «В своей теории и в своей практике она перестала рассматривать важнейшие положения лютеранского и хайдельбергского исповедания как непрекаемые аксиомы. Исходно и преимущественно грехом было *неверие*, умаление Христа... 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»³³.

В то же время, согласно Барту, все должно быть наоборот: теология может и должна рассматривать человека только «с точки зрения царства и владычества Христовых». В этом аспекте швейцарский теолог, безусловно, опирается на идеи Кальвина, который в первых же строках своего «Наставления в христианской вере» писал: «Почти вся наша мудрость — во всяком случае, заслуживающая наименования истинной и полной мудрости — разделяется на две части: знание о Боге и обретаемое *через Него* (курсив мой — А. А.) знание о самих себе»³⁴ (еще более четко Кальвин высказывается несколько позже: «Известно, что человек никогда не достигнет верного знания о себе самом, пока не увидит лика Бога и от созерцания его не обратится к созерцанию самого себя»³⁵). По сути дела, Барт всего лишь помещает эту установку в контекст отношения «религия-откровение»: если теолог желает понять божественное откровение, он должен, прежде всего, отказаться от любого такого соотнесения с ним человеческого элемента (религии или естественной теологии), при котором человеческое оказывается (хотя бы в малейшей степени) мерой божественного.

32. Barth K. Die kirchliche Dogmatik.

33. Ibid. S. 320.

34. Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. Т. 1. М., 1997. С. 33.

35. Там же. С. 34.

Так, например, недопустима естественная теология. Хорошо известно, что своему коллеге Эмилю Бруннеру, когда тот в работе «О природе и благодати» (1934) заявил, что задачей нового поколения теологов является возврат к истинной *theologia naturalis*, Барт ответил статьей, имевшей короткое название: «Nein». Собственно, в этом «Nein» — все отношение Барта к естественной теологии, хотя, конечно, его позицию можно представить и более детально. Например, в «Церковной догматике» Барт писал: «Естественная теология есть учение о единении человека с Богом, имеющем место вне Божественного откровения, данного в Иисусе Христе... Что бы мы ни думали о ее характере (реальна она или иллюзорна), несомненно одно: ее область возникает и существует благодаря наличию человека, противостоящего Богу... Она не может быть содержанием и посланием теологии. К ней можно относиться только как к не-существующему. В этом смысле, следовательно, ее надлежит устранять без всякой жалости»³⁶.

Равным образом, недопустима любая рациональная апология христианства, ибо подобная апология предполагает своего рода «оправдание» откровения при помощи разума, в то время как все должно быть наоборот. «В мире религий христианская религия находится в наибольшей опасности и является наиболее беззащитной и немощной: она имеет оправдание только в имени Иисуса Христа, или не имеет его вообще»³⁷. Эта мысль, кстати сказать, прекрасно коррелирует со следующим утверждением Кальвина: «Никакие доводы не достаточны сами по себе для того, чтобы утвердить истинность Писания. Только Отец Небесный, являя в нем свет своей Божественности, избавляет нас от всех сомнений и колебаний и побуждает к его благоговейному почитанию»³⁸.

В целом, достаточно очевидно, что радикализм (или, если угодно, (нео) ортодоксальность) этой концепции Барта протекает из основного (на мой взгляд) положения традиционного кальвинизма о полном и безоговорочном ничтожестве павшего человеческого существа. Если, скажем, Фома Аквинский считал, что грех не может уничтожить человеческую природу полностью³⁹, а потому в некотором смысле человек остается благим

36. Barth K. Church Dogmatics. Vol. 1.2. N. Y., 1956. P. 168–171.

37. Barth K. Die kirchliche Dogmatik. S. 391.

38. Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. С. 84.

39. «Благо природы, умаляемое через грех, является природной склонностью к добродетели. Эта склонность, понятно, подобает человеку в силу того, что он разу-

даже после грехопадения, то для Барта, как кажется, исходным пунктом всей его теологической доктрины стало учение о неизбывной и окончательной (в отсутствие благодати) порочности человека. Именно поэтому для Фомы Аквинского естественная теология была не только возможна, но и обязательна⁴⁰, а для Барта она есть «не-сущее», греховное порождение человеческого разума (который также сам по себе ничтожен). Именно поэтому Фома Аквинский мог допустить, что даже язычники могли познавать истинного Бога⁴¹, а для Барта подобное утверждение выглядит как ересь.

Из этого, кстати, можно сделать вывод о том, что исторический экскурс Барта, описывающий процесс «падения» христианской теологии, в общем и целом, слабо соответствует фактам. Напомню, что переломным моментом, с которого, собственно, это «падение» началось, Барт считает творчество ван Тилиа и Буддеуса, которые стали соотносить естественную религию (по сути — элементы естественной теологии) с историческими религиями, с целью рационально обосновать истинность христианства⁴². Согласно Барту, ранее ничего подобного не могло иметь места в принципе. Однако это совсем не так. Ровно такую же схему, что и ван Тиль, использовал Роджер Бэкон (1214/22 — ок. 1292)⁴³. Так, он писал

мен: в самом деле, благодаря разумности он обладает возможностью действовать сообразно разуму, что и значит — действовать сообразно добродетели. Но грех не может полностью устранить разумность человека, ибо тогда он не был бы способен к совершению греха. Поэтому невозможно, чтобы грех полностью устранял указанную природу блага» (Summa Th., I–II, q. 85, a. 2, in corp.).

40. «Наша задача — изложить... истину, которую исповедует католическая вера, устраняя противоположные ей заблуждения... [И при этом] необходимо прибегать к естественному разуму, с которым все вынуждены соглашаться. Правда, в делах божественных его недостаточно. Однако, исследуя какую-либо истину, мы будем одновременно показывать, какие именно заблуждения она исключает, и каким образом доказуемая истина согласуется с верой христианской религии» (Фома Аквинский. Сумма против язычников. Долгопрудный, 2000. С. 33).
41. «Есть такие [истины], которые доступны даже естественному разуму, например, что Бог существует, что Бог един и тому подобные; их доказывали о Боге даже философы, ведомые естественным светом разума» (Там же. С. 37).
42. «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» (Barth K. Die kirchliche Dogmatik. S. 316).
43. В этой связи хотелось бы отметить следующий любопытный нюанс. Барт полагает, что естественная теология была сведена к естественной этике только в творчестве Канта («Затем последовал кантианский рационализм, который... свел *theologia naturalis* к *ethica naturalis*»: Ibid.). Однако нельзя не отметить, что раз-

в своем «Opus maius»: «Теперь я хочу рассмотреть основы четвертой науки, которая... одна является практической... и учреждена для [исследования] наших действий — в этой жизни и в жизни грядущей... И эта наука повествует о спасении человека благодаря добродетели, и об обретении счастья, и она содействует этому спасению, насколько это возможно для философии... Равным образом, только эта (или преимущественно эта) наука имеет дело с тем же, что и теология... И эта практическая наука содержит много свидетельств о вере Христовой и, как мы покажем далее, издавна предвосхищала ее основные положения, что стало большой поддержкой христианской вере»⁴⁴.

Зафиксировав сходство между моральной философией и теологией, Бэкон — вполне в духе ван Тилиа — разворачивает ее в рациональное учение о природе и атрибутах Бога, о творении и провидении, о естественном нравственном законе, о бессмертии души и даже о грехе, причем разделы этой моральной философии Бэкона зачастую совпадают с разделами естественной теологии ван Тилиа⁴⁵. Однако при этом Бэкон идет дальше ван Тилиа, поскольку заявляет о том, что моральная философия еще до пришествия Христа предвосхитила основные догматы христианства (причем для обоснования этой идеи Бэкон готов допустить даже, что некоторые языческие философы получили от Бога особое откровение⁴⁶ — позиция невероятная в случае ван Тилиа

дел «Opus Maius», в котором Бэкон представляет свою естественную теологию, называется «моральной философией». Конечно, эта моральная философия Бэкона никоим образом не тождественна этической системе Канта (с ее категорическим императивом, «религией в пределах только разума» и т. д.), но, тем не менее, нельзя обойти вниманием тот факт, что оценка естественной теологии как главным образом и прежде всего этики, произошла уже в XIII веке.

44. The Opus Maius of Roger Bacon. Ed. Bridges J. H. Vol. 2. Oxford, 1879–1900. P. 223–234.

45. Я укажу только некоторые, самые очевидные параллели. Из шести разделов «моральной философии» Бэкона первыми тремя являются следующие. 1) собственно естественная теология, в рамках которой рассматриваются темы существования Бога и Его атрибутов (этому разделу у ван Тилиа соответствует его естественная теология); 2) политическая философия, в рамках которой рассматриваются темы отношения человека к ближнему (у ван Тилиа этому разделу соответствует глава, посвященная естественному закону); 3) этика частной жизни, в рамках которой рассматриваются добродетели и пороки, или отношение человека к самому себе (у ван Тилиа также имеются соответствующие главы).

46. «Тот, кто владеет этими четырьмя средствами [дающими истинное знание], не будет считать, что счастье доступно только в этом мире... но вместе с Аристотелем, Теофрастом, Авиценной и другими истинными философами будет пребывать в созерцании грядущего счастья, насколько это возможно для человека в силу его естественных способностей до тех пор, пока благой и милосердный Бог не откро-

или Буддеуса, но, в общем и целом, принимавшаяся не только Бэконом, но и многими другими средневековыми авторами).

Наконец, Бэкон точно так же, как и ван Тиль начинает соотносить указанные выше элементы моральной философии (или, если пользоваться традиционной терминологией, естественной теологии) с историческими религиями, приходя в итоге к следующим выводам. «Философия дает прекрасные свидетельства в пользу закона Христова, и наилучшим образом восхваляет его... Я показал при помощи возможностей астрономии, что христианский закон является наиболее благородным, а потому предпочесть следует именно его. Но, как я уже здесь объяснил, учение спасения (*secta salutis*) только одно; следовательно, это будет христианское учение. Кроме того, философия рассматривает все догматы нашего учения (*secta*) ... и утверждает, что Христос есть Бог и человек. Но философия не дает обоснования догматам иных учений (*sectae*). В самом деле, поскольку философия предшествует [религиозному] учению (*secta*), и на нем завершается, а также располагает к нему при помощи сходных истин и его исследует, надлежит, чтобы учение (*secta*) Христа было именно тем учением, которое стремится утвердить философия... Кроме того, философия не только предоставляет свидетельства в пользу христианского закона, а также затрагивает его истины, но и опровергает другие два⁴⁷ закона»⁴⁸.

На мой взгляд, каких-то дополнительных комментариев здесь не требуется. Роджер Бэкон, точно так же, как и ван Тиль, формулирует некие принципы естественной религии (понимаемой им как *cultus divinus*, божественный культ, основанный на принципах моральной философии⁴⁹), чтобы затем, соотнося ее с ис-

ет ему более полной истины, ибо, как сказано в [моей] „Метафизике“, Он открыл ее не только тем, кто был рожден и воспитан в ветхом и новом законах, но и другим людям». Ibid. P.243.

47. Несколько ранее Бэкон пришел к выводу, что всерьез можно рассматривать только «законы Христа, Моисея и Магомета», поскольку они являются более разумными (*sunt magis rationabiles*) (Un fragment inédit de l'Opus Tertium de Roger Bacon. Quaracchi, 1909. P.173). Это как раз то, что Барт называет «постижением откровения в свете религии».

48. The Opus Maius of Roger Bacon. Vol. 2. P.173–174.

49. Бэкон перечисляет семь причин, по которым человек должен познавать Бога, почитать Его и поклоняться Ему (т.е. говоря иначе, практиковать религию): 1) бесконечное могущество Бога; 2) бесконечная благодать; 3) бесконечная мудрость; 4) благодеяние сотворения мира; 5) благодеяние сохранения вселенной (и человека) в естественном бытии; 6) благодеяние будущего блаженства; 7) угроза загробных кар. Все эти причины (по сути — атрибуты и действия Бога) познаются

торическим христианством, обосновать истинность последнего. Никаких принципиальных различий здесь нет, хотя, конечно, говорить о полном тождестве моральной философии Бэкона и естественной теологии ван Тили не приходится. Так, ван Тиль, будучи протестантом, акцентирует особое внимание на теме греховности человека, и, соответственно, на теме необходимости оправдания грешников, которая становится для него ключевой при переходе от естественной к богооткровенной теологии. Бэкон, со своей стороны, больше поглощен обнаружением неких рациональных элементов, общих для всех религий. Однако, насколько речь идет о рассматриваемой здесь проблеме (т. е. о том, возможно ли было до ван Тили и Буддеуса «постижение откровения в свете религии»), эти различия не имеют принципиального значения.

Таким образом, Барт явно недооценил рациональность европейского Средневековья. Равно как и не принял во внимание тот факт, что в своем теологическом аспекте Реформация была не чем иным как реакцией именно на эту рациональность. Поэтому, совершенно справедливо указав на определенные рационалистические отклонения от исходных доктрин Кальвина и Лютера в протестантской схоластике ван Тили и Буддеуса, Барт, тем не менее, предпочел не заметить того обстоятельства, что эта схоластика была, в общем и целом, воспроизведением на (относительно) новом материале более раннего католического оригинала. По сути дела, ван Тиль и Буддеус (равно как и другие протестантские схоласты XVI–XVIII вв.) изъяли из католической схоластики все, что могло относиться к аристотелевской науке (поскольку таковая считалась устаревшей), однако оставили в неприкосновенности практически всю традиционную метафизику, на основании которой и была сформулирована естественная теология того же ван Тили. При этом, с другой стороны, формированию этой «старой новой» естественной теологии в значительной степени содействовала картезианская метафизика, которая и сама являлась, по большей части, продолжением метафизики схоластической: как писал Э. Жильсон, «схоластика была для Декарта не источником, а чем-то вроде карьера, который он разрабатывал; по мере продвижения моей работы, я испытывал все возра-

рационально и, таким образом, входят в состав естественной теологии. Любопытно, что Бэкон был готов представить рациональные основания даже для таинства Евхаристии (см. *Ibid.* P. 177–178), на что ван Тиль, например, не решился, отнес таинства к сфере богооткровенной теологии.

ставшее беспокойство, так как видел, как мало сохранилось у Декарта от философских позиций, обосновывать которые пришлось не ему, а схоластическим теологам»⁵⁰.

Почему Барт упустил из вида все эти обстоятельства? Однозначно ответить сложно, но, как кажется, главной причиной весьма специфической избирательности Барта в данном (как и во многих других, впрочем) вопросах было его представление о причинах «деградации» протестантской теологии в Новое время: «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 исследованием 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»⁵¹.

В представлении Барта (как христианского теолога, принципиально рассматривающего исторические процессы *sub specie aeternitatis*), христианскую веру европейских народов не могло поколебать ничего, кроме ошибок (вольных или невольных) тех, кто должен был нести им эту веру. Поэтому в своем историческом экскурсе из «Церковной догматики» он стремился главным образом к тому, чтобы установить, кто именно из теологов мог совершить эти гипотетические роковые ошибки. Исходя из того, что христианская теология существует (вернее — *должна* существовать) как бы сама по себе, в некоей особой сфере, которую не затрагивают философские и научные тенденции, а также социальные процессы, Барт, практически не колеблясь, назначил на должность главных губителей протестантской теологии ван Тилиа и Буддеуса, которые, по его мнению, совершили ничем не обусловленную ошибку, волюнтаристски заменив один объект теологии на другой. Однако, на мой взгляд, здесь Барта подвело его пренебрежительное отношение к историческому материалу и к истории вообще. Рационалистический подход названных авторов к христианской теологии не был чем-то совершенно но-

50. Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995. С. 73.

51. Barth K. Die kirchliche Dogmatik. S. 320.

вым; он лишь продолжал старую средневековую традицию. В некотором смысле, протестантская схоластика XVI–XVIII вв. была возвращением к более ранним формам христианской теологии, но, конечно, на несколько ином уровне, обусловленном историческим контекстом.

В этой связи, однако, можно отметить и тот факт, что творчество самого Барта в некотором смысле является воспроизведением на новом уровне традиционной кальвинистской теологии (можно сказать даже — теологии самого Кальвина); и при этом оно в значительной степени является реакцией на рационализм, на прогрессистские взгляды либерального протестантизма, а также на его заигрывание с *Religionswissenschaft*. По мнению Барта, разум не может привести человека к Богу; ему не помогут в этом превозносимые Швейцером «философская мысль, критическая проницательность, историческая интуиция» и даже «религиозное чувство». Человек вообще не должен слишком много говорить — как он говорит, выражая себя в *религии*; он должен преимущественно молчать — прислушиваясь к тому, что говорит ему Бог в *откровении*. Откровение не «оставляет человеку никакой другой возможности, кроме как только верить и благодарить»⁵².

Библиография

- Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995.
- Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. Т. 1. М., 1997.
- Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. М., 2007.
- Ремпи Ф. Э. Бог в XX веке. СПб., 2002.
- Фома Аквинский. Сумма против язычников. Долгопрудный, 2000.
- Barth K. Die kirchliche Dogmatik. Bd. 1. Hbd. 2. Zürich, 1975.
- Barth K. Der Römerbrief. Zürich, 1989.
- Green G. Challenging the Religious Studies Canon: Karl Barth's Theory of Religion // Journal of Religion. 1995. Vol. 75.
- Müller M. Introduction to the Science of Religion. London, 1882.
- Race A. Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions. N. Y., 1982.
- Smith W. K. The Meaning and End of Religion. Minneapolis, 1991.
- The Barth Renaissance in America: An Opinion by Bruce L. McCormack // The Princeton Seminary Bulletin. 2002. Vol. 23. No. 3.
- The Opus Maius of Roger Bacon. Ed. Bridges J. H. Vol. 2. Oxford, 1879–1900.

52. Ibid. S. 378

Schweitzer A. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen, 1984.

Troeltsch E. Writings on Theology and Religion. London, 1977.

Un fragment inédit de l'Opus Tertium de Roger Bacon. Quaracchi, 1909.