Предисловие

Швейцарский богослов Карл Барт видит в богословии картину, прорисованную в тончайших деталях. По его мнению, оно похоже на тосканский или умбрийский ландшафт, которые вызывают у нас трепет своим захватывающим видом: даже самые отдаленные перспективы прекрасно видны. Барт представляет лишь одного из многих богословов, которые подчеркивают то волнение, которое может вызывать изучение христианского богословия. Данная книга написана в твердом убеждении, что богословие относится к одним из наиболее захватывающих предметов, которые только можно изучать. По мере того, как христианство входит в новую фазу своего развития, особенно на тихоокеанском побережье, изучение христианского богословия будет продолжать играть ключевую роль в современной интеллектуальной культуре. Оно по-прежнему имеет первостепенное значение для всех, кто хочет понять основные вопросы европейской Реформации, а также многие другие периоды истории человечества.

И все же, одно из крупных американских религиозных изданий недавно отметило, что "большая часть духовенства, не говоря уже о мирянах, отказалась от чтения богословской литературы". Я, как профессиональный преподаватель христианского богословия в Оксфордском университете, с болью осознаю, что энтузиазм к чтению такой литературы достаточно редко встречается и среди университетских и семинарских студентов богословия. Их смущает и сбивает с толку запутанная терминология христианского богословия, непонятность значительной части современных работ в этой области и кажущееся отсутствие какой-либо связи с практическими, насущными вопросами христианской жизни и служения. Как человека, который верит в то, что христианское богословие является одним из наиболее полезных и поистине волнующих предметов, которые только можно изучать, создавшаяся ситуация меня всегда беспокоила и ставила передо мной вопрос, можно ли что-нибудь предпринять в данном направлении. Настоящая книга, являющаяся результатом десятилетнего опыта преподавания христианского богословия студентам и семинаристам Оксфордского университета, служит ответом на эту обеспокоенность.

Существует явная необходимость создания книги, которая содержала бы вводные понятия к курсу христианского богословия. Как показывает опыт, слишком многие из существующих введений построены на безнадежно оптимистических предположениях о том, как много уже знают их читатели. Такой оптимизм частично оправдывается результатами крупного религиозного сдвига в западной культуре. Многие студенты и семинаристы, которые сейчас хотят изучать христианское богословие, происходят из недавних обращенных. В отличие от своих предшественников из прошедших поколений, они обладают лишь небольшим запасом унаследованных знаний о природе христианства, его терминологии и структуре христианского мышления. Практически все нужно объяснять заново. Поэтому данная работа построена на предположении, что ее читатели ничего не знают о христианском богословии. Все в ней излагается просто и как можно более понятно.

Для некоторых читателей это будет означать, что построенной по этому принципу книге не хватает утонченности и оригинальности. Эти качества представляются ценными при других условиях. Для такой книги они не подходят. Простота выражения и ясность изложения являются принципами, которых автор старался придерживаться в ходе написания этой книги. Равным образом, хотя

оригинальность имеет свои достоинства, в подобной книге ее можно отнести к потенциальным недостаткам. Оригинальность предполагает новизну и развитие идей; работая над данной книгой, я совершенно сознательно избегал изложения собственных идей, как если бы они не имели никакого значения. Короче говоря, образовательные соображения взяли верх над всеми остальными.

Такой подход со всей неизбежностью ограничивает рассмотрение многих важных вопросов христианского богословия - особенно вопросов метода. Если бы я поставил перед собой цель изложить свои богословские воззрения, то понадобилось бы пять томов подобных данному, чтобы попытаться отдать должное сложности многих поднимаемых вопросов. Вместо этого, однако, предлагается введение, очерк, чтобы дать читателю хотя бы некоторое представление о рассматриваемых вопросах перед тем как он начнет изучать их более подробно. Мой собственный опыт наводит меня на мысль, что студенты и семинаристы гораздо лучше воспринимают важные вопросы, если кто-то возьмет на себя труд объяснить им предпосылки этих вопросов, их проблематику и используемую терминологию. Я исхожу из предположения, что читатель знает только родной язык, и поэтому объясняю и перевожу все латинские, греческие, английские и немецкие слова и выражения, которые стали составной частью богословского лексикона.

Данную книгу нельзя отнести к предписаниям. Она не предназначена для того, чтобы изложить читателям, во что они должны верить. Вместо этого она нацелена на то, чтобы объяснить, во что верили христиане раньше. Описывая различные вероисповедания, их исторические истоки, их сильные и слабые стороны, снабдить студентов всеми необходимыми знаниями для принятия самостоятельного решения.

К сожалению, ограниченность объема книги не позволила рассмотреть все богословские тенденции, движения и авторов, которых читатель надеялся бы встретить в издании подобного рода. По ходу написания данного труда вновь и вновь недостаток места и краткость изложения вынуждали меня опускать многие темы, которые читатель считал бы необходимым включить, или мне приходилось освещать многие вопросы не столь полно, как мне бы того хотелось. Мне остается только принести свои извинения по поводу тех вынужденных сокращений, которые я сам осознаю. Отбор материала для рассмотрения в данной книге и способ его изложения основывается на недавнем опыте преподавания христианского богословия и тщательном исследовании мнения студентов в Великобритании, Соединенных Штатах Америки, Канаде и Австралии с тем, чтобы выявить, что, по мнению студентов, должно быть включено в эту книгу, и что представляет для них сложность и, следовательно, требует более тщательного объяснения.

Мне хотелось бы здесь выразить особую благодарность следующим лицам за их неоценимую помощь. Моим студентам в Виклиф Холл в Оксфорде и всем студентам Оксфордского университета в целом, которым я преподавал систематическое богословие в период 1983–1993 гг. и которые помогли мне осознать необходимость написания данной книги и определить ее форму. Студентам Принстонской богословской семинарии, Мак - Джилльского университета, Виток Колледжа, университета Дрю, Вестминстерской богословской семинарии, Риджент Колледжа (г. Ванкувер) и Ридли Колледжа (Мельбурн), на которых я апробировал отдельные части книги, стараясь добиться понятности изложения и применимости ее во всем англоязычном мире. Профессорам Дэвиду

Ф. Форду (Кембридж), Гейбриелу Факру (Андовер Ньютон) и Кейту Варду (Оксфорд), которые дали критическую оценку ранних вариантов данной работы, обеспечивая тем самым сбалансированность и пропорциональность рассмотрения материала. Хотелось бы также выразить благодарность Дженифер Дей, Элпет Мак - Кулла и особенно Джулии Прайор, которые вычитывали весь материал, ограждая меня от впадения в ученый обскурантизм. И, наконец, я в неоплатном долгу перед издательством Блекуел Паблшерз, и особенно перед Стефаном Чэмберсом, которые пригласили меня написать эту книгу и вдохновляли меня в течение всего долгого процесса ее создания, проверки и переписывания. Написание этой книги потребовало значительно больше времени, чем я мог себе представить; я надеюсь, что она позволит новому поколению студентов обнаружить для себя очарование христианского богословия и передать его другим.

Глава 7. Доктрина о Боге

В предыдущих главах мы рассматривали историческое развитие христианского богословия, а также некоторые вопросы, связанные с источниками и методами. Вопросы, связанные с историей и методами, будут рассматриваться и далее, однако, оставшаяся часть настоящей книги будет посвящена, главным образом, богословским вопросам. Наиболее целесообразно начать это с рассмотрения христианской доктрины о Боге. В настоящей главе будут исследованы несколько общих вопросов, связанных с доктриной о Боге, обращая внимание на целый ряд проблем, которые имеют особое значение для современного периода: вопросы, поднятые с возникновением феминизма, новой озабоченности существованием в мире страданий, усиливающимися волнениями по поводу состояния окружающей среды. Следующая глава специально посвящена христианской доктрине о Троице, которая представляется студентам, вероятно, одним из наиболее сложных аспектов христианского богословия. Начнем наше обсуждение христианской доктрины о Боге с рассмотрения вопроса о роде. Принадлежит ли Бог к мужскому роду? Можно ли вообще говорить о том, что у Бога есть "род"?

Принадлежит ли Бог к мужскому роду?

Как Ветхий, так и Новый Заветы используют по отношению к Богу характерные "мужские" языковые элементы. Греческое слово "theos" несомненно мужского рода, и большинство аналогий Бога, использованных в Священном Писании - например, отец, царь и пастырь - являются мужскими. Означает ли это, что Бог действительно принадлежит к мужскому роду?

Ранее, мы отмечали аналогическую природу богословского языка, согласно (см. раздел "Аналогия" в главе 5), в которой лица или социальные роли, взятые, в основном, из сельского мира древнего Ближнего Востока, подходят в качестве моделей для изображения личности или деятельности Бога. К одним из таких аналогий относится слово "отец". Однако, утверждение, что "отец в древнеизраильском обществе можно считать подходящей моделью для Бога" не равнозначно утверждению, что "Бог принадлежит к мужскому роду" или "Бог вписывается в рамки культурные древнего Израиля". Размышляя об этом вопросе в своей работе "Новая Ева во Христе" (1983 г.), Мэри Хейтер пишет: "Представляется, что определенные "материнские прерогативы" в древнеизраильском обществе - например, ношение и успокоение маленьких детей - стали метафорами для обозначения действий Иеговы по отношению к Своим детям - Израилю. Точно так же, различные "отцовские прерогативы" - например, наказание сына - стали средствами передачи в системе образов Бога. Различные культуры и века, имеют различные представления о ролях, которые подходят для отца и которые подходят для матери".

Когда мы говорим о Боге как об Отце, мы подразумеваем, что роль отца в древнеизраильском обществе дает нам некоторое представление о природе Бога. Богу нельзя приписать ни мужские, ни женские половые признаки. Они относятся к признакам сотворенного порядка, и нельзя считать, что они имеют какое-либо прямое соответствие в природе самого Создателя.

Действительно, Ветхий Завет избегает приписывать Богу какие-либо половые функции из-за сильного языческого оттенка подобных ассоциаций. В ханаанских культах плодородия делался акцент на половых функциях богов и богинь; Ветхий

Завет отказывается подтвердить, что пол Бога имеет какое-либо существенное значение. По утверждению Мэри Хейтер: "Сегодня все большее число феминисток учат, что термин Бог/иня (англ God/ess) сочетает в себе и мужские, и женские признаки Бога. Им, как и тем, кто считает, что Бог принадлежит исключительно к мужскому полу, следует помнить, что любое приписывание Богу половых признаков представляет собой, по существу, возвращением к язычеству".

Нет нужды возвращаться к языческим идеям о богах и богинях, чтобы прийти к выводу о том, что Бог не принадлежит ни к мужскому, ни к женскому роду; эти идеи уже потенциально присутствуют в христианском богословии, хотя иногда и в скрытой форме. Вольфхарт Панненберг развивает эти вопросы далее в своем труде "Систематическое богословие" (1990): "Тема отцовской заботы передается в том, что Ветхий Завет сообщает нам об отцовской заботе Бога по отношению к Израилю. Половое определение отцовской роли не имеет к этому никакого отношения... Привнесение разделения по половому признаку в понимание Бога означает возврат к политеизму. Тот факт, что забота Бога об Израиле может быть также выражена в свете материнской любви, совершенно ясно показывает, сколь незначительную роль играют половые различия в нашем понимании Бога как Отца".

Стремясь выявить тот факт, что Бог не принадлежит к мужскому роду, целый ряд современных авторов исследовали идею о Боге как "матери" (которая подразумевает женские качества Бога) и как "друга" (которая подразумевает более нейтральные в родовом отношении качества Бога). Отличным примером этой тенденции представляется работа Салли Мак - Фейг "Модели Бога". Признавая, что определение Бога как отца не значит, что Он принадлежит к мужскому роду, она пишет: "Бог как мать не подразумевает, что Бог и есть мать (или отец). Мы представляем Бога и как отца, и как мать, однако, мы осознаем насколько бессильными оказываются эти метафоры для передачи творческой любви Божией... Тем не менее, мы говорим об этой любви в словах, которые кажутся нам дорогими и понятными, в словах об отце и матери, которые дают нам жизнь, из чьих тел мы выходим, и от заботы которых мы зависим".

Интересно отметить, что интерес к вопросу о мужском роде Бога привел к тщательному прочтению духовной литературы прошедших периодов христианской истории и обнаружению того, сколь распространенным в прошлом было использование женских образов по отношению к Богу. Юлиан Норвичский является далеко не единственным средневековым христианским автором, который описывал Бога как "мать" - и, делая это, описывал глубоко ортодоксальные стороны природы Бога.

Бог как личность

В течение веков, и богословы, и простые христиане, не колеблясь, говорили о Боге в личностных терминах. Например, христианство приписало Богу целый ряд свойств - таких как любовь и замысел - которые вызывают сильные личностные ассоциации. Многие авторы указывали, что христианская практика молитвы представляется построенной по модели взаимоотношений между ребенком и родителем. Молитва выражает близкие отношения, которые сводятся к "доверию к лицу, которое по самому характеру своих отношений с нами достойно доверия" (Джон Омен).

Один из ведущих сотериологических образов апостола Павла, "примирение", совершенно четко построен по модели человеческих личностных взаимоотношений. Он подразумевает, что преобразование взаимоотношений между Богом и грешным человеком, которое достигается через веру, похоже на примирение между двумя людьми - возможно, между поссорившимися мужем и женой.

Имеются все основания полагать, что идея о Боге как личности составляет важнейшую часть христианского мировоззрения. Но такое предположение порождает ряд сложностей, которые требуют тщательного рассмотрения. Особенно важное значение имеют следующие проблемы.

1. Эту мысль можно понять как указание на то, что Бог является человеком. Назвать Бога "личностью" означает низвести Его до нашего уровня. Как указал Пауль Тиллих, это порождает "трудности местонахождения". Указание на Бога как на личность подразумевает, что Бог, как и люди, находится в каком-то определенном месте. Учитывая современное понимание вселенной, такое предположение можно назвать устаревшим.

2. Доктрина о Троице говорит о Боге как о "трех лицах". Говорить о Боге как о личности таким образом подразумевает отрицание Троицы. С исторической точки зрения, это возражение представляется оправданным. В XVI в., те авторы, которые говорили о боге как о личности, как правило отрицали, что Бог существует в трех лицах. Поэтому, в своих "Философских комментариях" епископ Беркли именно по этой причине призвал не говорить о Боге как о "лице".

Эти трудности могут быть смягчены. В ответ на первое, можно сказать, что указание на Бога как на личность может быть отнесено к аналогии. Оно подразумевает божественную способность и желание Бога устанавливать связь с другими. Это не подразумевает, что Бог является человеком, или что Он находится в конкретном месте во вселенной. Всякие аналогии действительны лишь до определенного момента. Данные аспекты аналогии никак нельзя признать действительными.

В ответ на тринитарные проблемы, следует отметить, что в течение веков значение слова "лицо" существенно изменилось. Слово "лицо" не имеет одинакового значения в следующих двух предложениях:

1. Бог существует в трех лицах.
2. Бог является лицом.

Мы рассмотрим этот вопрос подробнее в связи с самой доктриной о Троице (см. главу 8). Сейчас обратим наше внимание на исследование термина "лицо" (или "личность").

Определение "личности"

В общеупотребительном значении слово "лицо" (или "личность") стало обозначать немногим более, чем просто "отдельного человека". Это делает определение "Бог - личность" несколько проблематичным. Однако, как можно предположить, идея о "личности" имеет свои скрытые глубины, которые на первый взгляд можно пропустить. Первоначальным значением латинского слова "persona" ("личность") было "маска".

Развитие значения слова "persona" представляет собой само по себе захватывающий предмет для рассмотрения. Возможно, есть этимологическая связь между этим латинским и этрусским словом, обозначающим богиню Персефону (на этрусском языке говорило население древней Италии в окрестностях Рима). Участники празднеств, устраиваемых в ее честь, которые

часто перерастали в оргии, одевали маски. Ко времени Цицерона, это слово приобрело целый спектр значений. Хотя значение "маска" все еще было основным, возник ряд интересных оттенков. Маски широко использовали в римских театрах, где они обозначали роли, играемые актерами в драмах. "Persona", таким образом, стало обозначать как "театральную маску", так и "театральный персонаж" или "роль в пьесе".

Раннее развитие этой идеи в христианском богословии принадлежит перу Тертуллиана. С точки зрения Тертуллиана, лицо это существо, которое говорит и действует. (Здесь ясно видно театральное происхождение этого термина). Окончательная формулировка этого определения принадлежит Боэцию. Еще в шестом веке он предложил следующее определение: "Persona est naturae rationalis individua substantia" ("Лицо это индивидуальная субстанция, имеющая разумную природу").

Для раннехристианских авторов, слова "лицо", "личность" обозначали выражение индивидуальности человека, проявлявшейся в его словах и действиях. Но самым важным является акцент на социальных взаимоотношениях. Личностью можно назвать того, кто играет роль в социальной драме, кто вступает в отношения с другими. Личность имеет свою роль в системе общественных отношений. "Индивидуальность" не предполагает социальные отношения, в то время как "лицо" относится к роли, играемой индивидуумом в системе отношений, посредством которых это лицо воспринимается как отличное от других. Идея о "личностном Боге", таким образом, подразумевает Бога, с которым мы можем вступить в отношения, аналогичные тем, в которые мы вступаем с другими людьми.

В этой связи представляется полезным рассмотреть, какой подтекст несет в себе фраза "безличный Бог". Эта фраза наводит на мысль о Боге, Который отдален или отчужден, Который имеет дело с человечеством в целом (если вообще имеет), не принимая во внимание человеческую индивидуальность. Мысль о личностных отношениях, таких как любовь, предполагает, что отношения Бога с нами носят взаимный характер. Эта идея содержится в понятии о личностном Боге, а не в безличных концепциях о природе Бога. В идее о "безличном", которая проникла в христианскую мысль о природе Бога, присутствует сильный отрицательный оттенок.

Это положение можно полнее осознать, обратившись к безличным концепциям Бога, сформулированным Аристотелем и Спинозой. Как указал Дж. Уэбб: "Аристотель не говорил и не мог говорить о любви Божией к нам в каком бы то ни было смысле. Согласно принципам аристотелевского богословия, Бог не может знать или любить что-то меньшее, чем Он сам... Он полностью трансцендентен и находится вне досягаемости для личного общения. Чрезвычайно поучительно проследить, какие изменения вносит верный последователь Аристотеля св. Фома Аквинский в понятие своего учителя о Боге, чтобы обосновать промысел Божий о людях и общение человека с Богом, которых требовали его вера и религиозный опыт".

Спиноза испытал ту же трудность. Он признавал, что мы, будучи людьми, должны любить Бога; однако, он никак не хотел признавать, что эта любовь каким-то образом разделяется Богом. Это улица с односторонним движением. Спиноза отказывался признать двусторонние взаимоотношения, которые подразумеваются понятием о Боге - личности, Который любит людей и любим ими.

С чего же начать более подробное рассмотрение того, что значит быть "лицом"? Ниже мы рассмотрим существенный вклад, сделанный в этот вопрос в двадцатом веке и получивший название диалогического персонализма. Однако, вначале вернемся к вопросу о том, почему христиане говорят о Боге и как о "лице", и как о "трех лицах".

Когда христиане говорят о Боге как о личности, они имеют в виду то, что с Богом возможно вступить в личные отношения. Человеческие личные отношения признаны подходящей аналогией или моделью наших отношений с Богом. Интересным в этом отношении представляется использование Павлом образа примирения, поскольку он подразумевает аналогию между примирением двух отчужденных людей и примирением грешного человека с Богом.

Когда говорят о Боге как о трех лицах, то признают сложность этих отношений с Богом и того, как они устанавливаются. Этим признается сложность божественных действий, которые стоят за способностью Бога вступать в отношения с нами, людьми. Этим выражается понимание того, что внутри Самой Троицы существует целая сеть взаимоотношений, и эта сеть лежит в основе наших отношений с Богом. Эти вопросы будут подробнее исследованы в ходе нашего рассмотрения Самой Троицы. Сейчас обратим наше внимание на современный философский анализ идеи о "лице", который представляет значительный интерес для христианского богословия.

Диалогический персонализм

В своей крупной работе "Я и Ты" (1927) Мартин Бубер провел основополагающее разграничение между двумя категориями взаимоотношений: отношениями "Я - Ты", которые носят "личный" характер, и отношениями "Я - Оно", которые являются безличными. Рассмотрим вначале это основополагающее разграничение подробнее, а затем перейдем к исследованию его богословского значения.

1. Отношения "Я - Оно". Бубер использует эту категорию для обозначения отношений между субъектами и объектами - например, между человеком и карандашом. Человек активен, в то время как карандаш пассивен. На философском языке эта категория часто называется "субъектно - объектными отношениями, в которых активный субъект (в данном случае, человек) вступает в связь с неактивным объектом (в данном случае, карандашом). Согласно Буберу субъект действует как "Я", а объект - как "Оно". Таким образом, отношения между человеком и карандашом можно назвать отношениями типа "Я - Оно".

2. Отношения "Я - Ты". Рассматривая эту категорию, мы подходим к самому сердцу философии Бубера. Отношения типа "Я - Ты" существуют между двумя активными субъектами - между двумя лицами. Это нечто взаимное и обоюдное. "Элемент "Я" отношений "Я - Ты" выступает как личность и начинает осознавать себя". Иными словами, Бубер высказывает предположение, что человеческие взаимоотношения могут послужить примером наиболее существенных черт отношений "Я - Ты". Именно эти отношения, эта неуловимая и невидимая связь между двумя лицами, лежат в центре идеи Бубера об отношениях "Я - Ты".

Познание типа "Я - Оно" можно охарактеризовать как косвенное, опосредованное и имеющее особое содержание. В отличие от этого, познание "Я - Ты" является прямым, непосредственным и в нем отсутствует какое-либо особое содержание. "Оно" узнается по измеримым параметрам - высоте, весу, цвету. Мы можем дать ему хорошее физическое описание. Однако, "Ты" познается непосредственно. Язык позволяет нам сделать жизненно важное разграничение

между "знанием о чем-либо" и "знанием кого-либо". Приблизительно это же разграничение стоит за буберовскими категориями отношений "Я - Оно" и "Я - Ты". Мы знаем про "Оно", однако, мы знаем и нас знает "Ты". "Знание о чем-либо" подразумевает способность выразить содержание знания. Однако, в строгом смысле слова, "знание кого-либо не имеет содержания". Это знание не может быть по - настоящему выражено.

Таким образом, для Бубера отношения "Я - Ты" выступают как взаимные, обоюдные и бессодержательные. В них оба партнера сохраняют свою субъективность и воспринимают другое лицо как субъект, а не объект. В то время как отношения "Я - Оно" подразумевают активный субъект, изучающий пассивный объект, отношения "Я - Ты" предусматривают связь двух взаимно активных субъектов. Именно эти отношения - нечто, не имеющее реального содержания, но тем не менее существующее - находятся в центре личного взаимодействия. Используя слова Бубера "не особое содержание, но Присутствие, Присутствие как сила".

Каковы же богословские следствия этого подхода? В чем философия Бубера помогает нам понять и исследовать идею о Боге как личности? Возникает целый ряд ключевых идей, каждая из которых имеет важное и полезное богословское применение. Кроме того, Бубер сам предвосхитил некоторые из них. В заключительных разделах книги "Я и Ты" он исследует приложение своего подхода к рассуждениям о Боге - или, используя предложенный им термин, "Абсолютном Ты".

1. Согласно Мартину Буберу, Бога нельзя свести к концепции или какой-то аккуратной концептуальной формулировке. Так можно относиться только к "Оно". Для Бубера Бог есть "Ты, который, по самой Своей природе, не может стать Оно. Иными словами, Он является существом, которое отвергает всякие попытки объективации и превосходит всякое описание." Богословие должно научиться признавать реальность присутствия Божиего, осознавая, что это присутствие не может быть сведено к аккуратному набору тезисов.

2. Этот подход также дает нам ряд важных взглядов на идею об откровении (см. раздел "Модели откровения" в главе 6). С точки зрения христианского богословия, откровение Божье не просто открытие фактов о Боге, но Самооткровение Божье. Открытие идей о Боге должно дополняться откровением Бога как лица, присутствие должно сопровождать содержание. Мы могли бы сказать, что откровение включает знание Бога и как "Оно" и как "Ты". Мы узнаем что-то о Боге; однако, в то же время мы узнаем Бога. Познание Бога, таким образом, оказывается не просто сбором информации о Боге, но и личными отношениями.

3. "Диалогический персонализм" Бубера также избегает идеи о Боге как объекте, которая, вероятно, выступает в роли наиболее слабого и сильно критикуемого аспекта определенной части либерального богословия девятнадцатого века. Характерная для девятнадцатого века фраза "поиски Бога человеком" выражала главное положение этого взгляда: Бог есть "Оно", пассивный объект, ждущий обнаружения богословами, которые выступают в роли активных субъектов. Авторы диалектической школы, особенно Эмиль Бруннер в своей работе "Истина как встреча", утверждали, что Бога следует рассматривать как Ты - активный субъект. Как Таковой, Бог может отнять у людей инициативу - через Самооткровение и готовность быть познанным в исторической и личной форме, а именно, в лице Иисуса Христа. Богословие, таким образом, становится не богоискательством, а человеческим откликом на Самооткровение Божье.

Этот акцент на "Боге - личности" ставит ряд вопросов, один из которых касается степени, в которой Бог может разделять человеческие переживания. Если Бог личностей, то можно говорить о том, что Бог "любит" людей. Насколько далеко можно эту мысль довести? Можно ли, например, говорить о "страдающем" Боге?

Может ли Бог страдать?

Христианское богословие поднимает ряд захватывающих вопросов. Некоторые из них интересны сами по себе. Другие интересны, потому что они открывают перед нами вопросы более широкие. Вопрос о том, может ли Бог страдать, принадлежит к обеим категориям. Если Бог может страдать, то сразу же возникает точка соприкосновения между Богом и болью человеческого мира. О Боге нельзя в таком случае сказать, что Он защищен от страданий творения. Это имеет большое значение для размышлений над проблемой зла и страдания.

Этот вопрос представляет интерес и в другом аспекте. Он приглашает нас поразмышлять над тем, почему такое большое количество авторов питает отвращение к мысли о "страдающем Боге". Для исследования этого вопроса рассмотрим исторический фон раннехристианского богословия. Хотя христианство возникло в Палестине, оно стремительно распространилось в другие области Восточного Средиземноморья, такие как современная Турция и Египет, и утвердилось в таких городах как Антиохия и Александрия. В ходе этого процесса оно вступило в соприкосновение с эллинистической культурой и греческим образом мысли.

Одним из основных вопросов, которые возникают из этого наблюдения, выявляется следующий. Восприняли ли христианские богословы, работающие в эллинистическом окружении, какие-либо греческие мысли? Иными словами, исказилось ли в основе своей палестинское Евангелие при прохождении через эллинистическую призму? Особое внимание было сосредоточено на введении в богословие метафизических терминов. Некоторые ученые считают, что произошло наложение статического греческого образа мысли на динамичное семитское мировоззрение. В результате, как утверждают они, произошло искажение смысла Евангелия.

Со времен эпохи Просвещения, этот вопрос стал привлекать все более серьезное внимание. Большое значение в этой связи имело движение, известное как движение "истории догмы" (рабочий перевод несколько устрашающего немецкого термина "Dogmengeschichte"). Такие авторы как Адольф фон Гарнак (1851–1930) изучали историческое развитие христианской доктрины с целью установления, можно ли эти искажения выявить и исправить. В своей солидной работе "История догмы", которая в английском переводе занимает семь томов, Гарнак утверждает, что метафизике нельзя было позволить проникнуть в христианское богословие. С точки зрения Гарнака, классическим примером доктрины, покоящейся на метафизическом, а не на евангелическом основании служит доктрина о воплощении.

Многие авторы, которые считали, что Гарнак неправ, подвергая таким образом доктрину о воплощении критике, тем не менее полагали, что классические греческие идеалы все же проникли в христианское богословие. Поиски этих нежелательных заимствований продолжались. В настоящее время общепризнанно, что идея о Боге, который неподвержен страданиям, может представлять собой именно то, о чем беспокоился Гарнак. Ниже мы рассмотрим

классическую языческую идею об "apatheia" ("бесстрастности" или "нечувствительности") Божьей - взгляд, согласно которому, Бог неподвержен каким-либо человеческим эмоциям или боли.

Классический взгляд: Бесстрастность Бога

В классическом понимании Бога, выраженном, например, в таких платоновских диалогах как "Республика", преобладает понятие о совершенстве. Быть совершенным означает быть неизменным и самодостаточным. Невозможно, поэтому, чтобы такое совершенное существо было затронуто или изменено чем-то кроме себя самого. Кроме того, совершенство понималось в очень статичном смысле. Если Бог совершенен, то изменения в какую-либо сторону невозможны. Если Бог изменяется, то Он либо отдаляется от совершенства (что означает, что Он более не совершенен), либо движется к совершенству (что означает, что Он не был совершенен в прошлом). Вторя этим идеям, Аристотель заявил, что "всякое изменение будет изменением к худшему", и таким образом, оградил божественное существо от изменений и страданий.

Такое понимание Бога перешло в христианское богословие еще на ранней стадии. Филон Александрийский, эллинизированный иудей, чьи произведения пользовались популярностью у раннехристианских авторов, написал трактат, озаглавленный "Quod Deus immutabilis sit" ("О том, что Бог неизменен"), в котором страстно отстаивал бесстрастность Божию. Места Библии, в которых говорится о страданиях Бога, утверждал он, следует воспринимать как метафоры и не признавать за ними их полного буквального значения. Признание изменчивости Божьей означает отрицание божественного совершенства. "Что может быть дерзостней, чем предполагать, что Неизменный изменяется?" - спрашивал Филон. Казалось, что на этот вопрос не может быть ответа.

С точки зрения Филона, нельзя допустить, чтобы Бог страдал или испытывал что-то, похожее на страсть. Находясь под влиянием этой идеи, Ансельм Кентерберийский утверждал, что Бог сострадательен в понятиях нашего опыта, но не в понятиях Своей божественной сущности. Язык любви и сострадания, примененный в отношении Бога, рассматривается как образный. Мы можем воспринимать Бога сострадательным, тем не менее, это не означает, что Богу действительно присуща сострадательность. Ансельм рассуждает об этом в своей работе "Proslogion": "Ты сострадательен в понятиях нашего опыта, но не в понятиях своего существа... Так как, когда ты видишь нас в нашем негодном состоянии, мы ощущаем действие этого сострадания, но не ощущаем это чувство. Так что ты сострадательен, поскольку ты спасаешь негодных и щадишь тех, кто грешит против тебя, однако, Ты не сострадательен, потому что Ты не испытываешь сострадания к негодности".

Фома Аквинский развивает этот взгляд, в первую очередь, в своих размышлениях о любви Божией к грешникам. Любовь подразумевает уязвимость и, потенциально, Бога могут тронуть наши горести или несчастья. Фома Аквинский отбрасывает эту возможность: "Милосердие является чертой Бога, при условии, что оно считается действием, а не чувством страдания. Богу не пристало печалиться о несчастьях других".

Здесь возникает очевидная трудность. Иисус Христос страдал и умер на кресте. Традиционное христианское богословие заявляет, что Иисус Христос есть воплощенный Бог. Из этого, казалось бы, следует, что Бог страдал во Христе. (Здесь имеется в виду вопрос о "передаче свойств", который будет рассмотрен в соответствующем разделе в следующей главе). Ничего подобного, заявляет

большинство патристических авторов, находящихся под глубоким влиянием языческой идее о бесстрастности Бога. Иисус Христос страдал в Своей человеческой, а не божественной природе. Таким образом, Бог не испытал человеческие страдания и оставался незатронутым этим аспектом мира.

Страдающий Бог

Выше мы уже видели, как в патристический и средневековый периоды идея о бесстрастности Бога достигла значительного влияния. И все же, она вызвала протесты. Вероятно, наиболее известным из них можно считать "богословие креста" Мартина Лютера, которое возникло в период 1518–1519 гг. В ходе Гейдельбергского диспута (1518) Лютер противопоставил два образа мысли о Боге. "Богословие славы" (*theologia gloriae*) воспринимает славу, силу и мудрость Божию в творении. "Богословие креста" (*theologia crucis*) выявляет скрытые страдания Божьи и Его унижение на кресте Христовом. Говоря о том, как Бог участвует в страданиях распятого Христа, Лютер намеренно использует фразу "*Deus crucifixus*" ("распятый Бог").

В конце XX в. говорить о страдающем Боге стало своего рода "новой ортодоксальностью". Книга Юргена Мольтмана "Распятый Бог" (1974) считается наиболее значительной работой, излагающей эту мысль, она вызвала оживленные обсуждения. Что же привело к возрождению идеи о страдающем Боге? Можно выделить три причины, каждая из которых возникла в период после первой мировой войны. Их сочетание привело к возникновению и широкому распространению скептицизма в отношении традиционных идей о бесстрастности Божией.

1. Возникновение протестующего атеизма. Ужасы первой мировой войны оказали глубокое воздействие на западную богословскую мысль. Страдания этого периода привели к широкому распространению мнения, что либеральный протестантизм был роковым образом скомпрометирован своим оптимистическим взглядом на природу человека. Далеко не случайно, что после этой трагедии возникло диалектическое богословие. Другим важным следствием стало движение, известное как "протестующий атеизм", которое выдвинуло серьезные нравственные возражения против веры в Бога. Как можно было верить в Бога, Который стоял выше таких страданий и боли мира.

Зарождение подобных идей можно найти в романе Федора Достоевского "Братья Карамазовы". Они получили более полное развитие в двадцатом веке, часто используя в качестве модели персонаж из романа Достоевского, Ивана Карамазова. Бунт Карамазова против Бога (или, точнее, идеи о Боге) имеет в своей основе отказ признать то, что страдания невинного ребенка могут быть оправданы. Альбер Камю развил эти идеи и своей работе "*L'homme revolte*" ("Бунтующий человек"), в которой карамазовский протест был выражен как "метафизический бунт". Такие авторы как Юрген Мольтман видели в этом протесте против невозмутимого Бога "единственный серьезный повод для атеизма". Эта глубоко нравственная форма атеизма требовала серьезного ответа со стороны богословия - богословия страдающего Бога.

2. Возрождение интереса к работам Лютера. В 1883 г. было начато веймарское издание произведений Лютера, посвященное 400-летней годовщине со дня его рождения. Возникшая в результате этого издания доступность трудов Лютера (многие из которых не были ранее опубликованы) привела к возрождению его научных взглядов, особенно в немецких богословских кругах. Такие ученые, как Карл Холль, подготовили почву для оживления интереса ко многим идеям

Лютера, особенно к "богословию креста". Лютеровские идеи о "Боге, Который скрыт в страдании" стали доступны именно в тот момент, когда они были нужны.

3. Растущее влияние движения "истории догмы". Хотя это движение достигло своей кульминации в конце девятнадцатого века, потребовалось некоторое время для того, чтобы его воздействие пришло в христианское богословие в целом. Ко времени окончания первой мировой войны, возросло осознание того, что в христианское богословие проникли многочисленные греческие идеи (например, о бесстрастности Божией). Значительное внимание было обращено на искоренение этих идей. Протестующий атеизм создал климат, в котором стало апологетической необходимостью говорить о страдающем Боге. Сторонники движения "истории догмы" объявили, что в патристический период христианская мысль повернулось в неправильную сторону, и что создавшееся положение можно успешно исправить. Заявления христиан о том, что Бог выше страданий или что он неуязвим, были признаны неподлинными. Настало время выявить подлинные христианские идеи о страданиях Бога во Христе.

Следует также упомянуть еще о трех соображениях. Во - первых, процессуальная мысль дала новый стимул к тому, чтобы видеть в Боге "товарища по страданию, Который понимает" (А. Н. Уайтхед). И все же, многие из тех, кто приветствовал этот взгляд, колебались по поводу богословских следствий, которые вытекали из него. Акцент процессуальной мысли на главенстве творческого начала, казалось, в значительной мере не согласовывался с традиционной христианской мыслью о трансцендентности Бога. Приемлемой альтернативой было обоснование понятия о Боге как о "товарище по страданиям" Самоограничением Божьим, особенно во кресте Христовом.

Во - вторых, новые исследования Ветхого Завета - например, работы Авраама Гешеля "Бог пророков" (1930) и Т. Э. Фретхайма "Страдания Бога" (1984) - привлекли внимание к тому, как в Ветхом Завете Бог часто изображался разделяющим горести Израиля. Бога ранят и трогают страдания Его народа. Если классический теизм не мог примириться с этим взглядом, то тем хуже для него.

В - третьих, само понятие о "любви" стало в нынешнем веке предметом оживленного обсуждения. Богословы, стоящие на традиционных позициях - например, позициях Ансельма и Фомы Аквинского - определяли любовь как выражение и проявление заботы и доброй воли по отношению к другим. Согласно этому определению вполне можно говорить о "бесстрастной любви Божьей" - то есть, о любви, не вызывающей эмоциональных переживаний по поводу положения объекта любви. И все же, новый интерес к психологии человеческих эмоций поставил ряд вопросов по поводу этого понятия о любви. Можно ли по - настоящему говорить о "любви" без взаимного участия в страданиях и чувствах? "Любовь" подразумевает осознание любящим страданий любимого и поэтому, представляет собой форму участия в горестях. Подобные соображения подорвали интуитивную (но не интеллектуальную) достоверность идеи о бесстрастном Боге.

Среди важнейших работ по вопросу о богословских следствиях идеи о "страдающем Боге" следует, очевидно, выделить две, как имеющие особое значение.

1. В своей работе "Распятый Бог" (1974) Юрген Мольтман утверждал, что крест выступает в качестве одновременно основания и критерия истинного христианского богословия. Страсти Христа, и особенно Его возглас - "Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?" (Мр.15:34) - стоит в центре христианского мышления. Крест следует рассматривать как событие, произошедшее между

Отцом и Сыном, в котором Отец выстрадал смерть Своего Сына, чтобы искупить грешное человечество.

Мольтман утверждает, что Бога, Который не может страдать, можно считать ущербным, а не совершенным. Подчеркивая, что Бога нельзя заставить измениться или претерпеть страдания, Мольтман заявляет, что Бог Сам пожелал претерпеть эти страдания. Эти страдания Бога становятся следствием Его решения, и готовности страдать: "Бог, Который не может страдать, беднее любого человека. Так как Бог, Который не в состоянии страдать, является Существом, Которое не может проявить участие. Страдания и несправедливость не трогают Его. А поскольку Он совершенно нечувствителен, Его ничто не может тронуть или потрясти. Он не может плакать, так как у Него нет слез. Тот, кто не может страдать, не может и любить. Поэтому, Он оказывается Существом без любви".

Здесь Мольтман сводит воедино ряд соображений, которые были отмечены выше, включая идею о том, что любовь предусматривает участие любящего в страданиях любимого.

2. В своей работе "Богословие боли Божьей" (1946) Казо Китамори утверждает, что истинная любовь коренится в страданиях. "Бог является раненым Господом, несущим боль в Себе". Бог, благодаря тому, что Он Сам испытывает боль и страдания, в состоянии придать человеческим страданиям смысл и достоинство. Как и Мольтман, Китамори основывается на лютеровском богословии креста.

На первый взгляд, мысль о страдающем Боге может показаться еретичной в глазах христианской ортодоксальности. В патристическом богословии можно выделить два неприемлемых взгляда, связанных со страданиями Бога - патрипассианство и теопасхитизм. Первый считался ересью, а второй потенциально вводящим в заблуждение. Оба они заслуживают краткого рассмотрения.

Патрипассианство возникло в III в. и было связано с такими авторами как, Ноэт, Праксей и Савеллий. Оно было основано на вере, что Отец страдал так же, как и Сын. Иными словами, страдания Христа на кресте следует считать страданиями и Отца. По мнению этих авторов, единственными отличиями между Лицами Троицы выступают образ действий или функции. Иными словами, Отец, Сын и Святой Дух представляются лишь различными способами бытия или выражения одной и той же божественной сущности. Эта форма модализма, часто известная как савеллианство, будет рассмотрена ниже в связи с доктриной о Троице.

Теопасхитизм возник в VI в. и связан с такими авторами, как Иоанн Максенций. Основным положением этого движения было "Одно из Лиц Троицы было распято". Эта формула может быть истолкована во вполне ортодоксальном смысле (она похожа на известную формулу Лютера "распятый Бог") и как таковая, пользовалась поддержкой Леонтия Византийского. Однако, более осторожные авторы, такие как папа Гормизд (умер в 523 г.), считали эту доктрину потенциально вводящей в заблуждение, и от нее постепенно отказались.

Доктрина о страдающем Боге оправдывает теопасхитизм и трактует взаимоотношения страдающего Бога и Христа таким образом, что удается избежать патрипассианских трудностей. Китамори, например, выделяет способы которыми Отец и Сын страдают. "Бог Отец, Который скрыл Себя в смерти Бога Сына, является Богом в боли. Поэтому, боль Бога не просто боль Бога Сына или Бога Отца, но боль двух Лиц, Которые по существу едины". Вероятно, наиболее

утонченная формулировка этой доктрины содержится в работе Юргена Мольтмана "Распятый Бог" и звучит следующим образом.

"Отец и Сын страдают - однако, они испытывают это страдание по разному. Сын страдает от боли и смерти на кресте; Отец теряет Сына и страдает от этой потери. Хотя в крестных страданиях участвуют и Отец, и Сын, их участие нельзя назвать идентичным (патрипассианская позиция), а различным. "В страстях Сына Отец Сам испытывает боль оставленности. В смерти Сына смерть приходит к Самому Богу, и Отец, в Своей любви к покинутому человечеству, страдает от смерти Сына".

Уверенное заявление Мольтмана о "смерти Бога" естественным образом подводит нас к рассмотрению вопроса о том, можно ли считать Бога умершим.

Смерть Бога?

Если Бог может страдать, то может ли Он умереть? Или он мертв сейчас? Эти вопросы требуют рассмотрения в ходе рассуждений, касающихся страданий Бога во Христе. Свидетельствами христианских верований служат не только учебники по богословию, но и религиозные гимны. Целый ряд известных гимнов Церкви упоминает о смерти Бога, ликуя по поводу парадокса, заключающегося в том, что бессмертный Бог может умереть на кресте. Вероятно наиболее известным примером может послужить гимн "Может ли это быть", написанный Чарльзом Уэсли в XVIII в. Он включает такие строки: "Поразительная любовь! Как это может быть, Чтобы Ты, мой Бог, умер за меня?"

Эти строки выражают мысль о том, что бессмертный Бог отдается смерти, что становится выражением любви и верности обетованиям. Эта же мысль выражена и в другом месте этого же гимна:

Все это тайна!

Бессмертный умирает!

Как постичь

Его удивительный замысел?

Но как же, возникает неизбежный вопрос, можно говорить о том, что Бог "умирает"?

В течение нескольких недель в 1965 г. вопросы богословия не сходили с первых полос газет в США. Журнал "Time" вышел специальным выпуском, в котором объявлялось, что Бог мертв. Такие лозунги, как "Бог мертв" и "Смерть Бога" привлекли к себе общенародный интерес. В журнале "Christian Century" от 16.02.1966 г. был помещен сатирический бланк заявления о вступлении в "Клуб мертвого Бога". В научных журналах стали появляться новые термины: такие слова, как "теотанасия", "теотанатология" и "теотанатопсис" были у всех на слуху, пока, к счастью, они не были преданы заслуженному забвению.

За лозунгом "Смерть Бога" можно выявить два совершенно различных потока рассуждений.

1. Мнение, связываемое с Ницше, о том, что человеческая цивилизация достигла такой стадии своего развития, что она может отказаться от понятия о Боге. Кризис веры на Западе, особенно в Западной Европе, который зарождался в XIX в., наконец достиг зрелости. Историк современной мысли Карл Бекер описывает это явление следующим образом: "Это напоминало слухи, которые зародились неизвестно когда, однако, стали такими настойчивыми, что их нельзя было более игнорировать: слух о том, что Бог, тайно уйдя ночью, собирался пересечь границы известного мира и оставить человечество в беде. Нам необходимо осознать, что в те годы над Богом проходил суд".

Те же чувства выражены в поэме Т. С. Элиота "Скала": "Кажется, что случилось то, что никогда не случалось раньше: хотя мы не знаем, когда, почему, как и где. Люди оставили Бога, но не ради других богов; и этого раньше никогда не бывало".

Заявление Ницше ("Счастливая наука", 1882) о том, что "Бог мертв! Бог остается мертвым! И это мы убили Его!" таким образом выражает общую культурную атмосферу, в которой не остается места для Бога. Этот светский взгляд хорошо исследован в работе Гебриэла Ваханиана "Смерть Бога: культура нашей постхристианской эры" (1961). Вильям Гамильтон выразил это чувство следующим образом: "Мы говорим не об отсутствии ощущения Бога, но об ощущении Его отсутствия... Необходимо заявить о смерти Бога; уверенность, с которой мы считали, можно говорить о Боге, прошла... Остается чувство пустоты, неверия, потерянности, отсутствия не просто идолов и богов, Самого Бога. Это ощущение не ограничивается несколькими невротичными типами, оно не относится к частным или внутренним. Смерть Бога - публичное событие нашей истории".

Хотя предсказания полной секуляризации западного общества остаются неисполнившимися, мотив "смерти Бога" передает атмосферу этого критического момента западной культуры.

Это явление имело важные следствия для тех христианских богословов, которые в своих рассуждениях исходили из событий культурной жизни. В работе "Светское значение Евангелия" (1963) Пауль ван Бурен, утверждая, что слово "Бог" перестало иметь какое-либо значение, пытается изложить евангелие в чисто атеистическом свете. Вера в трансцендентного Бога подменяется приверженностью к "этике Иисуса", в центре которой находится уважение к образу жизни Иисуса. В своей работе "Евангелие христианского атеизма" (1966) Томас Дж. Дж. Альтицер вновь поднял вопрос о том, что, хотя нельзя больше говорить о том, что Иисус был Богом, можно сказать, что Бог был Иисусом - придавая авторитет словам и поступкам Иисуса, хотя вера в Бога более не сохраняется.

2. Этому противостоит мнение о том, что Иисус Христос имеет столь высокую степень отождествления с Богом, что можно говорить о Боге "умирающем" во Христе. Так же, как можно говорить о том, что Бог страдал во Христе, можно говорить и о том, что Бог таким же образом испытал смерть или "тленность". Этот взгляд представляет значительно меньший культурный интерес, хотя он, вероятно имеет большую важность в богословском отношении. Частично, в ответ на определенные явления в США, в частности на широкое распространение лозунга "Бог мертв", Эберхард Юнгель написал работу, озаглавленную "Смерть живого Бога" (1968) в которой он утверждает, что через смерть Христа Бог вовлекается в "Verganglichkeit" - немецкое слово, которое часто переводится как "тленность". Таким образом, Юнгель, который подробнее разработал эти идеи в своей книге "Бог как тайна мира" (1983), видит в теме "смерти Бога" важное утверждение самоотождествления Бога с преходящим миром страданий. Разрабатывая родственную идею в своей работе "Распятый Бог", Юрген Мольтман говорит (хотя, как может показаться, несколько завуалировано) о "смерти Бога". Бог отождествляет Себя со всеми, кто страдает и умирает, и таким образом участвует в человеческих страданиях и смерти. Эти моменты человеческой истории включаются в историю Бога. "Признание Бога в крестных страданиях Христа... означает признание креста, неразрешимых страданий, смерти и безнадежного отрицания Бога". Мольтман излагает этот взгляд, используя страшный эпизод из

романа Эли Визеля "Ночь", в котором описывается казнь в Освенциме. В толпе, наблюдавшей за повешением 3-х человек, кто-то спросил "Где же Бог?". Мольтман приводит этот эпизод, чтобы показать, что через крест Христов Бог ощущает и испытывает смерть. Бог знает, что такое смерть.

Всемогущество Божье

Никео - Цареградский символ веры начинается уверенными словами "Верую в Бога, Отца всемогущего..." Вера во "всемогущего" Бога, таким образом, представляет собой существенный элемент традиционной христианской веры. Что же означает "всемогущество" Божье? С точки зрения здравого смысла, можно определить всемогущество следующим образом: если Бог всемогущ, то Он может сделать все, что угодно. Конечно же, Бог не может создать квадратный круг или круглый треугольник; это было бы логическим противоречием. Однако, идея о божественном всемогуществе, похоже, подразумевает, что Бог может сделать все, что не влечет очевидное противоречие.

Более коварной проблемой становится следующий вопрос: "Может ли Бог создать камень, который нельзя поднять?". Если Бог не может создать такой камень, то идея о божественном всемогуществе представляется опровергнутой. Однако, если Бог может создать такой камень, тогда Он не может сделать другое - а именно, поднять этот камень. В обоих случаях следует, что Бог не всемогущ.

Такие логические изыскания представляют некоторую ценность, поскольку они проливают свет на трудности, с которыми сопряжены попытки описания Бога. Одним из важных правил христианского богословия является четкое определение значения терминов. Слова с одним значением в светском контексте, часто могут иметь другое, более тонкое и имеющее нюансы богословское значение. Как мы увидим ниже, отличным примером этого правила служит термин "всемогущество".

Определение "всемогущества"

Исследуем определение "всемогущества", рассмотрев некоторые доводы, приведенные К. С. Льюисом в его знаменитой книге "Проблема боли". Льюис начинает с постановки проблемы, которую он формулирует следующим образом: "Если Бог благ, то Он хочет сделать Свои творения совершенно счастливыми, а если Бог всемогущ, то Он может сделать то, что Он хочет. Однако, Его творения несчастливы. Поэтому, Бог не достаточно благ и/или недостаточно могуществен. В этом заключается проблема боли в простейшей ее форме".

Что же имеется в виду под словами, что Бог всемогущ? Льюис утверждает, что это не означает, будто Бог может делать все. После того, как Бог решает сделать что-либо определенное, или повести себя определенным образом, другие возможности исключаются. "Если вы сказали: "Бог может дать Своим творениям свободную волю и в то же время ее удержать", то вы ничего не сказали о Боге: бессмысленные сочетания слов не станут осмысленными только потому, что вы присоедините к ним 2 других слова: "Бог может". Остается истиной, что для Бога возможно любое дело: внутренняя невозможность не есть дело, а нечто не существующее реально".

Следовательно, Бог не может сделать то, что невозможно логически. Однако, Льюис идет дальше: Бог не может сделать ничего, что не соответствует Его природе. Не просто логика, утверждает он, но сама природа Бога не дает ему делать определенные вещи.

Этот вопрос убедительно изложен Ансельмом Кентерберийским в его работе "Proslogion", когда он рассуждает о природе Бога. "Как можно быть всемогущим и в то же время не иметь возможности делать все? Но как можно делать все и в то же время не быть испорченным, не лгать, не делать истинное ложным?... Или способность делать это служит выражением не силы, а бессилия".

Иными словами говоря, некоторые качества могут быть истолкованы как результат отсутствия силы, а не ее наличия. Рассмотрим, например, вопрос: "Может ли Бог согрешить? Христианское богословие склонно игнорировать этот вопрос как абсурдный. Характерным можно считать ответ Фомы Аквинского: "Грех означает отсутствие действий. Поэтому, способность согрешить означает неспособность предпринять какие-то действия, что несовместимо со всемогуществом. Бог не может согрешить именно потому, что Он всемогущ".

В этой связи, однако, следует упомянуть еще об одном сложном вопросе, который подвергся исследованию таких авторов, как Вильям Оккам. Он касается "двух сил Божьих".

Две силы Божьи

Как может Бог действовать абсолютно надежно, не будучи подвержен внешней силе, которая заставляет Его действовать определенным образом? Этот вопрос вызвал жаркие споры в Париже в XIII в. в связи с определенной формой детерминизма, связанной со взглядами Аверроэса. С точки зрения Аверроэса, надежность Бога основана на внешнем воздействии. Бог вынужден действовать определенным образом и, поэтому, действует надежно и последовательно. Такой подход, однако, вызвал серьезные подозрения у многих богословов, которые видели в нем грубое отрицание божественной свободы. Но как же можно сказать, что Бог действует последовательно, если это не происходит под внешним принуждением.

Ответ, данный на этот вопрос такими авторами как Дунс Скот и Вильям Оккам, можно свести к следующему: надежность Бога в конечном итоге коренится в самой божественной природе. Бог действует надежно не потому, что кто-то заставляет Бога действовать таким образом, а из-за сознательного и свободного божественного решения действовать именно так.

Рассматривая первую строку апостольского символа веры - "Верую в Бога, Отца всемогущего" - Оккам задается вопросом, что же точно имеется в виду под словом "всемогущий" (omnipotens). Это не может означать, утверждает он, что Бог в настоящее время может делать все; имеется в виду, что Бог когда-то имел такую свободу. В настоящее время Бог утвердил миропорядок, который отражает любящую и праведную божественную волю - и этот порядок, однажды утвержденный, останется таковым до конца времен.

Для обозначения этих двух понятий Оккам использует два разных термина. "Абсолютная сила Божия" (potentia absoluta) обозначает выбор, который стоял перед Богом до того, как он выбрал определенный образ действий или миропорядок. "Предопределенная сила Божия" (potentia ordinata) обозначает то, как обстоят дела сейчас, что отражает порядок, установленный самим Творцом. Это не два возможных варианта, которые стоят перед Богом сейчас. Это два различных момента в великой домостроительстве спасения. Нас интересует предопределенная сила Божья - то, каким образом Бог упорядочил Свое творение в настоящий момент.

Это разграничение представляется очень важным, хотя и сложным. Ввиду этого, рассмотрим вопрос подробнее. Оккам приглашает нас рассмотреть две

различные ситуации, в которых можно говорить о "всемогуществе Божьем". Первая из них заключается в том, что перед Богом стоит целый ряд возможных вариантов действия - например, сотворить мир или не сотворить мир. Бог может выбрать осуществление любой из этих возможностей. Это абсолютная сила Божья.

Однако, после этого Бог делает свой выбор и приводит их в бытие. Теперь мы находимся в области predetermined силы Божией - области, в которой сила Божия ограничена самим божественным решением. Суть рассуждений Оккама сводится к следующему: решив осуществить эти возможности, Бог также решил не осуществлять другие. Избрание одного означает отказ от другого. После того, как Бог решил сотворить мир, возможность не сотворить мир была отклонена. Это означает, что существуют дела, которые Бог когда-то мог сотворить, однако, сейчас Он их делать не может. Хотя Бог мог бы решить не сотворить мир, Он сознательно отверг эту возможность. Это отрицание означает, что эта возможность более неосуществима.

На первый взгляд, это приводит к парадоксальной ситуации. Из-за божественного всемогущества, Бог сейчас не может делать все. Воспользовавшись божественной силой, Бог ограничил круг возможностей. С точки зрения Оккама, Бог не может делать все. Бог сознательно ограничил Свои возможности. Является ли это противоречием? Нет. Если Бог действительно способен делать все, тогда Он может избрать сделать что-то и остаться верным своему выбору. Это понятие о божественном самоограничении, исследованное Оккамом, представляет большое значение для современного богословия и заслуживает более подробного рассмотрения.

Понятие о божественном самоограничении

Идея о божественном самоограничении вновь привлекла к себе внимание в XIX в., особенно в христологическом плане. Наиболее популярным библейским местом, используемым в связи с идеей о божественном самоограничении, выступает отрывок Флп.2:6–7, в котором говорится о "Самоуничижении" Христа. По отношению к этому подходу стал широко использоваться термин "кенотицизм" (от греческого "kenosis", "уничижение").

Такие немецкие авторы, как Готфрид Томасиус (1802–1875), Ф. Г. Р. фон Франк (1827–1894) и В. Ф. Гесс (1819–1891), утверждали, что Бог избрал путь самоограничения, воплотившись во Христе. Г. Томасиус занял позицию, согласно которой во Христе Бог (или точнее, божественный Логос) отказался от метафизических божественных свойств (таких, как всемогущество, всеведение, вездесущность), сохранив Свои нравственные свойства (такие, как божественная любовь, праведность и святость). В. Ф. Гесс, однако, настаивал на том, что в воплощении Бог отказался от всех божественных свойств, сделав невозможным говорить о "божественности" Христа в каком-либо смысле.

В Англии идеи кенотицизма возникли позднее и приняли несколько другую форму. Убежденные в том, что традиционные христологические системы не отдавали должное человеческим свойствам Христа (склоняясь к изображению Его в терминах, близких к докетизму), такие авторы, как Чарльз Гор (1853–1932) и П. Т. Форсит (1848–1921) утверждали, что следует отказаться от тех божественных свойств, которые перечеркивают человеческую природу Христа. Так, в работе Ч. Гора "Воплощение Сына Божьего" (1891) развивается идея о том, что полное земное вочеловечивание Христа предусматривает добровольный отказ от божественного знания, что приводит к человеческому невежеству. Таким образом,

снимаются некоторые трудности, возникающие из замечаний, что в библейских рассказах об Иисусе временами говорится о Его ограниченных знаниях.

Вероятно, наиболее драматичное изложение этой мысли о божественном самоограничении содержится в работе Дитриха Бонхеффера "Письма из тюрьмы". "Бог позволяет вытолкнуть Себя из мира на кресте. Он оказывается слабым и беспомощным в мире, однако, таким и только таким способом Он может быть с нами и помочь нам... Библия направляет нас к слабому и страдающему Богу; только страдающий Бог может помочь".

В наш век, когда идея о силе вызывает все больше подозрений, полезным представляется напоминание о том, что разговоры о "Боге всемогущем" не обязательно подразумевают, что Бог является тираном - Он предпочел быть рядом со Своим народом в его беспомощности. Эта тема важна для истолкования креста Христова, к которому мы вскоре обратимся.

Бог в процессуальной мысли

Обычно считается, что истоки процессуальной мысли лежат в произведениях американского философа Альфреда Норта Уайтхеда (1861–1947), особенно в его работе "Процесс и реальность" (1929). Протестуя против довольно статичного взгляда на мир, связанного с традиционной метафизикой (выраженного в таких идеях как "вещество" и "сущность"), Уайтхед воспринимает реальность как процесс. Мир - это органическое целое, что-то динамичное, но не статичное; что-то, что происходит. Реальность строится из "действительных сущностей" и "действительных случаев" и, поэтому, характеризуется процессом становления, изменения и исхода.

Все эти "сущности" и "случаи" (используя первоначальные термины Уайтхеда) обладают определенной свободой развиваться и подпадать под влияние своего окружения. Возможно, именно здесь можно усмотреть влияние биологической эволюционной теории: как и позднейший автор Пьер Тейяр де Шарден, А. Н. Уайтхед стремится выделить в творении место для развития, находящегося под всеобщим руководством и управлением. Этот процесс развития помещен на постоянном фоне порядка, который представляется существенным для роста организационным принципом. Уайтхед утверждает, что Бога можно отождествить с этим фоном порядка в процессе. Уайтхед рассматривает Бога как "сущность", однако, отличает Его от других сущностей на основании бессмертия. Другие сущности существуют лишь определенный период времени; Бог существует вечно. Таким образом, каждая сущность находится под влиянием 2-х основных источников: предыдущих сущностей и Бога.

Причинность, таким образом, не выступает в роли принуждения сущности действовать определенным образом: она становится делом влияния и убеждения. Сущности влияют друг на друга "диполярным" образом - ментально и физически. Это же самое можно сказать и о Боге. Бог может действовать только убеждением, в рамках самого процесса. Бог соблюдает правила процесса. Точно так как Бог влияет на другие сущности, Он Сам также находится под их влиянием. Бог (используя знаменитую фразу Уайтхеда) является "сострадальцем, Который понимает". Так, Бог находится под влиянием и воздействием мира.

Таким образом, процессуальная мысль переопределяет всемогущество Божье в понятиях убеждения или влияния в рамках всеобщего мирового процесса. Это важное явление, поскольку оно объясняет привлекательность этого способа

понимания связи Бога с миром в свете проблемы зла. Традиционная апология Бога перед лицом зла выглядит убедительной (хотя степень этой убедительности вызывает споры) в случае нравственного зла - иными словами, зла, возникающего из человеческих решений и действий. Но как же быть с природным злом - землетрясениями, голодом и другими природными бедствиями?

Процессуальная мысль утверждает, что Бог не может заставить природу подчиняться божественной воле или божественным замыслам относительно ее. Бог может лишь попытаться влиять на процесс изнутри - убеждением и привлечением. Каждая сущность пользуется определенной степенью свободы и творчества, над которыми Бог не может властвовать. В то время, как традиционная апология свободной воли перед нравственным злом утверждает, что люди свободны не подчиняться или игнорировать Бога, процессуальное богословие утверждает, что отдельные компоненты мира аналогичным образом свободны игнорировать божественные попытки оказать на них влияние или убедить их. Они не обязаны подчиняться Богу. Таким образом, Бог освобождается от ответственности как за нравственное, так и за природное зло.

Хотя такое понимание убедительной природы божественных действий имеет явные достоинства, критики процессуальной мысли утверждают, что цена слишком высока. Представляется, что происходит отказ от традиционной идеи о трансцендентности Бога или ее радикальная переформулировка в свете первичности и постоянства Бога как сущности в рамках процесса. Иными словами, божественная трансцендентность понимается немногим более как то, что переживает и превосходит другие сущности.

Основополагающие идеи Уайтхеда получили дальнейшее развитие у ряда авторов, среди которых выделяются Чарльз Хартшорн (род. 1897 г.), Шуберт Огден (род. 1928 г.) и Джон Б. Кобб (род. 1925 г.). Ч. Хартшорн видоизменил понятие А. Н. Уайтхеда о Боге по целому ряду направлений, среди которых наиболее значительным было предположение, что Бога процессуальной мысли следует воспринимать скорее как лицо, чем как сущность. Это позволяет ему избежать серьезной критики процессуальной мысли - обвинения в том, что она компрометирует божественное совершенство. Как может меняться совершенный Бог? Разве изменение не равнозначно признанию несовершенства? Хартшорн дает новое определение совершенства - "восприимчивость к переменам, которая компрометирует верховенство Божье". Иными словами, способность Бога ощущать влияние других сущностей не означает, что Бог нисходит до их уровня. Бог превосходит другие сущности, хотя и ощущает их воздействие.

С точки зрения многих комментаторов, подлинная сила процессуального богословия заключается в его взглядах на природу страдания в мире. Эти сильные стороны лучше всего оценить в анализе различных предлагаемых в христианстве понятий, касающихся страдания - области богословия, которая получила название "теодиции" и к которой мы сейчас обращаемся.

Теодиции: проблема зла

Крупной проблемой, связанной с доктриной о Боге, оказывается существование зла в мире. Как можно примирить существование зла или страдания с христианским утверждением благодати Бога, сотворившего мир? Ниже мы рассмотрим некоторые варианты ответа на этот вопрос", предлагаемые в христианстве.

Иринея Лионский

Труды Иринея представляют важный элемент в наследии греческих отцов Церкви. По его мысли, человеческая природа обладает определенным потенциалом. Люди сотворены с определенными возможностями роста. Эти возможности роста и приближения к богонаправленному росту требуют соприкосновения с добром и злом, чтобы принимаемые решения были действительно осознанными. Согласно этому воззрению, мир рассматривается как "юдоль душетворения" (как выразился английский поэт Джон Китс), в которой столкновение со злом считается необходимым условием для духовного роста и развития.

В произведениях Иринея Лионского этот взгляд не получил полного развития. В наше время он приобрел горячего сторонника в лице Джона Хика, которого считают самым убедительным его выразителем. В своей книге "Зло и Божья любовь", Дж. Хик подчеркивает, что люди сотворены несовершенными. Для того, чтобы стать тем, чем Бог хочет видеть всех людей, они должны участвовать в делах мира. Бог создал людей не автоматами, а личностями, способными свободно реагировать на его действия. Если нет реального выбора между добром и злом, библейский завет "избирать добро" становится бессмысленным. Таким образом, добро и зло являются обязательными и неотъемлемыми компонентами мира, чтобы происходило осознанное и исполненное смысла развитие человека.

Этот довод обладает очевидной привлекательностью, причем в немалой степени благодаря акценту на человеческой свободе. Он также созвучен опыту многих христиан, которые убедились, что благодать и любовь Божьи познаются глубже всего в горе и страданиях. Однако, одна из сторон такого взгляда навлекла на себя особенно острую критику. Часто слышится замечание о том, что такой подход признает за злом определенное достоинство, отводя ему положительную роль в замыслах Божьих. Если рассматривать страдание всего лишь как средство для духовного развития человека, как же быть с такими явлениями как Хиросима и Нагасаки или Освенцим, которые уничтожают тех, кто с ними сталкивается? С точки зрения его критиков, этот взгляд поощряет пассивное признание существования стимула, чтобы противостоять ему.

Августин Гиппонийский

Характерный подход, принятый Августином, оказал большое воздействие на западное богословие. К VI в. проблемы, вызванные существованием зла и страданий, привели к некоторому замешательству в христианском богословии. Гностицизм, включая его разновидности, манихейство, которым увлекался Августин в молодости, без труда объяснял существование зла. Оно возникло из-за злой природы самой материи. Основным смыслом спасения сводился к искуплению человечества из злого материального мира и перенесению его в духовную область, которая не запятнана материей.

Ключевым моментом многих гностических систем была идея о демиурге - полубожественном существе, которое из прежде существовавшей материи сотворило мир в нынешнем виде. Плачевное состояние этого мира объяснялось недостатками этого полубога. Бог искупитель, таким образом, не отождествлялся с полубожественным творцом.

Однако, Августин не мог принять такой подход. Для него, творение и искупление были делом Одного и Того же Бога. Нельзя, поэтому, обвинять творение в существовании зла, поскольку тем самым выдвигается обвинение против Бога. С точки зрения Августина, Бог сотворил мир добрым, то есть

свободным от греховного осквернения. Откуда же берется зло? Основополагающий взгляд Августина сводится к тому, что зло появляется в качестве прямого следствия злоупотребления человека своей свободой. Бог сотворил человека свободным выбирать добро или зло. К сожалению, человек выбрал зло, в результате чего, мир был осквернен злом.

Однако, такой взгляд, как понимал и сам Августин, не решает проблему. Как могли люди избрать зло, если зла не было вообще? Зло должно было существовать в мире, если человечество сделало в пользу него свой выбор. Августин увидел происхождение зла в сатанинском искушении, которым сатана увлек Адама и Еву от послушания их Творцу. Таким образом, утверждал он, нельзя считать Бога ответственным за зло.

Однако, проблема все еще не была решена. Откуда же взялся сатана, если Бог сотворил мир добрым? Августин прослеживает происхождение зла еще на один шаг назад. Сатана стал падшим ангелом, который был сотворен благим, как и все другие ангелы. Однако, именно этот ангел впал в искушение стать таким как Бог и приобрести верховную власть. В результате он поднял бунт против Бога и распространил этот бунт в мире. Но как же, спрашивали критики Августина, мог благой ангел стать столь злым? Как можем мы объяснить первоначальное падение этого ангела? По этим вопросам Августин, похоже, вынужден хранить молчание.

Карл Барт

Глубоко неудовлетворенный существующими подходами ко злу; Карл Барт призвал к полному переосмыслению всего вопроса. Барт, которого особенно интересовал подход деятелей Реформации к вопросу, о провидении, считал, что в христианском богословии образовался серьезный изъян в связи с понятием о всемогуществе Божьем. Он утверждал, что доктрина Реформации о провидении стала фактически неотличимой от аналогичной доктрины стоицизма. (Можно вскользь упомянуть, что многие мыслители Реформации говорят именно об этом в связи с цвинглианской доктриной о провидении, которая представляется основанной в значительно большей степени на работах стоического автора Сенеки, чем на Новом Завете!) С точки зрения Барта, понятие о всемогуществе Божиим должно всегда восприниматься в свете божественного самооткровения во Христе.

На основании этого принципа Барт утверждает необходимость "радикального переосмысления всего вопроса". Он высказывает предположение, что доктрина Реформации о всемогуществе Божиим основана на логических выводах из определенного набора посылок о силе и благодати Божьей. Барт, чья богословские взгляды отличаются "христологической сосредоточенностью", призывает к более христологическому подходу. Он, таким образом, отвергает априорные понятия о всемогуществе в пользу веры в победу божественной благодати над неверием, злом и страданиями. Уверенность в окончательной победе благодати Божьей позволяет верующим сохранить свое нравственное состояние и надежду в мире, который, как кажется, находится во власти зла. Сам Карл Барт, разрабатывая эту доктрину, помнил о нацистской Германии; его идеи оказались полезными и в других случаях, и можно утверждать, что позднее они нашли отражение в теодициях, которые стали характерной чертой богословия освобождения.

Тем не менее, один из аспектов теодиции Барта вызвал значительные дискуссии. Барт называет зло "das Nichtige" - таинственной силой "ничтожности", которая основывается на том, чего Бог не хотел в творении. "Ничтожность" выступает в роли того, что противоречит воле Божьей. Его нельзя назвать

"ничем", но тем, что угрожает свести к ничему и, таким образом, представляет угрозу замыслам Божиим в мире. С точки зрения Барта, окончательная победа благодати приводит к тому, что "ничтожности" не нужно опасаться. Однако, его критики нашли идею о "ничтожности" проблематичной и обвинили его во впадении в произвольные метафизические мудрствования в вопросе, в котором верность библейским повествованиям имеет основополагающее значение.

Современный вклад в разработку проблемы

Вопрос о страданиях занимает видное место в современном христианском богословии и приобрел новую важность и насущность в результате ужасов второй мировой войны и продолжающейся борьбы угнетенных против угнетателей. В этой связи можно упомянуть о целом ряде различных подходов, каждый из которых имеет свой характерный культурно - исторический фон.

1. Богословие освобождения выработало свой характерный взгляд на страдания, основанный на внимании к бедным и угнетенным (см. раздел "Богословие освобождения" в главе 4). Горе бедных не рассматривается как пассивное принятие страданий; оно считается участием в борьбе Бога против зла в мире - борьбе, которая предусматривает непосредственное столкновение с самими страданиями. Эту идею, в различных ее формах, можно выделить в работах многих латиноамериканских богословов освобождения. Однако, общепризнанно, что она находит свое наиболее яркое выражение в работах приверженцев "черного богословия", особенно принадлежащих перу Джеймса Коуна. Последовательность распятия и воскресения истолковывается в свете нынешней борьбы против зла, которая ведется с уверенностью в окончательной победе Бога над всеми страданиями и тем, что их вызывает. Аналогичные темы можно найти в работах Мартина Лютера Кинга, особенно в его "Смерти зла на берегу".

2. Процессуальное богословие усматривает происхождение зла в мире в радикальных ограничениях силы Божьей, (см. раздел "Бог в процессуальной мысли" в данной главе). Бог отказался принуждать, сохранив лишь действие убеждением. Убеждение рассматривается как использование силы таким образом, чтобы сохранить уважение к правам и свободам других. Бог убеждает каждого участника процесса действовать наилучшим образом. При этом, однако, нет никаких гарантий, что благожелательное убеждение приведет к благополучному исходу. Процесс далеко не обязательно подчиняется Богу.

Бог хочет добра творению и действует в его интересах. Однако, Он не пользуется возможностью принуждением заставить исполнять божественную волю. В результате, Бог не предотвращает некоторые вещи. Он не хочет войн, голода, катастроф, однако, из-за радикальных ограничений своей божественной силы, Он не предотвращает их. Таким образом, Бог не несет ответственность за зло, равно как и нельзя сказать, что Бог желает зла или молчаливо принимает его существование. Метафизические ограничения мешают Ему вмешиваться в естественный порядок вещей.

3. Третий современный взгляд на страдания основывается на Ветхом Завете. Такие еврейские авторы, как Эли Визель, сохраняя, по крайней мере, остатки веры в основополагающую благость Бога, указывают на многочисленные в места Ветхом Завете, в которых выражается протест против присутствия зла и страданий в мире. Этот взгляд был подхвачен целым рядом христианских авторов, включая Джона Рота, который назвал его "теодицией протеста". Этот протест рассматривается как часть благочестивого отклика народа своему Богу в условиях неопределенности и волнений, касающихся Его присутствия и замыслов в мире.

Бог как творец

Доктрина о Боге как Творце прочно основывается на Ветхом Завете (например, Быт.1:2). В истории богословия доктрина о Боге как Творце часто связывалась с авторитетом Священного Писания. Сохраняющееся значение Ветхого Завета для христианства часто считается основанным на том, что Бог, о котором в нем говорится, остается Тем же Богом, который открывается в Новом Завете. Бог Творец и Бог Искупитель являются Одним и Тем же. В случае гностицизма, была предпринята яростная атака как на авторитет Ветхого Завета, так и идею о том, что Бог - Творец мира.

С точки зрения гностицизма в большинстве его заметных проявлений, следовало провести резкое разграничение между Богом, Который искупил человечество из мира, и несколько ущербным божеством (часто называемым "демиургом"), которое этот мир сотворило. Гностики считали, что в Ветхом Завете говорится об этом меньшем божестве, в то время как Новый Завет рассматривает Бога Искупителя. Вера в Бога как Творца и в авторитет Ветхого Завета стали взаимосвязаны еще на ранней стадии истории христианства. Среди ранних авторов, обращавшихся к этой теме, особое значение имеет Иринея Лионский.

Отдельно рассматривается вопрос о том, следует ли считать творение произошедшим "ex nihilo" - то есть созданным из ничего. В одном из своих диалогов ("Тимей" - Timaeus), Платон выдвинул идею о том, что мир был сотворен из прежде существовавшей материи, которой была придана форма современного мира. Эту идею подхватило большинство гностических авторов, которые исповедовали веру в прежде существовавшую материю, которая в процессе творения была преобразована в современный мир. В этом их поддержали и отдельные христианские богословы, такие как Феофил Антиохийский и Иустин Мученик. Иными словами, творение не было "ex nihilo"; его следует рассматривать как процесс строительства из материала, который уже был под рукой, как например, строительство эскимосского иглу из блоков снега, или дома из камня. Существование в мире зла объяснялось на основании неподатливости этой прежде существовавшей материи. Возможности Бога в творении мира ограничивались плохим качеством доступного материала. Присутствие зла или недостатков в мире, таким образом, следует приписывать не Богу, а недостаткам материала, из которого был сотворен мир.

Конфликт с гностицизмом заставил христианских богословов пересмотреть этот вопрос. Частично, идея о творении из прежде существовавшей материи была дискредитирована ее связью с гностицизмом; частично, она была поставлена под сомнение из-за более тщательного прочтения ветхозаветных повествований о творении. Такие авторы, Феофил Антиохийский, настаивали на доктрине о творении "ex nihilo", которую с конца II в. можно считать установленной и общепринятой доктриной Церкви.

Выводы из доктрины о творении

Доктрина о Боге как Творце имеет несколько важных выводов, некоторые из которых здесь следует отметить.

1. Следует провести разграничение между Богом и творением. Важной проблемой христианского богословия с самого его зарождения было противостояние искушению соединить Творца и творение. Эта тема ясно изложена в Послании апостола Павла к Римлянам, в первой главе которого стремление свести Бога до уровня мира. По мнению апостола Павла, в результате

греха существует естественное стремление человека служить "твари вместо Творца" (Рим.1:25). Основной задачей христианского богословия творения становится разграничить Бога и творение, утверждая в то же время, что последнее все же представляет собой Божье творение.

Этот процесс можно увидеть в действии в произведениях Августина Гиппонийского; ему уделяется большое внимание в произведениях таких реформаторов, как Жан Кальвин, которые стремились создать мироутверждающую духовность, в ответ на общую монашескую тенденцию осуждать мир, явственно проявившуюся в таких произведениях, как "О подражании Христу" Фомы Кемпийского, с его характерным акцентом на "презрении к миру". В кальвиновской мысли присутствует диалектическая связь между миром как творением Божьим, и миром как падшим творением. Поскольку мир - творение Божье, он достоин хвалы, уважения и утверждения; поскольку он - падшее творение, он заслуживает критики с целью его искупления. Эти два взгляда можно назвать двойным центром эллипса мироутверждающей духовности Жана Кальвина. Аналогичную структуру можно выявить в кальвиновской доктрине о человеческой природе, в которой - несмотря на его подчеркивание греховной природы падшего человечества - он не теряет из виду тот факт, что она остается творением Божьим. Хотя и запятнанная грехом, она остается творением и владением Божьим, и именно по этой причине представляет ценность. Доктрина творения, таким образом, приводит к критической мироутверждающей духовности, в которой мир утверждается, обходя в то же время соблазн его обожествления.

2. Творение подразумевает власть Бога над миром. Характерная мысль Библии состоит в том, что Творец имеет власть над Своим творением. Люди считаются частью творения, имеющей в нем особую функцию. Доктрина о творении приводит к идее о том, что человек управляет творением, которую следует отличать от светского понятия о том, что человек владеет миром. Творение не принадлежит нам; мы пользуемся им по поручению Божьему. Мы предназначены быть управляющими божественным творением и несем ответственность за то, каким образом проходит наше управление. Этот взгляд имеет большое значение в связи с экологическими вопросами, поскольку дает теоретическое основание для ответственности человека за судьбу планеты.

3. Доктрина Бога как Творца подразумевает благодать творения. На протяжении всего библейского рассказа о творении мы сталкиваемся с утверждением "И увидел Бог, что это хорошо" (Быт.1:10, 18, 21, 25, 31). (Единственное, что не является хорошим это то, что Адам одинок. Человек сотворен как общественное существо и должен существовать в связи с другими). В христианском богословии не остается места для гностической или дуалистической идеи о мире как злом месте по самой своей природе. Как мы увидим позднее, несмотря на то, что мир упал в грех, он остается творением Божьим и может быть искуплен.

Это не подразумевает, что творение можно назвать совершенным. Существенным компонентом христианской доктрины о грехе выступает признание того, что мир сошел с пути, на который его поставил Бог в ходе творения. Он отклонился от намеченного курса. Он отпал от славы, в которой он был сотворен. Мир в его нынешнем состоянии оказывается не тем миром, каким он был задуман. Существование человеческого греха, зла и смерти служит само по себе признаком степени, до которой человечество отошло от запланированного пути. По этой причине, большинство христианских размышлений об искуплении

включают идею о восстановлении творения в его первоначальной целостности, чтобы замыслы Божьи в отношении творения исполнились. Утверждение благодати творения также дает возможность избежать неприемлемой для большинства богословов мысли о том, что Бог ответственен за зло. Постоянный акцент Библии на благодати творения служит напоминанием о том, что разрушительная сила греха присутствует в мире не по замыслу или разрешению Божьему.

4. Творение подразумевает, что люди сотворены по образу Божьему. Этот взгляд, имеющий центральное значение для любой христианской доктрины о природе человека будет обсужден подробнее ниже (см. гл.12); однако, он имеет большое значение и в качестве аспекта самой доктрины о творении. "Ты сотворил нас для Себя, и наши сердца беспокойны, пока они не найдут покой в Тебе" (Августин Гиппонийский). В этих словах заключается важность доктрины о творении для правильного понимания человеческого опыта (см. раздел "Религиозный опыт" в гл.6), природы и судьбы.

Изображения Бога как Творца

То, как Бог действует в качестве Творца, представляет собой предмет долгих дискуссий в христианстве. Был выдвинут ряд моделей или способов изображения того, каким образом Бог сотворил мир. Каждая из них проливает некоторый свет на этот вопрос. Как неизбежно бывает с аналогиями, существуют определенные пределы их адекватного использования, и одной из задач христианского богословия является выяснение этих пределов.

1. Эманация. В этом взгляде преобладает связываемый, в первую очередь, с богословами ранней Церкви образ света или тепла, исходящего от солнца или рукотворного источника, например, костра. Этот образ творения (намек на который содержится в Никео - Цареградском символе веры в словах "света от света") наводит на мысль о том, что творение мира можно представить как истечение от Бога творческой энергии. Точно так, как свет исходит от солнца и отражает его природу, сотворенный порядок исходит от Бога и отражает божественную природу. Исходя из этой модели, существует природная или органическая связь между Богом и творением.

Эта модель, однако, имеет свои слабые стороны, из которых можно упомянуть о двух. Во - первых, образ солнца, испускающего свет, или огня, испускающего тепло, предполагает произвольную эманацию, а не осознанное решение творить. Христианство последовательно подчеркивает, что акт творения основывается на предшествующем решении Божиим творить, которое эта модель передает неточно. Это естественно приводит ко второй слабости, которая связана с безличной природой данной модели. Мысль о личностном Боге, выражающем Свою Личность как в самом акте творения, так и в последующем творении, трудно передать с помощью этого образа.

2. Строительство. Во многих местах Библии Бог изображается строителем, сознательно строящим мир (Пс.127:1). Этот сильный образ удачно передает идею замысла, планирования и осознанного намерения творить. Этот образ важен, поскольку он привлекает внимание как к Творцу, так и к творению. Наряду с изображением искусства Творца, он также отдает должное красоте и упорядоченности творения как самим по себе, так и как свидетельствам творчества и заботы Творца.

Этот образ, однако, имеет серьезный недостаток, касающийся вопроса, уже рассмотренного в связи с диалогом Платона "Тимей". Он предусматривает в

процессе творения наличие прежде существовавшей материи. Творение подразумевается как придание формы тому, что уже существовало - идея, которая, как мы уже видели, не согласуется с доктриной о творении *ex nihilo*. Образ Бога как строителя, похоже, подразумевает сборку мира из материала, который уже находился под рукой, что является его очевидным недостатком.

3. Художественное выражение. Многие христианские авторы различных периодов истории Церкви говорят о творении как о "произведении Божьем", сравнивая его с произведением искусства, которое само по себе прекрасно, а также передает личность своего Творца. Эта модель творения как "художественного выражения" Бога как Творца особенно хорошо показана в произведениях Джонатана Эдвардса. В своей работе "личное повествование" Дж. Эдвардс говорит о своем восприятии красоты Бога Творца во время прогулки. "Идя туда, я смотрел на небо и облака, и у меня в сознании возникло сладкое чувство величия и благодати Божьей, которое я не в силах выразить".

Этот образ оказывается чрезвычайно полезным, поскольку он восполняет недостатки обеих вышеупомянутых моделей - а именно, их безличный характер. Образ Бога как художника несет в себе мысль о личном выражении в творении чего-то прекрасного. Однако, здесь также следует упомянуть о недостатках: например, эта модель может легко привести к идее о творении из прежде существовавшей материи, проводя параллель со скульптором, высекающим статую из прежде существовавшего куска мрамора. Однако, она также дает нам возможность представить творение из ничего, как в случае с автором романа, или композитором, который создает мелодию или гармонию. Она также поощряет нас искать самовыражение Божие в творении, а также добавляет богословской достоверности естественному богословию.

Присутствие Бога в мире

В каком смысле можно сказать, что Бог активно присутствует в мире? Был выработан ряд моделей для передачи всего богатства христианского понимания этого вопроса, которые, вероятно, лучше считать взаимодополняющими, а не исключающими.

1. Монархическая модель. Согласно этому взгляду, Бог правит миром как суверенный государь. Все события полностью подвластны Его руководству и контролю. Мы уже видели, что идея о "всемогуществе" требует тщательного определения, прежде чем ее можно применить по отношению к Богу. Тем не менее, эта конкретная модель четче всего передает идею о силе Божьей как в творении, так и в искуплении. Божественная сила проявляется как в творении мира, так и в воскрешении Христа из мертвых. Эта модель имеет и некоторые недостатки, наиболее явным из которых кажется то, что она поощряет веру в Бога силы, оставляя в стороне или даже подавляя более нежные образы Бога как матери или пастыря.

2. Деистическая модель. Деизм традиционно отстаивал идею о том, что Бог сотворил мир и наделил его способностью развиваться и функционировать без необходимости Его постоянного присутствия или вмешательства. Эта точка зрения, которая стала особенно влиятельной в XVIII в., рассматривает мир как часы, в роли часовщика которых выступает Сам Бог. Бог устроил мир так, что он впоследствии может развиваться самостоятельно. Эта модель имеет ряд достоинств, немаловажным из которых представляется идея об упорядоченности и разумном устройстве сотворенного миропорядка (это особенно ценилось в век ньютоновской физики). Однако, сведение к минимуму идеи о постоянном

божественном присутствии в мире, и особенно, отсутствие какой-либо идеи о зависимости творения от постоянной божественной поддержки, сделали ее ущербной в глазах многих авторов.

3. Неотомистская модель. Основываясь на взглядах Фомы Аквийского о причинности (выраженных в его "пяти путях"), его позднейшие последователи разработали идею о сложной сети первичных и вторичных источников. Этому подходу удастся, настаивая на постоянном присутствии и деятельности Бога в творении, избежать трудностей деизма, связанных с "отсутствующим Богом". Бог рассматривается как первопричина, а вторичной причиной считаются естественные факторы. Согласно этому взгляду, Бог создает эти вторичные причины, а затем действует через них.

Каждая вторичная причина - например, люди или силы природы - имеет определенную характеристику или наклонность, отражающие ее конкретную роль или место в творении. Бог действует через эти вторичные причины, как столяр действует посредством пилы или музыкант - посредством своей скрипки. Хотя Бог может действовать и без вторичных причин (как это происходит в чудесах), обычным средством божественных действий оказываются эти вторичные причины. Следовательно, о женщине, любящей своего сына, можно сказать, что она выражает любовь Божью, поскольку Бог является первопричиной этой любви. Тем не менее, реальность и отчетливость этой вторичной причины сохраняются; несмотря на то, что в этой любви подразумевается Бог, она остается любовью женщины к своему сыну.

Этот подход отдает должное целостности и реальности естественных причин и требует, чтобы за естественной причинностью мы видели первопричину, которая есть Бог. Однако, этот взгляд, как и многие другие, сталкивается с трудностями, связанными с проблемой зла. Предположение о том, что благая первопричина (Бог) вынуждена действовать через неправильные вторичные причины (людей или природные процессы), выглядит привлекательным; нельзя ожидать, что даже хороший скрипач сможет хорошо играть на плохом инструменте. Однако, вторичные причины, через которые сейчас действует Бог, были созданы Тем же Богом. Проблема, таким образом, оказывается не решенной, а возвращающейся к предыдущей стадии.

4. Процессуальная мысль. Как было отмечено в нашем вышеприведенном подробном рассмотрении этого взгляда (см. раздел "Бог в процессуальной мысли"), ему удастся избежать многих трудностей с которыми сталкиваются рассмотренные выше модели. Идея о "сочувствующем влиянии" избегает понятия о Боге как власти и таким образом избавляет Его от ответственности за зло и недостатки в мире. Согласно этому взгляду, Бог может попытаться повлиять на события в рамках процесса. Бог рассматривается как творческий участник космоса. Однако, для этой модели понятие о Боге, контролирующем ход событий, является совершенно неприемлемым и невозможным в силу ее определяющих особенностей. Зло, таким образом, нельзя приписать Богу. Тем не менее, представляется, что эта модель лишает Бога большинства традиционных свойств, что вызывает у многих скептическое отношение к ее богословской достоверности. Действительно ли имеется в виду Бог? Это распространенное замечание отражает неприемлемость этой модели для большинства богословов.

5. Экзистенциализм. Значение экзистенциализма как философии человеческого существования было исследовано выше (см. раздел "Экзистенциализм: философия человеческого опыта" в предыдущей главе).

Представляется, что этому подходу удастся избежать сложных вопросов, связанных с природой божественного присутствия в мире. Как было отмечено выше, экзистенциализм сосредоточивается на божественном присутствии в мире. "Присутствие Бога", таким образом, радикально ограничивается воздействием или впечатлением, оказанным на субъективный мир личного опыта. Рассказ Рудольфа Бультмана о функциях "керигмы" наводит на мысль о том, что Бог встречается с отдельными людьми через христианское послание, а затем достигает присутствия в их жизни в преобразованной личностной форме. Здесь имеется очевидное сходство с описанным выше неотомистским подходом, в котором "керигма" выполняет роль вторичной причины.

Избегая многих трудностей, традиционно связанных с идеей о божественном присутствии в мире, представляется, что этот подход сводит божественное присутствие к субъективному бытию индивидуума. Бог действует лишь в личностном бытии; поэтому бессмысленно говорить о том, что Бог действует в мире. Таким образом, нельзя говорить о том, что Бог действовал в воскресении (как в монархической модели); с точки зрения Бультмана, воскресение явилось событием в личном переживании учеников, а не во внешнем мире как таковом.

Здесь вновь утрачивается значительный элемент специфически христианского понимания Бога!

6. Диалогический персонализм. Эта модель, основанная на философии Мартина Бубера (см. раздел "Диалогический персонализм" в данной главе), связана с описанным выше экзистенциальным подходом. Здесь присутствие Бога связывается с идеей о непосредственных отношениях. Бог воспринимается как присутствующий в контексте отношений. "Ты противостоит я, но я вхожу в прямую связь с оно" (Мартин Бубер). Присутствие Бога, таким образом, локализуется или сосредоточивается в понятии о столкновении с чем-то, не поддающимся определению, которое признается как "Ты". Сильные и слабые стороны этого подхода аналогичны сильным и слабым сторонам рассмотренной выше экзистенциальной модели.

Святой Дух

Доктрина о Святом Духе заслуживает своей отдельной главы. Святой Дух долгое время был "золушкой" Троицы. Другие две сестры могли отправляться на богословские балы; Святой Дух каждый раз оставался дома. Однако, сейчас времена изменились. Возникновение харизматического движения в практически каждой Церкви основного течения обеспечило Святому Духу видное место в богословии. Новое ощущение реальности и силы Духа оказало серьезное воздействие на богословские рассуждения о Личности и работе Святого Духа.

Модели Святого Духа

"Бог есть дух" (Ин.4:24). Но что же это говорит нам о Боге? В английском языке используется по крайней мере три слова - "wind" ("дуновение"), "breath" ("дыхание") и "spirit" ("дух") - для перевода одного древнееврейского термина - "ruach". Это важное древнееврейское слово имеет глубину значения, которую практически невозможно передать на какой-либо из европейских языков. "Ruach", традиционно переводимое как "дух", имеет целый спектр значений, каждое из которых проливает некоторый свет на сложные ассоциации, связанные с христианским понятием о Святом Духе.

1. Дух как дуновение. Ветхозаветные авторы тщательно следят за тем, чтобы не отождествлять Бога с ветром и тем самым не низводить Его до уровня силы природы. Тем не менее, проводится параллель между силой ветра и силой Божьей. Говорить о Боге как о духе означает вызывать в уме образ все заполняющей энергии Господа господствующих и напоминать Израилю о всемогуществе Бога, Который вывел Израиль из Египта. Этот образ духа как искупительной силы, вероятно, выражен в своей наиболее яркой форме в рассказе об исходе из Египта, во время которого мощный ветер раздвигает Чермное море. (Исх.14:21) Здесь, идея о "ruach" передает как силу, так и искупительный замысел Божий.

Образ ветра позволяет передать и отчетливо представить многогранность человеческого восприятия Бога. Ветхозаветные авторы осознавали, что Бог воспринимается по-разному. Иногда Он воспринимается как судья, осуждающий Израиль за своенравность; в других случаях, Бог воспринимается как Тот, Кто освежает избранный народ, как вода освежает сухую землю. Образ ветра (дуновения) удачно передает обе эти идеи.

Следует помнить, что Израиль граничил со Средиземным морем на западе и с великой пустыней на востоке. Когда ветер дул с востока, он воспринимался как морозящий туман из мелкого песка, который обжигал растительность и иссушал землю. Рассказы путешественников об этом ветре свидетельствуют о его невероятной силе и мощи. Песчаная буря заслоняет даже солнечный свет. Этот ветер рассматривался библейскими авторами как модель того, как Бог демонстрирует конечность и мимолетность творения. "Засыхает трава; увядает цвет, когда дунет на него дуновение Господа" (Ис.40.7). Считалось, что Бог уничтожает человеческую гордыню как обжигающий восточный ветер, как аравийский сирокко (см. Пс.102.15–18; Иер.4.11). Также, как вырастает растение, свежее и зеленое, лишь чтобы иссохнуть под порывом горячего ветра пустыни, так человеческие империи возникают лишь чтобы пасть перед лицом Божьим.

Когда пророк Исайя писал свою книгу, Израиль находился в плену в Вавилоне. Многим казалось, что великая Вавилонская империя - это постоянное историческое явление, которое ничто не может изменить. И все же, провозглашая грядущее разрушение империи, пророк утверждает мимолетность человеческих достижений перед дуновением Господа. Один Бог остается постоянным - все остальное находится в состоянии течения и перемен. "Трава засыхает, цвет увядает; а слово Бога нашего пребудет вечно" (Ис.40.8).

Однако, западные ветры были совершенно другими. Западные и юго-западные ветры, дующие с моря, приносили зимой дожди в иссушенную землю. Летом западные ветры приносили не дождь, а прохладу. Это нежное прохладное веяние ослабляло интенсивность пустынной жары. Так же, как ветер приносит свежесть, увлажняя сухую землю зимой и охлаждая ее летом, так Бог приносит свежесть удовлетворения духовных нужд человека. В целом ряде сильных образов ветхозаветные авторы сравнивают Бога с дождем, приносимым западным ветром и освежающим землю (Ос.6.3).

2. Дух как дыхание. Идея о духе ассоциируется с жизнью. Когда Бог сотворил Адама, Он вдохнул в него дыхание жизни, в результате чего тот стал живым существом (Быт.2:7). Основное различие между живым человеком и мертвым заключается в том, что первый дышит, а второй не дышит. Это привело к мысли о том, что жизнь зависит от дыхания. Бог вдыхает дыхание жизни в пустые оболочки и тем самым приводит их к жизни. Бог оживил Адама, вдохнув в него.

Знаменитое видение долины сухих костей (Иез.37:1-14) также служит иллюстрацией этого: могут ли эти сухие кости ожить? Кости оживают лишь тогда, когда в них входит дыхание. Модель Бога как духа, таким образом, несет в себе основополагающую истину о том, что Бог дает жизнь и может даже вернуть к жизни мертвых.

Таким образом, важно отметить, что "ruach" часто связывается с трудами Божьими при творении (Быт.1:2; Иов.26:12-13;33:4; Пс.103:27-31), хотя точная роль Духа в творении остается неопределенной. Совершенно очевидно, что существует определенная связь между "Духом" и животворением.

3. Дух как харизма. Термин "харизма" означает "исполнение человека духом Божьим", благодаря которому человек способен выполнять действия, которые иначе были бы невозможны. Дар мудрости часто изображается следствием исполненности Духом (Быт.41:38-39;Исх.28:3,35:31;Втор.34:9). Иногда Ветхий Завет приписывает дар руководства или военной доблести влиянию Духа (Суд.14:6,19; 15:14,15) Но наиболее убедительный аспект этой черты Духа связан с вопросом о пророчестве.

Ветхий Завет дает мало пояснений по поводу вдохновения, водительства или мотивации пророков Святым Духом. В эпоху перед Вавилонским пленением пророчество ассоциировалось с экстатическим восприятием Бога, связанным с буйным поведением (1 Цар.10:6,19:24). Тем не менее, пророчество стало постепенно ассоциироваться с сообщением, а не поведением пророков. Пророческое свидетельство основывалось на исполненности Духом (Ис.61:1;Иез.2:1-2;Мих.3:8;Зах.7:12), придающем подлинность пророческому сообщению, которое обычно называли "словом [dabhar] Господним".

Спор о божественности Святого Духа

Ранняя Церковь оказалась в затруднении по поводу Святого Духа и не смогла достаточно разработать эту область доктрины. Частично это отражает тот факт, что богословские рассуждения сосредоточивались на других вопросах. У греческих патристических авторов были более важные с их точки зрения дела, когда вокруг них кипели жизненно важные политические и христологические споры. Позднее, однако, все же разгорелся спор по поводу статуса Святого Духа. Развитие богословия в ранней Церкви представляло собой, в основном, отклик на общественные дискуссии; когда разгорался серьезный спор, его неизбежным следствием было прояснение доктрины.

Интересующий нас спор разгорелся вокруг так называемых "pneumatomachoi" или "противников Святого Духа". Эти авторы утверждали, что ни личность, ни труды Святого Духа не могут считаться имеющими статус или природу божественной Личности. В ответ на это, такие авторы как Афанасий Великий и Василий Великий обратились к крещальной формуле, которая в то время получила всеобщее признание. С новозаветных времен (см. Мф.28:18-20) христиане получали крещение во имя "Отца, Сына и Святого Духа". Афанасий Великий утверждал, что это имеет чрезвычайно важное значение для понимания статуса Святого Духа. В своем "Послании к Серапиону" Афанасий заявил, что в крещальной формуле ясно указывается на то, что Святой Дух обладает такой же божественностью, что и Отец, и Сын. Последнее мнение впоследствии возобладало.

Однако, патристические авторы воздерживались от того, чтобы открыто называть Святого Духа "Богом", поскольку это не было санкционировано Священным Писанием - вопрос, подробно рассмотренный Василием Великим в

его трактате о Святом Духе (374–375). Эту же осторожность можно усмотреть в окончательной формулировке доктрины о Святом Духе, сделанной на Константинопольском соборе в 381 г. Святой Дух здесь назван не Богом, а "Господом животворящим, от Отца исходящим, с Отцем и Сыном поклоняемым и славимым". Язык здесь недвусмысленный; Святой Дух должен рассматриваться как имеющий одинаковое с Отцом и Сыном божественное достоинство, хотя термин "Бог" явно не звучит. Конкретным взаимоотношениям Духа с Отцом и Сыном вскоре суждено было стать предметом отдельной дискуссии, на что указывает спор о *filioque*.

Признание полной божественности Святого Духа, таким образом, произошло на относительно поздней стадии развития патристического богословия. С точки зрения логики развития порядка доктрин, можно выделить следующую историческую последовательность:

1 стадия: признание полной божественности Иисуса Христа.

2 стадия: признание полной божественности Святого Духа.

3 стадия: окончательное формулирование доктрины о Троице, обосновывающей и проясняющей эти главные положения и определяющей их взаимоотношения.

Об этом последовательном развитии говорит Григорий Назианин, который указал на постепенный процесс прояснения и понимания тайны божественного откровения. Он отметил, что невозможно было рассматривать вопрос о божественности Духа, не прояснив вначале вопрос о божественности Христа. "Ветхий Завет проповедовал Отца открыто, а Сына более завуалировано. Новый Завет открыл нам Сына и указал намеками на божественность Святого Духа. Теперь Дух обитает в нас и яснее открывается нам. Неправильно было бы открыто проповедовать Сына, когда еще не была полностью признана божественность Отца. Точно так же, неправильно было бы признание Святого Духа до признания божественности Сына... Вместо этого, посредством постепенных продвижений и... небольших подъемов мы двигаемся вперед к большей ясности, чтобы мог засиять свет Троицы".

Августин: Дух как связующая любовь

Один из наиболее значительных вкладов в развитие христианского богословия Святого Духа (области богословия, иногда называемой "пневматологией") сделал Августин. Он стал христианином частично благодаря влиянию Марии Викторина, который, в свою очередь, сам обратился в христианство из языческой среды. Как видно из написанного им гимна, Викторин имел свой особый взгляд на роль Духа: "О, Дух Святой, нам помоги! Связующий [*copula*] Отца и Сына, В покое Ты - Отец, В трудах Ты - Сын. Соединяя все в одном, Ты - Дух Святой".

Хотя с богословской точки зрения эти строки отдают модализмом (тринитарная ересь, которую мы рассмотрим в разделе "Две тринитарные ереси" в следующей главе), тем не менее в них выражена идея, имеющая большое значение: Святой Дух служит "связью Отца и Сына" (*patris et filii copula*).

Именно эту идею подхватил и умело развил Августин в его трактате "О Троице". Августин настаивает на обособленности Святого Духа, однако, несмотря на эту обособленность, Дух оказывается Тем, что есть общего у Отца и Сына. Отец всего лишь Отец Сына, Сын всего лишь Сын Отца; Святой Дух, однако, является Духом и Отца, и Сына.

Согласно Священному Писанию, Святой Дух не есть только Дух Отца или только Дух Сына, но Дух Обоих. По этой причине, Святой Дух способен научить

нас той любви, которая является общей у Отца и Сына и которой Они любят Друг Друга".

Эта идея о Духе как "связующей любви" имеет важные следствия для доктрины Августина о Троице и его доктрины о Церкви. Мы рассмотрим первую в следующей главе; последняя заслуживает рассмотрения сейчас.

Августин считает Дух связью единства между Отцом и Сыном с одной стороны, и между Богом и верующими с другой. Дух - это дар, даваемый Богом, который соединяет верующих с Ним и друг с другом. Святой Дух устанавливает связь единства между верующими, на которой в конечном итоге основывается Церковь. Церковь - это "храм Духа", в котором обитает Святой Дух. Тот же Дух, Который соединяет Отца и Сына в единстве Троицы, также соединяет верующих в единстве христианской Церкви.

Рассмотрев доктрину Бога в целом, обратим наше внимание на более сложную область доктрины о Троице, которая служит выражением специфически христианских взглядов на Бога.

Вопросы к седьмой главе

1. "Бог открывается как Господь" (Карл Барт). Какие трудности порождает приведенное утверждение, используя по отношению к Богу мужской род?

2. Многие христиане говорят, что у них есть "личные отношения" с Богом. Что они имеют в виду?

3. "Бог может делать все". Как вы можете отреагировать на подобное определение божественного всемогущества?

4. Почему многие христиане верят, что Бог страдает? Какое значение это имеет?

5. Назовите и прокомментируйте основные идеи о Боге как Творце.