

МОСКОВСКАЯ БОГОСЛОВСКАЯ СЕМИНАРИЯ  
ЕВАНГЕЛЬСКИХ ХРИСТИАН-БАПТИСТОВ

# ПУТЬ БОГОПОЗНАНИЯ

*Богословско-публицистический журнал*



ВЫПУСК 6  
МОСКВА 2000

**Журнал является изданием Московской богословской семинарии евангельских христиан-баптистов. Публикует работы как отечественных, так и зарубежных христианских авторов. Журнал рассчитан на всех интересующихся вопросами религии и богословской мысли.**

**Присланные рукописи не рецензируются и не возвращаются.**

**Пишите нам:**  
«Путь Богопознания»  
Россия, **113105**  
Москва, а/я **468** МБС

**Mailing Address:**  
Theognosis  
International, P.O. Box. 15  
Moscow, Russia

**Условия подписки:**

**Цена подписки одного экземпляра журнала соответствует в сумме в р  
эквивалентной 1,5 доллара США, плюс стоимость пересылки по почте.  
производится наложенным платежом.**

**ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:**  
Иванов М.В.

**GENERAL EDITOR:**  
Ivanov M.V.

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:**

Корнилов Н.А.  
Козынько А.П.  
Кочеткова Л.Н.  
Сергиенко Г.А.  
Харламов В.Л.

**EDITORIAL BOARD:**

Kornilov N.A.  
Kozynko A.P.  
Kochetkova L.N.  
Sergienko G.A.  
Kharlamov V.L.

**ISBN 5-7454-0264-4**

## СОДЕРЖАНИЕ

Какого рода богословие нам нужно? <i>Н.А. Корнилов</i> .....	5
Процесс Претекстата. <i>В.В. Солодовников</i> .....	18
Христианская личность. <i>И.В. Подберезский</i> .....	33
Антропология апостола Павла. <i>М.Е. Щербаков</i> .....	42
Учение о трихотомизме в богословии апостола Павла. <i>А.В. Самойлов</i> .....	52
Христианство и экологический кризис. <i>В.А. Алексеев</i> .....	68
«Пути истории проходят через каждого из нас». <i>И.В. Подберезский</i> .....	101

## НАШИ АВТОРЫ

**Корнилов**  
**Николай Александрович**

магистр богословия, преподаватель  
Московской Богословской Семинарии  
ЕХБ

Солодовников  
Владимир Васильевич

кандидат исторических наук; препода-  
ет в Московской богословской семи-  
нарии ЕХБ и Русско-Американском  
Христианском университете. Член  
Второй Московской церкви ЕХБ.

Подберезский  
Игорь Витальевич

доктор филологических наук, член  
Центральной Московской церкви

**Щербаков**  
**Михаил Ефимович**

студент Московской богословской се-  
минарии ЕХБ

Самойлов  
Александр Владимирович

студент Московской богословской се-  
минарии ЕХБ

**Алексеев**  
**Вячеслав Алексеевич**

кандидат биологических наук, ре-  
дактор христианского издательства  
«Посох» (Харьков, Украина)

# Какого рода богословие нам нужно?

*Н.А. Корнилов*

Ни для кого не секрет, что в протестантских или евангельских кругах у нас в России с богословием дела обстоят невесело. Одной из самых больших проблем Евангельского христианства у нас можно считать почти полное отсутствие богословского осмысления жизни наших общин. Как мы живем? Как действуют наши церкви? На чем основаны взаимоотношения между членами церкви и её служителями? О чём и как говорит Библия сегодня, обращаясь через церковь к современному человеку? Эти и другие вопросы возникают у тех, кто хочет совершать свой христианский путь и при этом совершать его осмысленно.

Кроме того, современная церковная жизнь, повседневная практика внутриобщинных отношений показывает нам, что мы сталкиваемся с множеством проблем, и что самым распространенным способом решения этих проблем для нас стал метод пожаротушения. Где-то, а может быть у нас самих, в нашей же церкви возник конфликт, что-то произошло, образно говоря — пожар. Мы вынуждены реагировать, тушить этот пожар. Наша слабость в том, что мы не знаем, как предотвратить его. Часто мы не знаем, и как его тушить, поскольку и здесь необходимы определенные знания, навыки и инструменты.

Богословское осмысление предполагает наличие людей в церкви, которые не только одарены этой духовной способностью, но и прошли тренировку, обучение тому, как это делать. До тех пор, пока у нас не будет достаточно наученных мыслить, образованных служителей, способных работать не только как пожарники, занимающиеся горящими проблемами, но решающих жизненные проблемы церкви с определенным видением и даже предвидением, наши церкви будут оставаться слабыми.

Мне хотелось бы, чтобы читатель поразмышлял вместе со мной на эти темы. Наше евангельское движение существует более 130 лет. Эти долгие годы были наполнены преследованиями и отвержением со стороны государства и общества. И сегодня у нас существуют трудности во взаимопонимании с обществом в целом и с его отдельными группами. Нам некогда было осмысливать то, как мы живем и свидетельствуем. На мой взгляд, сейчас такое время настало. Время удобрять свою собственную землю.

Во время одной из бесед о вере Иисус, как нам свидетельствует евангелист Матфей, «привел саддукеев в молчание...»:

А фарисеи, услышав, что Он привел саддукеев в молчание, собрались вместе. И один из них, законник, искушая Его, спросил,

говоря: Учитель! Какая наибольшая заповедь в законе? Иисус сказал ему «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим»: сия есть первая и наибольшая заповедь. Вторая же подобная ей: «возлюби ближнего твоего, как самого себя». На сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки. (Мф. 22:34-40)

Интересно отметить, что в соответствующем тексте Ветхого Завета отсутствует упоминание о разуме. Иисус же выделяет понятие разума или разумения и отмечает, что мы должны любить Бога нашим разумом, также как и всей нашей личностью. И поскольку слова эти были сказаны нашим Господом Иисусом Христом, мы обязаны рассматривать их как Его заповедь, целостно включенную в ту великую заповедь, которую Бог дал народу своему в самом начале раскрытия воли Его для нас, то есть еще в Ветхом Завете. Поэтому использование нашего разума для ответа с любовью на то, что Он сделал для нас и открыл нам — Его требование к нам, не просто наше желание или свободный выбор. Бог хочет, чтобы мы любили Его разумно.

Древний Израиль мог проявлять свою благодарность Богу за все, что Он сделал для них, тщательно исполняя предписания закона. Для нас, народа Нового Завета, которому не дано четкого прописанного закона, самой явной формой выражения благодарности нашему Господу, становится осмысление, старание понять, что Иисус сделал для нас и чему он научил нас и чего Он хочет от нас сегодня.

Расставаясь со своими учениками, Иисус оставил им так называемое «Великое поручение» идти и научить все народы. Для того чтобы учить, мы должны сами понимать, чему мы собираемся учить. И это — еще одна из весомых причин для христиан использовать свои умственные способности. Дело обучения или научения, особенно научение языческих народов, которые во времена апостольские были весьма образованными и культурно развитыми, потребовало от последователей Иисуса Христа быть мыслителями, и мыслителями творческими. Поэтому с самого начала эта задача — распространять Евангелие побуждала ранних христиан «любить Господа... всем разумением». Так история христианской мысли началась и продолжается до наших дней и её движущая сила, прежде всего, проистекает из этой задачи и этого призывания — научить народы.

Господь наш предвидел, что его ученики столкнутся с особенным окружением греко-римского мира, в котором люди с острым умом будут ставить перед христианами вопросы, требующие глубокого осмысления и четких определений. Исторические хроники древнего христианства сообщают нам, что христиане отказывались служить или поклоняться императору как богу, впрочем, как и другим античным божествам. И если в отказе иудеев поклоняться другим богам была своя логика, понятная грекам и римлянам, поскольку иудеи не признавали никакого иного поклонения, кроме поклонения Яхве. Иудеи, конечно же,

не могли признать божественности никакого человека. Но когда христиане отказывались поклоняться императору, чье реальное значение в глазах реалистически мыслящих язычников, и особенно государственных чиновников, было намного больше, чем жизнь им неизвестного, распятого палестинского иудея, то это выглядело странно. Тем не менее, христиане продолжали поклоняться Ему и провозглашать его божественность. Это приводило в замешательство язычников: почему христиане отказывались поклоняться великому и могущественному императору, если они при этом поклонялись простому и бедному человеку? И если этот человек Бог, а они при этом признают Богом того же Бога, что и иудеи, не говорит ли это о том, что у христиан два Бога?

Христиане того времени должны были отвечать на эти и многие другие подобные вопросы. И для этого им приходилось разрабатывать аргументы, обосновывать свое мнение и выражать его так, чтобы оно было понятным. Им нужно было для этого знать Ветхий Завет и уметь толковать его, усвоить и применять учение апостолов сначала в устной форме, а затем и в виде Нового Завета, записанного учения апостолов.

Не все христиане, участвовавшие в формировании апостольской традиции, были непосредственными очевидцами жизни Иисуса Христа и Его служения. Для многих из них благая весть пришла сначала как некая первичная информация, как повествование, о котором они должны были размышлять иногда с сомнениями и с желанием разобраться и осмыслить услышанное. Мы находимся приблизительно в такой же позиции сегодня. Когда мы слышим Евангелие или когда мы сами передаем его, мы должны осмыслить его прежде, чем сделать свой выбор принять его. Когда мы возвещаем Евангелие, мы не можем избежать критически важной задачи передать его таким образом, чтобы слушатель понял нас и смог осмыслить то, что услышал.

Если же Евангелие передаётся в упаковке лозунгов, примитивных и слишком упрощенных формул, которые не требуют осмысления, это можно назвать одним из наиболее отталкивающих слушателя способов сообщения Евангелия в нашей стране сейчас. Главная причина, почему это так, состоит в том, что так велась в прошлом коммунистическая пропаганда, не предполагавшая какого-либо осмысленного восприятия. Потому-то люди у нас сейчас обладают достаточно сильным иммунитетом против любой пропаганды. Как только они чувствуют, что им что-то навязывается без их предполагаемого согласия, а согласие или отвержение требуют осмысления, они теряют интерес к подобному возвещению. Если мы действительно относимся к современным людям с любовью и уважением, то мы обязаны говорить с ними как с мыслящими существами, свободными сделать собственный выбор.

Такой подход был известен древней Церкви. Яркий пример этого мы находим у евангелиста Луки, который в предисловии к записанному им Евангелию показывает нам, как следует относиться к самой Благой Вести и к тем, кто её слышит от нас.

... рассудилось и мне, *по тщательном исследовании* всего сначала, *по порядку описать* тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен. (Лк. 1:3-4)

Для занимающихся богословским образованием, для студентов богословских семинарий и просто интересующихся богословием это свидетельство евангелиста Луки — прекрасное библейское обоснование и оправдание богословия, обучения и вообще богословского подхода к христианству и Священному Писанию. То, что написал Лука, также как и то, что сказал Иисус в ответ на вопрос о наибольшей заповеди о том, что мы должны любить Бога нашим разумом, помогает нам понять, что религиозная жизнь, наше христианство — не только эмоции, радостные переживания и слезы покаяние. Это еще и осмысленная жизнь разумных людей, которые желают жить по тем заповедям, которые Бог нам открывает.

В приведенном выше тексте Луки видно, что он относится к своему адресату с большой любовью и уважением; он даже предпринимает тщательное исследование ради своего друга и описывает ему все по порядку. Все это он совершает для того, чтобы его достопочтенный друг имел твердое основание в христианстве, в том учение, которому он был наставлен очевидцами и служителями Слова, так Лука называет тех, кем христианское научение исполнялось.

Лука и сам был таким служителем Слова, хотя он и не был очевидцем жизни и служения Иисуса Христа. Он тщательно исследовал и точно, по порядку передал читателям повествования о деяниях сначала Иисуса Христа, а потом и Его апостолов. Вряд ли можно более точно сформулировать задачу богословия, чем это сделал евангелист Лука. Тщательно изучить, исследовать то, что мы знаем о Боге, об Иисусе Христе и передать это по порядку — вот чем должно заниматься богословие.

Христианское богословие, *теология*, может быть определено как *логос* о *теосе* или слово о Боге. Люди сейчас, как и раньше, очень нуждаются в том, чтобы слышать слово о Боге и Слово самого Бога. Им, как и нам, жизненно важно слышать живое и движущее Слово Божие, а не устаревшее толкование Библии или проповедь, которая не соотносится с их жизнью и тем, что Бог хочет сказать им сегодня. Люди тогда обращают внимание на Слово Бога, когда оно проникает в нашу ситуацию, и предлагает решение самых насущных проблем нашей жизни. Когда Слово Божие приходит к нам в виде музейной реликвии или археологического экспоната, оно может вызвать любопытство, но изменить жизнь — вряд ли.

Богословие — не просто когда говорят, думают или пишут о чем-то религиозном, а прежде всего ответственный поиск или тщательное исследование того, что Слово Божие может сказать нам по поводу тех вопросов, которые нас действительно волнуют и беспокоят. Богословы



как служители Слова ответственны за то, чтобы привлекать внимание народа к Слову Божию в ходе этого поиска ответов на самые важные вопросы. Мы должны помнить, однако, что эти ответы — не наши и они не должны быть направлены лишь на то, что ответить на временные нужды людей, решить их текущие повседневные проблемы любой ценой, но должны рассматриваться в свете истины. Эта истина, и мы в это верим, открыта в Слове Божием, записанном в Библии.

Эти служители Слова ответственны не только перед народом, которому они служат, но еще более они ответственны перед домовладельцем, Тем, Кто вручил им свое Слово. Другими словами, священники отделены для Бога, они не столько ответственны перед реальными или будущими членами церкви, в том, чтобы удовлетворять их нужды, но они ответственны перед Богом за то, что они делают, потому что они представляют Его и являются инструментами, посредством которых он совершает свою работу среди людей.

В ответственность служителей входит изучение Его Слова для того, чтобы представлять Его интересы, Его намерения и волю. Хотя вкуче с этим служением Слову они могут и должны применять свои таланты и дары насколько это возможно. Это и есть главная обязанность служителей — принять ответственность перед Богом за провозглашение Его Слова, которое вручено всему народу Его в целом. Эта ответственность лежала на пророках, на священниках Ветхого Завета, на апостолах и других служителях Нового Завета. Учить такой ответственности, помогать её обрести — вот в чем состоит одна из важнейших задач богословия и богословских учебных заведений.

В течение долгого времени мы жили в ситуации, когда любая возможность развивать богословие в церковной жизни, была подавлена и за это долгое время у основных евангельских деноминаций не было учебных заведений. Не только высшее богословское образование, но и даже элементарное полностью отсутствовало. Христиане были отрезаны от христианского образования, и такое положение привело к тому, что сами же христиане стали относиться с подозрением к интеллектуалам, многие из которых в Советском Союзе были атеистами в те времена. Такое отношение к образованным служителям нечасто складывалось в истории христианства. Такое отношение к образованию, к богословию на самом деле ведет к большому урону в церковной жизни и свидетельстве.

Поэтому наличие здравого богословия и хороших богословских школ становится критически важным вопросом в жизни современных евангельских или протестантских церквей в России, это вопрос нашего выживания в будущем, причем совсем недалеко.

Как хорошо подметили два протестантских богослова, написавшие в соавторстве книгу «Кому нужно богословие?»:

То, что мы хотим сказать нетрудно понять: поскольку христиане это люди, которые верят в Бога, а также верят, что Бог имеет с ними особые отношения... будет хорошо, если они будут исследовать, что

значит для них Бог и будут стремиться узнать его настолько хорошо, насколько это возможно всем своим существом - и умом, и сердцем. Они и в самих себе должны увидеть начинающих богословов и оценить ту помощь, которую они могут получить от более образованных, профессиональных богословов.<sup>1</sup>

Нашим церквям, всему нашему братству нужно больше образованных и профессиональных богословов. Мы уже поняли, что для служения в наших церквях нужно больше образованных служителей. Теперь мы начинаем думать о том, какое образование нам нужно. На этот вопрос есть ответ: нам нужно хорошее, здоровое, классическое богословское образование. Никто не станет оспаривать того, что христианский служитель не в состоянии совершать служение Слова, если он не знает глубоко, что сказано о Боге в Библии, что Он Сам о Себе открыл нам в этой книге книг, того, как Он относится к нам. Это знание состоит из нескольких аспектов богословия, таких как учение о Боге, о Христе — христология, о человеке — библейская антропология, о Церкви — эkkлeзиология. Эти и другие аспекты богословия, а также библейские языки - необходимые составляющие образования серьезного служителя, доброго домостроителя Христова.

Быть христианским служителем и при этом не стремиться мыслить, искать ответы на насущные духовные вопросы, пренебрегать богословским образованием — это почти то же самое, что вместо хорошего профессионального медицинского лечения предлагать людям знахарство. Любой здравомыслящий человек предпочтет лечиться у хорошего врача, а не у деревенского знахаря. Но для того чтобы стать хорошим врачом, человек должен не один год учиться. И без этого невозможно рассчитывать на то, что больные будут вылечены.

Без глубокой подготовки служителей, без понимания ими эkkлeзиологии трудно рассчитывать на здоровое и жизнеспособное развитие христианских общин и усвоение общинами Слова Божьего.

Мы живем в стране, где только одно направление богословия реализовало себя, а именно богословие Восточной Православной церкви. Богословие это появилось на свет не в России, оно уходит корнями во времена Византии и даже Римской империи. Тогда, в среде богатой и развитой эллинистической культуры, богословие складывалось в результате длительного и весьма болезненного процесса контекстуализации Евангелия. Что это такое? Это когда Евангелие входит в контекст человеческой жизни, когда Слово Божие перестает быть чуждым той среде, к которой оно и направлено. Греческая или эллинистическая культура была первой реальной средой после еврейской ветхозаветной, в которой Слово Божие звучало, к которой оно обращалось.

Многие вещи произошли в течение столетий с христианством. Од-

<sup>1</sup> Stanley Grenz & Roger Olson «Who Needs Theology?» IVP 1996 p. 20

ним из самых больших искушений Восточного Православия была симфония с государством, с Империей. Когда Восточное Православие пришло в Россию, или точнее будет сказать в земли восточнославянских племен, которые потом образовали российский народ, племена эти находились на гораздо более низком культурном уровне, чем греки, римляне и другие народы Римской Империи во времена, когда апостолы впервые обратились к ним со своей проповедью. Когда христианство пришло на Русь, это уже было готовое христианство греков, высоко-развитое, ритуалистическое, государственное христианство средневековья. При этом оно обладало развитым богословским мышлением и хорошо разработанным богословским языком.

Греки Византии были христианами уже не одну сотню лет, когда славяне впервые услышали о Христе. Греческое Православное христианство было христианством глубокой богословской мысли, искусным в богословских выражениях и определениях, но, тем не менее, оно было иностранным христианством. Те мотивы, движущие силы, те острейшие вопросы, которые подвигали Отцов Церкви размышлять, формулировать, снова размышлять и даже спорить и не соглашаться в чем-то друг с другом, все это было неизвестно для России. У нас возобладали традиционализм, нежелание что-либо менять, слепая привязанность к ритуалу или обряду. На века это стало отличительным признаком русского христианства.

Византийское христианство, соответствующее византийским грекам и их высокоразвитой культуре, было неадекватным нашему контексту даже тогда, когда она впервые ступило на нашу землю. Тем более оно неадекватно сейчас. Хотя внутри русского православного церковного сознания глубокое уважение к богословским достижениям Отцов Церкви и Вселенских Соборов никуда не исчезло. Православные богословы России строят свои доводы, формулируют богословские определения на основе святоотеческого или патристического богословия. Это достойно хотя бы краткого упоминания здесь в первую очередь потому, что консервативное богословское возрождение на Западе неразрывно связано с новым открытием святоотеческого учения и тщательным анализом Вселенских Соборов. Причем речь идет о возрождении в протестантских кругах.

Мы, русские евангельские христиане, находим себя посредине между восточной богословской традицией и западной. Самая большая наша слабость на сегодняшний день состоит в том, что мы не знаем, как следует, ни ту, ни другую. С другой стороны это дает нам возможность воспринять сильные стороны обеих традиций. Хотя в первую очередь изучение богословия начинается с Библии. Она является источником любого богословского возрождения. В нашем случае, когда у нас нет собственных, возникших в нашей среде богословских оснований, оправданным было бы принять и усвоить лучшие достижения Реформации. К этим достижениям, к этим лучшим свойствам относятся изучение Библии и применение библейских знаний в повседневной жизни

христиан. А еще нам необходимо изучать нашу собственную христианскую историю, чтобы видеть те ошибки, которые в ней были сделаны.

Хорошо это, или плохо, но мы, евангельские христиане, не обладаем сколько ни будь значительным влиянием в нашем обществе. Такое состояние сближает нас с древней церковью более чем с современными западными церквями. Хотя древняя церковь не знала, что ее ждет в будущем, у нее было великий оптимизм и энергия, чтобы исполнять свое предназначение. В постоянном старании быть понятой, она выработала способ свидетельства. Её свидетельство проникало в различные культуры в разных местах и в разное время. У неё были определенные достижения и какие-то неудачи в течение её истории.

Второй важной задачей после изучения Библии для нас является изучение истории Церкви, и истории богословской мысли. Если мы не делаем это, то берем на себя риск изобретать велосипед снова. И это — очень серьезная опасность для нас, русских евангельских христиан. Короткая история нашего существования показывает, что мы испытываем постоянное искушение — пренебрегать историей и традицией христианского мышления или богословием Церкви. Делать это в сегодняшней России по меньшей мере не мудро.

Во времена исторических изменений и напряженного поиска идентичности, нашего места в истории и жизни, мы не имеем права не придавать значения христианской истории. Наш русский народ, в лице своих думающих представителей искал в истории ответы на свои проблемы, все перемены последних пятнадцати лет связаны у нас с пересмотром нашей недавней и более древней истории. К несчастью мы не пошли дальше к самым истокам нашего христианства и не сделали заключения, что мы плохо понимаем волю Божию относительно нас. Ещё более опасным является то, что на сегодняшний день мы ещё более дезориентированы в этой области, чем были даже в самом начале всех изменений в нашей стране.

Одно из самых важных призваний христианских богословов — вести обсуждение вопросов, почему и как христианство в нашей стране уклонилось от тех путей, которые Господь определил для него. Для этой задачи Бог когда-то призывал своих пророков, а сейчас призывает нас. Но чтобы исполнить эту задачу мы должны знать «пути древние», как называет их пророк Иеремия. (*Иер. 6:16*)

К сожалению, существует проблема недоверия не столько к богословию, сколько к богословам в нашей христианской среде. Главная причина этого недоверия в том, что служители наших церквей долгое время не могли получать образования. Сейчас, когда наша молодежь начала учиться часто происходит так, что получившие образование молодые братья не находят общего языка со служителями в возрасте, но не получившими образования. Причем, эти служители со своей стороны тоже зачастую искать этот общий язык не торопятся. Образуется дистанция непонимания. Подчас рядовые члены церкви, пасторы и подготовленные богословы могут думать, что достижение богословских

знаний - чисто человеческое предприятие, также как и другие наши знания в области науки или искусства, что они добываются серьезными усилиями и постоянным изучением. Хотя это отчасти действительно так и есть, результаты этого нелегкого обучения не могут быть использованы как основание для чьей-то личной выгоды или для достижения положения превосходства. Мы должны учить студентов богословия, что возможность учиться — это особое благословение от Бога, и что они должны принять на себя ответственность перед Богом, о чем уже упоминалось выше, а также перед христианской общиной.

Если мы понимаем, что образование и богословские знания это — Божьи дарования, предоставленные кому-то для обогащения Церкви, мы научимся ценить эти дары и любить наших же собратьев-христиан, имеющих эти дары для служения в церкви.

Мне бы хотелось процитировать тех самых богословов, которых я уже упоминал: «Профессиональные богословы нуждаются в общине обычных христиан, возглавляемой пасторами, как среде, которая воспринимает и критически оценивает их мысли. Их цель — служить такой общине, даже в тех случаях, когда их служение не полностью понимается и оценивается».<sup>2</sup>

Последние два столетия человеческой истории отмечены тем, что два измерения человеческой жизни — разум и вера были отделены друг от друга, и мышление было противопоставлено вере. Во время эпохи Просвещения человеческий разум и его способность мыслить был превознесен над верой и откровением. В наше время все еще есть такие интеллектуалы, которые полагают, что вера им не нужна пока их жизнь сопровождается успех, и что только люди испытывавшие трагедию или потерю в своей жизни нуждаются в такой вещи как вера. На другой стороне водораздела мы видим многих христиан, которые, после того как они стали верующими, сохраняют свою веру только избегая серьезных вопросов и превратив интеллектуальную составляющую своей веры в набор клише и лозунгов, о которых не позволено размышлять. В России такой подход свойственен определенному количеству евангельских христиан.

В умах многих христиан возникла кажущаяся непреодолимой дистанция между верой и мыслью. А со времен Просвещения интеллектуалы постепенно привыкли думать, что вера проистекает от недостаточности знаний, что в свою очередь дало христианам повод подозревать в безверии каждого, кто стремится к интеллектуальному поиску, к согласованию веры и разума.

Со времен Тертуллиана существует вопрос взаимоотношений между «академией» и «экклезией», между разумом и верой. Во времена средневековья они были едины, а богословие было главной из всех наук. Сегодня оно свергнуто не только в умах неверующих интеллектуалов,

<sup>2</sup> Там же с. 34

но зачастую и христиане относятся к богословию с пренебрежением.

В России в конце XIX-го, начале XX-го веков такое противопоставление привело к воинствующему и жестокому атеизму интеллигенции, а затем и широких масс народа с одной стороны, и глубокому антиинтеллектуализму многих верующих с другой стороны. Следует отметить, вера и разум — не враги, на самом деле свидетельство веры только тогда сильно, когда подкреплено доводами разума. Современный британский богослов Тревор Харт пишет об этом: «Вера должна стремиться понять себя во-первых в том смысле, чтобы осознать, что ее существование является фундаментальной человеческой склонностью, и с доверием принять это».<sup>3</sup> Я полностью согласен с этим утверждением. Я думаю, что у веры, или другими словами, у христианства нет другого выбора, кроме того, чтобы восстановить тот союз между верой и разумом, что обладал силой во времена средневековья и Реформации. На сегодня одной из главных задач богословия в России является необходимость помочь вере обрести интеллектуальное уважение как внутри, так и вне христианских общин.

Тревор Харт продолжает свою мысль, «вера должна принять себя и прийти в согласие с собой, чтобы открылось в ней то доверие к себе, которое делает ее способной жить с самой собой, освободив себя от постоянных, безнадежных и потому отчаянных попыток оправдать свое существование в глазах тех, кто вообще отказывает ей в самом праве на существование».<sup>4</sup>

Христианство стоит перед большими опасностями. Одна из них состоит в том, чтобы свести откровение к тому, что можно воспринять разумом и здравым человеческим смыслом, эта опасность более свойственна Западнему христианству. Вторая опасность состоит в стремлении к спиритуализации веры и превращает христианство в духовное гетто или монастыри нового типа со стенами отчуждения, непонятным остальным людям специфическим языком и набором своих ценностей. Внутри таких стен хорошо жить некоторым спасенным людям, но что происходит при этом со всем остальным миром? Эта опасность грозит в основном нам, русским верующим евангельского типа.

Вряд ли мы сможем помочь кому-либо, до того, как сумеем разрешить свои проблемы. Если мы, христиане, отправимся во внешний мир без понимания значения веры и умения выражать нашу веру не просто языком, но жизнью, если мы идем проповедовать без убежденности, что именно в вере — главный и единственный смысл жизни, нам будет очень трудно убедить в этом кого-либо еще.

Где мы сможем приобрести такое знание и научиться навыкам соотнесения истины с сегодняшней жизни людей? И вновь, мы сможем найти это в Библии. Понимание Библии как повествования, рассказа,

<sup>3</sup> Trevor Hart «Faith Thinking». Inter Varsity Press 1995, p. 2

<sup>4</sup> Там же, с. 3

который дает представление нам и вводит нас хотя и в иной мир, но такой мир, который мы можем испытать здесь и сейчас, несмотря на то, что он не принадлежит нашей реальности. Харт описывает этот мир так:

Это мир, в который Бог активно вовлечен, в котором Он действует решительно для спасения грешного человечества тем, что Он Сам стал человеком и принял смерть на кресте. Это мир, в котором Он изливает Духа Своего на всякую плоть в прощающей и освящающей силе, это тот мир, который сейчас ожидает и жаждет окончательного откровения Его славы через возвращение Сына как Судьи и Царя.<sup>5</sup>

Нам нужно взглянуть на Библию новым, свежим взглядом, и понять самим и показать другим, в чем ее смысл. Необходимо указать, что Библия и христианская община связаны между собой. Со времен Реформации возник разрыв между Библией и Церковью. Протестанты были склонны сделать с Писанием что-то подобное тому, что католики сделали с авторитетом Римского папы. Они, или лучше сказать мы сами, все еще крепко придерживаемся тенденции, превращающей Библию в набор неподвижных истин, данных когда-то в прошлом на все времена. Мы хотели бы, чтобы она была нашим внешним авторитетом, которому легко подчиняться без размышлений. Мы склонны свести к минимуму роль общины, и что еще более опасно — мы склонны забывать, что и община, и Библия сживают только тогда, когда Дух Святой делает их живыми во внутреннем мире людей.

Харт говорит об этом вдохновении или богодухновенности:

Вдохновение тогда — «во-духновение» общины веры в её попытке придать смысл традициям, полученным ею, и обрести вновь свою идентичность в настоящем свете этих, полученных ею традиций. Писания Церкви и есть продукт этого процесса.<sup>6</sup>

Через вдохновенную Библию Бог общается с нами и трудится над нами.

Бог обращается к нам, встречается с нами в чтении и через чтение этих текстов. Он ведет и направляет наши мысли, стимулирует и направляет наше поведение, порождает и укрепляет нашу веру, когда мы читаем и толкуем Писание. ...Для тех кому оно говорит, для кого мир этого текста открывается как реальность, к которой они чувствуют влечение, текст этот становится источником смысла и направления в жизни, не сам по себе, но потому что он служит каналом нашего личного познания Бога, рассказ о Котором он нам повествует. ...Именно здесь коренится та моральная убежденность, что этот рассказ истинен, и следовательно его авторитетность. Бог говорит.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Там же, с. 132

<sup>6</sup> Там же, с. 159

<sup>7</sup> Там же, с. 161

Чрезвычайно важно для нас понять самим и показать другим, что Библия — книга вдохновенная, то есть что через нее происходит вдохновение человеческой жизни сегодня, что она не просто древний, но не относящийся к нашей сегодняшней жизни литературный источник каких-то верований и обрядов. Нам нужно раскрыть и подчеркнуть, что между Библией и общиной веры существуют особые отношения, что Библия — книга общины веры, что то, о чем говорится в Библии — воплощается в общине веры. Эти отношения — вдохновляющие, направляющие и побуждающие к жизни следования за Христом.

Мы можем изменить сегодняшнее мышление христиан к лучшему, то есть изменить наше собственное мышление в лучшую сторону. Для того, чтобы этого достичь нам нужно пересмотреть вновь и вновь нашу христианскую историю, наши традиции и наш образ мыслей. Это может привести нас к лучшему пониманию современной реальности и к тому, какие изменения мы можем сделать для того, чтобы улучшить наше богословие и далее развить его, чтобы оно приобрело статус не какой-то абстрактной, отвлеченной от жизни полунауки - полуверы, а веры, стремящейся к пониманию.

Очень часто мы испытываем недостаток рабочих и работающих определений или терминов и идей, которые могут привести нас к разговору о таких вещах как традиция и традиции, к примеру. И когда у нас нет взаимного понимания что это такое, наш разговор может потерять, вернее даже, не успеть приобрести общего смысла. Такие проблемы у нас, евангельских верующих, или, условно говоря, русских протестантов, возникают, когда мы говорим с богословами Русской Православной церкви. Вот почему нам нужно разработать здравые богословские формулировки, которые объясняли бы нашу веру и были понятными окружающим людям. Они должны четко сформулированными и ясно выраженными для того, чтобы побуждать нас самих и наших слушателей и читателей осмысливать и переосмысливать нашу веру.

Нам нужно стремиться к тому, чтобы такие формулировки появились, мы сами должны взять на себя задачу их выработать. Нужно, чтобы они были яркими и острыми, дышащими творческим вдохновением, побуждающими читателей и слушателей творчески мыслить. Русская литература и русская религиозная философия конца XIX-го, начала XX-го века дают нам пример того, что это возможно. Поэтому в заключение мне хотелось бы вновь процитировать Харта, и дать его определение традиции как пример такого острого и заставляющего мыслить определения, в которых мы нуждаемся: «Традиция, другими словами, это родитель критического мышления, чрево, внутри которого оно может развиваться и вырасти, а совсем не нечто противоположное».<sup>8</sup>



Если у нас самих есть горячий интерес к изучению, стремление к пониманию Слова Божия, Его воли, это обязательно скажется на нашей жизни. Если мы проявим творческий и вдохновенный подход в передаче нашей древней и в тоже время удивительно свежей Благой Вести, через нас может начаться пробуждение интереса к Слову Божию. Я думаю, что в этом состоит наша, критически важная задача как богословов и последователей Иисуса Христа.

# Процесс Претекстата

В.В. Солодовников

*Двухтысячелетию христианской эры посвящается*

Процесс Претекстата несомненно является одним из наиболее драматичных событий в истории Галльской церкви. Он показал всем христианам Галлии<sup>1</sup>, каковы последствия огосударствления церкви и ее феодализации.

По меткому замечанию Н.Д. Фюстель де Куланжа, в VI веке галло-римо-франкская церковь<sup>2</sup> «соединилась с франкской монархией... и королевская власть... приобрела господство над епископатом, или, по крайней мере, обнаружила признаки такого господства»<sup>3</sup>.

Н.Д. Фюстель де Куланж пишет: «...общий принцип установился такой, что и церковь не избежала подчинения королевской власти так же, как и все другие общественные учреждения и сословия. Короли наделяли монастыри имуществом и обогащали епархии, но они хотели господствовать над церковью»<sup>4</sup>.

Нарушив евангельскую заповедь - отдавать «кесарю кесарево, а Божие Богу»<sup>5</sup>, служители (в большинстве своем - епископы) променяли церковный статус тела Христова<sup>6</sup> на статус... общественной организации, находящейся на содержании у феодального государства. Те, кто Священным Писанием названы царственным священством<sup>7</sup>, вынуждены были отдать приоритет земным владыкам, а не Царю Небесному.

Такова была расплата за противоестественный симбиоз Галльской церкви со светским государством, за вроде бы благое намерение получить от мирских властей привилегии для более эффективного Благовестия<sup>8</sup>. Как тут не припомнить неимоверно точную по-

<sup>1</sup> Галлия - историческое название территории современной Франции во времена античности и раннего средневековья.

<sup>2</sup> Синоним Галльской церкви, приверженцы которой принадлежали, в основном, к трем народам — галлам, этническим римлянам и франкам\*. В изучаемый период шел процесс их слияния: формировалась французская нация. Впрочем, французов как таковых тогда еще не было; были галло-римляне (результат эффективной многовековой ассимиляции) и франки.

<sup>3</sup> Фюстель де Куланж Н.Д. «История общественного строя Древней Франции», т. 3. СПб, 1907, с. 684.

<sup>4</sup> Там же, с. 708.

<sup>5</sup> Лк. 20:25.

<sup>6</sup> См. 1 Кор. 12:27.

<sup>7</sup> См. 1 Пет. 2:9.

<sup>8</sup> См. Солодовников В.В. «Соборные решения Галльской церкви в царствование Хлодвиг — основателя династии Меровингов», «Путь Богопознания», вып. 3, М, 1998, с.30-39.

словицу о том, что «добрыми намерениями выстлана дорога в ад»!

Итак, судебный процесс над епископом Руанским — Претекстатом состоялся на инициированном королем Нейстрии Хильпериком Р Парижском (577 года) церковном соборе.

Причиной процесса было нарушение епископом запрета на венчание мужчин с вдовами их ближайших родственников.

Такой брак считался недействительным с точки зрения традиционного франкского права, зафиксированного «Салической Правдой»: «Если кто сочетается преступным браком с дочерью сестры или брата или какой-либо дальнейшей родственницы или **с женою брата или дяди**, он подлежит наказанию в том смысле, что разлучается от такого супружества»<sup>10</sup>, а также - с точки зрения принятого в Галлии церковного права, в частности — решений Парижского (556-557 г.г.) собора: «Пусть никто не вступает в недозволенный брак, то есть не смеет брать в жены вдову брата или его мачеху, или **вдову дяди**, или сестру жены своей...»<sup>11</sup>

Однако источники - по крайней мере, до 577 года - не упоминают о каких-либо санкциях против священнослужителей (тем более — в епископском сане), совершавших такие бракосочетания.

Что касается епископа Руанского, то его нарушение затрагивало королевское семейство Нейстрии: Претекстат обвенчал Сьюа Хильперика I — **принца Меровея**<sup>12</sup>, **со вдовой его дяди** — королеве Австразии<sup>13</sup> Брунгильде.

Более того, это бракосочетание состоялось в разгар феодальных усобиц — между Нейстрией и Австразией. Нейстрийский король Хильперик I и Австразийский - Сигиберт<sup>14</sup>, будучи родными братьями, отчаянно воевали друг с другом. В 575 году второй жене Хильперика I — королеве Фредегонде удалось организовать убийство Сигиберта. Король Нейстрии, лично похоронив брата в деревушке Ламбре, прибыл затем в Париж, где пленил его вдову. Впоследствии он изъял значительную часть ее имущества и отправил в ссылку в г. Руан, в котором епископскую кафедру занимал Претекстат. Дочерей Брунгильды постигла высылка в г. Мо. Сын же ее — 5-летний принц Хильдеберт<sup>15</sup> был укрыт от нейстрийцев герцогом Гундовальдом и провозглашен королем Австразии.

И вот весной 576 года - в момент обострения нейстрийско-австразийских феодальных распрей — принц Меровея втайне от отца женится

<sup>9</sup> Хильперик I - в 561-584 г.г. - король Нейстрии (одного из феодальных уделов на территории средневековой Галлии), внук основателя династии Меровингов и крестителя франков - Хлодвиг.

<sup>10</sup> «Салическая Правда», М., 1950, с. 22.

<sup>11</sup> Maasen F. «Concilia aevi Merovingici», Hannoverae, 1893, p. 144.

<sup>12</sup> Меровея - второй сын Хильперика I от брака с Авдоверой (король разошелся с ней и заточил в монастырь).

<sup>13</sup> Австразия — один из феодальных уделов на территории средневековой Галлии.

<sup>14</sup> Сигиберт — в 561-575 г.г. — король Австразии.

<sup>15</sup> Хильдеберт II Младший - в 575-596 г.г. - король Австразии.

на сосланной королеве Брунгильде: бракосочетание проводит Руанский епископ Претекстат. Хильперик I устраивает форменную травлю своего сына, которая заканчивается смертью последнего. Причем, народная молва вполне определенно указывала на причастность к смерти Меровея известной интриганки - королевы Фредегонды. Документально «народная версия» не подтверждена (межличностный конфликт «мачеха-пасынок», «хитрая женщина - бесхитростный мужчина» является излюбленным фольклорным сюжетом - прим. автора.), но и полностью исключить ее тоже не представляется возможным.

Однако сохранились документы, свидетельствующие о расправе короля Нейстрии над епископом Претекстатом. И это, прежде всего — «История франков» Григория Турского<sup>16</sup> — «исключительный по своему значению памятник европейской культуры раннего средневековья»<sup>17</sup>.

Как сообщает Григорий Турский, после того, как нейстрийскому королю стало известно о поступке Претекстата, он вызвал епископа в Париж. В качестве повода он использовал не сам факт нарушения (таких фактов, очевидно, было немало и они реально никак не карались), а практиковавшуюся Претекстатом благотворительную раздачу денег жителям г. Руана: в ней Хильперик I усмотрел подрыв своего королевского авторитета. В ходе беседы с Претекстатом король выяснил, что в качестве источника для благотворительности Руанский епископ использовал средства, переданные ему на хранение Брунгильдой. Это и послужило основанием для ареста Претекстата и конфискации оставшихся у епископа денег и драгоценностей австразийской королевы в пользу Хильперика I. Король Нейстрии распорядился держать Претекстата под арестом до соборного суда галльских епископов. Причем, он лично организовал собор<sup>18</sup>. Ко времени правления Хильперика I практика созыва церковных соборов королями стала уже нормой. «Короли могли созывать соборы и председательствовать на них, а иногда и выступать по проблемам богословия...»<sup>19</sup> Интересно, что такая практика была совершенно невозможна до официального признания христианства франкскими королями Галлии, до того, как Галльская церковь получила статус государственной.

Парижский (577 года) собор открылся в базилике святых Петра и Павла, расположенной неподалеку от королевского дворца<sup>20</sup>. По данным Григория Турского, в нем участвовало 45 епископов<sup>21</sup>. Первое заседание собора фактически свелось к весьма напористому выступлению Хильперика I. Оно представляло собой поток беспорядочных об-

<sup>16</sup> В 577 году занимал епископальную кафедру в гор. Туре.

<sup>17</sup> Савукова В.Д. «Григорий Турский и его сочинение», в кн. Григорий Турский «История франков», М.: 1987, с. 322.

<sup>18</sup> См. Григорий Турский «История франков», М.: 1987, с. 128.

<sup>19</sup> Лебек С. «Происхождение франков» X-IХ века», «Новая история средневековой Франции», т. I, М, 1993, с. 108.

<sup>20</sup> См. Тьерри О. «Рассказы из времен Меровингов», СПб, 1994, с. 150.

<sup>21</sup> См. Григорий Турский «История франков», М.: 1987, с. 200.

винений по адресу Претекстата. Руанский епископ обвинялся в совершении незаконного бракосочетания Меровея и Брунгильды, натравливании Меровея на короля-отца, антикоролевской пропаганде и ее финансировании, в подготовке государственного переворота с неременным цареубийством. Григорий Турский приводит запись королевской речи. Вот что говорил Хильперик I: «Как тебе, епископ, пришло на ум соединить врага моего — Меровея, которому следовало бы поступить по отношению ко мне, как сыну, с его теткой, то есть с женой его дяди? Или ты не знал, какие церковные законы установлены по этому поводу? Оказывается, ты здесь не только превысил власть, но даже действовал как соучастник и, чтобы убить меня, раздавал подарки. Ты же сделал сына врагом отцу, совращал деньгами народ, чтобы никто не соблюдал положенную мне верность, и хотел передать мое королевство в руки другого»<sup>22</sup>.

Григорий Турский обращает внимание на то, что выступление короля сопровождалось буйством франкской черни за стенами базилики. По его словам, «толпа франков... хотела взломать двери базилики, как будто бы для того, чтобы вытащить оттуда епископа и побить его камнями, но король запретил это делать»<sup>23</sup>. Похоже, буйство черни было тщательно срежиссированно с целью морального давления на участников собора, и в особенности — на обвиняемого епископа Претекстата. С этой же целью на заседание были приглашены лжесвидетели. «И когда епископ Претекстат отрицал все сказанное королем, — пишет Григорий Турский, — пришли лжесвидетели, которые, показывая какие-то драгоценности, говорили: «Вот это и это ты дал нам для того, чтобы мы были верны Меровею». На это епископ сказал: «Действительно, Вы говорите правду, что я Вас часто одаривал, но не с тем, чтобы изгнать короля из королевства. Коль скоро Вы дарили мне отменных лошадей и другие вещи, то разве я мог поступить иначе, как не одарить Вас подобным же образом?»<sup>24</sup> Лжесвидетелям возразить было нечем, и Хильперик I, закрыв заседание, удалился в свои покои.

Таким образом, на первом заседании Парижского (577 года) собора говорил преимущественно король. Претекстат отводил его обвинения, а также — обвинения лжесвидетелей, пытавшихся представить жантильность епископа политическими кознями последнего. Остальным же участникам собора слова попросту дано... не было! Разумеется, это не означало, что в кулуарах епископы не обсуждали случившегося. В качестве этих «кулуаров» выступала базиличная ризница. «Когда же король ушел в свои покои, — рассказывает Григорий Турский, — мы собрались все вместе, и сидели в ризнице базилики блаженного Петра. Во время нашего разговора неожиданно пришел Аэций — архидиакон\*\* Парижской церкви, и, поприветствовав нас, сказал: «Внемлите мне, свя-

<sup>22</sup> Там же, с.128.

<sup>23</sup> Там же, с.128.

<sup>24</sup> Там же, с.128.

тител Господни, собравшиеся здесь вместе, ведь или Вы сейчас прославите свои имена и воссияют они доброй славой или же отныне справедливо никто не будет считать Вас за святителей Божиих, если Вы уроните свое достоинство и допустите гибель собрата»<sup>25</sup>. Заметим, что Аэций — вследствие своего высокого духовного сана — был вхож в придворные круги, поэтому его слова о возможной гибели Претекстата не были преувеличением. В этой связи интересна ремарка Григория Турского о том, что «когда он (т.е. Аэций — *прим. автора*) это говорил, никто из епископов ему не ответил: ведь они боялись гнева королевы, по настоянию которой все это происходило»<sup>26</sup>.

Стоп! Это замечание — существенно. Итак, становится ясным, кто именно режиссировал Парижский (577 года) собор. Григорий Турский называет королеву Фредегонду, чьи амбиции не уступали, если не превосходили политические амбиции мужа, претендовавшего на общегалльское владычество<sup>27</sup>. Хильперик I хотел быть единственным галльским королем, а Фредегонда — единственной Галльской королевой. Поэтому любое противление воле короля (королевы) Нейстрии рассматривалось ими, как посягательство на их общегалльские претензии. Действия Меровея и Претекстата в понимании нейстрийской королевской четы однозначно попадали в разряд «антигосударственных», о чем прекрасно знали все участники Парижского (577 года) собора.

Именно это сказывалось на общем настрое епископата. Григорий Турский психологически точно описывает состояние епископов, излагая свою персональную позицию по делу Претекстата «... так как они (т.е. епископы — *прим. автора*) находились в состоянии напряжения и не раскрывали рта, я сказал: «О, пресвятые святители Божий, прошу Вас, будьте внимательны к моим словам; особенно прошу тех из Вас, которые, по моему мнению, более близки к королю — дайте ему совет — святой и достойный епископов — чтобы король, восплавав гневом против слуги Божия, не погиб сам от гнева Всевышнего и не лишился королевства и славы»<sup>28</sup>. Позиция Григория Турского сводится не к защите Претекстата, как личности, а — к защите Церкви и ее служителя от светского государства<sup>29</sup>.

Реакцию епископов на эту позицию Григорий Турский воспроизводит следующим образом: «Эти мои слова были встречены всеобщим молчанием»<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Там же, с.128 - 129.

<sup>26</sup> Там же, с.129.

<sup>27</sup> В изучаемый период — несмотря на удельное деление — Галлия формально оставалась «единым» Королевством франков. Это противоречие стимулировало общегалльские амбиции удельных королей и феодалные усобицы.

<sup>28</sup> Там же, с.129.

<sup>29</sup> Таким образом, Григорий Турский отразил прошедшее через все средневековые противоречие между государством и Церковью; он не говорит, кто из них «выше» (для него это ясно) — он говорит о независимости Церкви от государства, одновременно подчеркивая ее консультативную значимость для госструктур.

<sup>30</sup> Там же, с.129.

Молчание участников собора обеспокоило Турского епископа: «Я же им, безмолвствующим, добавил: «Вспомните, мои владыки-епископы, слова пророка, которые гласят: «Если страж увидит беззаконие человека и не скажет об этом, будет повинен в гибели души». Итак, не молчите, но предупредите короля и раскройте ему грехи его, чтобы с ним не случилось чего-нибудь плохого и чтобы Вы не были виновными в гибели его души...» Так я говорил, но никто ничего не ответил мне, все находились в оцепенении»<sup>31</sup>.

Ясно, что оцепенение епископов на соборе было вызвано не столько смелой позицией Григория Турского, сколько страхом перед Хильпериком I. Этот страх сослужителей дорого обошелся Григорию Турскому, причем в этот же день.

Вот что сообщает сам епископ Григорий: «Однако среди епископов нашлись два льстеца - горестно говорить такое о епископах, - которые донесли... королю, сказав ему, что в его деле нет большего врага, чем я. Тотчас ко мне поспешно направили одного из придворных, чтобы доставить меня к королю. Когда я пришел, король стоял около шатра, сделанного из ветвей, направо от него стоял епископ Бертрамн, налево - Рагнейод (видимо, доносчики — прим. автора), и был перед ними стол, весь заставленный различными яствами и хлебом»<sup>32</sup>.

Между королем и Григорием Турским состоялся разговор. В его ходе Хильперик I обвинил епископа г. Тура в несправедливости. Григорий возразил, заметив, что задача епископов — советовать королям.

Тогда Хильперик I начал шантажировать Турского епископа возможностью некоего публичного обвинения перед жителями города Тура.

Григорий Турский заявил, что сомневается в успехе королевского шантажа и рекомендовал Хильперiku I руководствоваться в своих намерениях и действиях государственными законами и церковными постановлениями.

Столь смелый отпор заставил короля стушеваться<sup>33</sup>: он начинает льстить Турскому епископу. В ответ Григорий требует от Хильперика I клятвы не нарушать государственных законов и церковных канонов. Король послушно исполняет это требование. Но, видимо, под влиянием ситуации. Григорий Турский пишет, что ночью, сразу же после беседы с королем, к нему явились посланники... королевны Фредегонды. Они предложили Турскому епископу 200 фунтов серебра, если тот выступит против Претекстата. Григорий дипломатично пообещал следовать тому, что решат другие епископы — согласно каноническим документам<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Там же, с.129.

<sup>32</sup> Там же, с.129.

<sup>33</sup> Здесь стоит припомнить мнение французских историков Ш. Бемона и Г. Моно, изложенное ими в книге «История Европы в средние века (395-1270 г.г.)» — Петроградское издание 1915 года, с.72: «Самые властные из Меровингских королей подчинялись нравственному и умственному превосходству галло-римских епископов VI века».

<sup>34</sup> См. Григорий Турский «История франков», М.: 1987, с. 129-130.

Автор «Истории франков» сообщает, что предложение взятки за его голос дублировалось и на следующий день, утром, до начала заседания собора. Но на сей раз — некоторыми епископами. Им он ответил то же, что и посланцам Фредегонды<sup>35</sup>.

На очередном заседании собора король добавил еще одно обвинение по адресу Претекстата, а именно в воровстве, «...когда мы собрались в базилике святого Петра, — пишет Григорий Турский, — король, бывший там с утра, сказал:

«Ведь согласно канонам, епископ, уличенный в краже, отстраняется от епископского служения». На наш вопрос, кто тот епископ, которого обвиняют в краже, король ответил: «Ведь Вы видели драгоценности, которые он унес от нас тайно».

В самом деле, три дня тому назад он показал нам два узла, полных драгоценностей и разных дорогих вещей стоимостью свыше 3.000 солидов<sup>36</sup> и мешочек с золотыми монетами — около 2.000. Король говорил, что все это украл у него епископ Претекстат<sup>37</sup>.

Из записей Григория Турского видно, что и во второй день работы собора — при общей режиссуре королевы — солировал Хильперик I. Он навязывал свое обвинение, буквально наседавая на делегатов, которые лишь робко вопрошали короля и даже не пытались защищать Претекстата.

Именно поэтому Претекстат защищал себя сам: «Я думаю, — сказал он, обращаясь к Хильперiku I (А к кому ему было еще обращаться? На соборе галльских епископов главным-то был светский правитель! — прим. автора), — Вы помните, что когда королева Брунгильда уехала из Руана, я пришел к Вам, и сказал, что у меня — ее вещи, которые она мне поручила — пять узлов, и что ко мне часто приходили ее слуги с просьбой отдать их, но я не хотел этого делать без Вашего совета.

Ты же (Претекстат переходит с королем «на ты»! Это — не эмоция. До огосударствления Галльской церкви христианские епископы именно так обращались к франкским королям. Претекстат напомнил Хильперiku I о былых вольностях. — прим. автора), король, сказал мне: «Отдай их, пусть эта женщина получит обратно свои вещи, чтобы из-за этих вещей не возникла вражда между мной и Хильдебертом, моим племянником»<sup>38</sup>.

Возвратившись в город, я отдал один узел слугам, так как они были не в состоянии унести больше. Они вторично пришли и потребовали остальное. Я вторично советовался с Вашим Величеством. Ты же, приказывая мне, сказал: «Отдай, отдай их, епископ, чтобы это не явилось

<sup>35</sup> Там же, с.129-130.

<sup>36</sup> Солид - золотая монета весом в 4,55 грамма; введена в обращение в 312 году; особенно хорошо ходила в V веке; в VI-VII веках солид чеканился в ограниченном количестве.

<sup>37</sup> Там же, с.130.

<sup>38</sup> В 577 году австразийскому королю Хильдеберту II Младшему было всего семь лет.



причиной скандала». Опять я отдал **им** из тех узлов два узла, а два других остались у меня. Зачем же ты теперь клеветешь и обвиняешь меня в краже, тогда как это не следует рассматривать, как кражу, но — как сохранение порученных вещей?»<sup>39</sup>

Обвинение в воровстве на глазах собора явно разваливалось: Претекстат умело обосновал свое положение верноподданного и одновременно честного хранителя доверенного ему Брунгильдой имущества, которое он возвращал ей поэтапно, вследствие некоторой недоверчивости по отношению к посланцам австразийской королевы и пietetа перед королем Нейстрии.

И вот здесь-то Хильперик I привел свой контраргумент: «Если это было дано тебе на сохранение, зачем ты развязал один из узлов, разорвал на куски пояс, шитый золотыми нитками, и раздал людям, чтобы они выгнали меня из королевства?»<sup>40</sup>

Снова Хильперик I попытался представить Претекстата **вором и заговорщиком**, причем в пользу последнего обвинения он приводит совершенно смехотворный довод.

Епископ Руанский ответил королю следующим образом: «...я кое-что взял оттуда и одарил... Мне казалось, что это — мое, так как принадлежало моему сыну духовному - Меровею, которого я воспринял при крещении от купели»<sup>41</sup>.

Это оправдание было не таким уж шатким, как это может показаться нашему современнику. С позиции средневекового менталитета, особенно - галло-римо-франкского, аргументация Претекстата являлась неувязимой: порученное ему Брунгильдой имущество — по франкским обычаям - принадлежало ее мужу, то есть — Меровею; так как Меровея был крестником Руанского епископа, то Претекстат, как крестный отец, был вправе пользоваться его собственностью.

«Король же, - констатирует Григорий Турский, — видя, что он не может обвинить его (т.е. Претекстата — прим. автора), сильно расстроенный и пристыженный, ушел от нас...»<sup>42</sup>

Так завершилось второе заседание Парижского (577 года) собора. После его окончания Хильперик I вызвал к себе епископов, вызывавших его особое доверие. Он заявил им, что Претекстат, собственно, ни в чем не виновен. Но именно это обстоятельство затрудняет исполнение «желания» (!!?) королевы наказать его. Нейстрийский король поручил верным епископам склонить Претекстата «признать вину», обещая ему «прощение» собора. Они блестяще справились с этим поручением.<sup>43</sup>

Вот что пишет Григорий Турский о третьем дне работы Парижско-

<sup>39</sup> Там же, стр. 131.

<sup>40</sup> Там же, стр. 131.

<sup>41</sup> Там же, стр. 131.

<sup>42</sup> Там же, стр. 131.

<sup>43</sup> Там же, стр. 131.

го (577 года) собора: «Утром мы собрались в обычном месте, пришел король и обратился к епископу (т.е. — к Претекстату — прим. автора): «Если ты одарил... людей... то зачем ты потребовал от них клятву верности Меровею?»<sup>44</sup>

Король в очередной раз вел дело к обвинению Претекстата в государственной измене.

Руанский епископ ответил: «Признаюсь, я действительно потребовал от них, чтобы они были дружны с ним, но если было бы можно, то я пригласил бы ему в помощники не только человека, но ангела с неба: ведь Меровей от купели был мне, как я много раз говорил, сыном духовным»<sup>45</sup>.

Слово «признаюсь» уже свидетельствовало о том, что Претекстат — под давлением короля и преданных королю епископов — дрогнул. Впрочем, он отвел обвинение во взимании клятвы Меровею, но дальше случилось...

Григорий Турский так описывает произошедшее: «И когда этот спор разгорался все больше и больше, епископ Претекстат, пав ниц, сказал:

«Согрешил я против неба и пред тобой, всемилостивейший король, я — нечестивый убийца, я хотел тебя убить и возвести на трон твоего сына».

Лишь только он это произнес, король пал ниц к ногам епископов, говоря:

«Вы слышите, о, благочестивейшие епископы, что обвиняемый признается в гнусном преступлении!» Когда мы с плачем подняли короля с пола, он приказал Претекстату покинуть базилику»<sup>46</sup>.

Все это напоминало хорошо сыгранный спектакль: Претекстат, два дня «отводивший все обвинения, вдруг «признается» в наиболее тяжких — подготовке цареубийства и государственного переворота с возведением на нейстрийский трон Меровея. Таким образом, в глазах галльского общества Руанский епископ предстает сущим монстром — он-де, будучи крестным отцом принца Нейстрии, сталкивает последнего с королем — кровным отцом, замышляя «цареубийство-отцеубийство». Понятно, что такое «чудовище» не может более занимать епископскую кафедру, подлежит всеобщему осуждению и соответствующему наказанию.

Но, похоже, актеры, игравшие этот политический спектакль, все же несколько переигрывали: Претекстат падает ниц перед Хильпериком I, Хильперик I падает ниц перед епископами, называя «благочестивейшими» тех, кому и слова не давал ни на одном из соборных заседаний. Епископы же стараются «попасть в тон» королю» вернее — его роли: они, разумеется, «рыдая», поднимают его с пола. А Хильперик —

<sup>44</sup> Там же, стр. 131.

<sup>45</sup> Там же, стр. 131.

<sup>46</sup> Там же, стр. 131.

ну в абсолютном отчаянии от «измены» Претекстата! — приказывает Руанскому епископу «покинуть базилику». Настоящая «мыльная опера» образца 577 года. Если бы не одно обстоятельство — Претекстат мог «покинуть базилику» только в сопровождении конвоя, так как пребывал под арестом.

Кстати, Претекстата в момент эффектного королевского жеста никто никуда не вывел: Хильперик I сам ушел из базилики, но на этот раз его уход не означал завершения рабочего дня делегатов собора. Удалившись в покои, король через некоторое время прислал епископам свод церковных канонов, содержащих, между прочим, следующее положение: «Епископ, уличенный в убийстве, прелюбодеянии и клятвопреступлении, да устранился от епископства»<sup>47</sup>.

Строго говоря, Претекстат не подпадал ни под один из перечисленных пунктов.

Даже признавшись в «злодеяниях», он говорил, что только «замыслил» убийство. О прелюбодеянии вообще речи не шло. Впрочем, «организация антикоролевского заговора» вполне могла трактоваться, как клятвопреступление.

По словам Григория Турского, услышав текст канонов, «Претекстат впал в оцепенение»<sup>48</sup>. Еще бы! Ведь он был невиновен. По крайней мере, в том, в чем он себя оговорил и в том, что ему «довешивал» Хильперик!

Из оцепенения Претекстата вывел епископ Бертрам<sup>49</sup>, заявив: «Внемли, брат и собрат по епископской службе: так как король к тебе немилостив, то наше расположение ты сможешь получить только тогда, когда ты заслужишь королевское прощение»<sup>50</sup>.

Фактически это была позиция собора, смысл которой сводился к тому, что епископы Галлии примут справедливое решение по делу Претекстата только после того, как последует королевское «прощение» за его «преступления». Фактически это было признанием формальности самого института церковных соборов, признанием полной зависимости Галльской церкви от феодального государства.

«После этого король потребовал, — пишет Григорий Турский, — чтобы епископы или порвали его (т.е. Претекстата — прим. автора) платье, или прочли над его головой 108-й псалом... и вынесли приговор... навечно отлучающий его от церкви»<sup>51 52</sup>.

<sup>47</sup> Там же, стр. 132.

<sup>48</sup> Там же, стр. 132.

<sup>49</sup> В 577 году занимал епископскую кафедру в г. Бордр. О. Тьерри в своей научно-популярной книге «Рассказы из времен Меровингов» (СПб, 1994) пишет о том, что Бертрам был любовником королевы Фрегонды (см. стр. 152). О епископе Бертраме есть данные и в настоящей статье (см. стр. 4).

<sup>50</sup> Григорий Турский. «История франков». М.: 1987, стр. 132.

<sup>51</sup> По канонам Галльской церкви, за преступления, в которых обвиняли Претекстата, могли лишить епископского сана, но не отлучить от Церкви.

<sup>52</sup> Григорий Турский. «История франков». М.: 1987, стр. 132.

То есть король продиктовал собору, как ему следует наказать Руанского епископа.

Когда один из участников собора — епископ Турский — публично не согласился с королем, то Претекстата без какого-либо соборного решения посадили в темницу<sup>53</sup>. «Когда он попытался ночью оттуда бежать, его очень сильно избили и сослали на остров, расположенный близ города Кутанса<sup>54</sup>»<sup>55</sup>.

На этом, собственно, и закончился Парижский (577 года) церковный собор. Никаких итоговых документов им принято не было.

Итак, в чем же состоит значение процесса Претекстата для Галльской церкви?

Во-первых, этот процесс показал ее полную зависимость от феодального государства.

Такая зависимость была следствием официализации, огосударствления и феодализации христианской церкви в Галлии. Именно эти факторы уже в VI веке привели ее к обмирщению, секуляризации<sup>56</sup>.

Во-вторых, этот процесс показал абсолютную несостоятельность соборов, как органов коллегиального церковного управления.

В VI веке соборы Галльской церкви проходят исключительно под руководством — прямым или косвенным — франкских королей: епископы на них, как правило, статисты.

В-третьих, этот процесс показал беззащитность даже высокопоставленных служителей церкви перед произволом феодального государства. Это касается как руанского епископа Претекстата, так и остальных участников Парижского (577 года) собора.

Ко всему выше перечисленному следует добавить мнение некоторых историков меровингской эпохи о том, что Галльская церковь с римских времен привыкла сотрудничать со светскими властями<sup>57</sup>. По всей видимости, ее служители рассматривали такое сотрудничество, как некую панацею от вероятных гонений.

Материалы процесса над епископом Претекстатом дали Р. Зому основание утверждать, что «во время Меровингов сила церкви иссяка-

<sup>53</sup> Там же, стр. 132.

<sup>54</sup> Вероятно, о-в Джерси.

<sup>55</sup> Григорий Турский. «История франков». М.: 1987, стр. 132.

<sup>56</sup> См. Riche P., Le maitre Ph. «les invasions barbares», P, 1989, p. 91; Корсунский А.Р. «Образование раннефеодального государства в западной Европе». М.: 1963, стр. 172; Энгельс Ф. «Франкский период», П П С, т. XVI, ч. 1, М.: 1937, стр. 394 - 395; Ляпидевский П. «Галльские епископы в период Меровингский», М.: 1870, стр. 14, 43; Петрушевский Д. М. «Очерки из истории средневекового общества и государства», М.: 1917, стр. 288; Бемон Ш., моно Г. «История Европы в Средние века (395 - 1270)», Птрг, 1915, стр. 72; Тьерри О. «Рассказы из времен Меровингов» СПб.: 1994. Стр. 153.

<sup>57</sup> См. Фюстель де Куланж Н. Д. «История общественного строя древней Франции», т. 3 СПб.: 1907, стр. 708; Ляпидевский П. «Галльские епископы в период Меровингский», М.: 1870, стр. 14; Knopffer A., v. Hefele K.-J. «Lenrbuch der Kirchengeschichte», Freiburg, 1898, P.257.

ет»<sup>58</sup>. Интерес представляет и то обстоятельство, что дело Претекстата имело продолжение семь лет спустя после Парижского собора. Как сообщает Григорий Турский, после смерти Хильперика I, последовавшей в 584 году, жители Руана добились от светских властей Нейстрии возвращения опального епископа из ссылки". Причем, Претекстат имел аудиенцию у вдовствующей королевы Нейстрии Фредегонды, сыгравшей роковую роль в его судьбе, и у короля Бургундии Гунтрамна<sup>60</sup>.

С бургундским королем он говорит о пересмотре своего дела, так как Гунтрамн старший в королевском роду Меровингов, а значит — наиболее влиятелен среди светских магнатов Галлии. Наученный горьким опытом Парижского собора, Претекстат понимает, что реабилитировать его может только светская власть, а конкретнее — сильнейший из Меровингов. Зависимый от королевской власти епископат был не в состоянии самостоятельно решить вопрос о реабилитации бывшего епископа Руана. Тем более, что Парижский собор в 577 году не принял в отношении Претекстата никакого официального постановления: по воле Хильперика I его попросту отправили в ссылку.

Королева Фредегонда увязывала вопрос о реабилитации Претекстата с восстановлением его в епископском достоинстве.

Гунтрамн, по словам Григория Турского, «хотел в связи с этим собрать собор, но Рагнемонд, епископ Парижский, отвечал ему от имени участников собора (вероятно, Парижского (577 года) — *прим. автора*), что епископы наложили на него (т.е. Претекстата — *прим. автора*) покаяние, а не лишали его сана»<sup>61</sup>. Но, как мы знаем — делегаты собора вообще не принимали в отношении Претекстата официальных постановлений и никакого покаяния на него не накладывали. Правда в словах Рагнемонда состояла лишь в том, что руанского епископа никто — включая короля! — официально сана не лишал: король только настаивал на этом, и всё!

Гунтрамн, понимая факт незаконности репрессии против Претекстата и принимая во внимание сомнительные моральные качества участников Парижского (577 года) собора, их страх перед покойным нейстрийским королем, своей властью старшего в доме Меровингов возвращает Претекстата на епископскую кафедру в г. Руан". При этом он абсолютно манкирует мнением галльского епископата. По всей вероятности, Гунтрамн мотивировал свой поступок так: светская власть упрятала Претекстата в ссылку, светская власть его реабилитировала. Мнением нейстрийской королевы, интриговавшей против Претекстата в 577 году, он также пренебрегал.

<sup>58</sup> Sohm R. «Kirchengeschichte im Grundriss», Leipz, 1888, p. 67.

" См. Григорий Турский «История франков», М.: 1987, стр. 199.

<sup>60</sup> Гунтрамн - в 561 - 592 гг. - король Бургундии (одного из феодальных уделов на территории средневековой Галлии).

<sup>61</sup> Григорий Турский «История франков», М.: 1987, стр. 200.

<sup>62</sup> Там же, стр. 200.

Фредегонда, будучи не в силах бороться с Гунтрамном, затаила зло на... Претекстата, как пишет О. Тьерри, в начале 586 года Фредегонда находилась в г. Руане, и ей «показалось», что Претекстат не испытывает к ней, «как к королеве», должного пиетета. Она стала угрожать ему повторной ссылкой, на что Претекстат ответил строгим пастырским наставлением. В результате — Фредегонда, бывший епископ Руана Меланций<sup>63</sup>, а также руанский архидиакон составили заговор против Претекстата. Они нашли наемного убийцу из числа рабов Руанской церкви<sup>64</sup>, пообещав ему освобождение за ликвидацию Претекстата. Этот раб получил предварительный гонорар в размере 200 золотых монет (сто — выплатила Фредегонда и по пятьдесят монет — Меланций и руанский архидиакон)<sup>65</sup>.

Убийство, как считает О. Тьерри, произошло 24 февраля 586 года  
\*\*\*

Во время воскресной мессы Претекстат получил удар ножом. Служившие ему клирики не оказали несчастному никакой помощи. Однако к нему сразу же явились Фредегонда и ее приближенные — Ансвальд и герцог Бепполен. Королева выразила истекавшему кровью Претекстату «сожаление» о случившемся и пообещала наказать виновного<sup>66</sup>. Она издевательски попросила у него «разрешения» позвать врачей.<sup>67</sup>

Претекстат отказался со словами: «Бог уже пожелал призвать меня из этого мира. А ты, зачинщица этих преступлений, будешь проклята в этом мире. И да пошлет Бог кару на главу твою за мою кровь»<sup>68</sup>.

По уходу королевы, епископ, отдав распоряжения по своим домашним делам, умер. Общественное мнение связало убийство Претекстата с Фредегондой. Среди франкских сеньоров г. Руана возникла идея судить Фредегонду великим собранием судей — *mal*, которое собиралось два раза в год в соответствии с традиционным правом. Но от этой идеи быстро отказались после того, как Фредегонда отравила одного из горячих сторонников суда.

Епископ г. Байе — Левдовальд, который должен был сменить покойного Претекстата на руанской кафедре, запретил городскому духовенству проводить богослужения до тех пор, пока не будут выявлены организаторы и исполнители преступления. Были проведены аресты по подозрению среди галлов низкого происхождения. Их показания уси-

<sup>63</sup> Меланций — епископ, назначенный Хильпериком I на руанскую кафедру вместо Претекстата. По возвращении последнего из ссылки, Меланций был изгнан руанцами из города.

<sup>64</sup> На закате античности и в раннем средневековье поместные церкви Галлии были включены в систему рабовладения.

<sup>65</sup> См. Тьерри О. «Рассказы из времен Меровингов», СПб.: 1994, стр. 173-187.

<sup>66</sup> Она его действительно «наказала»: выдала племяннику Претекстата, который живьем разрезал киллера на куски.

<sup>67</sup> Григорий Турский «История франков», М. 1987, стр. 236.

<sup>68</sup> Там же, стр. 236.

ливали подозрения на причастность к убийству Претекстата королевы Фредегонды. Фредегонда же открыто взяла под защиту арестованных, а затем помогла им бежать из-под стражи. Она сумела блокировать активность Левдовальда: наемные убийцы, особенно не скрываясь, бродили около его дома. Епископ попросту не мог покинуть своего жилища.

Начатое следствие приостановилось, а епископом г. Руана Галльская церковь поставила... Меланция.

Все это усугубляло общественное недовольство. Вот почему бургундский король Гунтрамн, как старший в роду Меровингов, запросил нейстрийских сеньоров о возможности поиска в Нейстрии организаторов и исполнителей убийства Претекстата. С этой целью он отправил в Нейстрию епископа Санского Артемия, епископа Труасского Агреция и епископа Арльского Верана. Выслушав их на государственном совете<sup>69</sup>, нейстрийские сеньоры осудили убийство Претекстата, и высказали намерение «наказать виновных». Они, тем не менее, подчеркнули, что это - «внутреннее дело Нейстрии». Нейстрийские сеньоры дали понять посланцам Гунтрамна, что безопасность Фредегонды для них дороже безопасности страны, которой - в случае невыдачи преступников - бургундский король угрожал войной.<sup>70</sup>

Гунтрамн желал услышать и внятную позицию Галльской церкви по делу Претекстата. На соборе в г. Андело (587 года) он, обращаясь к епископам, сказал:

«...прежде всего, Вы должны расследовать то вопиющее к Богу и важнейшее из всех дело, почему епископ Претекстат был сражен кинжалом в церкви?»<sup>71</sup> Однако сам Гунтрамн перенес разрешение этого дела на следующий собор.

По сведениям Ф. П. Гизо, в период с 588-589 гг. состоялся некий собор галльских епископов (дата и место проведения неизвестны — *прим. автора*), который «занимался несколькими преступлениями, между прочим убийством Претекстата, архиепископа Руанского»<sup>72</sup>.

Определенно известно, что к делу Претекстата Галльская церковь больше не возвращалась... «Один лишь народ не остался равнодушным к памяти своего епископа: он почтил его званием мученика»<sup>73</sup>. Пожалуй, эту народную оценку можно считать справедливой. Претекстат стал жертвой официализации, огосударствления и феодализации Галльской

<sup>69</sup> В 584 г. Хильперик I был убит наёмным убийцей. Молва связывала это с тем, что Хильперик удалось изобличить Фредегонду в супружеской измене. Чтобы успокоить общественное мнение, нейстрийские сеньоры возводят на престол 4-х месячного сына Хильперика и Фредегонды — Хлотаря: страной фактически стал править государственный совет из числа знати. Госсовет в своей деятельности старался, по возможности, дистанцироваться от одиозной Фредегонды.

<sup>70</sup> См. Тьерри О. «Рассказы из времен Меровингов», СПб.: 1994, стр. 173-187.

<sup>71</sup> Григорий Турский. «История франков», М.: 1987, стр. 262.

<sup>72</sup> Гизо Ф. П. «История цивилизации во Франции», т. 3-4, М.: 1881, стр. 193.

<sup>73</sup> Тьерри О. «Рассказы из времен Меровингов», СПб.: 1994, стр. 187.

церкви. Как и многие его сослужители, Претекстат фактически находился на службе у государства и был связан с крупнейшими феодальными магнатами, включая королевское семейство Меровингов. Попад в жернова феодальных интриг, он принял мученическую кончину<sup>74</sup>. Его смерть была предупреждением Галльской -церкви, подтверждавшим евангельскую истину: «ИЩИТЕ ЖЕ ПРЕЖДЕ ЦАРСТВА БОЖИЯ И ПРАВДЫ ЕГО...» (Мф. 6:33).

### **Примечания:**

\* Трактовка франков, как некоего «народа», разумеется, условна. Еще М. Мишле обращал внимание на то, что они, скорее, являли собой родоплеменные союзы из разных варварских этносов, заполонивших Европу на рубеже античности и раннего средневековья. По его мнению, эти союзы были чрезвычайно сильны, но складывались «по обстоятельствам», т.е. спонтанно (См. Мишле М. «Краткая история Франции до Французской революции», СПб, 1838, с.26).

\*\* Архидиакон — в иерархии Галльской церкви служитель с этим саном следовал за диоцезным епископом. Он осуществлял непосредственное руководство священниками, диаконами и остальным причтом епископского города, а в рамках диоцеза - следил за моральным обликом духовенства и благолепием богослужений. Епископ поручал архидиакону представлять церковные интересы в гражданском (графском) суде. После смерти епископа — вплоть до избрания нового - архидиакон исполнял епископские обязанности. Кстати, обычно архидиакон и становился этим самым новым епископом (подробнее об этом читайте — Salin E. «La civilisation Merovingienne», I.I, P., 1950, p. 187-188).

\*\*\* В отличие от О. Тьерри — источники, включая «Историю франков» авторитетнейшего Григория Турского, датируют убийство Претекстата 585 годом.

<sup>74</sup> Там же, стр. 153.



# Христианская личность

*И.В. Подберезский*

Большинство ученых, интересующихся тем, как в тех или иных религиях решается проблема личности, сходятся во мнении, что наиболее последовательно и тщательно она разработана в протестантстве. Именно оно восстановило достоинство человека, нередко попиравшееся историческими церквями, отрицавшими за ним право непосредственного общения с Богом.

Достоинство же человека вытекает из того непреложного факта, что он создан по образу и подобию Божию, о чем сказано в книге Бытия: «сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт. 1:26). Подобие Божие носит в себе каждый отдельный человек, и уже в десятизаконии Господь обращается не ко всем сразу, не к собранию людей, но к каждому в отдельности; там не сказано: «не делайте себе кумира» или «не убивайте», или «не крадите», но сказано: «не делай», «не убивай», «не кради», т. е. везде употребляется единственное число, а не множественное. Бог взывает к личности, к индивиду, и потому нельзя спрятаться за других, нельзя раствориться в собрании людей, но надо нести личную ответственность перед Ним.

У человека есть душа (это слово в русском языке часто означает и «личность»), которую вдохнул в него Сам Господь. Человек отпал от Бога, но всегда может вернуться к Нему. Вся работа по возвращению человека к Богу проводится с каждой отдельной душой: индивидуальна евангелизация (она должна быть адресована каждому), индивидуально обращение, индивидуально крещение, индивидуальным будет и суд, как свидетельствует Откровение Иоанна.

С протестантской точки зрения, человек есть личность, обладающая достоинством и свободой, ибо создавший его Бог тоже есть Личность. Отметим: когда при наставлении в вере наши пресвитеры спрашивают, принимает ли данная душа Бога как личного Спасителя, то имеется в виду «личного» не столько в смысле «своего Спасителя», сколько как раз в смысле «Спасителя, обладающего Личностью». Наш Бог — Личность, с Которой можно вести диалог, задавать вопросы и получать ответы.

Это важно подчеркнуть потому, что в мире, а особенно в России (и особенно после начавшихся преобразований), появилось немало людей, готовых принять Бога всего лишь как смутную, неопределенную идею: то это «мировой разум», то допущение (часто в виде неохотной уступки): «есть нечто, что выше нас». Нередко распространение подобных взглядов выдают за торжество веры, на деле это свидетельство слабой веры, форма маловерия, а иногда и неверия. Христианский Бог — это

прежде всего конкретная Личность, это Иисус Христос, принявший смерть на кресте за наши грехи и тем давший всем нам возможность обрести жизнь вечную. Спасти́сь можно только именем Его, «Ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спасти́сь» (Деян. 4:12). Иисус Христос дает спасение для жизни вечной, и это величайший дар нам от нашего любящего Бога.

И верой не в смутную идею («есть что-то там наверху»), а в Иисуса Христа, Бога живого, пришедшего в человеческой плоти, распятого и в третий день воскресшего при Понтии Пилате две тысячи лет назад, — этой верой создана та великая цивилизация и великая культура, называемая христианской, к которой принадлежим и мы. И основана она на новой концепции личности, выработанной по заветам Христа историческим христианством, в котором важную роль играло и играет протестанство вообще и баптизм в частности.

Новое прочтение Библии, осуществленное в ходе Реформации, отвергло присвоенное историческими церквями право выступать посредниками между человеком и Богом, восстановило правильные отношения между Творцом и Его лучшим, хотя и падшим, творением. Тем самым человек был приближен к Богу, от Которого прежде его отгораживала церковная иерархия. По протестантскому убеждению, Бог как-им-то таинственным, не всегда нам до конца понятным образом связан с каждой отдельной душой. И именно приближение к своему божественному Творцу возвысило личность: она вновь обрела утраченное в ходе истории достоинство, некогда дарованное Спасителем.

Достоинство человека проявляется и в том, ему дан высший дар — свобода, которой в полной мере обладает лишь Господь. Человек же очень часто, особенно в наши дни, использует ее не для того, чтобы выбрать спасение и пойти за Иисусом, а для того, чтобы выбрать гибель и пойти за князем мира сего. Он искажает, затемняет образ и подобие Божие в себе — но Господь никогда не покидает Свое лучшее творение и всегда оставляет человеку возможность покаяться и спасти́сь.

Человеку подобает трепетно и в то же время свободно стоять перед своим Творцом. Евангельские христиане-баптисты считают, что человек должен сам, сознательно и в зрелом возрасте принять Христа и следовать за Ним, основываясь на Писании, а не просто делать то, что велит ему церковь. Да, человек может использовать свободу себе во вред и впасть в заблуждение, но и выйти из него он тоже может — и только свободно. Всякое насилие «для вразумления в вере» недопустимо, считают евангельские христиане-баптисты, ибо оно есть вмешательство в отношения человека со своим Создателем, т. е. в сферу, где человек сам должен принимать решения. Эти решения могут быть угодными Богу или негодными Ему. Но бесспорно одно: несвободное решение, навязанное извне светской или церковной властью, не может быть угодным Иисусу Христу. Бог Сам дал людям свободу, и через апостола заповедал нам хранить ее: «Стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства» (Гал. 5:1).

Конечно, и после Реформации лукавый не дремал. Появлялись новые соблазны, ведущие к отпадению человека от Бога. Прежде всего это была гордыня возомнившего о себе человеческого разума. Разум — великий дар Господа людям, Он дал нам его для познания Его Самого и созданного Им мира, познавая который мы опять-таки постигаем мудрость Творца.

Но, как не раз бывало в истории, человек в надмении своем ослушался Господа и обратил Его дар во вред себе. Где-то в XVIII веке не так уж мало людей решили, что выше человеческого разума ничего нет и быть не может, что человек не нуждается в Боге. Надо сказать, что безбожие, которое обычно связывают с эпохой Просвещения, на самом деле вещь очень древняя, оно существует столько же, сколько вера и всегда сопровождало ее. Об этом свидетельствуют псалмы: «В надмении своем нечестивый пренебрегает Господа: «не възышет»; во всех помыслах его: «нет Бога» (Пс. 9:25).

Так что вольнодумцы XVIII и последующих веков вовсе не оригинальны и не новы в своем самомнении, хотя именно они провозгласили наступление «века Разума», когда человек якобы уже не испытывает никакой надобности в Боге. Испытывает — и никак не меньше, чем в века предыдущие. Об этом свидетельствует вся история Нового и Новейшего времени, и только слепой не видит, что Бог не оставлял детей Своих благословениями. Верные Ему были всегда и ими держался мир, который Господь хранил и хранит ради них.

Отпавшие от Творца утверждали ложную идею личности, основанную на греховном самопревознесении. Многие впали и впадают в грех гордыни, грех противления твари Творцу. Эта беда не обошла стороной и нашу страну: именно у нас семьдесят с лишним лет существовал режим воинствующего безбожия, на последнем этапе своего существования рассматривавший наше братство евангельских христиан-баптистов как своего главного врага.

И именно наша баптистская концепция личности вызывала такую ярость у профессиональных борцов с религией. Один из них писал: «баптистский идеал относит в разряд греховной важнейшие сферы человеческой общественной деятельности — занятия наукой, культурой, искусством и т. д. И это обстоятельство особенно рельефно оттеняет отрицательное воздействие баптизма на развитие человеческой личности» /1/. Времена меняются, и в 1997 г. тот же автор утверждал нечто прямо противоположное: «Залог жизнеспособности русского баптизма они (В. Г. Павлов и его единомышленники. — *И. П.*) усматривали в том, чтобы стимулировать интерес верующих к современной науке и культуре, они культивировали состояние внутренней духовной свободы, осознанную веру, противостоящую обрядоверию и косности ума» /2/.

Последнее бесспорно. Именно осознанная вера и внутренняя духовная свобода, характерные как для мирового, так и для российского баптизма, лежат в основе нашей концепции личности. Только свободное (по собственному осознанному выбору) и, скажем еще раз, тре-

петное стояние перед Господом, только страх Божий и любовь к Богу могут придать личности достоинство, которое так часто попирается в нашей стране.

Но надо иметь в виду, что свобода в баптизме никогда не понималась как либерализм, как вседозволенность. Особенно резко баптисты отвергают «свободу» толкования Библии: она была и остается высшим авторитетом во всех делах веры. (Это, однако, не исключает филологического анализа, касающегося точности перевода, смысла тех или иных слов и т. п. : поскольку мы имеем дело с живым Словом живого Бога очень важно установить, что именно сказал Господь непосредственно или через Своих пророков и апостолов, чтобы не повторять ошибок переписчиков.)

Баптизму присуще глубокое уважение к личности, вытекающее из любви к Богу, образ и подобие Которого носит в себе каждый человек. Нередко это встречает непонимание в России, поскольку наша историческая церковь никогда не считала нужным утверждать достоинство человека. Скорее наоборот. «Пей поругание, как воду жизни» - это православная максима. Но Библия не говорит о том, что поругания надо искать, о том, что его надо «пить».

Библия говорит о смирении, а это совсем другое. Смирение - прежде всего перед Господом, перед волей Его. Она, конечно, может состоять и в том, чтобы принять поругание — но отнюдь не всегда. Противостоять греху — тоже заповедь Божья, а поругание лучшего творения Господа есть несомненный грех. «Бог поругаем не бывает» (Гал. 6:7) - это божественная истина. А вот человек очень даже бывает, об этом всякий живущий в России может многое рассказать. И поругание человека, на которое так щедры в России, есть поругание образа и подобия Божия, что никак не может быть угодным Господу. Поруганный человек утрачивает многое. Все это даром не проходит - Бог не прощает поругания личности, и сообщества людей, в которых такое поругание встречается обильно, процветающими не назовешь.

Христос говорит: «возлюби ближнего твоего как самого себя», эта заповедь идет сразу после заповеди о любви к Богу, и «Иной большей сих заповеди нет» (Мк. 12:31). В России, конечно, знают эту заповедь, но, как свидетельствует житейский опыт каждого из нас, далеко не всегда следуют ей. Часто кажется даже, что слишком многие стараются сделать человеку как можно хуже вполне сознательно и от этого испытывают удовлетворение. Этот тип людей упомянут в Библии: «они не заснут, если не сделают зла; пропадает сон у них, если они не доведут кого до падения» (Пр. 4:16).

«Пусть попляшет!», «Пусть попрыгает!», «Ишь, чего захотел!» - кто не слышал таких слов? А, собственно говоря, почему человеку надо делать плохо? Почему он должен «плясать» и «прыгать»? Разве этому учил Христос? Мы часто жалуемся на неустроенность нашего бытия, на малую пригодность страны для нормальной жизни, по которой так тоскуют все россияне, не замечая, что многие трудности создаются нами

самими и вытекают они из несоблюдения Христовой заповеди любви. Не все нормально относятся к ближнему, не все соблюдают даже элементарные требования вежливости. Не принято, не заведено.

А ведь не уважать человека, не уважать других обязательно значит не уважать себя: где нет уважения к другим, там нет и там немислимо самоуважение, там может быть лишь самомнение. Достоевский писал, что в нас глубоко затаилось «неуважение к себе при необъятном, разумеется, самомнении» /3/. У нас слишком легко человек отдается дурным чувствам, у нас слишком часто звучат слова «я разозлился» или «зло меня взяло». Говорят: ничего особенного, это дело житейское, это бытовое. Но бытовое зло теснейшим образом связано с тем самым библейским злом, с которым обязан вести борьбу всякий христианин: бытовое зло есть форма проявления зла мирового, воплощенного в дьяволе, отпавшем от Бога. И когда мы говорим «зло меня взяло», это значит, что мы признаем: нами овладел сатана. Вот почему апостол предостерегает: «гнев человека не творит правды Божией» (Иак. 1:20).

Как-то не приходит в голову принимать во внимание ближнего, учитывать, будет ли ему хорошо от наших действий или нет. Пенсионеров, к примеру, гоняют через весь город за справкой, которую выдают не всегда, и скорее всего придется приехать еще раз. Спрашивается: а почему не всегда? Почему не выдать, раз приехал за ней человек? Шофер ставит машину поперек тротуара, так что пешеходам трудно пройти — и это в порядке вещей. Сиденье в его машине, как правило, сделано так, что на нем неудобно сидеть, рычаги управления — так, что ими неудобно пользоваться.

Просто нет у нас в заводе такого — думать, каково будет человеку. Личность не принимается во внимание — и именно это делает жизнь в нашей стране такой тяжелой, часто — невыносимой. Люди, побывавшие за границей (даже дети), сразу отмечают: там по-другому смотрят на человека. У нас же атмосфера всеобщей недоброжелательности и неблагожелательности, к сожалению, царит не только в отношениях между властью и подвластными, но и в сфере межличностных отношений, т. е. отношений людей между собою, часто даже — между родственниками. А. И. Солженицын отмечает именно эту черту как одну из неприятнейших: «А всеобщая озлобленность наших людей друг ко другу? — просто так, ни за что. На тех, кто ни в чем не виноват» /4/.

И началось это не вчера и не позавчера, это наша давняя болезнь. Думный дьяк Иван Висковатый писал царю Ивану Васильевичу еще в те годы, когда царь не стал Грозным: «батюшка, мы, русские, даже при доброй еде и питье должны поедом друг друга есть, и только тогда сыты бываем». Не лишено оснований мнение, что наша историческая церковь никогда не придавала важного значения проблеме личности, некоторые исследователи (в том числе православные) пишут даже, что православию либо игнорирует личность и ее достоинство, либо воспринимает ее с глубоким недоверием.

Такое отношение к ближнему пронизывает всю нашу жизнь. Не

секрет, что многие в нашей стране с глубоким подозрением относятся ко всяким проявлениям самостояния личности и склонны видеть в них эгоизм, пренебрежение другими. И, надо сказать, тому есть известные основания. Слишком часто у нас проявляется пренебрежение другими, слишком многие — особенно в последнее десятилетие — попирают интересы ближнего, вместо того чтобы возлюбить его. Жизнь показывает, что полученные вольности используются недобросовестно и нечестно, в ущерб другим, в ущерб большинству. Бывает даже, что неявно, а иногда и явно, исходят из положения «мне только тогда хорошо, когда я тебе плохо сделаю». Самоутверждение за счет принижения другого — верный признак глубокой болезни общества.

В братстве евангельских христиан-баптистов это совершенно недопустимо, как недопустимы в нем раздоры и свары. И надо сказать, что в русском народном сознании прочно сложился образ баптистов как людей, которые помогают друг другу, и с любовью и благожелательностью относятся к ближнему, даже не входящему в братство. Не будем впадать в грех гордыни, и в нашей среде всякое бывает, но все же баптистская сплоченность общепризнанна, и мы храним заветы «любите братство» и «берегите братство», оставленные нам «отцами-основателями» евангельского и баптистского движения.

Господь любит людей, и потому даровал им свободу. Но это очень ответственный дар: многие используют его во вред себе и другим, отдаются пагубным страстям, греху и идут прочь от Господа, навстречу вечной гибели. Спасение от нее — главное, что принес нам Христос, Который дал нам жизнь вечную.

Но без следования заповедям Его, особенно заповеди о любви к ближнему, не устроить и земную жизнь. Пока человек в нашей стране не осознает себя личностью, не увидит личности в другом, ничего у него не будет получаться на жизненном поприще, а страна так и останется неухоженной.

Конечно, есть у нас в стране и христианские личности, и любовь к ближнему — и не в одном нашем братстве евангельских христиан-баптистов, но и среди других христиан, и не только христиан. Но в целом христианскому меньшинству, «соли земли», никакие удастся «осолить» собою всю страну. И с любовью к ближнему, и со свободами получается пока не очень удачно. Однако из нынешней печальной действительности никак не следует, будто свободы России не нужны, как утверждают некоторые, будто христианская личность у нас никогда не сложится. Но уже ясно, что трудностей на пути создания такой личности очень много — гораздо больше, чем виделось зачинателям преобразований, которые вообще не принимали в расчет веру.

Давно сказано: каждый человек в чем-то такой же, как все, в чем-то такой же, как некоторые, а в чем-то он не похож ни на кого, уникален, неповторим. И неверно было бы выпячивать какую-то одну сторону, говорить: «общечеловеческое в нас важнее всего», или «национальное», или «индивидуальное». В нас все важно, ко всему надо относиться

бережно, потому что все - от Бога. Однако лучшие умы России не раз говорили, что мы отличаемся как раз несоблюдением пропорций и отсутствием меры. Если увлекутся общечеловеческим — то не останется места ни национальной самобытности, ни личным особенностям. Если национальным - то обязательно всех возведут в ранг ультранационалистов, сделают врагами инородцев и иностранцев, а наш народ противопоставят остальному человечеству. Если индивидуальным - то до полного пренебрежения и ближними, и дальними, и вообще всеми.

Надо признать, что чаще всего в нашей стране попиралась как раз личная неповторимость, уникальность человека, всегда от него требовали и требуют сейчас подчинения. Это вызывало протесты наших «властителей дум», однако их не слушали. Толстой говорил о личном нравственном совершенствовании — но над ним смеялись: дескать, наш литературный гений «правильно отражает действительность», а тут явно заблуждается. Религиозные взгляды Толстого действительно неприемлемы для христиан, однако его слова о нравственном совершенствовании - это великие слова. И нет для России другого пути к спасению, кроме как через нравственное совершенствование ее сынов и дочерей, и не «всех вместе», а именно каждого и каждой в отдельности. А совершенствоваться мы можем только возрастая духовно во Христе.

Между тем в России очень распространено убеждение, что не человеку надо меняться, а нужно менять (обычно — насильственным путем) среду, власть — и только тогда, мол, изменится в лучшую сторону и человек. России не удалось избежать «восточного соблазна», стремления растворить личность в «большой (или коллективной) личности»: обществе, народе, партии, стране, государстве, классе и т. п. А вот человека, личность надо топтать. Как писал наш замечательный философ Владимир Соловьев, «Равнодушие к истине и презрение к человеческому достоинству, к существенным правам человеческой личности — эта восточная болезнь давно уже заразила общественный организм русского общества и доселе составляет корень всех наших недугов» /5/.

И не только В. С. Соловьев возражал против умаления человека и превознесения социума. Ф. М. Достоевский, которого часто считают выразителем сугубо православных взглядов, вовсе не был певцом «роевых» (выражение Л. Н. Толстого) начал. Он писал: «...учение о среде доводит человека до совершенной безличности, до совершенного освобождения его от всякого нравственного долга, от всякой самостоятельности...» /6/.

Но за умнейшими людьми России не пошли, а пошли за теми, кто призывал изменить общество и власть, а не человека. Это дорого обошлось нашей стране. «С потерей нравственного чувства стал слабеть путь совершенствования отдельного человека, воспитания отдельного человека, и весь центр тяжести перенесся на то, что перестроим общество — и тогда будет хорошо» — пишет А. И. Солженицын /7/. Но, говорит он в другом месте, «нельзя построить доброго общества из злых

людей, ...чисто социальные преобразования - это пустое направление» / 8/.

70 лет мы шли в этом «пустом направлении», и не так уж мало людей толкают страну опять туда же. За последние десять лет произошли казалось бы серьезные преобразования, изменился характер власти, законы, проведены какие-то реформы - а результаты не радуют. Потому что сердце человека остается прежним, и из него, сказал Христос, «исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления» (Мф. 15:19).

И путь к исправлению всего нашего уклада жизни начинается с человека. Это особенно справедливо сейчас, когда Божьим промыслом на него возложено куда больше ответственности, чем раньше. Прежде было проще: человек обычно получал свой статус, свое положение в обществе - и свои религиозные убеждения - в семье, в социальной группе, к которой принадлежал. Личность обычно «наследовалась», сейчас она в куда большей степени создается самим человеком из своего личного опыта.

А в нем важное место теперь занимают новые средства массовой информации: сейчас аудио-визуальные средства, телевизор и экран монитора, а не книга и не живое слово живого человека играют едва ли не решающую роль в формировании личности. Они в корне меняют даже формы взаимодействия между людьми. При этом основная масса продукции СМ И даже в странах, традиционно считающихся христианскими, очень далека от христианских идеалов, зачастую носит откровенно антихристианский характер, и зло прочно обосновалось в электронных СМ И. Но надо помнить, что не СМ И сами по себе греховны - греховен, как и во времена Иисуса Христа, человек. Источником зла, которое вольготно расположилось в СМ И, остается сердце человека.

Свобода человека не должна противопоставлять его другим людям. Как писал протестантский теолог Пауль Тиллих, мужество «быть самим собою» обязательно сопряжено с мужеством «быть частью» /9/. И сопряжение это дается не просто, сочетать одно с другим не всегда легко. Тем не менее человек может быть свободным только вместе с другими, личная свобода обязательно имеет какие-то коллективные измерения. Свобода и достоинство отдельного человека никогда не бывают самодостаточными, они реализуются только в общении с теми, кто в Библии назван «ближними». Свобода и достоинство должны быть присущи всем «малым группам», в которые входит человек, в первую очередь семье. И особенно - социальным группам людей, в чем-то ущемленным, - старикам, инвалидам, немощным, беженцам и т. д. Каждый может оказаться в такой группе, и забота об обездоленных есть показатель развитости общества, если угодно - его цивилизованности. Обо всем этом надо поговорить отдельно, если будет на то воля Божия.

Господь любит всех нас со всеми нашими изъятиями. Нет сердца, в которое не поступал бы Христос, но многие ли откликаются на Его зов? «Се, стою у двери и стучу: если кто слышит голос Мой и отворит дверь,



войду к нему и буду вечерять с ним, и он со Мной» (Отк. 3:20). Личность в подлинном смысле этого слова — это лишь та личность, которая откликнулась на зов Господа, обрела Его и с Ним свободу.

Ибо «Где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3:17), ее нет и не может быть без Господа.

### ***Примечания***

1. **Л.Н. Митрохин.** Баптизм. М., 1974, с. 213.
2. **Л.Н. Митрохин.** Баптизм : история и современность. М., 1997, с. 257.
3. **Ф.М. Достоевский.** ПСС. Т. 23, Л., 1981, с. 56.
4. **А.И. Солженицын.** Публицистика в трех томах. Т. 1. Ярославль, 1995, с. 566.
5. **В.С. Соловьев.** Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1989, с. 531.
6. **Ф.М. Достоевский.** ПСС. Т. 21. Л., 1980, с. 16.
7. **А.И. Солженицын.** Публицистика в трех томах. Т. 3. Ярославль, 1995, с. 458.
8. Там же, Т. 1, с. 142.
9. **Пауль Тиллих.** Мужество быть // «Символ». № 28, июль 1992, с. 60, 74.

# Антропология апостола Павла

М.Е. Щербаков

## **Введение**

Как известно, в первом веке евангельское движение христианства принесло миру ряд идей о человеке и его роли во вселенной. Во многом эти идеи были восприняты из ветхозаветной традиции, отчасти, заново даны в христианском Откровении. Особое значение имеют послания апостола Павла, которые освещают некоторые темы в антропологических аспектах. За многовековую историю церкви многие ученые богословы предпринимали попытки исследования антропологии «апостола язычников». На настоящий момент существует великое множество работ посвященных той или иной стороне его учения о человеке. Исследователи используют различные подходы. Одни предпочитают видеть у Павла последовательное развитие эллинской философии (или некоторое влияние последней). Другие утверждают, что Павел не придумывал ничего нового и его учение является плодом реализованной иудейской эсхатологии. Один автор пишет: «Главнейшие камни «павлинизма» заимствуются из искусства иудейской теологии»<sup>1</sup>. Третьи предлагают видеть у Павла гармонию между иудаизмом и эллинизмом, и приводят свои доводы. Для всех исследователей (независимо от их позиции) особое затруднение составило одно — неясная терминология Павла и неадекватность ветхозаветным выражениям<sup>2</sup>. В книге «The Christian doctrine of Man» Н.W. Robinson проводит исследование библейских антропологических терминов с указанием их расплывчатости. Они, безусловно, должны были быть известны апостолу, который не мог с ними не считаться. Для начала мы рассмотрим четыре наиболее употребительных понятия.

## **Четыре расплывчатых термина.**

1. ПОЕО, — который в русский язык (в соответствии с синодальным переводом) переводиться как дух или дыхание<sup>3</sup>. Это понятие встречается в Ветхом Завете 24 раза, однако, иногда оно может означать моральную или духовную жизнь человека.

2. — это понятие встречается в Писании гораздо чаще - 754 раза, и опять таки с разными значениями. Например, 282 раза в смысле жизненного начала<sup>4</sup>, далее 249 раз слово встречается как муд-

<sup>1</sup> Н.Н. Holtzmann, *Neutestamentl. Theologie* II, S.1-2.

<sup>2</sup> J. Bainvel, «Ame» in *Diet, de Theol. Cath. t. I, col.969*.

<sup>3</sup> Например книга Иов 27:3 или 3 Цар.17:17.

<sup>4</sup> 3 Цар. 19:10.

рость' и, наконец, 223 раза слово применяется в качестве обозначения персоналии человеческой личности «человеческого Я»<sup>6</sup>.

3.ΓΓ") — встречается 378 раз. Из них 39 в значении близком к первому термину. 134 раза как влияние, вдохновение,<sup>7</sup> 131 раз в значении ветра, дуновения<sup>8</sup> и 74 раза в отношении нравственной сферы жизни (ревность страсть и т.д.)<sup>9</sup>.

4. Ι^7 Ι ΖΖΖ^7 — «сердце». Встречается 851 раз, обозначает то физический орган (29), то внутреннюю жизнь (257) или эмоции (166), то интеллектуальную сферу (204), то волю (195).

В целом ветхозаветная психология, проникнутая поэтическими образами пророков и языком библейского фольклора, не дает нам научной системы знаний о человеке.<sup>10</sup> Более того, мы приходим к выводу, что Ветхий Завет преподносит нам человеческую личность как часть социума, без абсолютной персонализации. Личность рассматривается через призму коллектива, национального целого. Именно такое воззрение служит почвой для проповеди Павла в дальнейшем, его представления Церкви как Тела Христова. Иудаизму того периода абсолютно чужды дуалистические подходы в восприятии личности, где душа противопоставляется телу. Трихотомическое воззрение на основании только Ветхого Завета просто немислимо. Но и привести доказательства обратного тоже невозможно.

### *Деление человека на составляющие*

Если мы согласимся, что именно иудейская позиция (она вполне могла быть у фарисействующего Павла) послужила фоном для его проповеди, то выражения Павла уходят корнями в Ветхий Завет. «Ни одного из новозаветных понятий не остается без своего прототипа в синопотическом богословии».<sup>11</sup> Тогда нам становится понятно, что он использует все ветхозаветные формулы (и прибавляет к тому же разделение человека на внутреннего и внешнего). Но предположим, что Павел имеет ввиду эллинскую структуру. Разнообразие и расплывчатость в терминологии апостола настолько трудно уложить в привычную философскому мышлению систему, что обширная богословско-философская литература об апостоле Павле высказывает самые разные и, зачастую, противоречивые предположения. Доминирующая Платоновская система требует очень четких формулировок и границ, делящих человека на составляющие. Для философии абсолютно недопус-

<sup>5</sup> Пр. 2:10.

<sup>6</sup> Иез. 27:14.

<sup>7</sup> 1 Цар. 16:14.

<sup>8</sup> Исх. 10:13.

<sup>9</sup> Быт. 26:35.

<sup>10</sup> Киприан «Антропология Св. Григория Паламы». Москва «Паломник» 1996, стр. 74.

<sup>11</sup> Н.Н. Глубоковский. Благовестия Св. Ап. Павла и иудейско-раввинское богословие. Светослов. 1998 г. стр. 8.

тимо использовать один аспект вместо другого, что нередко встречается у Павла (Платоновские настроения не имеют места в Ветхом Завете). Таким образом, вопрос о системе разделения человека на составляющие в посланиях апостола Павла продолжает оставаться спорным. При этом характерно, что тот или иной взгляд на антропологию Павла у исследователя не зависит от конфессиональной принадлежности<sup>12</sup>. Апостол как будто бы несколько склонен к дуалистическим схемам: ветхий человек и новый человек, внутренний и внешний законы, закон ума и закон плоти. И при этом нам известен классический текст 1 Фес. 5:23, на который опираются все те, кто видит Павла трихотомистом.

*Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа.*

Но можно ли на этом основании утверждать трихотомическое строение человека, или же такое положение объясняется лингвистическими проблемами? Это остается вопросом. Более того, сама трихотомия удовлетворительна ли и исчерпывает ли она вопрос о строении человека? Все это не находит ответа в богословии Павла. И, наконец, почему мы ищем антропологические воззрения Павла, опираясь на философию эллинов, а не на Талмуд, например? Профессор Шмуэль Сафраем пишет: «Информация, содержащаяся в Талмуде, создает основу для правильного понимания Нового Завета»<sup>13</sup>.

### **Тело и плоть**

Как бы не исследовали учение апостола Павла, один элемент бесспорен. Это то, что делает человека похожим на другие творения, это то, что осязаемо и видимо, физическая оболочка (если только ее можно рассматривать как самостоятельный элемент). В посланиях Павел использует два термина для обозначения физической составляющей — «тело» и «плоть». Однако, надо заметить, что эти понятия у Павла могут иметь и другое значение. Здесь необходимо разобраться в трех моментах: 1. Соотношение тела и плоти. 2. Тело (или плоть) в отношении к греху. 3. Аскетизм апостола Павла<sup>14</sup>.

При описании внешней оболочки Павел использует два греческих слова *ααρ* и *ασρα*, эти слова принято переводить как плоть и тело. Исследователи, делая упор на разницу в этих двух понятиях (существующую в греческом языке), утверждают разделение этих понятий у Павла. Однако даже приверженцы этой позиции замечают, что смысл этих выражений у апостола часто неясный. С одной стороны, в Септуагинте (если подразумевать, что именно на нее опирался Павел) *ααρ*,

<sup>12</sup> Киприан «Антропология Св. Григория Паламы». Москва «Паломник» 1996. стр.75.

<sup>13</sup> Shmuel Safrai Talmudic Literature as Historical Source for the Second Temple Period, p.132.

<sup>14</sup> Там же.

означает живое мясо. Но, с другой стороны, эти два понятия часто бывают синонимами у апостола (пример ниже), а иногда вовсе не совпадают. Терминология, используемая апостолом, столь неопределенная и так часто меняет значения в контексте, что возникает вопрос: может быть, они действительно взаимозаменяемы? И апостол Павел, со свойственным ему иудейским стереотипом, просто пытается изобразить это, избегая чрезмерных повторений. Но тогда получается, что никакого особого смысла Павел не вкладывал, чередуя эти слова. Некоторые исследователи приходят к выводу, что употребить скоро вместо *αα.πλ.* иногда еще можно, но старН, вместо *offira* нельзя употреблять не при каких обстоятельствах<sup>15</sup>. Но доводы для такого вывода мы не находим достаточно убедительными, наоборот, например текст 1 Кор 6:16 показывает нам полную синонимичность этих понятий у Павла.

*Или не знаете, что совокупляющийся с блудницею становится одно тело с нею? ибо сказано: два будут одна плоть. (1 Кор. 6:16)*

Здесь на первом месте стоит *affpra*, а на втором *αα.πλ.*. Смысл, вкладываемый в слова, абсолютно одинаков. Именно на этом основании можно сделать вышеизложенный вывод.

Таким образом, можно утверждать синонимичность этих слов со следующим возможным значением:

1. Нечто реальное, физическое. 2. Нечто персонифицированное, например в значении личного местоимения. 3. Единство верных с Христом. 4. Внешняя оболочка тела, в собственном значении. 5. Тело вообще (например, небесное тело). 6. Земное начало в человеке. 7. Нравственная категория (особенно в форме прилагательного).

Еще одна проблема заключается в том, чтобы разобраться, каково соотношение плоти (или тела, в случае их синонимичности) и греха. Выражение «плоть» в посланиях апостола неоднократно означает не только внешнее и проходящее в человеке, но и нечто низшее с уничижительным значением<sup>16</sup>. Но как ответить на вопрос, каково взаимоотношение плоти с грехом? Некоторые исследователи не сомневаются, что плоть для Павла значит просто испорченную природу человека<sup>17</sup>. Часто это понятие противопоставляют духовным аспектам, опираясь на тот или иной стих из Священного Писания. Однако если мы предполагаем, что такие понятия как ум, душа, дух, плоть очень часто у Павла не имеют номинально антропологического значения, то становится понятным, что апостол использует эти понятия не столько для обозначения человеческого естества, сколько для выражения нравственного аспекта человеческой жизни.<sup>18</sup> Но как бы то ни было, апостол никогда не дает повода

<sup>15</sup> Там же 76.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> W. Schauf. *op. cit.* p.16-22.

<sup>18</sup> H.Th. Simar «Die Theologie des hi Paul», Freiburg i/B 1883 s 41.

считать так называемую плоть злой самой по себе. Борьба ведется с грехом, а не с его носителем. Как говорит К. Барт, религиозный человек греховен, именно как таковой, ибо совесть пробуждается именно в религиозном сознании.<sup>19</sup>

При рассмотрении данного вопроса мы также должны учитывать иудейское влияние. «Плоть» (с разными прилагательными) встречается в есеейской литературе<sup>20</sup> (уж их-то трудно уличить в принятии эллинизма). В их учении встречается понятие плоти, при этом подчеркивается, что при создании она не была наделена злом (в отличие от представления философов). Ессеи имели учение о роли аскетизма в борьбе с грехом и соблюдении закона, Павел же показывает невозможность соблюсти закон.

### Душа

Термин «душа» (греч.: \и%Г)), так часто встречающийся в Новом Завете присущ и апостолу Павлу. Но и здесь, как и в предыдущих примерах, мы не находим четкости в определении. Смешение терминологии, использующей различные значения, снова и снова наводит нас на мысль о синонимичности антропологических понятий. Говоря конкретно, отметим, что Павел придает термину «душа» четыре основных значения.

1. Жизнь индивидуальная (здесь необходимо различать с жизнью вообще — *Cfar*), это значение можно встретить в разных местах у Павла, например, Рим. 11:3.

2. Субъект жизни, личность, что несколько схоже с телом. (Рим. 2:9 и др.)

3. Душа в отличие от тела, в случаях противопоставления (2 Кор. 1:23).

4. Чувственную жизнь здесь принято различать с духом. Впрочем, эти два понятия нередко совпадают. Например, если мы сравним два текста, мы видим сходства.

2 Кор. 1:23

*Бога призываю во свидетеля на душу мою, что, щадя вас, я доселе не приходил в Коринф.*

Кол. 3:23.

*И все, что делаете, делайте от души, как для Господа, а не для человеков.*

С другой же стороны эти понятия могут противопоставляться (особенно в форме прилагательного). Мы предполагаем, что это происхо-

<sup>19</sup> К. Barth «Der Römerbrief München 1922» s 242-243.

<sup>20</sup> Ристо Сантала. «Апостол Павел, человек и учитель, в свете иудейских источников. Библия для всех, С-Пет. 1997 стр. 133.

<sup>21</sup> Киприан «Антропология Св. Григория Паламы». Москва «Паломник» 1996. Стр. 77.

дит в результате изменений этического характера<sup>21</sup>.

Таким образом, мы видим, что и здесь невозможно провести четких границ, а значит, нет достаточных оснований, говорить об антропологическом делении.

### Ум

Еще один сопутствующий термин — νοῦν («ум») — встречается у апостола Павла 21 раз. Интересно, что этого выражения нет в Ветхом Завете, и только три раза оно встречается в остальном Новом Завете. Некоторые исследователи видят в этом влияние эллинской философии (ссылаясь на Аристотеля и стоиков). Однако, это утверждение не имеет под собой достаточно веских оснований.

Интересно, что Павел вкладывает в это понятие значение не только интеллекта или разума, но и манеру думать, мнение, чувство, приближающееся в этом отношении к совести, помогающее человеку быть послушным Богу.<sup>22</sup> Все это ставит «ум» ближе к понятию «дух». В своем рассуждении о законе ума и плоти, Павел противопоставляет эти понятия в их нравственно-этической окраске.

Рассмотренные три последних понятия «дух», «ум» и «душа», вызывают особо большое количество споров у исследователей. Одни говорят, что все три выражают одно и то же, другие ставят на первое место ум.<sup>23</sup> Все это только больше запутывает и не дает ответа на вопрос об антропологии Павла.

### Совесть и сердце

Надо заметить, что большинство богословов эти понятия разделяют. «Совесть» используется апостолом Павлом в антропологических рассуждениях наряду с умом. Однако необходимо учитывать, что подобного по значению слова в еврейском языке (т.е. в Ветхом Завете) не было вообще. Это позволяет предположить, что Павел позаимствовал его из греческого языка, некоторые видят в этом влияние греческой философии. Кроме того, надо заметить, что и в греческом языке это слово появилось не ранее Менандра. Еврейское же слово, переведенное в LXX как совесть (Ек. 10:20), не имеет нравственного значения, а означает «в мыслях твоих» (как и переводится в синодальном тексте)<sup>24</sup>. Такая параллель позволяет говорить скорее о влиянии Септуагинты на Павла, нежели о философии. Таким образом, мы можем утверждать синонимичность этих двух понятий. С другой стороны, греческое слово совесть (ашейпотс;) - также может означать сознание и носит явно

<sup>22</sup> Там же, стр. 78.

<sup>23</sup> Еще одна проблема заключается в том, отличается ли «ум» от «разума», и если да то в чем. Кажется, таких исследований еще никто не проводил.

<sup>24</sup> Киприан «Антропология Св. Григория Паламы». Москва «Паломник» 1996. Стр. 78.

этическую окраску.

Что касается сердца, то нам очевидна связь со словоупотреблением в Ветхом Завете, где оно — всеобъемлющий центр религиозной жизни вообще (нечто подобное мы встретим дальше при рассмотрении Духа). Для еврейской среды этот термин был совершенно определенно термином из религиозной психологии. Трудно описать все, что (по Павлу) вмещается в сердце. Начиная от страстей и заканчивая Духом Святым. Совершенно ясно, что сердце это наиболее общий термин древней антропологии, который как нельзя лучше подходит к обозначению человеческой личности (впрочем, мы это уже встречали в связи с душой).

### Дух

Понятие «дух» (греч.: **Ψυχη**) считается у богословов самым неясным термином в антропологии Павла<sup>25</sup>. Как мы уже заметили, ветхозаветное представление о духе (евр: **רוח**)! очень расплывчато. У Павла понятие дух охватывает столь значительную часть внутренней жизни человека, что вывести краткое определение просто невозможно<sup>26</sup>. Нередко термин «дух» (и ему сопутствующие) носят у Павла как психологический, так и этико-богословский характер. Такое разнообразие и привело к тому, что мнения среди толкователей разделились. Примерно половина случаев употребления этого слова остается спорным. В некоторых случаях дух отличен от плоти и противопоставляется ей.

*Чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по духу. (К Римлянам 8:4)*

Мы думаем, что этот контраст скорее нравственного, нежели метафизического порядка. Здесь не говорится о существенном делении субстанций, а о двух видах морального поведения.

*Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, [соблазны], ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное. Предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так Царствия Божия не наследуют. Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таковых нет закона. Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями. Если мы живем духом, то по духу и поступать должны. Не будем тщеславиться, друг друга раздражать, друг другу завидовать. (Гал. 5:19-26)*

В другом месте Дух означает и орган самосознания (параллель с умом и совестью), поскольку является еще и средоточием религиоз-

<sup>25</sup> Там же, стр. 79.

<sup>26</sup> Там же.



ной жизни.

*А нам Бог открыл это Духом Своим; ибо Дух все проникает, и глубины Божий. Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия. (1 Кор. 2:10-11)*

Таким образом, данные тексты позволяют нам заявлять (вкупе с другими последовательными монотомистами) о синонимичности этих понятий<sup>27</sup>.

Мы видим, что Дух, так же, как и душа, может иметь нравственную окраску, но иногда они образуют именно психологическую параллель.

*Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. (1 Кор. 15:44,46)*

Итак, можно ли говорить, что дух совершенно иная субстанция, чем, скажем, душа? Вряд ли. Насколько можно судить, сопоставляя слова апостола Павла, его язык нас на это не уполномочивает<sup>28</sup>. Может быть более правильно говорить о разных проявлениях одного и того же субъекта называемого ЧЕЛОВЕК. Точно так же как и другие, как ум, сердце и т.д. И уж точно мы не можем рассматривать «дух» у Павла, с позиции позднейших учителей христианства, как, например, Апполинарий Лаодекийский, видевших в термине личное ипостасное начало<sup>29</sup>. Некоторые исследователи пытаются увидеть в трихотомической схеме епископа логичное развитие трихотомии Павла. Нам же кажется, что апостол более ветхозаветен, нежели эленизирован. Он не думал этими схемами (перенятыми у философов). В земных условиях «Дух» не есть независимый личный центр жизни, а лишь известное состояние человеческой жизни<sup>5</sup>. Таким образом, можно сделать вывод, что для Павла сущность личной человеческой жизни гораздо больше заключается в нравственной ответственности человека, чем в самосознании, больше в воле, чем в интеллекте.

На этом фоне мы можем рассматривать и 1 Фес. 5:23 (признанный сторонниками трихотомичной системы за основу<sup>31</sup>).

*Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в при-*

<sup>27</sup> Напф. Stevens «The theology of New Testament» Edinburg 1906 p. 343.

<sup>28</sup> Киприан «Антропология Св. Григория Паламы». Москва, «Паломник» 1996. Стр. 79.

<sup>29</sup> Там же, стр. 80.

<sup>30</sup> Ил. Гумилевский. «Учение ап. Павла о душевном и духовном человеке». Серг. Пос. 1913, стр. ПО.

<sup>31</sup> Киприан «Антропология Св. Григория Паламы». Москва, «Паломник» 1996. Стр. 81.

*шествие Господа нашего Иисуса Христа. (1 Фес. 5:23)*

Безусловно, текст наталкивает на размышления о делении человека на три составляющие. Однако именно это и добавляет недоумения. Откуда у апостола с его библейской (читать: ветхозаветной) психологией подобное построение? Влияние ли это какой-либо философии? Или же простое заимствование терминов с целью усилить текст, но избежать повторений (лингвистическое объяснение)? Если философия, то от кого она могла быть перенята?

Ни у одного из известных философов того времени «дух» не мог стоять на первом месте в трихотомии (у Платона тут стоял бы «разум»). Но апостол использует именно ДУХ.

Некоторые богословы находят причину у Филона, видя в его подходе подсказку. «Вершина человека, соприкасающаяся с Божественным началом и человеком, это не абстрактный «нус» или «логос», а дух, символичное отражение Духа Божьего».<sup>32</sup> И это воззрение имеет право существовать.

Если предположить лингвистическое объяснение, сложность в том, что эти слова хотя и синонимичны, но не «а сто процентов. Попробуем рассуждать. Допустим Павел со своим иудейским мышлением не делает разделения между этими словами (что, кстати, объясняет такое смешение в понятиях). Тогда, при написании вышеизложенного текста, он использует их как синонимы. В греческом языке часто использовалось усиление путем повторения, но во избежание тавтологии усиливающие слова могут быть заменены синонимами. В какой-то степени такой подход объясняет возникшее напряжение.

Кроме того, предлагаем вспомнить, что все выше перечисленные понятия имеют точку пересечения в области нравственности. И, с точки зрения этого пересечения, как раз усиление (лингвистическое объяснение) в данном стихе кажется вполне уместным. Кроме того, мы не должны забывать, что в прилагательное «духовный» (что значит новый, искупленный, возрожденный человек) Павел явно вкладывает этический смысл. В таком случае «дух» можно рассматривать как состояние внутренней жизни человека, а не часть его внутренней структуры. И уж точно у нас нет оснований рассматривать «дух» в ракурсе поздних Отцов Церкви.

### ***Внешний и внутренний человек***

Еще один термин, встречающийся наряду с указанными в библейском обиходе Павла. Под этими терминами подразумевается «внутренний» и «внешний» человек.

*Посему мы не унываем; но если внешний наш человек и тлеет,*

<sup>32</sup> Там же.

*то внутренний со дня на день обновляется. (2 Кор. 4:16)*

Этот текст некоторые исследователи также используют для рассуждений об антропологии Павла<sup>33</sup>. Но деление в этом тексте не вносит ничего нового в сущность учения о человеке. Скорее всего, его следует воспринимать как более или менее удачное обобщение. Особенно в разрезе этико-нравственного воззрения.

*Рим. 7:22-23.*

*Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона.*

Здесь очевидно: «внутренний» человек и «ум» стоят один вместо другого, что позволяет некоторым считать их синонимами<sup>34</sup> (что не лишено логики).

### **Заключение**

Мы могли бы рассмотреть и другие стороны (термины) встречающиеся у Павла, но везде ситуация одна и та же.

Таким образом, мы можем сказать об антропологии Павла следующее. Во-первых, в учении апостола у нас больше вопросов, чем ответов. По-видимому, Павел не ставил себе задачу вывести антропологические принципы. Во-вторых, рассматривая богословие Павла, необходимо учитывать, что он был экс-раввином и находился в «интимном отношении с законом»<sup>35</sup>, поэтому ответы на наши вопросы мы можем найти только в свете раввинских учений. Последовательный ученик Гамалиила<sup>36</sup> (потомка Гиллеля) и его школы, не ставил себе задачу переделывать антропологию. Павел просто использовал греческую терминологию, поскольку именно греческий язык был языком посланий Павла. И, в-третьих, все вышеизложенные термины имеют точку пересечения в этико-нравственном семантическом поле. Поэтому мы предлагаем рассматривать их не как антропологические составляющие, но как нравственные аспекты этической позиции при рассмотрении сущности человека (которая представляется нам как единое целое).

<sup>33</sup> Hanp. Ludemann «Die Anthropologie des Ap. Paulus» Kiel 1872.

<sup>34</sup> Там же, стр. 12.

<sup>35</sup> Н.Н. Глубоковский. Благовестие Св. Ап. Павла и иудейско-раввинское богословие. Светослов. 1998 г., стр. 10.

<sup>36</sup> Роль которого в судьбе апостолов еще надо выяснить (от автора).

# Учение о трихотомизме в богословии апостола Павла

А.Б. Самойлов

Антропология — учения о человеке — занимает важное место в систематическом богословии. Кто такой человек? Как он устроен? Что его ждет? Эти вопросы всегда волновали, и будут волновать людей. Сегодня мир переполнен идеями и гипотезами. На эти вопросы пытаются ответить богословы, философы и учёные других смежных наук. Большинство из них пытается смотреть с точки зрения «современного», воспитанного в духе материализма человека, забывая при этом, что сами эти понятия принадлежат к областям, лежащим далеко за пределами материального мира и эмпирического способа миропознания.

Ответы на эти вопросы предлагают нам сегодня множество религиозных направлений, претендующих на проникновение в трансцендентное и получение знания от божества (или некоего абстрактного разума), которому они поклоняются. Взгляды этих религий порою сходятся, порою расходятся друг с другом, но каждая из этих теорий безапелляционно претендует на истинность. В данной работе наша задача — рассмотреть строение человеческой сути, основываясь не на предпосылках какой-либо богословской или философской системы, но исключительно на Библии, следуя совету апостола Петра (2 Пет. 2:19), и рассмотреть, в частности, учение о строении человеческой сущности, заложенное в посланиях апостола Павла, будучи абсолютно уверенным в том, что это слова Самого Господа, обращенные через Его благоданного служителя всем людям. (2 Тим. 3:16)

## *Монотомизм (монизм), Дихотомизм, Трихотомизм.*

В данной работе речь пойдет о делении человеческой сути на различные субстанции. Действительно ли человек состоит из нескольких составляющих — материального и нематериального, и действительно ли Святое Писание учит нас, что одно может быть отделено от другого и исследовано по отдельности? Или же эти субстанции не существуют вовсе и правы материалисты и те, кто вместе с ними утверждают — «человек един и неделим, за физическим существованием нет никакого духовного существования»?

1. Учение о совершенном единстве и неделимости человека получило название монотомизма (или монизма). Это учение предполагает, что со смертью физической умирает вся человеческая личность, и невозможно никакого существования личности вне материального тела. К подобной точке зрения склоняются материалисты, а так как материа-

лизм после эпохи «просвещения» стал доминировать в научных и светских кругах, то большинство научных (а порой и антинаучных) теорий поддерживают такую точку зрения, особенно в тех странах, где атеизм гласно (или негласно) признан в качестве государственной идеологии. Надо сказать, что несмотря на то, что учение о монотомизме человеческой личности сильно расходится с религиозными представлениями различных вероисповеданий, среди них всё же встречаются феномены, придерживающиеся подобного мнения. Например, известная иудейская партия саддукеев, принявшая такую точку зрения за основу своей антропологии, адвентисты Седьмого Дня, а также Свидетели Иеговы, сильно вышедшие из круга христианской ортодоксии. Кроме того, подобного мнения придерживаются некоторые современные, по большому счёту, либеральные богословы (например, Джон Робертсон).

2. Есть, однако, иная точка зрения: человек не является лишь материей, он также и существо духовное, сотворенное Богом. Наличие в человеке материальной (тела) и нематериальной (души или духа) субстанций, единых при жизни человека, но разделённых после смерти физического тела, получило название дихотомизма, (ниже эта точка зрения будет рассмотрена более подробно). И к этой точке зрения склоняются большинство религиозных конфессий как христианских, так и нехристианских.

3. И, наконец, есть ещё одна точка зрения на природу человека, она получила название трихотомизма. В своей сути она достаточна сильно схожа с дихотомизмом, с той только разницей, что приверженцы этой теории считают дух и душу не синонимами, а отдельными субстанциями, наделяя каждую из них своими атрибутами. Среди придерживающихся этой точки зрения, в основном, Восточная Православная церковь и фундаменталисты<sup>1</sup> некоторых протестантских конфессий.

### ***Что говорит Ветхий Завет.***

Прежде чем говорить об антропологическом богословии апостола Павла, необходимо уделить некоторое внимание рассмотрению учения о человеке в Ветхом Завете. От правильного понимания общеправильного взгляда на человеческую сущность и, в частности, взгляда на это библейских авторов, во многом будет зависеть наше истолкование некоторых мест из посланий апостола Павла, касающихся строения человека.

Многие, если не большинство, богословов полагают, что ветхозаветному учению вообще чуждо какое-либо деление человеческой сущности на различные субстанции (такие как «духовное» и «телесное»). Однако, так ли это? Чтобы ответить на этот вопрос необходимо обратиться к некоторым памятникам древнееврейской мысли, таким как Тал-

<sup>1</sup> Здесь фундаментализм следует понимать в смысле буквального истолкования Писания в противовес аллегорическому методу.

муд и др., а также, представлениям по этому вопросу современных иудеев (хотя их взгляды не являются критерием истины, вспомним хотя бы как Христос обвинял фарисеев и саддукеев в неправильной интерпретации Писания), и, конечно же, непосредственно к Божественному откровению. Для того, чтобы понять во что действительно верили евреи Ветхого Завета, и как им Бог открывал учение о человеческой сущности, необходимо рассмотреть не только тексты Ветхого Завета, но также и новозаветные, особенно евангельские, как определяющие представления о человеке, сформированные на основе Ветхого Завета,

Из-за невозможности рассмотреть подробно все эти места, мы коснёмся лишь наиболее ярких из них.

Итак, учение о человеке появляется уже в первых главах книги Бытия. В первой главе мы читаем, что в шестой день Своих творений Бог творит мужчину и женщину. Во второй главе мы находим уточнение, — как именно был сотворен человек (в частности нас интересует мужчина, как первое творение в человеческом роде). В 7-ом стихе той же главы мы видим, что прежде всего Бог - духовное Существо, творил тело человека из праха земного (придерживаясь современной креационной терминологии, скажем, из различных химических элементов. Как утверждают некоторые учёные, в теле человека и в правду встречаются все химические элементы таблицы Менделеева). Однако, это было лишь мёртвое (безжизненное) материальное образование, которое Он, однако, назвал человеком ( $D^1NP$ ), то есть «земным». Но этот набор атомов начал свою жизнь (функционирование как отдельный, самостоятельный индивид), лишь после того, как Господь «вдунул в лице его дыхание жизни», Быт. 2:7, (или, лучше «жизней» —  $D^n$ , что предполагает генетическое наличие в Адаме всех остальных жизней человечества). Здесь мы видим нечто, что позволило человеку стать тем, чем он стал — «душою живою», ( $ГРП \quad 1Z7DD^?$ ). Без этой живительной субстанции, данной ему Самим Богом, человек не мог бы стать, — «душою живою», т.е. чем-то отличным от обычного праха, из которого состоят неживые предметы. На языке оригинала прослеживается явная игра слов, — «И создал Господь Бог человека из праха земного». Человек обозначается словом  $D^1NP$ , а то, из чего он взят, — «прах земной»,  $ПП \sim W_rT^1]Q \quad NDli$ , Быт. 2:7, даёт ему и название «земной», или «земля». Но прах не является жизнеспособным, это мёртвая, неорганическая материя, не имеющая самосознания и способности к размышлению и самоописанию в своём генотипе. Именно поэтому, чтобы одухотворить эту мертвую субстанцию, эту «земную хижину», Господу необходимо было дать ей «вечную частицу Себя», т.е. вдохнуть дух. Именно этот дух, данный от Бога, делает человека подобным Самому Творцу в Его природе, и даёт человеку вечное существование как личности.

Этот дух, живущий в теле, должен был одухотворять это тело вечно, но Адам согрешил, и Божий приговор был однозначен: «возвратишься в землю, из которой ты взят». Процесс творения обратился вспять. Адам становится «адамой» (землёй). «Прах ты и в прах возвратишься» (Быт.

3:19), продолжает говорить ему Бог. Мёртвое возвратится в мёртвое. То, что было сотворено из тлена, в тлен обратится. Но в этом стихе ничего не говорится о той субстанции, которая, собственно говоря, и живила этот прах не давая ему распасться - ничего не говорится о духе. Куда же исчезает дух? Умирает ли он вместе с телом? Но тело было сотворено из «временного», дух же был дан «Вечным». То, что из праха — временно, то, что от Бога — вечно. И Писание не оставляет нас в неведении насчёт того, что случается с духом человека. Много позже Экклезиаст скажет нечто очень похожее на слова прозвучавшие в саду Эдемском: «И возвратится прах (13^) в землю (Т~1К~1), чем он и был: а дух (ГТ^1П1) возвратится к Богу, Который дал его.» (Ек. 12:7). «Вечное» уходит к Богу. Из этих отрывков мы видим, что человек изначально был сотворен из двух, противоположных друг другу, субстанций — из «временного» и «вечного», материального и духовного. Однако, здесь нет чёткого указания на деление нематериальной природы человека — животворящая сила обозначается или «душой» (**WD2**) (Быт. 2:7), или «духом» (Пу~!П) (что делает намёк на некоторую синонимичность этих терминов).

Небезынтересно было провести исследование, посвященное выявлению значений таких широко употребляющихся в В.З. слов, как: дух, душа и сердце (на наш взгляд термин «тело» исследовать нет особой нужды, как не вызывающий проблем при истолковании. Правда, монотомист Робинсон пытался построить целую теорию на игре еврейских и греческих слов, переводимых как «тело», но после критики его трудов Дж. Барром в работе «Семантика библейского языка» теория Робинсона была признана несостоятельной). Являются ли эти слова синонимами, или же обозначают различные субстанции человека? Проводя анализ ветхозаветных текстов (как канонических, так, для полной картины, и неканонических), мы приходим к следующему выводу:

«Дух» (евр: Пуп , греч: **Ttvevnia**)

а) Слово «дух» не обладает чётко определённым значением и употребляется совершенно произвольно (как это употребление возможно и в других языках, в частности русском); б) Слово «дух» может означать: 1) Некую субстанцию, дающую жизнь человеку (Иов 13:19; 34:14-15). 2) Дух способен ощущать эмоции (тревожится, смущаться, унывать и т.д.) (Пс. 142:7; Дан. 2:3; Быт. 41:8). 3) Он даёт человеку разумение (Иов 32:8). Это то, что, определённо, остаётся после смерти человека (Ек. 12:7).

«Душа» (евр: ^733, греч: **ψυχή**)

Слово «душа» употребляется в ещё более свободном значении. Оно часто служит синонимом «духа» и встречается во всех относящихся к нему значениях. Основное же значение, по видимому, можно определить как «жизнь» (Быт. 9:5; Лев. 17:19). Есть стихи из канонических и

неканонических рукописей, где слова «дух» и «душа» стоят рядом: Иов 7:11; 12:10; 1 Цар. 1:15; Дан. 3:86; Прем. 15:11; 16:14. Являются ли они в этих стихах синонимами – вопрос открытый.

«Сердце» (евр:  $3^1$ ? /  $33^1$ ?, греч: кароЧа)

Слово «сердце» употребляется в аналогичных духу и душе значениях. Оно часто является синонимом то духа, то души. Достаточно часто, впрочем, выступает в своём прямом значении, означая сердце как орган. Иногда в тексте встречается вместе с «духом» (Вт. 2:30; Пс. 33:19).

Небезынтересным является взгляд на разделение материальной и нематериальной субстанции, встречающийся в неканонических книгах. Этот взгляд несколько отличен от канонических книг В.З. Если в канонических книгах, несмотря на рассмотренные нами места, в этом вопросе, всё же царит некоторая неопределённость (Ек. 3: 18-21), то в неканонических просматривается уже эллинистический (не обязательно неверный), взгляд на деление человека, и этот взгляд приближен к Н.З. пониманию (Тов. 3:6; 14:11; Прем. 3:1-5: Прем. 9:14-15; 2 Мак. 7:37; 14:38. Прем. 8:19-20; 3 Езд. 4:35-41; 7:32-33 ) Интересно, что в 3 Езд. 16:62 можно найти почти все составляющие человека по Аувенейлю<sup>2</sup>.

Теперь уместно рассмотреть некоторые Н.З. места, которые могут пролить свет на понимание Иудеями человеческой сущности.

Достаточно ярким примером, говорящим о том, что нематериальная субстанция человеческого существа не прекращает своё существование после смерти, является беседа Иисуса с Илией и Моисеем на горе преображения (Мф. 17:1-9). Как мы помним, Илия был восхищен с земли живым, и, очевидно, явился перед Господом в новом теле (ибо невозможно обитание в царстве небесном в смертном теле: 1 Кор. 15:50). Но Моисей умер. Однако здесь он является перед Господом как личность, и притом узнаваемая апостолами, хранящая полное самосознание.

Ещё один случай записан в Ев. от Матфея 14:25-27. Ученики увидели Иисуса, идущего по воде, и испугались, посчитав, что видят духа (т.е. привидение). Подобная мысль не могла бы у них возникнуть, если бы не существовало суеверного представления о приведениях — духах умерших людей.

Апостолы, воспитанные, несомненно, на Иудейской традиции, тем не менее не были в своих посланиях чужды мысли о сознательном существовании душ (духов) после физической смерти человека. О представлении ап. Павла мы будем говорить ниже, но если говорить о Петре и Иоанне, то они чётко придерживались подобного понимания. Пётр говорит о Христе, сходящем после Своей крестной смерти в ад, и про-

<sup>2</sup> Вильям Аувенейль ( W. Ouweneel) - современный христианский психолог, доктор биологических наук, является основателем нового взгляда на природу человека.



поведующем духам людей, которые погибли во время потопа (1 Петр. 3:18-20) (хотя некоторые пытаются толковать этот отрывок по другому, но традиционное толкование именно таково). Иоанн говорит в кн. Откровения о душах праведников (ведущих, кстати, тоже вполне сознательное существование), убиенных за слово Божие, которых он сподобился увидеть в видении (Отк. 6:9-11). Ап. Иаков говорит о мёртвости тела без духа (Иак. 2:26), но не говорит, что дух может быть мёртв без тела. Таким образом он отводит духу более значимое место по отношению к телу. Христос умирая предаёт Свой дух Небесному Отцу (Лк. 23:46).

Когда Иисус говорил с саддукеями об Аврааме, Исааке и Иакове, Он говорил о них как о живых (Лк. 20:37-38). Из всего этого становится видно, что учение о сознательном существовании нематериальной субстанции человеческого существа, было не чуждо представлениям иудеев. В словаре «Иудаизм и Христианство» содержится упоминание о представлениях Иудеев относительно души: «...в раввинистической литературе душа уже понимается как независимое от тела начало, дарованное Богом каждому человеку и определяющее его индивидуальность. В момент смерти душа оставляет тело. В утренней молитве звучат слова: «Бог мой! Душа, которую Ты дал мне, чиста она! Ты сотворил её, Ты образовал её, Ты вдохнул её в меня, и Ты хранишь её во мне, и Тебе же предстоит забрать её у меня и вернуть её мне в будущем... Благословен Ты, Бог, возвращающий души трупам бездыханным». В средние века иудейское представление о душе вобрало в себя неоплатонические и мусульманские концепции. По мнению Саади Гаона (IX-X вв.), душа сотворена одновременно с телом; в момент смерти она отделяется от тела, но перед страшным судом вновь с ним соединиться. Моисей Маймонид (XII в.) считал, что душа проявляется в пяти качествах: напитывающем, чувственном, образном, эмоциональном и рациональном. Первые четыре качества души исчезают в момент смерти, но человек может обрести бессмертие, развивая в себе способность рационально мыслить. Высшей наградой на небесах Маймонид считал бессмертие души-интеллекта, в то время как наказанием — полное исчезновение личности. Иегуда Глеви (XII в.) и Хасдай Крескас (XIV-XV вв.), напротив, учили, что душа обретает бессмертие при совершении добрых дел и в силу Божией любви, а не усилиями разума»<sup>3</sup>. Несмотря на то, что авторы этого словаря говорят о заимствовании поздним иудаизмом идей Платона, совершенно ясно - такое заимствование невозможно без определённых предпосылок.

Какого же представление о душе человека после физической смерти у современных иудеев? В книге «Шаарей тфила» (П ^ Т З П ' ^ 1 ^ С) (Врата молитвы), сборнике иудейских молитв, обрядов и литургичес-

<sup>3</sup> Дан Кон-Шербок и Лавиния Кон-Шербок «Иудаизм и Христианство». Словарь. «Гендальф», Москва, 1995, стр. 63.

кой практики современных иудеев Ашкеназ, в разделе «Изкор» - «поминовение душ усопших», в молитве за умерших (там возникла такая практика, **как** и в исторических христианских церквях) мы находим такие строки: «Да вспомнит Бог душу отца моего, наставника моего (*такого-то, сына такого-то*), отошедшего в вечность. И, не беря на себя обета, я обещаю ради него пожертвовать на благотворительность. В награду за это да приобщится душа его к сонму вечно живых - к душам Авраама, Ицхака и Яакова; Сары, Ривки, Рахели и Леи; к душам других праведников и праведниц, пребывающих в Саду Эдемском. И скажем: Амен!» И комментарий к ней: «**Да** вспомнит **Бог**». После того, как человек умирает, его бессмертная душа возносится в верхние миры, где она лишена возможности каким-либо образом влиять на мир. Когда мы «ради души умершего» исполняем заповеди и совершаем добрые дела, наши заслуги «засчитываются» на небе этой душе, - тем самым мы как бы завершаем то, что умерший человек не успел совершить при жизни»<sup>4</sup>. (Прямо католический взгляд на оправдание по чужим заслугам).

И, конечно же, наш обзор Н.З. не будет полным без истории, рассказанной Господом о богаче и Лазаре (Лк. 16:19-31), дающей нам, наверное, самое ясное понимание потустороннего мира. Некоторые монотомисты будут настаивать, что это всего лишь притча и из неё нельзя сделать никаких выводов относительно посмертного состояния людей. Но, во-первых, в самом Писании эта история не названа притчей, во-вторых, там фигурируют имена собственные, что очень необычно для притчей и, в-третьих, если это притча, то Христос вкладывает в уста Авраама (реального исторического лица) слова, которые тот никогда не говорил, т.е. обманывает слушателей. Но даже если допустить, что это, всё-таки притча, и богач и Лазарь никогда не существовали, то что это означает? Ведь притча строится не на отвлечённых понятиях, а на том, что существует в природе, в мире животных, в человеческом обществе, только подчёркивает некий духовный смысл происходящего. Например, в притче о сеятеле отражается реальный процесс сева, как он происходил в Иудее (там же не говорится, что сеятель стал кидать зёрна в воду или в огонь, и они потом дали урожай, что было бы полным абсурдом с точки зрения слушающих). Так и история с богачом и Лазарем показывает нам состояние душ усопших. В толковании Лопухина на этот отрывок Писания утверждается — «всё описанное не более чем символы»<sup>5</sup>. Автор толкования ссылается на то, что богач хотел пить, а поскольку тела у него не было, то и этого желания у него никогда бы не могло возникнуть. Но чтобы так утверждать, нужно слишком чётко понимать - чем отличается дух от материи. Однако это крайне трудно определить научным путём. Некоторые прогрессивные мыслители имеют не-

<sup>4</sup> Сидур «Врата Молитвы». Маханаим/Джойн Иерусалим-Москва, 5754 (1993), стр. 576-577.

<sup>5</sup> Лопухин «Толковая Библия». Том III, стр. 232-233.

традиционный взгляд на материю. Например Прохоров, в своей книге «Человек» считает, что материя это - «всего лишь особая форма существования духовной субстанции»<sup>6</sup> (и эта мысль не лишена основания — в конце концов ангелы представляли в телах (Быт.18, 19 гл.), а воскресшее тело Христа имело особые свойства, хотя Прохоров, на наш взгляд, иногда, «перегибает палку»). Примечательно и то, что история о богаче и Лазаре не вызвала резонанс у слушающих (как это было в случае слов Христа о трудности богатому войти в Царство Божие (Мф. 19: 23-25), что представляется странным, если Иудеи исповедовали монотомизм и не верили в существование души после смерти).

Из всего этого мы делаем вывод — учение о сознательном существовании нематериальной субстанции человека после его физической смерти не является чисто греческим или новозаветным, но прослеживается в Ветхом Завете и в иудейской традиции.

Однако монотомисты указывают на несколько трудных для интерпретации мест. Основываясь на них, известная монотомистка Е.Г. Уайт, в своей книге «Великая борьба между Христом и сатаной» пишет: «На ошибочной теории о естественном бессмертии основывается учение о сознательном состоянии после смерти, которое, как и учение о вечных муках грешников, противоречит Священному Писанию, здравому смыслу, принципу человеколюбия»<sup>7</sup>. Далее следует перечисление мест, якобы противоречащих учению о сознательном состоянии душ после смерти: Пс. 145:4; Ек. 9:5,6,10; Ис. 38:18-19; Пс. 6:6; Пс. 113:25; Деян. 2:29-34. Да, эти места могут представлять некоторые трудности в интерпретации, но лишь отчасти. На наш взгляд, Уайт пытается пойти тем же путём, которым идут Свидетели Иеговы, чтобы доказать, что Христос не Бог. Они просто берут места относящиеся к человеческой природе Христа и толкуют их применительно ко всей Его сущности. Дело в том, что Писание, говоря о человеке, берёт во внимание всего человека как личность, часто говорит о его спиритуальной структуре, и, кроме того, стихи могут относиться и к видимой части человека — к его телу. С точки зрения стороннего наблюдателя, человек после смерти представляет собой лишь разлагающуюся материю, и он, естественно, не может ни мыслить, ни говорить. Но вряд ли в тех стихах следует искать онтологические истины, как нельзя делать научных выводов из того, что солнце ходит по небу и живёт в жилище на основании Пс. 18:5-7, ведь здесь описывается движение солнца с точки зрения земного наблюдателя, а не даются астрономические модели устройства вселенной. Так же и Иисус Навин возгласил: «Стой, солнце!» (Нав. 10:12), а не «не вращайся земля», потому, что первое более логично. Поэтому в приведённых монотомистами стихах нет противоречия с доктриной сложного строения человеческого существа.

<sup>6</sup> А. Прохоров «Человек». Кременчуг, Украина, стр. 92 и далее.

<sup>7</sup> Е.Г. Уайт «Великая борьба между Христом и сатаной». Кишинёв, 1991, стр. 413.

Есть ещё одно возражение монотомистов против сознательного состояния человеческого духа — «это не подтверждается наукой!» — заявляют они. Наш век материализма сделал своё дело — говорить можно только о том, что видимо и измеримо, всё невидимое и духовное не существует. Людвиг Витгенштейн, в своей книге «Лекции и беседы» говорит о невозможности подтвердить научно существование духа и души отдельно от тела. Следует взглянуть на дату выпуска его книги и всё становится ясно — 1966 г. Как много изменилось с тех пор! Душу фотографировали, взвешивали, фиксировали чувствительными датчиками. Недавно, в газете «АИФ» появилась заметка, что российские учёные научились... пересаживать душу умершего человека в другое тело для продолжения земного существования индивида. И что это реальная, хотя и дорогая (35 млн. долларов) операция. Несмотря на то, что это скорее всего обычная газетная «утка», мы видим - опыты с душой в научном мире продолжают. Так же собираются свидетельства людей «побывавших там». Людям, заявляющим, что невозможно говорить о каком-то определённом состоянии духа человека после смерти, нам бы хотелось ответить словами Эрнеста Хемингуэя, пережившего клиническую смерть. Во время 1-й мировой войны (тогда ему было только двадцать лет), холодной июльской ночью 1918 года, в бою за итальянскую деревушку Фоссалт рядом с ним разорвался миномётный снаряд. Далее Хемингуэй описывает свои ощущения: «Взрыв снаряда, дикая боль и — я почувствовал, что весь вырвался из самого себя и лечу, лечу... Знал, что я мёртв и напрасно думают, что будто умираешь и всё».

Нелишне напомнить о том, что вера в посмертное состояние существует практически во всех религиях, даже, порою, совсем непохожих друг на друга. Из всего этого мы делаем вывод - учение о сложном строении человека и его сознательном существовании не противоречит научным и эмпирическим данным, как то пытаются показать монотомисты.

### ***Богословие ап. Павла:***

Переходя к учению о строении человека в богословии ап. Павла, мы должны сразу отмежеваться от некоторых предрассудков относительно того, что раз Павел был еврей, и воспитывался в духе иудаизма, то ему было глубоко чуждо делить целостное человеческое существо на части. Как мы уже показали выше - иудаизм не считал человека совершенно онтологически неделимым, и допускал наличие материальной и нематериальной сущности человеческого существа. Некоторые критики утверждают, что Павел воспринял греческое понимание устройства человека, происходящее от философов, в частности от Платона. Если это и так, то это верно лишь отчасти, т.к. греки пришли к подобному заключению не на «пустом месте», и, очевидно, у них были причины для этого. Подобные исследователи по видимому забывают, что Павел излагал в своих посланиях не собственную точку зрения, не мирскую философию, но Божий истины, будучи вдохновлённым Ду-

хом Святым. Если Духу Святому угодно было через Павла одобрить греческий взгляд на природу человека, то почему, если бы даже (а мы знаем, что это не так) все евреи в один голос исповедовали монотомизм, мы должны были бы придерживаться их взгляда? Неужели Ветхий Завет более богодухновен чем Новый? Кроме того, не стоит забывать о таком понятии как «прогрессивное откровение», и то, что в В.З. могло видаться лишь смутно, в Н.З. открывается во всей полноте (взять хотя бы учение о Троице). Итак, каков же был взгляд на строение человека в богословии Павла?

Следует обратить внимание на употребление греческих понятий: *уеица*, *уют*, *косрбга*, *ЕСТО* *ссуворяос*;, *асоца* и *аарс*; в богословии ап. Павла.

1. *тiвeνjυ,a* (дух): в учении ап. Павла «дух» приобретает более специфическое значение. Этим словом по прежнему может обозначаться эмоциональная сторона человеческой сущности (2 Кор. 2:13; 4:21), хотя в таком значении «дух» встречается крайне редко. «Дух» может означать и познавательную способность человека (1 Кбр. 2:11; Еф. 4:23) (сравни Иов 20:3). Но в подавляющем большинстве случаев, «дух» - это вечная нематериальная природа человеческой сущности (1 Кор. 6:11; 7:34; Гал. 4:17; 25; 5:5; 16; 6:8; 18; 2 Тим. 4:22; Рим. 8:1; 4; 5; 9; 16).

2. *υι^т* (душа): Встречается у Павла гораздо меньшее количество раз, чем дух. Может означать: а) Жизнь (Деян. 20:10; 27:22) (несмотря на то, что эту книгу писал Лука, в ней используются слова ап. Павла); б) Личность (Рим. 13:1; 16:4; 1 Кор. 6:20; 2 Кор. 1:23; Евр. 13:17; в) Доброе расположение (усердие) (Еф. 6:6; Кол. 3:23) от души (*'ек уохи*).

3. *кароЧос* (сердце): Часто является синонимом то души, то духа. Обозначает внутреннюю сущность человека. Термин очень близок к общебиблейскому и современному употреблению (см. выше). Может означать: а) внутреннюю сущность (очень часто) Рим. 1:21; 24; 2:5; 2:9 и т.д.; б) аналогично употреблению «от души» (от сердца) — *'ек КаpSiaq* («усердие» — в русском языке само это слово является однокоренным со словом сердце); в) сердце как орган в посланиях ап. Павла не употребляется.

4. *оарс*; и *асопа* (тело, плоть): соответствуют тому же значению, что и в русском языке. В посланиях Павла являются теснейшими синонимами, практически не различающимися в своём значении (кроме возможно некоторых случаев, но построение какого-либо учения, основанного на определении различных коннотаций этих слов в конкретных отрывках, будет довольно спорным).

5. *еосо авОропос*; (внутренний человек) - уникальный термин употребляемый в Н.З. только ап. Павлом и всего трижды (Рим. 7:22; 2 Кор. 4:16; Еф. 3:16).

Прежде чем начать рассмотрение мест, говорящих об онтологическом разделении существа человека на различные субстанции, хотелось бы обратить внимание на то, как Павел делит человеческий индивид по

его моральным признакам (и, возможно, онтологическому состоянию в отношении спасения) в 1-м послании Коринфянам 2:14 — 3:3. В этом отрывке мы находим деление всех людей на душевных (ψυχικοί), плотских (σαρκικοί) и духовных (πνευματικοί). Баркли, в своём толковании на послание Иуды говорит о типичном для греческой философии (не указывая правда какой) делении людей по этому признаку: «Древние греки выделяли в человеке тело (греч.: «сома»), душу (греч.: «псюхе») и дух (греч.: «пневма»)». В представлении греков сома - попросту здание, материальное строение тела. Псюхе понять несколько сложнее. В представлении древних греков душа, псюхе - это телесная жизнь; всё живое имело душу, псюхе. Пневма, дух - это нечто совсем иное. Им обладает только человек и это делает его мыслящим существом, близким к Богу, способным говорить с Богом и слышать Его. Эти люди далее утверждали, что у каждого человека есть псюхе, но лишь у немногих, лишь у действительно интеллектуальных, у избранных, есть пневма, и потому лишь эти немногие могут подняться до настоящей религии. Остальные же должны довольствоваться более низким уровнем религиозных переживаний<sup>8</sup>. Однако следует отметить, что Павел вряд ли «слепо» копирует греческие представления - хотя он и использует их терминологию, но вкладывает в это уже другой, христианский смысл.

В богословии ап. Павла «душевный» относится скорее всего к неверующим, не знающим истинного Бога и не желающим слышать вест о Нём. Эти люди живут «сегодняшним днём», думая о земном и уподобляются животным, ищущим только что есть, пить и прочих удовольствий мира. Плотской (σαρκικός, букв. - сотворенный из плоти) человек может быть христианином, как это было в случае с коринфянами, но плотское начало (σαρκικός) преобладало в них<sup>9</sup>. В данном случае слово «плоть» (σὰρξ) можно рассматривать и как материальное тело, и как, скорее всего, греховную наклонность в человеке. Третий вид людей - это «духовные». Очевидно это христиане, которые слушаются голоса Духа Божия, и их дух преобладает над плотью (плоть под контролем духа). Несмотря на то, что основываясь на этом месте Св. Писания, нельзя делать онтологические выводы о строении человека, всё же здесь мы видим, что для Павла термины дух, душа и тело (плоть) здесь явно различны в своих значениях, и это поможет правильно понимать дальнейшее их употребление. В 15 гл. этого же послания мы снова находим разделение духовного и душевного. В данном контексте речь идёт уж не об образе жизни, а об онтологическом разделении, и это относится к материальной части человека - его телу (1 Кор. 35:55). В 44 стихе мы снова встречаем термины «духовное» (πνευματικοί) и «душевное» (ψυχικοί). В данном случае «душевное» — это тело временное, брен-

<sup>8</sup> У. Баркли «Толкование на послание Иоанна и Иуды». ВСБ, 1986, стр. 214-215.

<sup>9</sup> См. У. Баркли «Толкование на послание к Коринфянам». ВСБ, 1981, стр. 33-34.

ное, смертное, которое не может наследовать царства Божиего и которое мы унаследовали от Адама. Второе же то, которое будет у верующих при воскресении (или будет дано живым при восхождении), и уподобляется славному телу нашего Господа Иисуса Христа. В данном случае прослеживается чёткое превосходство духовного над душевным, поэтому духовное и душевное здесь также не являются синонимами. Кроме того, Павел проводит различие между душой и духом. В его посланиях встречаются места показывающие отличие материального от нематериального (так, для удобства, мы обозначаем дух, душу и сердце). Из следующих стихов становится видно, что представления об устройстве человека у Павла, по крайней мере, дихотомические. В 1 Кор. 6:20 Павел говорит о прославлении верующими Бога в телах и душах (более правильно «духах» - κσ εν ττα τγυεινστ х>|тн - однако, в некоторых манускриптах эта строчка отсутствует). Ещё одно противопоставление находится в следующей главе этого же послания 1 Кор. 7:34, и говорит о незамужней женщине, желающей угодить Господу и быть святой телом и духом. Подобное выражение мы находим так же во 2 Кор. 7:1. Совершенно невозможно посчитать эти два слова синонимическим параллелизмом (как это, в принципе, возможно в случае употребления вместе души и духа, а также сердца), так как тело относится к материальной, а дух к нематериальной субстанции. Ещё одно разделение материального и нематериального мы находим в послании к Евреям (мы относим это послание к авторству Павла) 10:22. Там говорится о сердце и теле человека. Здесь ещё более явно видно, что сердце и тело не могут быть синонимами, т.к. к ним относятся даже разные средства очищения - к сердцу окропление (раутщск; - окропление, очищение), к телу (асо(ха) — омовение (Лоиш — мыть, купать, креститься; скорее всего в данном контексте относится к крещению).

Кроме того, существует несколько мест, где Павел чётко противопоставляет дух телу/плоти, показывая их противоположность. Некоторые могут сказать, что Павел противопоставляет не дух и тело, а дух и плоть (аарс;) в значении унаследованной греховной наклонности, но не всё так просто, т.к. в поел к Римл. 7:22 Павел говорит о внутреннем человеке. Ясно, что термин «внутренний» (еаш) только тогда будет иметь смысл, если он противопоставляется «внешнему» (ес;ю) (хотя сам этот термин здесь не встречается). Далее мы видим, что саркс отождествляется с физическими членами (цел-ос; то) (23 ст.), а в 24 ст. с сома (тут уж никак не скажешь, что сома - это греховная наклонность). Продолжая свою мысль, ап. Павел вновь противопоставляет саркс и пневма в 8:1 (не во всех манускриптах) и 8:4. Далее идёт игра слов с саркс и сома, где утверждается её мёртвость из-за греха (оЧос архсрхiав) (10 ст.), дух же жив из-за слияния с Духом Божиим. В 13 ст. Павел призывает умерщвлять «дела плотские», причём в одном стихе сразу встречается и саркс, и сома, что делает эти термины если не полностью аналогичными, то, по крайней мере, теснейшими синонимами. Подобная тема борьбы плоти

и духа прослеживается и в послании к Галатам 5:16-17, правда там употребляется только саркс. Об этом же говорится и далее Гал.6:8 (с использованием саркс). Контекст помогает установить, что саркс здесь вполне может относиться к физическому телу, а не только к греховной наклонности. В 12-13 ст. речь идёт о похвальбе плотью в обрезании — невозможно же обрезать греховные наклонности!

Важное место в богословии ап. Павла занимает учение о временно-сти земного тела и вечности духа. Яркие свидетельства тому уже упоминавшиеся стихи поел, к Гал. 6:8; Рим. 8:6; 13. Также сюда следует отнести заботу Павла о спасении духа согрешившего человека из коринфской церкви и пренебрежение его телом (саркс), и очень яркий отрывок, где чётко разделяется «внешний» и «внутренний» человек (2 Кор. 4:16-18) — если внешний человек находится в регрессе, то внутренний постоянно развивается, т.к. именно ему надлежит потом наследовать Царство Божие (5 гл.).

Так как же представляет Павел нематериальную природу человека? Способна ли она вести сознательное существование после смерти физического тела? Рассматривая следующие места Писания на этот вопрос можно ответить только утвердительно. Во 2 Кор. 12:1-5, мы читаем о человеке побывавшем при своей жизни на третьем небе (по представлению греков и некоторых других религий, в частности индуизма — это место обитания Бога). Был ли этим человеком сам ап. Павел или нет не столь важно, важно то, что Павел говорит: «Этот человек был в раю» (ек; **TOV** тгаросбегсоу), но... неизвестно «в теле или вне тела» (ектод той стюратод). Хотя этот случай весьма необычен, но Павел указывает не на необычность того, что человек может при жизни выйти из собственного тела (а если этот человек действительно был Павел, то он даже не понял — был он там в теле или нет), т.к. очевидно, что возможность подобного явления не вызывала сомнения в той культуре, а в том, что этот человек удостоился видеть рай и слышать там неизреченные слова. В послании к Евреям (12:21-22) говорится о духах праведников, достигших совершенства и обитающих в небесных сферах.

И конечно же, наиболее важным отрывком, говорящим о возможности онтологического разумного существования человеческого индивида после физ. смерти является 2 Кор. 5:1-13. Здесь ясно проводится различие между духом и телом. Тело здесь называется «хижиной обитания» (**οἰκία** **xovj** **αΚτιvouι**). Интересно то, что Павел в этом отрывке учит некоему дуализму — дух воздыхает и желает выйти из тела, хотя идея, что тело (сома) плохо само по себе, здесь не прослеживается, но пребывание в нём плохо потому, что устраняет нас от созерцания Господа. Павел поддерживает идею о превосходстве пребывания духа вне тела и говорит о суде над человеком за его деяния, сделанные во время пребывания им в теле (10 ст.). В свете 5-й гл. 2 Кор. становится понятна радость ап. Павла перед его кончиной (2 Тим. 4:6-8). Существование духа человека не зависит от его тела, и при смерти человек ничего не теряет.



Следует сказать несколько слов об отношении ап. Павла к телу. Конечно не следует доходить до крайностей и говорить, что Павел считал дух добром, а тело злом, как впоследствии говорили гностики, основывая, кстати, свои представления во многом на Павловых посланиях. Но, определённо, Павел отводит телу гораздо меньшую роль в жизни человека. В 6-й гл. 2 Кор. (1-10 ст.) Павел говорит, какие ему и его соратникам приходится терпеть лишения за дело благовестия. При этом он говорит о своей радости, несмотря на все эти обстоятельства. Всё это было бы странным, если считать, что Павел отождествляет себя со своим телом (чему же радоваться, если тело страдает?), но радость становится понятной, если предположить, что Павел проявляет заботу о своём духе, а что происходит с телом его мало волнует. Павел советует Тимофею более заботиться о благочестии (т.е. проявлять заботу о духе), а не о телесных (ашцсгакг)) упражнениях. Тело Павел называет не более чем «хижиной» (oiKO<); 2 Кор. 5:1, а также «храмом» (vaoq) Святого Духа: 1 Кор. 6:19. Совершенно понятно, что если тело — дом, то дух (как человеческий, так и Божий), как хозяин этого дома, гораздо превосходнее его (Евр. 3:3). Надо сказать, что подобная идея прослеживается в книге Иова 4:18-19. Елифаз Феманитянин говорит, что Бог усматривает недостатки в Ангелах и «...в обитающих в храминах (домах) из брения» ("ШГГТЕЭ или KaхoiKouvhai; ouaас; - LXX), т.е. в людях. До сих пор мы преимущественно рассматривали взгляд ап. Павла на материальную и нематериальную природу человека. Но делит ли Павел нематериальную сущность человека на дух и душу, или же он считает её единой и неделимой? В нашем распоряжении два отрывка, проливающие свет на этот вопрос. Первый находится в 1 Фес. 5:23. Павел пишет о «всей полноте» (oXoxeXew) человека, и указывает, что является этой полнотой - «...дух и душа и тело» (то пνευρα кт ц Vfx>yr\ кш. то агара). Более логично предположить, что эти слова не являются синонимами и это не параллелизм, т.к. нами уже было показано, что Павел чётко делит человеческую сущность на материальную и нематериальную, а если сома имеет отличие от двух других составляющих, то невозможно, чтобы пневма и псوخе истолковывались как синонимы в этом контексте. Поэтому их следует признать обозначающими разные субстанции человеческого существа. Особенно ярко это прослеживается в послании к Евреям 4:12. Там говорится о проникновении Слова Божиего до «...разделения души и духа, составов и мозгов». Поскольку составы (суставы) и мозги, что относится к материальной субстанции, возможно разделить между собой, то очевидно, что душа и дух тоже не являются в этом отрывке синонимами. Упоминаемые далее, судимые Словом Божиим «помышления сердечные», не являются ещё одной субстанцией, а скорее функцией нематериальной сущности. Из всего этого можно сделать вывод, что Павел делает различие между душою и духом, но какие свойства он приписывает каждой из них — из текстов ясно не следует.

### **Выводы**

Современные богословские и философские теории пытаются чётко разграничить, что в человеке принадлежит области тела, что души, а что духа. Построено много различных гипотез, некоторые из них имеют большую убедительность, некоторые меньшую, но все они построены не на Св. Писании а на схоластических размышлениях. Нельзя сказать, что эти попытки совершенно бесполезны — богословие, как и любая другая наука, не терпит размытости в определениях. Но всё же многое пока что остаётся загадкой. Рассуждения о природе человека сродни размышлениям о взаимодействии Лиц Св. Троицы. Мы полагаем — аналогию функционирования человеческой сущности следует искать именно в Ней. Бог создал человека по Своему образу и подобию, только одно это уже указывает на то, что человек должен быть троичным. Если посмотреть на функционирование человека, становится ясно — он действует также — дух действует на душу и человек осуществляет какие-либо действия через тело. Но грех нанёс удар по человеческой сущности и в ней появляется ещё один «центр управления» — плоть. Павел говорит о проявлении духа и плоти, которая действует через тело и отождествляется с ним. А где же происходит выбор? Он происходит в душе (наличие двух противостоящих друг другу начал логически требует промежуточной субстанции, где бы осуществлялся выбор в пользу одного или другого), которая формируется на протяжении всего времени существования индивида (в земной жизни под воздействием плоти или духа) и является динамичной, а не статичной как дух.

По видимому, наилучшим определением, что такое человек, служит следующая формула: «человек — это дух, имеющий душу и живущий в теле». Дух искуплен при покаянии, душа освящается во время земной жизни, тело получает спасение при воскресении. Несмотря на то, что Павел верит в блаженное существование духа и души человека после физической смерти человека, он не придерживается точки зрения, что смерть хороша сама по себе, и уделяет внимание утешению христиан, скорбящих по своим умершим родственникам и друзьям, говоря им о телесном воскресении - 1 Фес. 4:13-18. Что ж, Сам Христос плакал о смерти Своего друга Лазаря (Ин. 11:35). Смерть является не благословением, а проклятием - она вошла в мир после греха Адама, называется врагом и будет впоследствии истреблена (1 Кор. 15:54; Отк. 20:14).

Делая краткое резюме, можно отметить следующее: Павел говорит о человеке как о единой личности, единство которой, однако, не простое, а сложное. Человек состоит из духа, души и тела, причём нематериальная субстанция превосходней материальной.

***Библиография:***

1. Библия. Синодальный перевод (Канонические и неканонические книги).
2. The Greek New Testament (the 26th edition).
3. SEPTUAGINTA (LXX)
4. Biblia Hebraica stuttgartensia.
5. Миллард Эриксон «Христианское богословие». Санкт-Петербург 1999.
6. Г. К. Тиссен «Лекции по систематическому богословию». «Логос» Санкт-Петербург 1994.
7. F. G. Smith «What the Bible teaches». Faith publishing house.
8. Е. Г. Уайт «Великая борьба между Христом и сатаной» Кишинёв 1991.
9. Лопухин (толкование). Петербург 1904-1913 / репринт. Стокгольм 1987.
10. У. Баркли (толкование на посл. Коринфянам и Иуды). ВСБ 1981/86.
11. «Врата молитвы» (Сидур; ашкеназ) Маханаим/ Джойнт. Иерусалим-Москва 1993.
12. Дан Кон-Шербок / Лавиния Кон-Шербок «Иудаизм и Христианство» (словарь) «Гендальф» Москва 1995..
13. «Сказания о народных героях» (Героический национальный эпос). Москва «Школа-пресс» 1995.
14. А. Прохоров «Человек». Кременчук. Украина.

## Христианство и экологический кризис

В.А. Алексеев

Весной 1968 году итальянский бизнесмен и общественный деятель Аурелио Печчеи разослал приглашения нескольким десяткам ученых и бизнесменов с предложением обсудить экологические проблемы. В том же году приглашенные собрались в Риме и приняли решение о создании Римского клуба. Несколько лет эта организация была почти неизвестна широкой публике, тем не менее Клуб продолжал активную интеллектуальную деятельность. В 1970 году на очередной сессии Римского клуба была представлена компьютерная модель «Мир-2»<sup>1</sup>, разработанная одним из крупнейших специалистов в теории управления Джейм Форрестером. Еще через два года группа исследователей под руководством ассистента Форрестера Денниса Медоуза создала компьютерную модель «Мир-3». Результаты этого исследования были опубликованы для широкой публики в 1972 году в форме первого доклада Римскому клубу, получившего название «Пределы роста». Доклад произвел тогда эффект разорвавшейся бомбы, поскольку предельно ясно обнажил перед цивилизацией перспективу глобальной экологической катастрофы.

В ходе состоявшихся затем бурных дебатов философами, футурологами и экономистами был предложен целый спектр рецептов спасения. Их условно можно разделить на две группы - технологические и гуманитарные. Многие, как обычно, усмотрели спасительный выход в дальнейшем прогрессе науки и техники. Среди теоретиков Римского клуба возобладал, однако, иной подход. Они пришли к выводу, что решение экологических проблем невозможно без духовных изменений в человеке. Сам основатель Римского клуба, Аурелио Печчеи, связывал надежду на выживание с качественным скачком в сознании. В книге «Человеческие качества» (1977)<sup>1</sup> он обозначил его термином «человеческая революция». Ее результатом по мнению Печчеи будет «новый гуманизм», состоящий в осознании человеком глобальных проблем и радикальном изменении его поведения по отношению к природе<sup>2</sup>.

Другие теоретики Римского клуба уже прямо связали надежды на выживание человечества с религиозными изменениями. Так, Джей Форрестер в известном сборнике статей «По направлению к мировому

<sup>1</sup> Peccei A. «The Human Quality». Oxford, 1977.

<sup>2</sup> Печчеи А. «Человеческие качества». М., 1985, с. 211.

равновесию» (1973), изданном по редакцией Денниза Медоуза, заметил: «Кроме религиозных сообществ нет никаких других институтов для создания долговременных, нетрадиционных и обращенных к будущему целей»<sup>3</sup>. Тема религии стала одной из основных в пятом докладе Римскому клубу — «Цели для человечества» (1977), подготовленном группой исследователей под руководством Эрвина Ласло. В ней, в частности, была предпринята попытка выявить контуры новой экологической религии, составленной из элементов индуизма, буддизма, даосизма, ислама и христианства.

Эрих Фромм в своей последней книге «Иметь или быть?» (1976)<sup>4</sup>, ставшей своего рода духовным завещанием философа, размышляя о значении докладов Римскому клубу, поддержал именно такой подход к решению глобальных проблем. Он, в частности, заметил: «Впервые в истории физическое выживание зависит от радикального изменения человеческого сердца»<sup>5</sup>. Одновременно с поиском новой системы религиозных ценностей неизбежно возник вопрос о духовных предпосылках экологического кризиса. К сожалению очень многие философы и футурологи увидели его источник в христианстве.

Уже Аурелио Печчеи в книге «Человеческие качества» (1977) бросил в адрес нашей религии скупой упрек.<sup>6</sup> Джей Форрестер высказался более пространно. Он оценил христианство как «религию экспоненциального роста». Он заметил, что в период, когда человек осваивал планету, христианство было вполне адекватной религией, поскольку оно освящало деторождение и способствовало экспансии человека как вида. Однако сегодня по мнению Форрестера христианство способствует углублению экологического кризиса. Вместе с тем Форрестер не склонен был требовать по этой причине упразднения нашей религии. Подобно Эрвину Ласло он считал, что потенциал Церкви в принципе можно использовать для решения экологических проблем. Тем не менее наибольшие надежды Форрестер, так же как и Денниз Медоуз, связывал все же с восточными религиозными установками<sup>7</sup>.

Теоретики Римского клуба, однако, не были ни первыми, ни наиболее радикальными критиками христианства в аспекте экологического кризиса. В этом смысле особого внимания заслуживают высказывания известного английского историка Арнольда Тойнби. Претерпев в конце 50-х годов духовный кризис, Тойнби превратился из христиан-

<sup>3</sup> Forrester J. «Churches at the Transition Between Growth and World Equilibrium». Toward Global Equilibrium. Ed by Meadows D. Cambridge. 1973, p. 346.

<sup>4</sup> Fromm E. «To Have or to Be?» N.Y., 1976.

<sup>5</sup> Фромм Э. «Иметь или быть?» М., 1990, с. 18.

<sup>6</sup> Печчеи А. «Человеческие качества». М., 1985, с. 41.

<sup>7</sup> Forrester J. «Churches at the Transition Between Growth and World Equilibrium». Toward Global Equilibrium. Ed by Meadows D. Cambridge. 1973, p. 347.

ского философа, хотя и явно не ортодоксального, в убежденного противника христианства. Для нас здесь особенно интересна его статья «Религиозные основы современного экологического кризиса», опубликованная в 1973 году<sup>8</sup>.

Ответственность за экологический кризис Тойнби возложил на целый ряд мест из Священного Писания, которые отводят человеку роль венца природы и ее хозяина (Быт. 1:26). Другой дефект христианства он усмотрел в трансцендентности библейского Бога по отношению к созданной Им природе. По мнению Тойнби в домонотеистический период природа была для человека не простым источником материальных благ, но самой Богиней - Матерью-Землей. Даже продукты цивилизации — окультуренные растения и животные — воспринимались человеком не как дары Деметры, но как сама Деметра — богиня, разрешившая человеку культивировать на своей поверхности полезные для него виды.

В древнегреческой религии все явления природы обожествлялись. Боги и духи были везде — в хлебе, вине, громе, деревьях и землетрясениях. Природа была вся насыщена ими. Это по мнению Тойнби, предохраняло ее от безжалостной эксплуатации со стороны человека. Монотеизм разрушил благоговейный страх перед природой. Более того потребительское отношение к природе проникло даже в культуры восточных стран, основанных на ее почитании. В качестве примера Тойнби приводит Японию, языческую по сути страну, исповедующую синтоизм и буддизм, которая со времени революции Мэйдзи 1868 года пошла на поводу у Запада<sup>9</sup>.

Экологичность той или иной религии, писал Тойнби, вообще может служить особым критерием ее истинности. В своей статье он применяет этот критерий к христианству. Оценивая места Книги Бытие, наделяющие человека статусом хозяина природы, Тойнби приходит к следующему неутешительному выводу: «Прочитанные в таком современном и пугающем смысле, эти библейские строки вызывают у читателя сомнения в истинности и ценности доктрины, содержащейся в библейском тексте»<sup>10</sup>.

В чем же Тойнби усмотрел выход из сложившейся ситуации? Историк приходит к выводу, что в ответ на религиозную революцию монотеизма необходима религиозная контрреволюция пантеизма, которая по его мнению вернет нам утраченную гармонию с природой. Мы должны понять, что по-прежнему всецело зависим от ее милостей, именно за ней, а не за человеком остается последнее слово.

<sup>8</sup> Toynbee A. «The Religious Background of the Present Enviromental Crisis». *Internacional Journal of Enviromental Studies*, 1973, vol.3, N 2.

<sup>5</sup> Тойнби А. «Средство спасения?» Наука и религия, 1974, N 9, с. 53.

<sup>10</sup> Там же, с. 52.

По мнению Тойнби экологический кризис, в котором мы оказались, свидетельствует о том, что нам стоит поклоняться природе как Боже-ству. Наши трудности говорят том, что ордер, выданный человеку Библией на неограниченную эксплуатацию природы является мнимым и ведет к гибели человечества. Природа не признает этого ордера, и поэтому единственным выходом является возврат к язычеству. В числе более экологичных религий Тойнби упоминает древнегреческие языческие культы, буддизм, синтоизм и даосизм. Даже зороастризм по его мнению экологичнее чем христианство, поскольку в Авесте присутствует мотив любования природой, а не господства над нею<sup>11</sup>.

Арнольд Тойнби оказался, пожалуй, наиболее радикальным в экологической критике христианства, однако он отнюдь не был первооткрывателем этой темы. Практически одновременно с ним с критикой христианства выступил известный философ контркультуры Теодор Роззак. Эта тема присутствует, в частности, в его известной книге «Там где кончается пустыня» (1973)<sup>12</sup>. Роззак подобно Тойнби также усмотрел источник экологического кризиса прежде всего в христианском представлении о человеке как о венце природы. Еще раньше в книге «Вы будете как боги» (1969)<sup>13</sup> тезис о неэкологичности христианства развивал Эрих Фромм. Спасительный выход он подобно многим другим обнаружил в восточных религиях, в частности, в дзен-буддизме. Для спасения человечества Фромм предлагал также создать некую синтетическую «религию любви». По сути именно этот рецепт он повторил в своей последней книге - «Иметь или быть?» (1976).

Однако эти хорошо известные публике философы все же не были пионерами в экологической критике христианства. Сомнительная пальма первенства принадлежит здесь английскому историку Линну Уайту, который в 1967 году опубликовал статью «Исторические корни нашего экологического кризиса»<sup>14</sup>. Тогда эта статья, кажется, не была оценена по достоинству и была переоткрыта лишь через несколько лет, после появления первых докладов Римскому клубу. Она впоследствии дважды перепечатывалась, в том числе в ставшем известном сборнике статей «Экология и религия в истории» (1974)<sup>15</sup>.

Аргументы Линна Уайта во многом совпадают с тем, что утверждал позднее Арнольд Тойнби. По мнению Уайта христианство особенно в западном его варианте является наиболее чуждой природе религи-

<sup>11</sup> Там же, с. 54.

<sup>12</sup> Roszak T. «Where the Wastland Ends. Politics and Transcendence in Postindustrial Society». N.Y., 1973.

<sup>13</sup> Fromm E. «You Shall Be as Gods». N.Y., 1969.

<sup>14</sup> White L. «The Hysterical Roots of our Ecologic Crisis». Science, 1967, vol. 155, N 3767, p. 1203-1207.

<sup>15</sup> Ecology and Religion in History. Ed. by D. and E. Spring. N.Y., 1974.

ей. Линн Уайт обнаруживает в христианстве прежде всего два опасных дефекта. Первый состоит в том, что христианство — монотеистическая религия, в которой Бог трансцендентен по отношению к природе. Второй заключается в библейском учении о человеке как о венце природы. В этих моментах библейская религия радикально отличается от европейского язычества и азиатских религий за исключением, возможно, зороастризма.

В эпоху античности каждое дерево, каждый ручей, каждая гора имела своего духа-защитника. Эти духи — фавны, сирены, наяды — были доступны человеку и во многом похожи на него. Всякая попытка срубить дерево или перекрыть ручей наталкивались на незримое сопротивление духов. Прежде чем совершить акт разрушения природного объекта человек должен был задуматься относительно его последствий. Христианство по мнению Уайта лишило человека этого сдерживающего начала.

«Разрушив языческий анимизм, — пишет он, — христианство открыло психологическую возможность эксплуатировать природу в духе безразличия к самочувствию природных объектов... Духи, жившие в самих естественных объектах и ранее защищавшие природу от человека, теперь исчезли. Была утверждена действенная монополия над духовностью в нашем мире, а старые запреты на эксплуатацию природы были разрушены»<sup>16</sup>.

Линн Уайт сообщил, что «христианство несет на себе огромное бремя исторической вины»<sup>17</sup>. По мнению историка оно виновато в экологическом кризисе не только прямо, но и опосредовано, в качестве религии, которая сделала возможным научно-технический прогресс. Именно наука в лице техники создала орудия, которые позволили человеку масштабно и безжалостно эксплуатировать природу. Подобно многим другим историкам и философам Уайт считает, что европейская наука имеет глубокие корни в иудее-христианской религиозной традиции.

Другие критики усматривают историческую вину нашей религии также в том, что в русле христианской цивилизации возник капиталистический способ производства. При этом тяжесть вины возлагаются прежде всего на протестантизм. Благодаря известности книги Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» (1905) в протестантизме многие стали усматривать фактор, вызвавший к жизни капитализм. Именно в этой экономической формации, ориентирован-

<sup>16</sup> Уайт Л. «Исторические корни нашего экологического кризиса» Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990, с. 197.

<sup>17</sup> Там же, с. 199.



ной на непрерывный рост производства и максимизацию прибыли, не без основания видят источник современных экологических проблем<sup>18</sup>.

«Золотой миллиард», живущих в экономически развитых странах и потребляющих непропорционально большую долю не возобновляемых ресурсов, — вот кто прежде всего несет ответственность за обострение экологических проблем. Глобальные интересы человечества неизбежно сталкиваются с нежеланием преуспевающих стран отказаться от высоких стандартов потребления. Ярким примером в этом смысле являются итоги Конференции ООН по окружающей среде, проходившей в Рио-де-Жанейро (1992), на которой усилиями США было сорвано подписание конвенции, ограничивающей выбросы в атмосферу углекислого газа — одного из основных источников парникового эффекта".

Итак, христианство виновато в экологическом кризисе. Следует, поэтому, упразднить нашу религию, заменив ее на пантеизм, язычество, восточный мистицизм или что-нибудь еще. К дружному хору известных историков и футурологов присоединяются те, кто уже готов предложить к качеству спасения ту или иную религию. Прежде всего это, конечно, неоязычники. Все они не упускают возможности обвинить христианство во враждебности или безразличии к природе. Отечественным примером здесь могут служить рассуждения известного русского неоязычника Алексея Добровольского (Доброслава), излагаемые им, например, в брошюре «Дерево-Целитель. Мысли, навеянные Доброславу Шаболинским лешим» (!). Хотя Добровольский явно не читал Линна Уайта и Арнольда Тойнби, он высказывает по сути те же самые аргументы. В христианстве по его мнению присутствует как минимум два экологически опасных элемента — учение о человеке как о венце природы и представление о трансцендентности библейского Бога по отношению к природе. Эту мысль он повторяет и в другом своем опусе:

«Начало безнравственного отношения к природе - в библейской установке о сотворении мира единственным, человекообразным и всемогущим Иеговой. Поскольку Природа есть, якобы, нечто вторичное, не имеющее самобытной ценности, то она бесправна как перед «богом», так и перед человеком, сотворенным «по образу и подобию» владычествовать над всей землей»<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Kozlovsky D.G. «An Ecological and Evolutionary Ethics Englewood Cliffs». N.Y., 1974, p. 82.

<sup>15</sup> Коптюг В.А. Конференция ООН по окружающей среде и развитию (Рио-де-Жанейро, июнь 1992 г.). Информационный обзор. Новосибирск, 1992, с. 11.

<sup>20</sup> Доброслав. «Волхвы-вещуны-оборотни». Русская правда, N 6 (9).

При ниспровержении христианства Добровольский использует также то обстоятельство, что наша религия возникла в регионе богатом пустынями, где «даже море называлось Мертвым». С победой христианства в Европе по его мнению началась беспощадная борьба с природой, борьба «Духа Пустыни с Духом Леса»<sup>21</sup>.

Однако неоязычество не является единственной предлагаемой альтернативой христианству. Выше было уже замечено, что некоторые идеологи Римского клуба усмотрели надежду на спасение цивилизации в рождении новой синтетической религии. В связи с этим следует обратить внимание на то, что в последние десятилетия возникло движение, которое претендует на роль такой экологичной религии. Это движение, получившее название «Нью Эйдж» («Новая эра»), основано на восточном мистицизме и вполне экологично. Опираясь на астрологические прогнозы, пророки «Нью Эйдж» говорят о близящемся окончании эпохи Рыб, прошедшим под знаком влияния Церкви, и наступлении эры Водолея. Они ожидают близкого духовного преображения человечества, в результате которого возникнет новый и уже единый мир, при этом все проблемы как материальные, так и духовные будут решены.

Ньюэйджеры рассматривают свое мировоззрение как средство выживания человечества. Хорошей иллюстрацией этой претензии может служить следующее высказывание Джона Лилли, которое он сделал в своей известной книге «В центре циклона» (1972)<sup>22</sup>:

«Я глубоко убежден в том, что опыт более высоких состояний сознания необходим для выживания человеческого вида. Если каждый из нас сможет испытывать, по крайней мере, низшие уровни сатори, то есть надежда, что мы не захотим взорвать планету или каким-нибудь другим образом уничтожить жизнь. Если все люди на планете, особенно те, кто наделен властью, смогут со временем регулярно достигать высоких уровней и состояний, на Земле станет проще и радостнее. Такие проблемы, как загрязнение среды, уничтожение других видов, перепроизводство, неправильное использование естественных ресурсов, голод, болезни и войны будут тогда разрешены»<sup>23</sup>.

Восточный мистицизм в отличие от христианства не проводит резкой границы между человеком и природой и не запрещает мистического общения с ней. Возникнув в лоне язычества восточный мистицизм легко сливается с поклонением природе. В этом отношении движение

<sup>21</sup> Доброслав. «Дерево-Целитель. Мысли, навеянные Доброславу Шаболинским лешим», с. 21.

<sup>22</sup> Lyll J. «The Center of Cyclone». N.Y., 1972.

<sup>23</sup> Лилли Дж. «В центре циклона». Киев, 1993, с.14.

«Нью Эйдж» действительно кажется экологическим мировоззрением, оно вполне соответствует требованию к религии, выдвинутому известным идеологом «зеленых» Й.Хубером, который заметил, что сегодня «уже недостаточно служить Богу и другим высшим силам, служить нужно природе»<sup>24</sup>.

«Нью Эйдж» становится сегодня духовной основой движения «зеленых». Для того, чтобы убедиться в этом достаточно взглянуть на журналы, издаваемые «зелеными». Это относится также к отечественным изданиям. Например, журнал «Человек и природа» («Свет») за последние годы превратился из природоохранного в полуюкультный. Симптоматично также, что известная экологическая коммуна Файндхорн (Шотландия) превратилась сегодня в один из центров движения «Нью Эйдж», а Дэвид Спенглер - в прошлом ее содиректор — стал одним из наиболее известных пророков движения «Новой эры»<sup>25</sup>. По свидетельству журнала «Путь к себе» дух «Нью Эйдж» царил на Глобальном форуме религий, организованном под эгидой ООН параллельно с Конференцией по окружающей среде в Рио-де-Жанейро (1992)<sup>26</sup>.

Экология занимает в мировоззрении «Нью Эйдж» совершенно особое место. Ньюэйджерам свойственно неограниченно раздвигать границы этой дисциплины. Созданная ими «глубинная экология» - это учение не столько о биологических взаимосвязях, сколько о мистическом единстве всех живых существ. По мнению ньюэйджеров обретение человеком способности к мистическому общению с природой обеспечивает гармонию в отношениях с природой. Это идея находит уже практическое воплощение. Так, в 1985 году в Австралии на семинаре «зеленых» с участием команды их известного судна «Рейнбоу уорриер» («Воин радуги») был создан «Большой совет всех живых существ». В состоянии транса участники семинара якобы уловили мистические импульсы, исходящие от животных и растений, угнетенных человеком, и стали медиумами-посредниками между человечеством и природой<sup>27</sup>. С тех пор сессии «Совета» созываются регулярно, в 1990 году одна из них состоялась в Москве<sup>28</sup>.

Среди ньюэйджеров популярны проекты перехода к использованию чисто природных источников энергии (солнца, ветра и воды). Ос-

<sup>24</sup> Хубер Й. «Общество радуги: экология и социальная политика». Новые социальные движения и социокультурные эксперименты. Вып. 1. М., 1989, с. 14.

<sup>25</sup> Нэсбит Дж., Эбурдин П. «Что нас ждет в 90-е годы? Мегатенденции». 2000 г. М., 1992, с. 325.

«Путь к себе, 1992, N 1.

<sup>27</sup> Мейси Дж. «Единая экология». Один мир для всех: Контуры глобального сознания. М., 1990, с. 94.

<sup>28</sup> Путь к себе, 1992, N 1.

нованием для них являются не только соображения экологичности, но также сама мифология движения «Нью Эйдж». Ньюэйджеры склонны одушевлять природные стихии. Дж.Лавлок в книге «Гея: Новый взгляд на жизнь Земли» (1979)<sup>29</sup> возрождает также древнее мифологическое представление о Земле как о гигантском разумном существе. К дежурному набору аргументов против христианства от экологии Лавлок добавляет обвинение в том, что наша религия культивирует «мужскую, агрессивную» религиозность и противопоставляет ей «миролюбивую, женскую» религиозность сознания «Нью Эйдж».

Высокая оценка сознания «Нью Эйдж» была дана одним из лидеров Римского клуба — Эрвином Ласло<sup>30</sup>. Новое религиозное движение одобрил также известный американский футуролог Джон Нэсбит<sup>31</sup>. Крупнейший отечественный футуролог Игорь Бестужев-Лада тоже наиболее высоко оценил именно работы ньюэйджеров — Марка Сатина, Хейзел Хендерсон, Мэрилин Фергюсон. По его мнению «следует сделать все возможное, чтобы приблизить эпоху Водолея целенаправленными усилиями»<sup>32</sup>.

Насколько состоятельны экологические претензии к христианству? Действительно ли неоязычество или сознание «Нью Эйдж» может стать экологической альтернативой христианству? Чтобы разобраться в этих вопросах прежде всего систематизируем экологические претензии к христианству, высказанные выше. Можно выделить, по крайней мере пять пунктов обвинительного вердикта по отношению к нашей религии:

1. Установка христианства на неограниченное деторождение способствует перенаселенности планеты (Дж.Форрестер).
2. Христианство стало духовной основой науки (Л.Уайт).
3. Трудовая этика протестантизма породила капитализм (Д.Козловски).
4. Бог Библии трансцендентен по отношению к созданной Им природе, и это позволяет человеку эксплуатировать ее (А.Тойнби, Л.Уайт).
5. Христианство антропоцентрично, оно рассматривает природу лишь в качестве источника ресурсов для человека (А.Тойнби, Л.Уайт, Т.Роззак, Э.Фромм).

Прежде чем разобраться с претензиями, носящими серьезный характер, следует снять обвинение, высказанное Джеймсом Форресте-

<sup>29</sup> Lovelock J. *Gaea: New Look on the Life of Earth*. L., 1979.

<sup>30</sup> Ласло Э. «Новое понимание эволюции». Один мир для всех: Контуры глобального сознания. М., 1990, с. 25.

<sup>31</sup> Нэсбит Дж., Эбурдин П. «Что нас ждет в 90-е годы? Мегатенденции». 2000 г. М., 1992, с. 200.

<sup>32</sup> Материалы к семинару «Перспективы человечества на пороге нового тысячелетия». Новосибирск, 1993, с. 61.

ром. Оно явно несостоятельно, поскольку проблема перенаселения остро стоит отнюдь не в западных странах, а в языческой Индии и коммунистическом Китае. Необходимо также заметить, что в отличие от Ветхого Завета Евангелие освящает не столько рост населения и умножение земного богатства, сколько аскетизм и стяжание небесных благ.

Не следует также чрезмерно идеализировать экологичность языческих религий. Американский писатель Генри Торо в своей замечательной книге «Уолден», воспевающей жизнь в лесу в единстве с природой, заметил, что было бы значительно лучше если бы современные фермеры обращались с лесом с таким же благоговением, с каким древние римляне прореживали свои священные рощи. Следует, однако, иметь ввиду, что человек стал разрушать среду обитания отнюдь не с победой религии Христа, а с момента появления на этой земле. Человек интенсивно влиял на нее еще до промышленной революции и до победы христианства.

Действительно, уже во времена засилия язычества люди интенсивно охотились, истощали пастбища и вырубали лес. Примером особо варварского отношения по отношению к лесу, который так почитало язычество, может служить подсечно-огневой метод земледелия, требовавший выжигания целых массивов леса. То, что давление на природу в те далекие от нас времена было неизмеримо слабее, чем сегодня, связано скорее с отсутствием у человека мощных технических средств, чем с его особым благоговейным отношением к природе. Человек настолько алчное и греховное существо, что соображения священности природы лишь отчасти ограничивали его, когда речь шла об удовлетворении насущных потребностей.

Давление на природу становилось особенно интенсивным при возникновении цивилизаций. Так, в эпоху античности изготовление кораблей и строительство городов основательно обезлесели Средиземноморье. Несколько тысячелетий назад человеческий труд воздвиг дамбы на Ниле. Созданная в нашем веке Асуанская плотина, затопившая более пяти тысяч квадратных километров, является лишь продолжением давно начавшегося процесса.

В этом смысле особенно поучительна история Китая. Отношение к природе этой великой цивилизации вовсе не ограничивалось даосским принципом «ву вей» - невмешательства в природу. В культуре Китая присутствовали образы не только аскетов, но также героев-цивилизаторов. Этой ипостаси китайской культуры соответствовала интенсивная деятельность по преобразованию природы — строительству городов, прокладке каналов, истреблению животных. Наряду с любовным возделыванием садов и эстетическим наслаждением природой имели мес-

то также вырубленные леса, загрязненные потоки и перенаселенные города<sup>33</sup>.

Чем более развитой техникой обладает цивилизация, тем, как кажется, обширнее ее давление на природу. И здесь невозможно пройти мимо вопроса о духовных основах научно-технического прогресса. Действительно ли христианство «виновато» в рождении науки? И обязательно ли наука сопряжена с враждебным отношением к природе? Эти вопросы мы попытаемся обсудить ниже.

### ***Становление науки***

Согласно известному высказыванию Макса Вебера наука «расколдовала» мир. Она лишила природу остатков сакрального и тем самым превратила ее в бездушный объект, созданные для потребности человека. Как заметил Альфред Уайтхед, современная наука рождена в Европе, но сегодня ее дом – весь мир<sup>34</sup>. Хотя принципы научного мышления были успешно заимствованы восточными странами, например, Японией, пальма первенства принадлежит здесь все-таки христианской Европе. Почему же наука возникла именно в Европе? Этот вопрос обсуждается уже много лет и до сих пор в нем остается много спорного. Становление науки невозможно свести к какому-либо одному фактору. Следует говорить о целом наборе таких условий.

Прежде всего заметим, что для возникновения науки необходимо само представление о реальности мира. Выделение подобной тривиальной предпосылки не является лишней, поскольку, например, в индуизме реальность природы подвергается серьезному сомнению. Согласно господствующей здесь точке зрения подлинной реальностью обладает лишь Абсолют, а видимый мир является иллюзией – майей. Такая установка, очевидно, создает непреодолимые трудности для научного мышления. Если реально существует лишь Абсолют, основным предметом познания становится именно он, а не вторичный и призрачный по своей природе мир.

Этим обстоятельством можно объяснить слабость науки Древней Индии. Следует при этом иметь в виду, что среди индийцев было немало одаренных людей. Именно в Древней Индии была открыта система десятичного исчисления и в нее был введен ноль. Познания в математике и инженерном искусстве сделали возможным создание великолепных храмов и памятников, одним из примеров которых является знаменитая

<sup>33</sup> Yi-Fu Than, *discrepancies between Environmental Attitudes and Behaviour: Examples from Europe and China*. *Ecology and Religion in History*. N.Y., Ed. by D. and E.Spring, p. 105-110.

<sup>34</sup> Наука и современный мир // Уайтхед А. «Избранные работы по философии». М., 1990, с. 58.

Баальбекская металлическая колонна, свидетельствующая о неведомом нам техническом искусстве.

Удивительные технические и интеллектуальные открытия делались также другими великими цивилизациями прошлого — Египтом, Вавилоном и Китаем. Когда были зашифрованы глиняные таблички Древнего Вавилона, оказалось, что они содержат поразительные образцы знания — математические задачи, эквивалентные уравнениям второго порядка, перечни растений со скрупулезным описанием их медицинских свойств, результаты астрономических вычислений. Тем не менее и в Вавилоне, и в Египте в сущности отсутствовала наука в ее европейском понимании. В этом отношении две эти цивилизации значительно уступали более слабой в техническом и политическом отношении Греции.

Причины слабости науки в Египте и Вавилоне некоторые философы усматривают в засилии богов, слитых с природными стихиями. Действительно, лишь когда природа лишена реального присутствия Божества, нет святотатства в том, чтобы подвергать ее исследованию. Если же за каждым ручьем или рощей скрывается невидимый бог, то человек должен пытаться прежде всего добиваться его милости, а не подвергать природные объекты научной вивисекции. Представление о сонме богов, присутствующих в природе и постоянно вмешивающихся в ее процессы создает не только этические, но и гносеологические трудности для научного мышления. В самом деле, когда каждое природное событие является результатом произвольной деятельности богов, становится просто невозможным его объяснение посредством законов природы. В связи с этим неслучайно то, что греческая рациональная философия и греческая наука начались с ослабления мифологической картины мира.

Еще более загадочной кажется слабость науки Древнего Китая. Фрэнсис Бэкон в свое время выделил три изобретения, которые по его мнению обозначили расцвет науки в Европе — изобретение пороха, магнита и книгопечатания. Китай опередил Европу во всех этих трех пунктах. Как замечает католический теолог Стэнли Яки, загадка состоит не в том, почему европейцы смогли так быстро перейти от ксилографии к печатанию наборным шрифтом, а в том, почему китайцы оказались неспособными совершить тот же шаг в течение столетий, а также почему порох и магнит не получили широкого распространения в технике этой цивилизации<sup>35</sup>.

В книге «Наука и общество на Востоке и на Западе» (1969) Джозеф Нидэм, признанный специалист по китайской науке, иллюстрирует различие между Востоком и Западом в отношении к природе на примере средневековых судов над животными. В Европе природные анома-

<sup>35</sup> Яки С. «Спаситель науки». М., 1992, с. 43.

лии, например, петух, якобы несущий яйца, нередко рассматривались в качестве святотатства. Такой петух приговаривался к смертной казни и торжественно сжигался. Нидэм пишет, что в Китае тот же петух при прочих равных условиях исчез бы без лишнего шума, как бы сам собой. Несмотря на откровенную карикатурность примера, в нем отчетливо прослеживается одно существенное различие - на Западе восстановление равновесия требовало активности человека, на Востоке же оно возлагалось на саму природу. Согласно господствовавшей в Китае философской концепции Космос пребывает в спонтанной гармонии и сам исправляет все нарушения. Освящение активности человека по отношению к природе, таким образом, является одним из существенных предпосылок для рождения научного знания. Наука не может процветать там, где наиболее авторитетной практикой является пассивное созерцание.

Человек не может не пользоваться понятием закономерности. Китайцы в этом смысле не являлись исключением. Примером может служить вызывающая удивление китайская медицина. Тем не менее китайские ученые считали, что по большому счету законы природы для человека непознаваемы и недостижимы. Нидэм пишет о той иронии, с которой просвещенные китайцы XVIII века встретили сообщения иезуитов о триумфе европейской науки. Мысль о том, что природа может подчиняться простым законам, доступным пониманию человека, была воспринята ими как непревзойденный пример антропоцентрической глупости<sup>36</sup>. Причины такого неверия в возможности рационального познания разнообразны. Одна из них уже называлась — это чрезмерно высокий престиж иррациональной духовной практики буддизма и даосизма. Одним из важных условий успеха рационализма является господство представления о Боге-Законодателе. Нидэм в связи с этим был вынужден объяснить немощь китайской науки прежде всего отказом доконфуцианских мыслителей от веры в единого Бога — Творца и Законодателя, которая делала возможным представление о существовании умопостигаемых законов природы.

Следует, однако, иметь в виду, что монотеизм и склонность видеть в Боге Законодателя сами по себе еще не являются гарантией расцвета научного знания. Необходимо, чтобы Бог был не абсолютным и произвольным деспотом, а существом, Которое является причиной умопостигаемых и стабильных законов природы. Необходимость условия такого рода можно продемонстрировать на примере науки ислама. После краткого периода расцвета науки в мусульманских странах наступил застой. Это обстоятельство, похоже, стало роковым для турецкой



армии, которая по техническому оснащению оказалась существенно слабее армии и флота европейцев. Причину упадка и отставания исламской науки от европейской Стэнли Яки видит в представлении о произвольности действий Аллаха. По его мнению мусульманские богословы видели в законах природы лишь некие привычки, подобные вошедшему в обычай утреннему выезду царя. Между тем царь может в любое время отменить этот обычай<sup>37</sup>.

Как утверждает Альфред Уайтхед, становление науки в Европе было вызвано несколькими факторами. К их числу следует отнести прежде всего древнегреческий рационализм. Еще древнегреческие философы пришли к выводу, что Бог, понимаемый ими как безличное начало, управляет миром посредством умопостигаемых законов. Именно представление о рациональности Космоса стало основой для древнегреческой науки.

Другим источником европейской науки по Уайтхеду стал рационализм схоластики. Средневековые схоласты увидели в античной мысли подтверждение своей убежденности в рациональности мира. Опираясь на труды древнегреческих философов, в частности, Аристотеля, схоласты распространили представление о рациональности на весь мир. Как замечает Альфред Уайтхед средневековье стало великой школой рациональной мысли. Привычка мыслить ясно и по определенным правилам не исчезла, когда схоластика была отвергнута. Галилей в этом смысле обязан Аристотелю значительно в большей степени, чем это обычно принято думать<sup>38</sup>.

Еще одно условие возникновения науки согласно Уайтхеду лежит уже исключительно в плоскости теологии. Оно состоит в представлении об активности библейского Бога по отношению к природе<sup>39</sup>. Как образ Божий, человек унаследовал эту активность, которая переросла в освоение природы включая и научное познание.

С торжеством христианства нередко связывают падение уровня наук. «Мрачное средневековье» неизменно ассоциируется с господством Церкви. Было бы, однако, предвзято усматривать в средних веках лишь упадок и застой. Следует тем не менее признать, что научные исследования вызвали известную настороженность у Католической Церкви, которая видела в них греховное любопытство и посягательство на авторитет Аристотеля. Широко распространенной была убежденность в том, что все необходимые для человека открытия в сущности уже сделаны. Схоластика с одной стороны способствовала науч-

<sup>37</sup> Яки С. «Спаситель науки». М., 1992, с. 97.

<sup>38</sup> Наука и современный мир//Уайтхед А. «Избранные работы по философии». М., 1990, с. 67-68.

Там же, с. 68.

ному прогрессу, а с другой стороны тормозила его. Именно поэтому эпоха Возрождения во многом начала познание от уровня наук, достигнутого еще древними греками. С этого момента начинается интенсивный рост научного знания. Однако понять причины этого роста все же невозможно вне предыстории, в том числе и без средневековья.

Линн Уайт обращает внимание на то, что прогресс в науке и технике стал заметен задолго до научной революции XVII века и промышленной революции XVIII века. Где-то в X веке на Западе стали применять энергию воды для перемалывания зерна и других целей. Энергию ветра стали использовать к концу XII века. В конце XI века началось широкое движение за перевод на латинский язык арабских и древнегреческих научных работ. Через два столетия практически весь корпус древнегреческих и мусульманских трудов был уже освоен европейской наукой. К концу XIII Европа захватила лидерство в науке, вырвав по выражению Уайта инициативу из дрогнувших рук ислама<sup>40</sup>.

К концу XV века техническое превосходство Европы стало настолько убедительным, что ее небольшие нации смогли по сути заполнить весь остальной мир, колонизируя и грабя его. Принято считать, что современная наука берет свой отсчет с 1543 года, когда Коперник и Везалий опубликовали свои великие труды. Следует, однако, еще раз подчеркнуть, что их достижения были подготовлены работой мысли европейских ученых предыдущих веков. Альфред Уайтхед назвал XVII век столетием гениев. Однако Ньютон, Коперник и Галилей не были изобретателями науки, они во многом опирались на труды средневековых рационалистов. Ньютон в связи с этим справедливо заметил, что он увидел так много потому, что стоял на плечах гигантов.

Необходимо отметить, что Линн Уайт, говоря об ответственности христианства за экологический кризис, бросает упрек лишь его определенной разновидности, а именно западному христианству. Ситуация была существенно иной в Византии, где господствовало православие. Здесь технический прогресс был явно замедлен. Уайт в связи с этим упоминает свидетельство крупного церковного деятеля Византии Виссариона, который в 1444 году посетил Италию. В своем письме на родину он изумлялся превосходству западных кораблей, вооружений, тканей и стекла. Больше всего его поразили водяные колеса, с помощью которых распиливалась древесина и работали кузнечные меха. Ничего подобного он не встречал в Византии.

Причину такого превосходства католического Запада над православным Востоком Уайт усмотрел, в частности, в том, что на греческом

<sup>40</sup> Уайт Л. «Исторические корни нашего экологического кризиса». Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990, с. 193.

Востоке природа понималась прежде всего как символическая система, при помощи которой Бог обращается к человеку: жизнь муравья — поучение бездельнику, пламя — символ стремления души ввысь и т.д. Хотя в Византии сохранялось много древнегреческих научных текстов, наука в таком духовном окружении вряд ли могла процветать. По мнению Уайта на Западе начиная с XIII века натуральная теология перестала заниматься расшифровыванием аллегорических посланий Бога, запечатленных в природных объектах. Она стала ориентировать своих приверженцев на то, чтобы накрывать мудрость устройства мира, созданного Богом. Этим она по мнению Уайта дала импульс развитию науки.

Основаниями для подобного стимула могут служить некоторые места Писания. Хорошим примером в этом смысле является известное высказывание апостола Павла из Послания к Римлянам: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимых» (Рим. 1:20).

В Библии можно обнаружить также и другие места, ориентирующие человека на изучение природы. Так, в Книге Премудростей Соломона называются глупцами те, кто исследуя творения не смогли разглядеть Того, Кто является Творцом (Прем. 13: 1-2). В этой Книге утверждается, что Бог все в природе упорядочил «мерою, числом и весом» (Прем. 11:21). В Книге Премудрости можно, наконец, найти следующие послышки к научному познанию мира:

«Сам Он даровал мне неложное познание существующего, чтобы познать устройство мира и действие стихий, начало, конец и середину времен, смены поворотов и перемены времен, круги годов и положение звезд, природу животных и свойства зверей, стремление ветров и мысли людей, различия растений и силы корней» (Прем. 7:17-20).

Следует еще раз подчеркнуть, что христианство отнюдь не было тем фактором, которое способствовало упадку античной науки. Причиной состояла скорее в политических неурядицах, связанных с крушением Римской империи, которые не могли не сказаться на уровне культуры. Кроме того, как замечает католический теолог Стэнли Яки, к моменту появления христианства «греческая наука уже в течение двух или трех столетий прохаживалась по достаточно высокому, но неплодородному плоскогорью»<sup>41</sup>. Для дальнейшего прогресса науки были необходимы дополнительные ингредиенты, которые появились лишь в эпоху Возрождения и Реформации.

Ренессанс в истории западной культуры стал эпохой возвеличивания человека, его веры в собственные бесконечные возможности, в том числе и в деле овладения тайнами природы. При этом следует обратить особое внимание на то, что в эпоху Возрождения были переоткрыты не только античное искусство и наука, но также античные оккультно-мистические учения. Как это ни странно, но именно в оккультных учениях эллинизма и, в частности, в герметизме усматривают иногда духовные предпосылки научного мышления.

Первооткрывателем этой темы стала американская исследовательница Фрэнсис Ейтс, которая в 1964 году опубликовала книгу «Джордано Бруно и герметическая традиция». В Джордано Бруно Ейтс увидела не одного из первых ученых, а одного из последних магов. Она утверждала, что в истории становления европейской науки было два периода — донаучный по своей сути и собственно научный. Ейтс обратила внимание на то, что герметизм был своего рода интеллектуальной модой в Европе среди тех, кто закладывал основы европейской науки. По ее мнению вполне избежать влияния этого учения не удалось ни одному из них за исключением, может быть, Галилея.

Об увлеченности создателей европейской науки мистическими учениями пишет даже такой рационалист как Бертран Рассел. Он замечает, что работу Коперника можно определить скорее как пифагорейскую, чем научную по духу. Строя свою астрономическую систему, он по выражению философа неизменно попадал под власть эстетических мотивов — согласно Копернику движения небесных тел должны быть круговыми и равномерными. Другой известный историк науки — Александр Койре — утверждает, что Коперник почти обожествлял Солнце. Относительно Кеплера Рассел замечает, что он также находился под влиянием пифагореизма и склонялся к солнцепоклонению, хотя и был протестантом<sup>42</sup>.

Есть весомые основания считать, что герметизм был одним из факторов победы гелиоцентрической картины мира Коперника. Хотя герметизм является геоцентрической доктриной, Солнце в нем занимает совершенно исключительное место. Так, в герметическом трактате «Асклепий» Солнце называется видимым Богом. Любопытно, что именно это высказывание Коперник поместил рядом со своей схемой солнечной системы.

Вместе с тем влияние герметизма на становление науки не следует преувеличивать. Как и всякая мода увлечение герметическими науками довольно быстро прошло и забылось. Коперник еще считал признаком особого шарма ссылаться на Гермеса Трисмегиста, Кеплер занимался

не только астрономией, но и астрологией. Однако Ньютон свое увлечение оккультными науками и, в частности, алхимией уже был вынужден скрывать.

До сих пор не иссякла дискуссия относительно роли герметизма при формировании науки. Отрицать вообще герметический импульс в становлении науки означает очевидным образом исказить факты. Не следует забывать о том, что экспериментирование было существенной составляющей такой герметической науки как алхимия. Нельзя также отрицать известного сходства между так называемой «естественной магией» эпохи Возрождения и научной практикой. Образ «естественного мага», познающего для своих нужд законы природы, весьма напоминает фигуру ученого.

По мнению многих историков науки эпоха Возрождения раскрепостила мышление человека, именно в эту эпоху многие ищущие натуры перешли от созерцания духовных высот к деятельности по научному овладению миром. Герметическое поклонение Богу в вещах вместе со страстным желанием господствовать над ними с целью извлечения пользы могло стать импульсом к научному творчеству<sup>43</sup>.

Прежде чем оценить вклад этого импульса в становление науки следует подчеркнуть одно обстоятельство. Принято считать, что наука родилась в ожесточенной борьбе с религией. Такой взгляд, однако, очень тенденциозен. Все крупные ученые, стоявшие у истоков европейской науки, например, Ньютон, Лейбниц, Кеплер, объясняли мотивы своей исследовательской активности именно религиозными причинами. Ньютон вообще считал себя больше теологом, чем ученым-естественником. Вплоть до XVIII века идея Бога для большинства ученых казалась совершенно необходимой. В течение многих веков ученые Запада утверждали, что задача их жизни состоит в том, чтобы увидеть Бога в природе и попытаться вслед за Богом мыслить Его мыслями.

«Естественное благочестие» - благоговение перед божественными тайнами, присутствующими в природе — было настроением, которое разделяли Кеплер, Коперник, Декарт, Бойль, Ньютон. Весьма характерны в этом смысле рассуждения Бойля, сделанные им в эссе «Случайные размышления над отдельными предметами». Бойль, в частности, пишет, что даже цветы способны читать лекции по этике и теологии с «кафедры творения». Отдельные творения Бойль рассматривал как иероглифы Бога. Близкие взгляды разделяли также другие ученые<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Герметизм и формирование науки. Реферативный сборник. М., 1983, с. 10.

<sup>44</sup> Там же, с. 11.

Разделить здесь влияние христианства и герметизма очень сложно. Тем не менее едва ли можно сомневаться в том, что христианский импульс все же доминировал. Даже Фрэнсис Эйтс признает, что герметизм был влиятельной доктриной лишь на начальных этапах становления науки. С одной стороны герметизм способствовал ее прогрессу, а с другой стороны тормозил его. По мнению самой Эйтс Бруно истолковал идеи Коперника в реакционном, магическом смысле. Подлинно научное мышление согласно ей начинается лишь с Галилея, а именно с возрождения математического обоснования.

Наконец, следует хотя бы кратко сказать о роли Реформации в становлении науки. Хотя и Лютер, и Кальвин отрицательно отнеслись к гелиоцентрической картине мира Коперника, это не умаляет заслуг протестантизма в прогрессе научного знания. Отказ от схоластики, пытающейся объяснить все явления природы высказываниями Аристотеля, склонность к рационализму, характерные для протестантизма, несомненно сыграли важную роль в прогрессе науки. Неслучайно в связи с этим то, что огонь научного познания постепенно перемещается из Италии в пуританскую Англию. Многие историки науки, в том числе, например, Р.Мертон именно с протестантизмом связывают расцвет английской науки <sup>45</sup>.

Таким образом, христианство безусловно сыграло важную роль в становлении науки. В этом смысле оно может нести ответственность за экологический кризис, ставший побочным продуктом научно-технического прогресса. Существовал, конечно, риск в том, что достижения науки и техники будут использованы в ущерб благополучию природы. Но все же жизнь в развивающемся, хотя и небезопасном мире в каком-то смысле более достойное бытие, чем вечное погружение в природу, застой и пережевывание из поколение в поколение одних и тех же мифов.

Кроме того, и об этом речь еще пойдет ниже, наука и техника сами по себе еще не создают неустранимых экологических проблем. Они порождаются человеческой алчностью, которая является неизбежным результатом потери духовности. Нет ничего удивительного в том, что в нашу постхристианскую эру наука и техника стали источником экологического кризиса. Как будет показано ниже, христианство отнюдь не поощряет безжалостной эксплуатации природы. Однако прежде необходимо рассмотреть вопрос о духовных основах капитализма. Напомним, что именно на современную экономическую систему возлагается многими ответственность за экологический кризис.

<sup>45</sup> Merton R.K. «Science and Economy of Seventeenth Century England». Science and society, N.Y., 1939, vol. 3, N 1, p. 1 - 330.

### ***Рождение капитализма***

В предварительных замечаниях к своей известной книге «Протестантская этика и дух капитализма» (1905) Макс Вебер прежде всего обращает внимание на ряд фундаментальных различий в культуре между Востоком и Европой. Они заключаются, если несколько огрубить суть дела, в духе рациональности и системности. В самом деле вавилонская астрономия в отличие от древнегреческой не знала математического обоснования, в индийской геометрии в отличие от древнегреческой не существовало доказательства, естественные науки Востока, например, Индии и Китая не знали эксперимента, китайские теории государства лишены системности и прагматизма, характерны, например, для известного трактата Макивелли, на Востоке, несмотря на обилие юридических кодексов, отсутствовала глубоко рациональная теория права, созданная римлянами, Восток не знал также симфонической музыки, хотя и обладал развитой музыкальной культурой, образовательные центры существовали и на Востоке, однако лишь в Европе возникли университеты.

Как следует из этого списка, духом рациональности мы в значительной мере обязаны эллинизму. Другим ее источником, как можно заключить из того же списка, могла быть иудее-христианская религиозная традиция. Вебер не занимается обоснованием подобной точки зрения. Его работа посвящена обнаружению духовных предпосылок лишь одного изобретения Запада - капиталистического способа производства.

Торговля, банки и использование наемного труда существовали задолго до XVI века как на Западе, так и на Востоке. Всегда и везде существовали также люди, одержимые жадой наживы. Тем не менее капитализм как экономическая система возник именно на Западе. Возникает вопрос: почему?

Капитализм это не только использование наемного труда, но также рациональная организация производства. Именно в этой плоскости можно попробовать поискать ответ на вопрос о причинах рождения капитализма. Католическая Церковь, несмотря на присутствие в ней мистиков, в целом учила довольно рациональному отношению к жизни. Это касалось не только хозяйственной деятельности, но и отношений с Богом. Каждый грех можно было искупить при помощи определенной епитимьи. Более того грех можно было снять посредством индульгенции, то есть при помощи денег. При помощи разнообразных дел и пожертвований можно было также обеспечить себе загробную ренту. Что же касается умерших, то их участь можно было улучшить оплатив заупокойные мессы.

Однако, несмотря на известный рационализм Церкви, капиталистический способ производства в условиях господства католицизма по

мнению Вебера возникнуть не мог. Причина этого состояла прежде всего в низкой оценке предпринимательской деятельности. Наиболее прямым путем в небо считалась карьера монаха, а не предпринимателя. Хозяйственная деятельность рассматривалась теологами как нечто религиозно-индифферентное. В самой экономической деятельности культивировался не промышленный рост, а тщательное выполнение ограниченного набора экономических функций. Этот принцип очевидным образом нашел свое воплощение в системе цехов — профессиональных объединений, которые весьма жестко ограничивали производство. Трудно сказать насколько подобный экономический уклад был вызван католической ментальностью, однако он вполне вписывался в размышления католических теологов о хозяйстве.

Реформацию нередко ошибочно рассматривают в качестве восстания нарождающейся буржуазии против всевластия Церкви. Однако, как замечает Вебер, в период средневековья непосредственное давление Церкви на жизнь человека была относительно легким и необременительным. Напротив, победа Реформации привела к феноменальному возрастанию влияния библейских догм на жизнь простых верующих. При этом было отчетливо понято, что исполнение церковных обрядов и постов вовсе не спасает человека. Единственным средством спасения является вера. Но вера при этом не мыслилась вне проявления ее в жизни, то есть вне конкретных дел. Отныне монах, посвятивший свою жизнь молитвам, перестал восприниматься в качестве идеала христианской жизни. Возникает убежденность, что главным задачей человека является его деятельность в миру.

Протестантизм был, может быть, первой религией, освятившей трудовую активность человека. В этом смысле особую роль сыграло учение Лютера о «призвании». В начале своей реформаторской деятельности Лютер подобно Фоме Аквискомскому рассматривал хозяйственную жизнь лишь в качестве необходимой основы для жизни религиозной. Однако по мере радикализации своих взглядов Лютер все большее значение придает мирской деятельности.

Лютер пришел к выводу, что Бог predetermined для человека род его занятия в миру и благочестивый человек должен посвятить «призванию» всю свою жизнь. Еще более отчетливо эта идея проявила себя в кальвинизме. Согласно новой концепции трудовая деятельность более угодна Богу, чем монашеский аскетизм. Постоянный и упорный труд, направленный на преумножение капитала — вот, что стало частой темой протестантской проповеди. При этом, однако, наслаждение богатством не приветствовалось, также как и вообще стремление к роскоши. Образ жизни даже очень состоятельного человека должен был быть простым и умеренным. Аскетизм монашеский был, таким образом, заменен аскетизмом мирским.



Классическим примером, иллюстрирующим протестантское отношение к труду, является известный трактат пуританина Бенджамена Франклина «Необходимое предостережение, чтобы разбогатеть» (1736). Именно этому автору принадлежит чеканная формула «время-деньги». Вся книга наполнена сентенциями прославляющими упорный труд, советами относительно контроля за трудовой деятельностью и рассуждениями на тему богоугодности предпринимательства. Как замечает Вебер, книга Франклина, наверное, показалась бы Лютеру экстремистской, тем не менее она находилась вполне в русле развития протестантской теологии хозяйствования<sup>46</sup>.

Странное на первый взгляд сочетание виртуозности в предпринимательской деятельности и неподдельной набожности стало характерной чертой целого ряда протестантских сект. Особенно в этом смысле прославились квакеры в Англии, которые, кстати, изобрели этикетки для товаров, и меннониты в Германии, которым за экономические заслуги было даже разрешено уклоняться от военной службы. Однако наиболее важную роль в становлении капитализма согласно Веберу сыграли кальвинистские церкви, сама доктрина о спасении которых создавала мощные стимулы для экономической деятельности.

И здесь мы снова должны вернуться к проблеме генезиса капитализма. Не алчность и авантюризм послужили ингредиентами капитализма, а мирской аскетизм и установка на преумножением капитала. Пока в обществе предпринимательством занимается ограниченное число корыстолюбцев, озабоченных лишь жадой наживы и стремлением жить в роскоши, капитализм не может возникнуть в качестве самовозрастающей экономической системы. Для становления капитализма необходимо появление значительного числа людей совсем иного склада — активных, расчетливых, трудолюбивых и одновременно честных. Эти люди должны быть озабочены прежде не стремлением жить в роскоши, а преумножением капитала. Именно таких людей дала Реформация.

Ссылаясь на статистические данные, Вебер утверждает, что доля протестантов среди предпринимателей и квалифицированных рабочих обычно существенно выше их доли в населении. Свою гипотезу Вебер иллюстрирует также историческими примерами. Обращает на себя внимание, например, то, что колыбелью капитализма оказалась не процветающая Италия, имеющая богатые банки и изощренные ремесла, а Германия, Англия и Соединенные Штаты Америки.

Сравнение уровня экономического развития различных стран свидетельствует о том, что наиболее богатые страны почему-то исповедуют именно протестантизм. Можно, конечно, увидеть в этом обстоя-

тельстве лишь косвенную связь. Действительно в ходе религиозных потрясений, охвативших Европу в период Реформации, протестантизм приняло немало развитых стран, например, Англия и Нидерланды. Однако даже при этом остается вопрос: а почему, собственно говоря, эти страны предпочли именно протестантизм?

Кроме того, почему с принятием протестантизма их экономический рост стал выше, чем у других стран? Уже испанцы, пытавшиеся завоевать Нидерланды, заметили, что кальвинизм развивает в этой стране дух предпринимательства. Здесь следует привести также суждение Монтескье, который как-то заметил, что англичане превзошли все прочие народы в набожности, торговле и демократии<sup>47</sup>. Не следует также забывать, что есть страны, благополучие которых напрямую сопряжено с протестантской трудовой этикой. Наиболее ярким примером являются Соединенные Штаты Америки.

Таким образом, рождение капитализма оказалось тесно связанным с трудовой этикой протестантизма. Подобное утверждение, однако, обязательно вызовет некоторую степень недоверия. Само слово «капиталист» устойчиво ассоциируется с неукротимой жадной наживы, жестокой эксплуатацией рабочих и отсутствием этических принципов. Еще более нелепым может показаться связь предпринимательства с искренней религиозностью. Действительно было бы очевидной ошибкой прямо связывать сегодня предпринимательство с какой-то религиозной основой. Меннониты до сих пор являются одной из наиболее богатых протестантских сект, однако погоду на фондовой бирже сегодня делают все же не они.

Победивший капитализм отбросил религиозные идеи, служившие ему основой в период становления. Дух капитализма смог отделиться от своих религиозных корней и начать самостоятельную карьеру. Протестанты, образно говоря, создали велосипед, и теперь воспользоваться им может человек различных взглядов. Возникший дух преумножения капитала оказался способным к мировой экспансии и смог покорить даже азиатские страны, основанные на совершенно иных религиозных ценностях. Очевидным примером здесь может служить Япония, исповедующая буддизм и синтоизм. Тем не менее не будем все же забывать о религиозных корнях капитализма, а именно о том, что он в значительной мере был порожден трудовой этикой протестантизма.

### ***Инструментализм***

Термином «инструментализм» некоторые авторы обозначают отношение к природе лишь как к средству удовлетворения потребностей человека, непризнание за природой права на обладание собственной

присущей ей ценности. Очевидно, что именно в такой установке заключена львиная доля вины за современный экологический кризис. Наука и технический прогресс сами по себе еще не создают неустранимых экологических проблем. Поэтому здесь особенно важно понять, что явилось источником инструментализма в европейской культуре.

Инструментализм в отношении к природе в той или иной мере можно обнаружить у Отцов Церкви, средневековых теологов и лидеры Реформации — у Оригена, Августина, Фомы Аквинского и Кальвина. Особенно рельефно высказывался по этому поводу Августин. Хотя в принципе он признавал, что тварь обладает какой-то самоценностью, это не мешало ему оправдывать крайне безжалостное отношение к природе. Красноречивым образцом здесь может служить комментарий Августина к двум евангельским сюжетам — об изгнании бесов в гадаринских свиней (Мф. 8: 28-34; Мк. 5: 1-20; Лк. 8: 26-39) и о проклятии бесплодной смоковницы (Мк. 11: 13). Вот, что пишет по этому поводу Августин:

«Христос сам показывает, что воздержание от убийства животных и разрушения растений являлся верхом суеверия, давая понять, что не существует равноправия между нами и животными с деревьями. Он послал бесов в стадо свиней и с проклятием засушил дерево, на котором не нашел плодов<sup>48</sup> ...Животные умирают в мучениях, но это не имеет для нас особого значения, так как, не имея разумной души, зверь не связан с нами общностью природы»<sup>49</sup>.

Подобное отношение к природе можно отчасти объяснить тем обстоятельством, что Августин чувствовал острое желание бичевать своих бывших соратников — манихеев, чрезмерно одушевлявших природу. Однако Августин был вовсе не одинок. Многие католические теологи вообще не разделяли мнения о том, что животные могут страдать. Именно на основе этого представления они оправдывали публичную демонстрацию вивисекции<sup>50</sup>.

Но в какой мере они в данном вопросе руководствовались библейскими текстами? Чем они обосновывали безжалостное отношение к природе? В Библии нигде не сказано, что животные не могут страдать, нигде там не написано и того, что человек может жестоко эксплуатировать природу.

<sup>48</sup> Атфилд Р. «Этика экологической ответственности». Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990, с. 215.

<sup>49</sup> Василенко Л.И. «Отношение к природе: «традиция управления» и «традиция сотрудничества». Вопросы философии, 1987, N 7.

<sup>50</sup> Passmore J. «The Treatment of Animals». J. of the History of Ideas. 1975, Vol. 36, N 2, p. 204.

ровать природу. Два известных эксперта в области взаимосвязей между религией и экологией, Дж.Пассмор и Р.Атфилд приходят к выводу, что источником инструментализма в христианском мышлении была эллинистическая мысль.

Дж.Пассмор усматривает истоки инструментализма у древнегреческих философов<sup>51</sup>. Подобную установку можно обнаружить, например, у Аристотеля, который считал, что природа создает все ради людей. Концентрированной формулой инструментализма может служить также известный афоризм Протагора: «Человек — мера вещей». Однако наиболее пространно инструментализм по отношению к природе развивали стоики. Именно они первыми разработали концепцию, согласно которой животные страдают «не по-настоящему». Такая неэкологическая точка зрения, как это не странно, контрастирует с общим экологическим духом этой философии, идеалом которой является жизнь «согласно природе».

В отличие от Дж.Пассмора Р.Атфилд обнаруживает истоки инструментализма скорее в древнеримской ментальности<sup>53</sup>. Стремление видеть природу в качестве объекта, целиком предназначенного для потребности человека, действительно нетрудно найти у многих древнеримских мыслителей. Здесь можно сослаться, в частности, на известный трактат Цицерона «О природе богов», в котором есть следующее высказывание: «Все в этом мире, чем пользуются люди, именно для них создано»<sup>54</sup>. Там же философ замечает, что человек — самое совершенное существо и сама природа предписала ему так думать о себе.

Следует, однако, учитывать, что инструментализм в античном мышлении возник относительно поздно. Древнегреческая культура долгое время разделяла совсем иное отношение к природе и рассматривала господство над ней как притязание на божественность, осуждаемое как гордыня и наказуемое со стороны богов. Об этом очевидным образом свидетельствует миф о Прометее<sup>55</sup>. Деспотизм по отношению к природе возник в древнегреческой культуре относительно поздно под впечатлением успехов античной цивилизации.

Римляне преумножили установку на манипуляцию природой, заимствованную ими из древнегреческой философии. Как заметил Александр Лосев, римское чувство жизни вообще начинается с некого ин-

<sup>51</sup> Passmore J. «Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions». L., 1974, p. 14.

<sup>52</sup> Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т. 4. М., 1984, с. 389.

<sup>53</sup> Atfield A. «Western Tradition and Environmental Ethics». In: Environmental Philosophy: A Collection of Reading. Ed. by R.Elliott and A.Gare. St.Lucia. 1983, p.13.

<sup>54</sup> Цицерон. «Философские трактаты». М., 1985, с. 153.

<sup>55</sup> Passmore J. «Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Tradition». L., 1974, p. 13.

стинкта онтологического всемирного господства". Неслучайно в связи с этим то, в результате хозяйственной активности римлян резко усилилось давление цивилизации на природу - вырубались значительные массивы лесов, распахивались земли, истреблялись животные.

Итак, христианские философы, такие как Ориген, Августин и Фома Аквинский могли почерпнуть инструментализм из античной культуры. Дж.Пассмор в связи с этим замечает, что христианство, усвоив эллинистическую мысль, к сожалению, сформировало такое отношение к природе, которое заметно уступало в экологичности древнеиудейской ментальное<sup>57</sup>.

Новое Время дало инструментализму новый импульс. Христианская идея господства над природой при этом была в значительной мере замещена агрессивной идеей ее покорения. Катализатором формирования такого отношения к природе стало мироощущение Ренессанса. Истоки новоевропейского инструментализма не без основания усматривают в «естественной магии», соблазнившей человека знаниями о законах природы. Хотя оккультные ренессансные идеи впоследствии оказались основательно забыты, они тем не менее подготовили почву для торжества инструментализма<sup>58</sup>.

Инструментализм особенно заметно присутствует в философии двух знаковых фигур Нового Времени — Рене Декарта и Фрэнсиса Бэкона. Так, Рене Декарт непоколебимо верил в то, что природа не обладает сама по себе ценностью и становится ею лишь в глазах человека. Столь же твердо он верил в то, что животные не способны страдать — по его мнению на визги животного, подвергаемого вивисекции, стоит обращать не больше внимания, чем на скрип плохо смазанного механизма.

Однако наибольший вклад в формирование установки на покорение природы внес все таки Фрэнсис Бэкон. Он избавил ренессансные идеи «естественной магии» от оккультных обертонов и тем самым создал тип инструментализма, получивший широкое распространение в современную эпоху. Бэкон также отверг известную подозрительность Церкви по отношению к исследованию природы. Он не считал, что знание делает человека надменным, более того именно в науке и технике Бэкон усмотрел путь решения всех проблем. По мнению Бэкона наука имеет компенсаторную функцию — она восстанавливает потери, нанесенные человеку в результате грехопадения. Бэкон считал, что благодаря

<sup>56</sup> Лосев А.Ф. «Эллинистически-римская эстетика». М., 1979, с. 13.

<sup>57</sup> Passmore J. «Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Tradition». L., 1974, p.12.

<sup>58</sup> Leiss W. «The Domination of Nature». N.Y., 1972p. 12.

науке человек своими силами сможет достичь того могущества, каким обладал Адам до своего грехопадения<sup>5\*</sup>.

Извращение христианского отношения к природе в Новое Время, таким образом, приобрело законченную форму. Именно в этой эпохе, как кажется, следует прежде всего искать истоки современного экологического кризиса.

### ***Христианский взгляд***

Инструментализм, однако, не был бы так легко воспринят христианами теологами, если бы в библейских текстах вообще отсутствовали предпосылки для подобной установки. Такой предпосылкой стало, в частности, учение о человеке как о венце природы и ее господине. Идея господства над природой оказалась для многих удобной для извращения. Ответственность за это, однако, несет не Писание, а те, кто его толковал. На самом деле библейское отношение к природе не только не совпадает с инструментализмом, но и во многом противоположно ему. В христианской традиции можно обнаружить альтернативы безжалостному отношению к природе. И здесь мы прежде всего обсудим то, какой взгляд на природу предложил культивировать Линн Уайт.

Хотя Линн Уайт возлагает ответственность за экологический кризис на христианство, он отнюдь не пытается низвергнуть нашу религию. Более того Уайт называет себя церковным человеком, он пытается обнаружить в христианстве такие духовные потенции, которые могли бы обеспечить решение экологических проблем. По мнению Уайта если ввести в дело больше науки и техники мы не справимся с задачей. Необходим духовный переворот в человеческом сознании. Уайт при этом скептически оценивает попытки заимствовать восточные религии, например, дзен-буддизм. По мнению Уайта нам следует искать решение наших проблем в духовном багаже собственной религиозной традиции. И здесь Уайт предлагает обратиться к наследию «величайшего радикала в христианской истории после Христа» — Св.Франциска Ассизского.

Потенциал для создания гармоничных отношений с природой Уайт усматривает во францисканской идее смирения. Согласно Св.Франциску необходимо не просто смирение друг перед другом, но также перед другими Божьими творениями - смирение человека как вида. Следует отказаться от монархического господства над природой и установить демократию в отношениях со всякой тварью. При таком подходе муравей перестает быть поводом для проповеди лентяю, а огонь — символом стремления души к Небу. Теперь это - Брат-Муравей и Брат-Пламя,

<sup>5</sup>. Василенко Л.И. «Антропоцентризм и его экологическая критика». Вопросы философии, 1983, № 6, с. 158.

которые обладают самоценным бытием и способны воздавать хвалу Творцу.

Позднее комментаторы утверждали, что Св.Франциск обратился со своей знаменитой проповедью к птицам в упрек людям, которые не захотели слушать его. Однако на самом деле это не так, его проповедь птицам была вполне серьезной и не была сделана в ущерб человечеству. Св.Франциск призывал птиц хвалить Бога, и те якобы в духовном экстазе хлопали крыльями и радостно щебетали. О том, что такое отношение к тварям Божиим действительно было серьезным свидетельствуют некоторые францисканские легенды, которые, увы, сегодня выглядят очень комично. Рассказывают, например, что один район в Апеннинах разорял страшный волк. Согласно легенде Св.Франциск поговорил с волком и объяснил ему ошибочность его действий. Волк покаялся, он умер в ореоле святости и даже был похоронен в освященной земле.

Видение природы Св.Франциском основывалось на панпсихизме — наделении способностью к сознанию всего сотворенного, в том числе и кажущихся неодушевленными предметов. Все они согласно Св.Франциску созданы для прославления своего Творца. Именно такой подход к природе по мнению Линна Уайта может стать духовной основой для решения экологических проблем.

«Современная наука и техника - пишет Уайт, — столь пропитаны ортодоксальным христианским высокомерием в отношении к природе, что не следует ждать разрешения экологического кризиса только от них. Корни наших бед столь основательно религиозны, что и средство исцеления тоже должно стать религиозным по своей сути, как бы мы его ни называли. Мы должны заново осмыслить и глубоко пережить в душе, в чем же состоит наше полное предназначение и какова наша природа. Первоначальное францисканство обладало глубоко религиозным, хотя и еретическим пониманием духовной самоценности всего, что есть в природе и это помогает нам найти направление к выходу. Я — за Франциска как святого покровителя для экологов»<sup>60</sup>.

Однако, как замечает сам Уайт, современный человек, даже озабоченный проблемой экологического кризиса, вряд ли окажется способным увещевать птиц или советоваться с волком. Это означает, что цивилизация и дальше будет идти по пути обострения экологических проблем, до тех пор пока не будет отвергнута догма, согласно которой у природы нет никакого другого предназначения, чем служить человеку.

<sup>60</sup> Уайт Л. «Исторические корни нашего экологического кризиса». Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990, с. 202.

Св.Франциск выдвинул альтернативный взгляд на природу, но потерпел неудачу.

Было бы очень грустно, если мироощущение Св.Франциска является единственной христианской альтернативой современному экологическому кризису. В связи с этим некоторые теологи противопоставляют Св.Франциску другого лидера монашеского движения — Св.Бенедикта Нурсийского. Этот католический святой считал, что лучший способ сохранить природу состоит в том, чтобы культивировать ее. Человек является хозяином земли и обязан не эксплуатировать природу, а заботиться о ней.

В монастырях бенедиктинцев сложился своеобразный синтез физической и интеллектуальной деятельности. Они стали оазисами науки и передовой сельскохозяйственной практики. Монахи этого ордена строили водяные и ветряные мельницы, а цистерианцы — одно из ответвлений бенедиктицев — были известны своей успешной борьбой с малярией<sup>61</sup>. Бенедиктинцы судя по всему создали продуманную и глубокую теологию хозяйствования. Один из бенедиктинцев, Св.Бернар, считал, что трудовая деятельность человека имеет глубокий смысл — она помогает воссоздать Едем на месте дикой природы<sup>62</sup>. Взгляды теологов этого ордена, пожалуй, наиболее близки к тому подходу к природе, который присутствует в Библии и который следует культивировать. Что же говорит Писание относительно господства над природой?

Христианская идея господства очевидным образом высказана уже в первой главе Книги Бытие:

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всей землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися на земле...И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт. 1:26).

Этот принцип не потерял своей силы и после грехопадения первых людей. Он присутствует, в частности, в словах Бога, обращенных к Нюю после Потопа:

<sup>61</sup> Василенко Л.И. «Отношение к природе: «традиция управления» и «традиция сотрудничества». Вопросы философии, 1987, N 7, с. 149.

<sup>62</sup> Dubos R. Franciscan «Conservation vs Benedictine Stewardship». Ecology and Religion in History. N.Y., 1974, p. 144.



«И благословил Бог Ноя и сынов его, и сказал им: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, да страшатся и да трепещут вас все звери земные, и все птицы небесные, все, что движется на земле, и все рыбы морские; в ваши руки отданы они... Вы же плодитесь и размножайтесь, и распространяйтесь по земле, и умножайтесь на ней» (Быт. 9: 1-2, 7).

Подобную модель отношений с природой можно обнаружить также в Псалме 8, где утверждается, что Бог утвердил человека над творением - «все положил под ноги его: овец и волов всех, и также полевых зверей, птиц небесных и рыб морских».

В английском варианте о природе в Книге Бытие (1: 26) написано — *subdue* - «покоряйте, подчиняйте». В русском синодальном переводе эта мысль высказана более осторожно — «обладайте». Думается, что русский вариант все же ближе по смыслу к оригиналу, чем английский. Однако даже повеление «обладайте» может показаться чрезмерно напористым и агрессивным. Итак, «обладайте и владейте». Не означает ли это, что именно подобная установка послужила источником экологического кризиса? Отнюдь нет. Эту точку зрения подробно обосновывает Р.Атфилд в книге «Этика экологической ответственности» (1983)<sup>63</sup>.

Р.Атфилд замечает, что природа обладает в глазах Божиих самостоятельной ценностью. Целый ряд мест Ветхого Завета свидетельствует о том, что Бог заботится о природе. Так, в Книге Иова говорится, что Бог посылает дождь растениям (Иов 38:25). Он сотворил пустыню для дикого осла (Иов 39: 5). Новый Завет подтверждает представление о том, что Бог печется о природе. Об этом свидетельствует, в частности, притча о малых птицах (Мф. 10: 29; Лк. 12: 6). Та же самая мысль выражена и в притчи Иисуса о лилиях полевых (Мф. 5: 28-30). Она свидетельствуют о том, что Иисус ценил красоту природы и видел в ней заботу Отца.

О том, что все творения в глазах Бога обладают самоценностью прямо говорят некоторые места Писания. Так, в 1 Послании к Коринфянам Павел говорит о том, что каждое Божие творение наделено «славой»: «Есть тела небесные и тела земные: но иная слава небесных, иная земных; иная слава луны, иная звезд, и звезда от звезды разнится в славе» (1 Кор. 15: 40-41). Наделение человека «славой» венца природы не умаляет ценности других творений. Человек, поэтому, обязан заботиться не только о себе, но также о природе.

Писание накладывает также ограничения на эксплуатацию при-

**прды** Только после грехопадения и Потопа человеку было позволено употреблять в пищу мясо. Книги Левит и Второзаконие ограничивают **человека** в его отношениях с природой. В них можно обнаружить запреты, оберегающие фруктовые деревья, волов, птиц-самок, землю под паром и др. К этому можно добавить, что Новый Завет отменяет жертвоприношения животных (Евр. 10: 1-18).

Г Писании присутствуют и другие места, которые можно истолковать [< духе заботы о природе. Так, в Книге Притчей Соломоновых дана сентенция: «праведный печется и о жизни скота своего» (Прит. 12:10). Ту же мысль можно извлечь из притчи о потерянной овце (Лк. 15:4-7; Ин. 10: 11). Иисус сравнивается в ней с добрым пастырем, полагающим Свою жизнь за овец. Хотя здесь речь идет о заботе Бога о заблудших грешниках, тем не менее использован пример, в котором действия пастуха, оберегающего овец одобряются. Выбор подобных метафор свидетельствует о необходимости благородного и ответственного со стороны **лю** человека отношения к природе.

Как пишет Р.Атфилд, в библейском господстве над природой нет деспотизма, но есть рачительное и рациональное управление ею. В этом смысле можно провести аналогию с древнееврейской концепцией монархии. Цари Израиля и Иудеи никогда не признавались древнееврейским обществом как абсолютные деспоты. Они всегда рассматривались ответственными за процветание страны. Такое отношение к царской власти выражено в текстах Ветхого Завета, говорящих об условиях царствования (1 Пар. 29: 11-14).

Такой же подход мы вправе распространить и на отношения с природой, **о'1**. И это подтверждается некоторыми библейскими текстами, в частности повелением Бога, данным человеку в Едеме относительно Сада - «возделывать и хранить его» (Быт. 2: 15). У нас нет оснований считать, что после грехопадения обязанность заботиться о природе была аннулирована<sup>64</sup>.

И те, кто хочет видеть в словах «обладайте» санкцию на безжалостную эксплуатацию природы не следует забывать, что самоволие и господство это разные вещи. Поскольку Творец задумал человека как своего соратника (1 Кор. 3: 9), Бог обязывает его заботиться о природе. Р.Атфилд справедливо замечает, что деспотическое отношение к природе является возможной интерпретацией Ветхого Завета лишь при тенденциозном и выборочном цитировании, а также при полном игнорировании специфики древнееврейской ментальности<sup>65</sup>. Это еще в большей мере относится к Новому Завету. Христианское отношение к при-

<sup>64</sup> Атфилд Р. «Этика экологической ответственности». Глобальные проблемы и экологические ценности. М., 1990, с. 212.

<sup>65</sup> Там же, с. 212.

роде в идеале неотделимо от жалости и благоговейного отношения ко всякому творению Божию. Отец Павел Флоренский пишет об этом так:

«Только христианство породило невиданную ранее влюбленность в тварь и нанесло сердцу рану влюбленной жалости о всем сущем. Чувство природы – если разуместь под ним отношение к самой твари, а не к ее формам, если видеть в нем нечто большее, нежели внешнее, субъективно-эстетическое любование «красотами природы», – это чувство всецело христианское и вне христианства решительно невысказанное, ибо оно предполагает чувство реальности твари»<sup>66</sup>.

Итак, на человека возложена благородная миссия хранить землю, на которой он живет. Он должен возделывать и защищать ее подобно тому, как ранее возделывал и хранил Сад. Однако помимо охранительной функции перед человеком стоит более обширная задача. Следует помнить, что творение не было завершено в течение шести дней. Иисус сказал: «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5: 17). Это место очевидным образом говорит о том, что творение продолжается. И человек является соработником Бога в деле переустройства мира<sup>67</sup>.

Острота экологического кризиса заставляет многих философов выдумывать нечто дополнительное по отношению к тому, что уже сказано в Писании. Так, норвежский философ и эколог Олдо Леопольд еще в 40-е годы ввел термин «экологическая совесть»<sup>68</sup>. Он предложил также добавить к Декалогу 11-ю заповедь, предусматривающую заботу о природе. Дж.Пассмор, однако, считает, что излишне создавать особую экологическую этику, проблему можно решить с позиций «просвещенного антропоцентризма»<sup>69</sup>. Действительно, нет особой необходимости что-то добавлять к Библии, следует лишь реализовать тот экологический потенциал, который там уже есть.

Христианство как таковое не стоит обременять виной за экологический кризис. Экологические проблемы возникают в результате бесконтрольного и агрессивного отношения к природе, которое однозначно оценивается христианской моралью как грех. Однако вся глубина экологического кризиса, который охватил нашу планету требует от христиан активной и настойчивой деятельности. Симптоматично то, что

<sup>66</sup> Флоренский П. «Столы и утверждение истины». М., 1914, с. 288.

<sup>67</sup> Архимандрит Платон. «Творение Бога и творчество человека: богословские размышления накануне Базельской Ассамблеи». Журнал Московской Патриархии, 1989, № 2, с. 61.

<sup>68</sup> Леопольд О. «Календарь песчаного графства». М., 1983, с. 200.

<sup>69</sup> Passmore J. «Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Tradition». L., 1974, p. 13.

христианские теологи в последние десятилетия уделяют все больше внимания экологическим проблемам. В богословии сложилось целое направление, именуемое «экоотеологией». Среди теологов, занятых экологическими проблемами здесь следует особо упомянуть Чарльза Бирча, разработавшего концепцию «нового аскетизма».

Христианское отношение к природе по сравнению с тем, мироощущением которое культивируют неоязычники, может показаться чем-то не очень романтическим. Однако экологический аспект христианства вовсе не ограничивается «просвещенным антропоцентризмом». На самом деле задачи человека по отношению к природе более грандиозны. Грехопадение человека стало причиной кошмарной экологической катастрофы. Смерть и болезнь поразили не только человека, но и природу. «...Проклята земля за тебя» — сказал Бог (Быт. 3:17). Поэтому человек несет в себе вину не только перед Богом, но и перед природой. Однако человек не только нанес кровоточащую рану природе, он будет тем, кто спасет ее. Об этом свидетельствует, в частности, известное место из Послания к Римлянам:

«Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому, что тварь покорила суете не добровольно, но по воле покорившего (ее), - в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих, ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне» (Рим. 8: 19-22).

Залогом спасения природы является, таким образом, спасение человека. Только в этом случае человек сможет выполнить свой долг по отношению к ней.

## **«Пути истории проходят через каждого из нас»**

*И.В. Подберезский*

*Е. Б. Рашковский. На оси бремен. Очерки по философии истории. М., «Прогресс-Традиция», 1999, 208 с.*

Слова, вынесенные в заголовок, взяты из рецензируемого сборника (с. 20) и точно передают его основную мысль. Предмет исследования, как представляется, несколько шире заявленного, перед читателем не просто очерки философии истории: много места уделено проблемам культурологии, цивилизационного взаимодействия (что особенно важно — цивилизационной идентичности нашей страны). Но и это еще не все. Автор не только философ-историк-культуролог, он известен как оригинальный православный мыслитель, и потому практически в каждой из двенадцати статей мы найдем глубокие богословские мысли, что и объясняет появление рецензии на страницах богословско-публицистического журнала.

Проблема совместимости богословия и философии занимала многих думающих людей, в их числе — протестантского теолога Пауля Тиллиха. Он писал, что, хотя и в той и в другой сфере мыслительной деятельности равно задаются вопросом о бытии, между ними существуют различия. В частности, философ должен хотя бы декларировать безучастность к предмету исследования, тогда как «богослов детерминирован своей верой» и его суждения имеют сотериологический характер, а история для него — это прежде всего история спасения. Но, заключает Тиллих, «каждый творческий философ является замаскированным богословом (иногда даже признанным богословом)» (*Пауль Тиллих. Систематическое богословие. СПб., 1998, с. 32*). Последнее относится к автору рецензируемого сборника.

Первая статья (не без дерзости озаглавленная «Философия истории как авантюра») определяет философию истории как поиск «рационального в иррациональном, порядка в хаосе, смысла в нагромождении бессмыслиц» (с. 9). Стремление к такому поиску естественно для человека, оно, как считают верующие, заложено в нас Самим Богом и свидетельствует о Нем.

Поиск этот труден, временами трагичен, как трагичной для Е.Б. Рашковского предстает вся философия истории и сама история. В ней отражается «общий трагизм относительного отпадения человека от Бога и от Мира>>», и философия истории «озабочена вопросом достойного, т. е. внутренне свободного, непринужденного, соотношения чело-

века с Богом, с **МироМ**» (с. 6). (Отметим: автор и здесь, и в других своих трудах дает именно такое написание, для него существенно различать «мир» как «отсутствие вражды» и «**Мир**» как «вселенную», или «собрание людей».) Как видим, теологии у автора никак не меньше, чем философии или истории, и такая богословская постановка вопроса понятна протестантам, для которых свободное и в то же время трепетное стояние перед Богом составляет суть личного религиозного опыта.

Из чего, разумеется, не следует, что автор «склоняется к протестантству» — отнюдь нет. Оставаясь православным, он в то же время, как видится со стороны, принадлежит к той подлинной Вселенской Церкви Христа, о полноте которой знает только Он Сам. И хорошо, что есть православные, которые не отказывают другим христианам в спасении. Их, правда, не так много, и не они (как опять же видится со стороны) определяют тональность общения между православием и другими христианскими церквями в России. Что до автора сборника, то он именует православие и католичество «ортодоксальными ветвями» христианства» (с. 32), а это требует доктринальной и просто человеческой смелости, поскольку «теория ветвей» отвергается многими современными православными богословами.

Нельзя не отметить глубину понимания автором и «третьей ветви» (протестантской) мирового христианства. Он пишет: «Реформационный принцип свободы веры при условии личного благочестия исходил из той идеи, что основными предпосылками и веры, и благочестия, являются, во-первых, текст Священного Писания, и во-вторых, процесс непрерывного внутреннего общения верующей личности с этим текстом» (с. 31-32). Воистину так!

Важно, что отмечено влияние этого основополагающего протестантского принципа на всю европейскую культуру: «Право на чтение Библии на своем родном языке, на личное общение с Библией, на опыт личного осмысления, даже на личную экзегезу — все это наложило глубочайший отпечаток на характер европейского богословия, философии, словесности, искусств, гуманитарных знаний» (с. 32).

Протестантские вероучения, развившиеся из Реформации, считает Е. Б. Рашковский, по-новому поставили вопрос об отношении Бога и человека: «...заключенный на Тайной Вечере Новый Завет мыслился как хотя и опосредованный Церковью, но прежде всего личный Союз между Богом и твоей собственной душой, — Союз, по Благодати возобновляемый и скрепляемый прежде всего в твоей собственной душе» (с. 156). И опять можно воскликнуть: воистину так!

Не будем, однако, сводить отзыв о работе к цитированию нравящихся инославным высказываний, она совсем несводима к ним. Автор везде верен своей вере, он, например, пишет, что «душа в значительной мере, однако же не без остатка, передоверяет себя иерархической церкви» (с. 154). А вот это для протестанта едва ли приемлемо, поскольку

«остатка» ему мало. (Это сказано о католичестве, однако применимой к другой исторической церкви.)

Но вернемся к материям философско-историческим, трактовка которых у автора всегда соотносена с теологией. Он дает мудрую увязку трех измерений исторического времени (прошедшее, настоящее, будущее) трем формам человеческого общения: сыновству, братству, отцовству. Мы сыны и дочери тех, кто жил до нас, мы братья и сестры тех, кто живет одновременно с нами, и мы отцы и матери тех, кто придет после нас. Это глубокая сопричастность всех всем — тут имеется в виду не просто биологическая, социальная, но и мистическая, религиозная связь поколений людей, в жизни которых осуществляется замысел Божий о спасении (с. 22).

Скажем и о том, что «юридический формализм», столь удобоборугаемый и столь характерный для англосаксонских стран (в первую очередь для США), едва ли не впервые в нашей литературе представлен как внешнее и весьма прочное оформление глубинных духовных содержаний и необходимой с точки зрения американской мысли взаимодополнительности сакрального и естественного права (с. 158).

Проникновенные страницы посвящены геноциду еврейского народа в XX веке. В минском гетто, как гласит посвящение статьи, погибли родные автора; *Шоа* («ужас», «пагуба», «ярость», «напасть», «катастрофа») обрушилась на евреев России и прямо, на оккупированной территории, и косвенно — они стали жертвами революционного тоталитарного аппарата. При этом не обойдено вниманием участие еврейских люмпенов в злодеяниях первых двух десятилетий после Октября, однако сами эти люмпены — неизбежный результат десятилетий гонений и погромов.

Немалое место отведено глубоким размышлениям о судьбах России, которая сейчас стоит на распутье, в точке бифуркации. С этой точки можно пойти и по пути оздоровления, и по пути совсем несправедливому, уводящему от Бога. Многие думающие россияне полагают, что нарастают тревожные признаки, указывающие на неверный выбор. В этой ситуации, пишет Е. Б. Рашковский, каждый должен осознать всю ответственность момента: «нынешняя полоса истории требует от каждого из нас меньше претенциозных широковещаний и несколько большей способности понимать и любить Россию, чем прежде, а значит, и способности не судить ее, а брать ее проблематику на себя» (с. 148). Тут надо быть осторожным, тут нужны соединенные усилия, ибо «не в борьбе с расколами смысл существования нашей страны, а в поисках путей соотношения несхожего в едином общероссийском пространстве» (с. 145).

В книге есть много «пластов» — культурологических, востоковедных и других, — знакомство с которыми обогащает чрезвычайно. Помимо всего прочего это еще и хорошая литература, что соответствует давней российской традиции — философия у нас всегда была частью литера-

туры. И еще рецензируемая работа — это хорошая наука, обозначаемая на Западе термином *humanities*, с добротным аппаратом (редкий в наше время случай, когда примечания к статьям читаются с неменьшим интересом, чем они сами).

Текст отличает предельная ясность мысли, безупречная композиция каждой статьи и сборника в целом, а также прекрасный русский язык. Не только лексикон, но и особая мерность речи придает тексту индивидуальность, узнаваемость, что отчетливо видно и в приведенных выше цитатах. Это очень важно в наше время, когда пишут в основном «темно и вяло». Автор, сообщим для еще незнающих, успешно подвизается в жанре, который называется у нас «духовная поэзия», и стало быть, чрезвычайно взыскателен к языку.

В своих трудах Е. Б. Рашковский не раз выражал неудовлетворенность синодальным переводом Библии, высказано оно и в этом сборнике — язык этого перевода определен как нарочито архаизированный, «допушкинский», даже «державинский» (с. 44). Основания для недовольства есть, они очевидны для всякого человека с языковым чутьем. Но синодальным переводом пользуются и православные, и почти все протестанты России, включая баптистов. Для нас он стал фактически каноническим, и народ Божий баптистского исповедания чрезвычайно настороженно относится к попыткам дать новый перевод, вообще не приемлет их.

Этот вопрос требует большой деликатности и чуткости. Скорее всего в богослужении надо оставить существующий перевод, а для целей научных предложить более современный и более точный перевод (или переводы). Рано или поздно нынешний текст тоже утратит понятность, что потребует замены и в богослужении, к тому времени лучше иметь «обкатанные» варианты перевода Священного Писания. (Попутно: Е. Б. Рашковский сам переводит Священное Писание, из его работ на этом ответственном поприще отметим прекрасный перевод «Книги Притчей Соломоновых» с комментариями, изданный в 1999 г. Обществом друзей Священного Писания.)

Говоря о переводах, позволительно обратить внимание на то, что слово «святыня», употребляемое автором («проблема нахождения в Сущем и Бытии момента святыни...», с. 11), может быть, лучше было бы передать принятым в русской протестантской традиции со времен первых переводов Рудольфа Отто словом «Священное» (*heilig, Das Heilige*). Словом «святыня» в современном русском языке обозначают и такие вещи, как полковое знамя; «встреча со Священным» (базовое понятие у некоторых протестантских богословов) звучит лучше, чем «встреча со святыней». Но, возможно, с православной точки зрения предпочтительней именно «святыня», не говоря уже о том, что каждый вправе руководствоваться своим вкусом, а литературный вкус автора, скажем еще раз, безупречен.

Все эти соображения — богословские, научные, эстетические — по-



буждают рецензента горячо рекомендовать сборник «На оси времен» к прочтению. Это умная книга, и немного печальная, что понятно, принимая во внимание все обстоятельства. Общение с текстами такого рода не только доставляет истинное наслаждение, но и способствует духовному возрастанию.

А без него - какой может быть христианин?

**ISBN 5-7454-0503-1**

ЛР № 030588 от 27.01.99. Подп. в печать 13.09.00.  
Формат 60х90 1/16. Объем 7 п.л. Тираж 1 100 экз. Заказ № **ЧЧ7**.  
Издание ХО «Библия для всех». 195009, СПб., ул. Лебедева 31.

По заказу Московской богословской семинарии  
евангельских христиан — баптистов.  
Отпечатано в ГУП «Пушкинская типографии»,  
С.-Петербург — Пушкин, ул. Средняя, 3/8,

Налоговая льгота — общероссийский классификатор  
продукции ОК-005-93, том 2-953000

## «БИБЛИЯ ДЛЯ ВСЕХ»



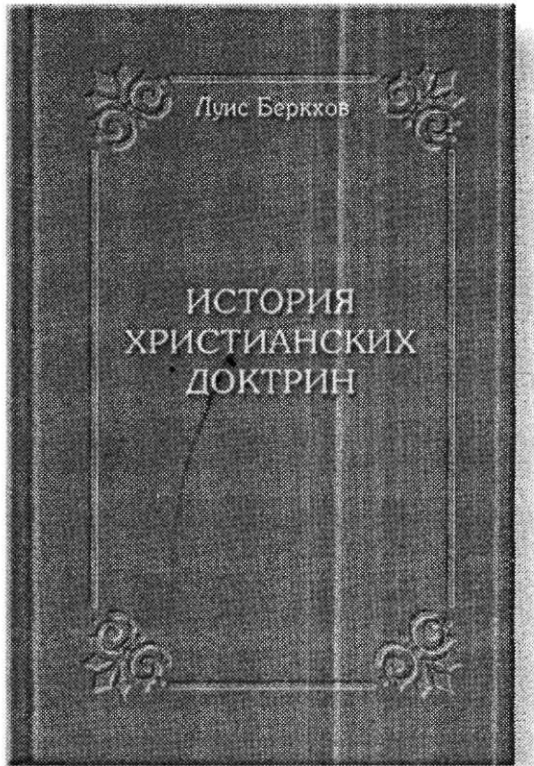
КАК ИЗУЧАТЬ БИБЛИЮ. Часть I . Учебное пособие.

(275 е., твердый переплет.)

В книге рассматриваются основы индуктивного метода изучения Библии. Подробно рассматривается каждый из трех этапов этого метода — наблюдение, толкование и применение. Индуктивный метод применяется как к разбору отдельных отрывков Писания, так и к изучению каждой библейской книги в целом. Общие принципы изучения Писания иллюстрируются множеством примеров и упражнений. В приложениях читатель найдет вспомогательные материалы для изучения библейских жанров. Книга может послужить учебным пособием в христианских учебных заведениях и на занятиях по изучению Библии в поместных церквях; она адресована всем, кто хочет глубоко и плодотворно изучать Священное Писание.

## «БИБЛИЯ ДЛЯ ВСЕХ»

---



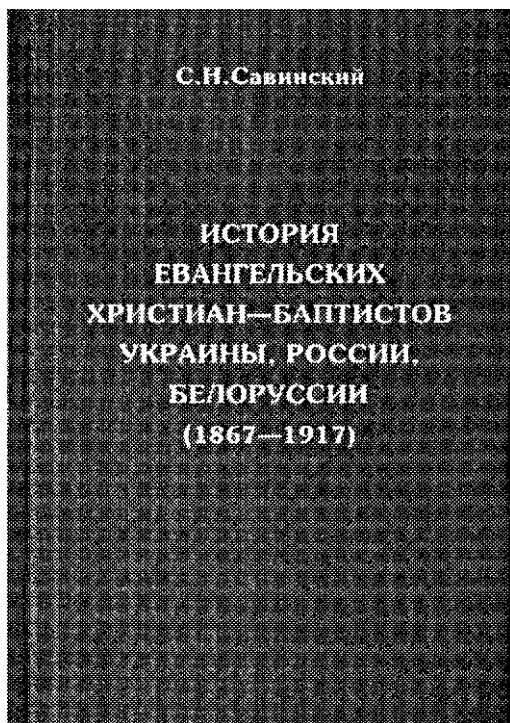
*Луис Беркхов*

### ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКИХ ДОКТРИН

(320 с, твердый переплет.)

«История христианских доктрин» — замечательный, всеми уважаемый труд, дающий представление о том, как определялись, изменялись, развивались и сохранялись основные христианские доктрины на протяжении всей истории Церкви. Всеохватывающая по материалу, книга обеспечивает необходимый исторический фон для всех изучающих систематическое богословие и современные направления в религиозном мире. Богослов должен постоянно оценивать современное состояние христианской богословской мысли, не пренебрегая уроками прошлого,— так считает доктор Беркхов. Текст лаконичен по стилю, и для удобства снабжен заголовками и подзаголовками, что делает его максимально эффективным в качестве учебника, и справочника. Кроме того, для преподавателей и студентов в конце каждой главы даны вопросы.

## «БИБЛИЯ ДЛЯ ВСЕХ»



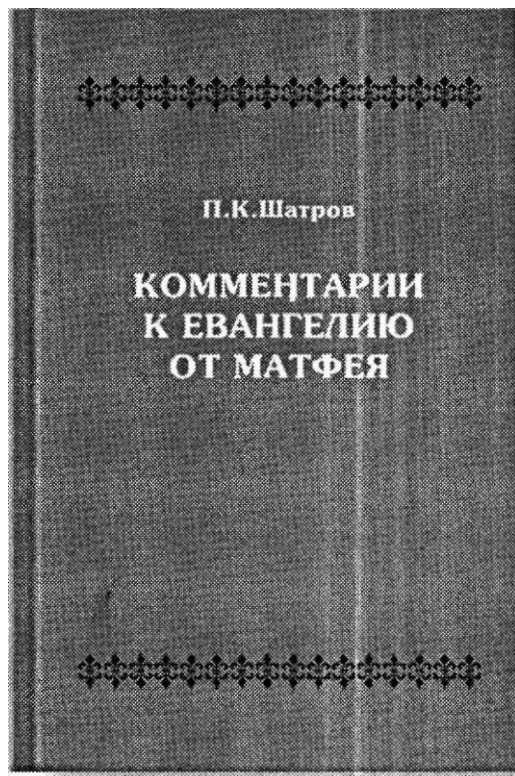
*С.Н.Савинский*

**ИСТОРИЯ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ХРИСТИАН—БАПТИСТОВ УКРАИНЫ, РОССИИ, БЕЛОРУССИИ (1867—1917).**

(423 с, твердый переплет.)

Книга представляет собой исследование истории возникновения первых общин русско-евангельского братства и развития евангельско-баптистского движения в России и СССР, охватывающее период с 1867 по 1917 гг. В основу исследования положены официальные документы и материалы. Книга предназначена студентам, изучающим историю христианства, и всем, кто интересуется историей церкви.

## «БИБЛИЯ ДЛЯ ВСЕХ»



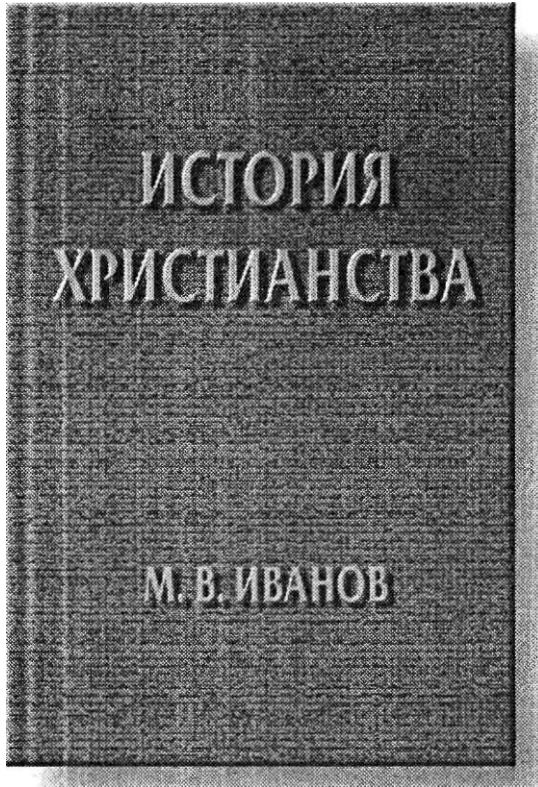
***П.К. Шатров.***

**КОММЕНТАРИИ К ЕВАНГЕЛИЮ ОТ МАТФЕЯ.**

(608 с, твердый переплет.)

Книга содержит размышления над Евангелием от Матфея и может послужить пособием для изучающих Священное Писание. Большое внимание автор уделяет изучению Нагорной проповеди и притч Иисуса Христа. Читатели найдут для себя полезные и поучительные мысли, советы, а также слова, ободрения, утешения и обличения.

## «БИБЛИЯ ДЛЯ ВСЕХ»



*М. В. Иванов.*

### ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСТВА.

(157 с, мягкая обложка.)

Книга представляет собой краткий курс истории христианства. Она построена таким образом, чтобы показать живую взаимосвязь между событиями христианской истории и вечными истинами, содержащимися в Священном Писании. Прежде всего книга предназначена быть учебником для старших классов воскресных школ. Однако она может использоваться и для самостоятельного ознакомления с основными событиями многовековой христианской истории, поскольку ориентирована на читателя, не имеющего специальной подготовки.

## «БИБЛИЯ ДЛЯ ВСЕХ»



*В.А. Попов.*

**ХРИСТИАНСКАЯ ЭТИКА.** (172 с, мягкая обложка.)

Книга составлена из лекций и статей преподавателя Московского заочного библейского института В.А.Попова. Она представляет собой учебное пособие по актуальным проблемам практической христианской этики. Христианская этика исходит из того, что человек по замыслу Творца есть носитель образа Божьего. В силу многих жизненных причин образ этот часто подвергается искажению. Изучение библейских принципов христианской этики призвано помочь восстановлению образа Божьего в человеке. В книге изложено, как на практике достичь воплощения этического учения Библии в семье, в церкви, в обществе. Данное пособие носит универсальный характер и может быть широко использовано в системе начального, среднего и высшего богословского образования. Кроме того им могут пользоваться все, кто интересуется этическими принципами христианства. Книга выпущена Отделом по организации воскресных школ Российского Союза ЕХБ в специальной серии учебно-образовательной литературы.