Анджело Скола
Джильфредо Маренго
Хавьер Прадес Лопес

БОГОСЛОВСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

А. Скола

Богословская антропология

НПКЦ «Духовная библиотека»

2000

Скола А.

Богословская антропология / А. Скола — НПКЦ «Духовная библиотека», 2000

В этой книге систематически изложено основное содержание курса лекций по богословской антропологии, в течение ряда лет читавшегося авторами в рамках программы подготовки магистров и лиценциатов Папского института проблем семьи и брака. Книга вышла в серии учебных пособий по католическому богословию АМАТЕКА и посвящена богословскому взгляду на человеческую личность. Авторы сделали акцент на систематическом подходе, обусловленном взаимосвязанностью входящих в богословскую антропологию тем и стремлением объединить последние с основными христологическими и тринитарными проблемами. Ведущей нитью здесь является событие Иисуса Христа, занимающее в методологическом плане центральное место. В Иисусе из Назарета человек встречает истину о самом себе, что, по мнению авторов, разрешает тайну человеческой свободы.

© Скола А., 2000
© НПКЦ «Духовная библиотека», 2000

Содержание

Предисловие к итальянскому изданию 6
Предварительные замечания 7
Часть первая 8
Глава первая 8
I. Исторический обзор 8
Часть вторая 38
Глава вторая 38
I. Творение в Иисусе Христе 38
Конец ознакомительного фрагмента. 44

А. Скола
Богословская антропология

© 2005 «Христианская Россия», издание на русском языке

* * *

Предисловие к итальянскому изданию

В этом учебнике систематически изложено основное содержание курса лекций по богословской антропологии, в течение ряда лет читавшегося авторами в рамках программы подготовки магистров и лиценциатов *Папского института проблем семьи и брака* при Папском Латеранском университете. То обстоятельство, что данное пособие возникло из лекционного курса, определило стоящие перед ним задачи. Оно задумано прежде всего для содействия органическому усвоению студентами богословской антропологии и не исключает привлечение других учебных и иных материалов.

Книга выходит в серии учебных пособий по католическому богословию, издаваемой ассоциацией AMATECA, и является первым томом шестого раздела этой серии, посвященного богословскому взгляду на человеческую личность.

Учебный характер пособия определил также свойственный этому роду литературы стиль изложения. Поэтому по своему содержанию и методу оно не претендует на статус научной монографии или критического очерка. Несомненно, текст книги отражает определенные богословские предпочтения авторов, сказавшиеся и на выборе основных методологических установок. О них говорится, в частности, в первой главе, где изложены основы богословского подхода к человеку. Выбор этих установок определялся, помимо результатов совместных рабочих встреч авторов, влиянием двух мыслителей – Джузеппе Коломбо и Ханса Урса фон Бальтазара, труды которых вдохновили написание этой книги. Читатели заметят это влияние во многих местах в тексте.

Другая черта этой книги – акцент на систематическом подходе, обусловленном, прежде всего, взаимосвязанностью входящих в богословскую антропологию тем и стремлением объединить последние с основными христологическими и тринитарными проблемами. Ведущей нитью здесь является *событие* Иисуса Христа, занимающее в методологическом плане центральное место. В Иисусе из Назарета человек встречает истину о самом себе. Как таковое, это событие полностью выявляет спасительный план Пресвятой Троицы и исчерпывающим образом разрешает, не предрешая, тайну человеческой свободы.

Выбор этого систематического подхода обусловил также то, что данное пособие ограничивается анализом положительных данных и культурологических вопросов, носящим большей частью взвешенный и сущностный характер.

В тексте встречается немало технических трудностей, требующих от читателя внимательного и неоднократного прочтения наиболее сложных для понимания мест: только терпеливая и серьезная работа над книгой сделает обучение плодотворным.

Книга подписана тремя авторами, так как по отдельности или совместно они работали над всем текстом, не исключая научного аппарата, беря на себя полную личную ответственность за все содержание.

О. Габриэль Рики Альберти, о. Никола Реали и о. Игнасио Карбахоса оказали неоценимую помощь в подготовке рукописи. Госпожа Карла Джанелла обеспечила ее редакционную подготовку. Приносим всем им нашу искреннюю благодарность.

А. С.
Дж. М.
Х. П. Л.
Рим, 3 июня 1999.
В праздник Пресвятого Тела и Крови Иисуса Христа.

Предварительные замечания

Для удобства читателей мы снабдили каждую главу книги подзаголовками, которые отмечают ключевые вопросы каждого раздела и призваны заменить отсутствующий предметный указатель.

В тексте постоянно встречается рубрика **Литература для углубленного изучения темы.** В ней приведены некоторые издания, содержащие полезную дополнительную аргументацию по рассматриваемым темам.

В книге используется два шрифта. Обычным шрифтом набрано ее основное содержание. Мелкий шрифт используется для отступлений исторического, фактологического или спекулятивного характера, которые, вводя читателя в определенный контекст, служат для обогащения основного материала.

В примечаниях приводятся другие необходимые сведения: цитаты из Отцов и Учителей Церкви, философов, богословов, библиографические ссылки и т. п.

Авторы

Часть первая

Глава первая
Основы богословского понимания человека

Содержание главы

Рассмотрение основ богословского понимания человека начинается с описания поучительного и многотрудного пути, пройденного богословской антропологией (I. Исторический обзор).

Затем излагаются принятые в данной книге исходные установки и методология (II. Христология и антропология).

I. Исторический обзор

Прежде чем кратко рассмотреть исторический путь, проделанный богословской антропологией, необходимо с самого начала сделать одно уточнение. Хотя проблематике человека уделялось большое внимание в богословской мысли всех времен и направлений, специальная и полная трактовка этой темы появилась относительно недавно. Речь идет о богословской антропологии, понимаемой как область богословского знания с четкими содержательными и методологическими границами.

История богословия засвидетельствовала два основных этапа развития этой проблематики: попытку единой трактовки человека, осуществленную в рамках литературного жанра *учебника* (1а. *Трактовка человека в богословских учебниках*) и критику этого подхода в период обновления католического богословия в двадцатом столетии (1б. *Критика «богословия учебников»*).

Среди наиболее важных составляющих этого процесса обновления следует указать на два тесно связанных между собой фактора развития *адекватной* богословской антропологии: лучшее понимание принципа откровения (2а. *Откровение как событие*) и в связи с этим потребность в строгой христоцентрической формулировке богословского знания (2б. *Объективный христоцентризм*).

Мы увидим, как в современном богословии началась разработка богословской антропологии и какие проблемы при этом возникли.

Следует отметить, что ряд теологов не признает основополагающим принцип рассмотрения всего богословия человека в рамках единого подхода (3а. *Трудности единого подхода*). Такая позиция связана с некоторым отходом от строго христологического прочтения тайны Творения (3б. *Христология Творения*). Не вполне чужды подобному взгляду и те, кто видит в современном богословии опасность чрезмерного *антропоцентризма*. (3 в. *Риск антропоцентризма*). Наконец, не следует забывать, что заявив о готовности критически пересмотреть свои взаимоотношения с культурой *Нового времени*, богословие двадцатого века не может не учитывать наиболее характерные черты современного культурного климата, выступающие под разнообразно интерпретируемым понятием *постмодернизма* (3 г. *Вызов философии*).

1. Возникновение богословской антропологии

а) Трактовка понятия *человек* в богословских *учебниках*

Только в XIX в. словосочетание *богословская,* или *сверхприродная*[1] *антропология* начинает обозначать систематическое собрание богословских утверждений о человеке[2].

Тогда же богословская наука, следуя предпринятой в XVIII в. Кристианом Вольфом (1679–1754)[3] попытке сведения философского знания в единую систему, начинает создавать компендиумы, относящиеся к литературному жанру учебных пособий[4]. Так в сфере богословия появляется учебник, специально посвященный антропологии и объединяющий в своем составе разнообразную проблематику, которая в более ранней традиции, прежде всего в святоотеческих и схоластических трудах, рассматривалась в совершенно разных контекстах[5]. Как мы сейчас увидим, создание трактатов по *богословской антропологии* вовсе не было связано с интересом к антропологии: он придет лишь в последние десятилетия двадцатого века[6].

Литература для углубленного изучения темы:

G. Colombo, *La teologia manualistica*, in Id., *La ragione teologica,* Milano 1995, 305–335.

---

[1] Ср. G. Pusineri, *Introduzione a A. Rosmini, Antropologia soprannaturale* (Edizione Nazionale delle *Opere* 27), Roma – Milano 1959.

[2] Термин *антропология* появляется в XVI в. и долгое время его значение колеблется между физиологией, психологией и этикой. Со второй половины XVIII в. развивается так называемая *культурная антропология,* которая, в особенности в странах англосаксонского ареала, имела своей целью изучение, в сотрудничестве с другими науками о человеке, культур различных человеческих общностей. Что касается *философской антропологии*, то ее отцом признан M. Scheler, написавший знаменитую книгу *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* Munchen 1927. Общая панорама развития и взаимосвязи этих антропологических дисциплин представлена в работах Q. Marquand, *Anthropologie,* in *Historisches Wurterbuch der Philosophie,* Basel – Stuttgart, I,1971,362–374; J. Splett, *Antropologia,* in SM 1, coll. 257–262 и M. Flick – Z. Alszeghy, *Antropologia*, in NDT, 12–17.

[3] Ср. M. Campo, *Wolff e il razionalismo precritico,* 2 voll., Milano 1939. Среди первых богословских произведений, испытавших влияние метода Вольфа, можно упомянуть M. Gazzaniga, *Theologia dogmatica in systema*, Ingolstadt 1786.

[4] Ср. Y.M.-D. Congar, *Thuologie*, in DTC XV/1, coll. 341–502; R. Tremblay, *Les livres de base dans la tradition de la formation au sacerdoce,* in «Seminarium» 28 (1976), 244–262; G. Colombo, *La teologia manualistica,* in AA.VV*., La teologia italiana oggi,* a cura della Facolta teologica dell'Italia Settentrionale, Milano – Brescia 1970, 25–56, а также in Id., *La ragione teologica*, Milano 1995, 305–335. «Теология учебников» фактически основана на разъяснении ряда богословских *тезисов* (связанных, в основном, с элементами *depositum fidei* [сокровище веры; *здесь* – основные положения вероучения – *Прим. пер.*] и догматизированных Учительством Церкви), справедливость которых показывается на основе «доказательств» Писания, Предания и разума. R. Billuart (1685–1757), а затем R. Perrone (1794–1876) кодифицировали этот метод, берущий свое начало от знаменитого труда *De locis theologicis* M. Cano (1509–1560): ср. A. Gardeil, *Lieux thuologiques*, in DTC IX/I, coll. 712–747 и A. Scola, *Chiesa e metodo teologico* in Melchior Cano, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 9 (1973), 203–234, а также Id., *Avvenimento e tradizione,* Milano 1987, 57–92. Особое значение здесь имело то, что «теология учебников» стремилась основывать богословское исследование на догматических выводах Учительства Церкви. Этот метод, оправданный в обстановке борьбы с Реформацией, а затем полемики с рационализмом, фактически сузил горизонт богословского мышления, развивая в первую очередь формалистический и дедуктивный подход.

[5] О святоотеческой антропологии см. G. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983; A.-H. Hamman, *L'Homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrutienne dans l'Uglise des cinq premiers siucles*, Paris 1987. Что касается схоластической теологии, то достаточно посмотреть, где в *Summa Theologiae* Фомы Аквинского (1225–1274) рассматриваются такие темы как *imago Dei* [образ Божий – *Прим. пер.*] (1ST, q. 93), анализ единства души и тела (1ST, q. 76), благодать (2ST, qq.109–114), первородный грех (2ST, qq. 81–84), предназначение человека (2ST, qq.1–5). Подобная разбросанность антропологического материала сохранится в богословии до тех пор, пока оно будет следовать систематике Фомы, см., напр., F. Subrez, *Partis secundae summae theologiae de opere sex dierum ac tertium de anima*, Lugduni 1621; C. R. Billuart, *Summa S. Thomae sive Cursus Theologiae*, Lodi 1747.

[6] См. ниже, 44–50. Среди теологических сочинений, использовавших понятие *богословской антропологии* в том смысле, в каком оно впервые употреблено в очерке J. R. Geiselmann, *Die Theologische Anthropologie J. A. Muhlers*, Freiburg im Br. 1955, одним из первых была, по-видимому, работа K. Rahner, *Grundentwurf einer theologischen Anthropologie*, in F. X. Arnold – K. Rahner – V. Schurr – L. M. Weber, *Handbuch der Pastoraltheologie*, II/1, Freiburg i.Br. 1966, 20–38; Id*., Saggi di antropologia soprannaturale,* trad. it., Roma 1965 и Id., *Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia,* in MS 4, 11–30. Первым полным трактатом стала книга M. Flick – Z. Alszeghy, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze 1973, авторы которой стремятся установить связь с подходом А. Розмини (см. выше, прим. 1) и предлагают *богословскую антропологию*, понимаемую как «сознательную попытку человека постичь себя через Откровение» (Ibid., 5).

Трактат *De Deo creante et elevante*

Во второй половине 19 в. появляется трактат под названием *De Deo creante et elevante*[7], в котором был собран значительный материал, относящийся к человеку, рассеянный прежде в разных богословских произведениях. Содержанием этого нового трактата было рассмотрение результатов творческого акта Бога, согласно трехчастной схеме: мир, ангелы, человек. В отношении последнего указывалось на три центральные проблемы: человек в его психофизической природе, сверхприродная цель человека; падшее состояние человека после грехопадения[8].

Историки богословия единодушно отмечают одну особенность: замысел этого произведения и его разработка были по существу независимы от уже имевшегося трактата «*О благодати*»[9]. Действительно, последний был создан в 17 в. как сжатое разъяснение трудных споров, шедших в католическом богословии со времен лютеровской Реформации. Интерес к антропологии здесь понятен: спор с Реформацией ставит проблему человека, его свободы, самой формы его взаимоотношений с Богом. Однако оба трактата остались никак не связанными друг с другом, что помешало осуществлению сколько-нибудь убедительного антропологического синтеза. Причины этого следующие. Трактат *De Deo creante et elevante* уже самой своей двухчастной трактовкой темы некритически вводит в богословие свойственное Новому времени разделение между верой и разумом[10]. На вопрос «Что такое человек?», трактат предлагает концепцию тварной природы человека, отражающую философское видение мира. Здесь, прежде всего, предстает Бог как начало и причина всего творения, включая сюда и человека. А все, что можно признать верным в описании человека, относится на счет его «природы». Богословская специфика рассмотрения этих двух тем ограничивается, в основном, демонстрацией их соответствия данным Откровения[11]. Поэтому трактовка восхождения человека к Богу принимает весьма частный вид и сводится к рассуждению о его призвании участвовать в божественной жизни (так называемое «сверхприродное призвание»). Это призвание, однако, мыслится как некий внешний по отношению к уже полностью сформировавшемуся субъекту фактор, не имеющий никакой связи с фундаментальным вопросом антропологии: «Что такое человек?» Но тогда существует риск рассматривать его как нечто, хотя и даруемое людям, но вторичное и сугубо внешнее, почти не связанное с истиной о человеке[12].

Литература для углубленного изучения темы:

M. Flick, *La struttura del trattato «De Deo creante et elevante»,* in «Gregorianum» 36 (1955), 284–290.

---

[7] Ср. M. Flick, *La struttura del trattato «De Deo creante et elevante»,* in «Gregorianum» 36 (1955), 284–290.

[8] Трактовка этой темы принимает определенную форму в D. Palmieri, *De Deo creante et elevante,* Romae 1887, которая затем фактически повторяется в последующих текстах, таких как C. Pesch, *De Deo creante et elevante. De Deo fine ultimo* (Praelectiones dogmaticae III), Friburgi Brisgoviae 1914, 74–182; A. Tanqueray, *Synopsis theologiae dogmaticae*, Parisiis – Tornaci – Romae 1933 (24), 517–601; P. Parente, *De creatione universali* (Collectio theologica romana ad usum seminariorum IV), Torino 1959, 143–208.

[9] Ср. G. Colzani, *Il trattato «De gratia». Presentazione storico-bibliografica,* in «Vivens homo» 4 (1993), 375–389.

[10] Не следует забывать об аналогичном пути, пройденном богословской трактовкой тайны Триединого Бога и хорошо засвидетельствованном историей трактата *De Deo Uno et Trino*, ср. G. Colombo, *Per una storia del trattato teologico di Dio*, in «La scuola Cattolica» 96 (1968), 203–227; M. Serentha, *La teologia trinitaria oggi*, in «La scuola Cattolica» 118 (1990) 90–116; S. del Cura, *Temas y tareas del tratado teolygico sobre Dios,* in *Teologua en el tiempo (25 acos de quehacer teolygico),* Burgos 1994, 169–201; G. M. Salvati, *La dottrina trinitaria nella teologia cattolica postconciliare. Autori e prospettive*, in A. Amato (a cura di), *Trinita in contesto*, Roma 1994, 9–24.

[11] Этот подход был затем воспринят неосхоластикой, истолковавшей некоторые разъяснения I Ватиканского Собора как авторитетную санкцию подобного направления в богословии Творения (DS 3001–3003).

[12] О спорах относительно категории «сверхприродное» см. ниже, 210–217.

Трактат *De gratia*

С другой стороны, исходные установки трактата *De gratia* также не позволяли обсуждать подобную проблематику. Действительно, его содержание свелось к частному развитию трактата *De Deo elevante*, с которым он разделял принципиальную чуждость основному антропологическому вопросу. Метод создания самого трактата *De gratia* был ограничен. Трактовка темы по-прежнему была связана с богословскими спорами, определявшимися конкретными историческими и культурными обстоятельствами (Реформацией и диспутами, разгоревшимися после Тридентского собора), и потому акцентировала внимание лишь на одном аспекте благодати – прежде всего, реальности ее действия, объективном характере перемен, происходящих в грешнике, становящемся праведником спасительным действием Иисуса Христа. Одна часть трактата, следуя схоластической традиции понимать благодать как *habitus* [габитус, постоянное свойство, характер, расположение души – *Прим. пер.*] и защищая роль добродетелей и заслуг в оправдании человека, показывает обоснованность ответа Тридентского собора теологии Реформации. Другая же часть под влиянием последовавших после Тридентского собора дебатов сосредотачивает внимание на том, что впоследствии получит название актуальной (действующей) благодати, то есть на анализе условий, при которых в человеке совершается сверхприродное благодатное действие[13].

Литература для углубленного изучения темы:

G. Colzani, *Il trattato «De grazia». Presentazione storico-bibliografica*, in «Vivens homo» 4 (1993), 375–389.

Ограниченность антропологии учебников

«Богословие учебников» не сумело ответить должным образом на потребность в разработке единой и полной богословской антропологии. Причины этой неудачи коренятся в наиболее проблематичных чертах теологии, развивавшейся с конца 16 в. вплоть до начала обновления, происходящего в течение последних пятидесяти лет.

Действительно, если прежде изложение антропологического содержания могло еще сохранять некоторую формальную преемственность с предшествующей богословской традицией (то есть, фактически, со средневековыми *Summae*), то подчинившись в Новое время принципу разделения веры и разума, богословие в конечном итоге отошло от единого подхода к антропологической проблематике, уступив место позициям другого рода. Систематическое единство, которым обладали *Summae,* несло в себе и единство подхода к дискурсу о человеке, пусть даже выражавшееся лишь в организации рассеянного в разных местах материала. А в «богословии учебников» утрата присущего средневековью принципа единства привела к тому, что сама антропологическая мысль, став фрагментарной и раздробленной, оказалась беззащитной перед лицом распространенного в Новое время предрассудка считать веру чуждой разуму, который, якобы, способен самостоятельно выразить всю полноту истины о человеке.

---

[13] Отсюда классическая структура трактата (I. *De gratia actuali*; II. *De gratia habituali*), введенная в F. Subrez, *Operis de divina gratia tripartiti partes I–III,* Lugduni 1628 (ed. Vivus, Parisiis 1856–1868), и сохранявшаяся почти неизменной вплоть до середины двадцатого века, ср. B. Bartmann, *Teologia dogmatica*, trad.it., Alba 1956 (4) (Freiburg im Br. 1932), 672–835; об обсуждении трактата *De Gratia* ср. G. Philips, *De ratione istituendi tractatum De Gratia nostrae sanctificationis*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 29 (1953), 355–373; G. Colombo, *Tre manuali e il trattato «De Gratia»,* in «La Scuola Cattolica-Suppl.» 93 (1965), 34–60.

Наиболее проблематичный результат, к которому пришло богословие, некритично воспринявшее образ мысли этой эпохи[14] – вывод о том, что для понимания человека конкретный исторический момент не имеет никакого значения. С точки зрения Нового времени единственное, что однозначно характеризует своеобразие человека как субъекта – это его разум, понимаемый как *абсолютный* в двух смыслах: как *отделенный* от акта, посредством которого человек соотносит себя с реальностью («располагает» себя по отношению к ней), и как *тотальный*, то есть как всеобъемлющий горизонт знания и его исчерпывающая мера[15]. Подобная отчужденность веры от разума[16] повлекла за собой сведение человека к его познавательным способностям. Так родилось ошибочное представление о том, что по существу все, относящееся к опыту человеческой свободы, следует рассматривать просто как практическое применение данной в Откровении и познаваемой в понятиях всеобщей истины.

Другим следствием такого видения эпохой Нового времени идеала познания стало стремление богословия придать себе легитимность в глазах философского разума. Последний, полагая себя как абсолютное (т. е. одновременно самодостаточное и всеобщее) знание истины, выводит откровение за рамки рационального, а богословие, некритически восприняв эту установку, пытается рационально показать сверхрациональность Откровения, ставя тем самым веру в зависимость от разума.

Результаты этих первых попыток разработки единой трактовки человека в рамках *учебника* можно подытожить так: богословие ощутило потребность вновь обрести единство своей антропологии, но некритичное заимствование образа мышления Нового времени воспрепятствовало решению этой задачи.

Литература для углубленного изучения темы:

A. Bertuletti, *Sapere e liberta,* in AA.VV., *L'evidenza e la fede,* a cura di G. Colombo, Milano 1988, 444–466.

б) Критика «богословия учебников»

Путь преодоления этих трудностей и разработки адекватного единого богословского подхода к человеку не был ни кратким, ни простым. В частности, не следует забывать, что в попытках преодоления «богословия учебников», хотя и высказывалось глубокое неприятие харак-

---

[14] Обширная и сложная проблема рождения эпохи Нового времени и ее отношения к христианству рассмотрена в ставших уже классическими трудах: J. Maritain, *Religione e cultura*, trad. it., Brescia 1973 (Paris 1936); R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, trad.it., Brescia 1984 (Basel 1950); K. Luwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, trad it., Milano 1963 (Stuttgart 1953); H. Blumenberg, *Die Legitimitet der Neuzeit,* Frankfurt a.M. 1966. См. также AA.VV., *Modernita. Storia e valore di un'idea*, Brescia 1982; G. Cottier, *Questiones de la modernitu,* Paris 1985; F. Botturi, *Desiderio e verita. Per una antropologia cristiana dell'eta secolarizzata*, Milano 1985, 9–96; W. Pannenberg, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, trad.it., Brescia 1991; A. Bertuletti, *L'Europa e il cristianesimo. Fede e modernita,* in AA.VV., *Il caso Europa*, Milano 1991, 54–78; M. Ureca – J. Prades (edd.) *Hombre y Dios en el sociedad de fin de siglo*, Madrid 1994.

[15] См. I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'u l'illuminismo?*, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, tradotti da G. Solari e G. Vidori, Torino 1965(2), 141–149. Согласно Гегелю (1770–1831), этот процесс начинается уже с Декарта (1596–1650), ср. Г. В. Гегель, *Лекции по истории философии*. Это суждение разделяли и другие мыслители Нового времени и современности, такие как Г. Лейбниц (1646–1716), А. Уайтхед (1861–1947) и Б. Рассел (1872–1970): ср. G. Reale – D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi,* vol. 2, Brescia 1991 (12), 259–288.

[16] Эта проблема была тщательно исследована теоретически с предоставлением значительного историко-критического материала и указанием эпистемологических следствий для богословия в G. Colombo, *La ragione*…cit.; Id., *La teologia italiana. Materiali e prospettive* (1950–1993), Milano 1995; Id., *Del soprannaturale*, Milano 1996. Мы обязаны подробным историко-богословским анализом этому миланскому теологу. Именно строгость его критического анализа побуждает предпринять богословскую разработку, ориентированную на практические выводы. В этом направлении движутся исследования, выполненные на богословском факультете Миланского университета, такие как AA.VV., *L'evidenza e la fede,* Milano 1988 и AA.VV., *Il teologo,* Milano 1989: следует особо отметить A. Bertuletti, *Sapere e liberta,* in *L'evidenza*…cit., 444–466; A. Bertuletti – P. Sequeri, *L'idea di «rivelazione»*, ibid., 201–234 и S. Ubbiali, *La reflessione teologica sul teologico*, in *Il teologo*…cit., 66–126.

терного для него антропологического синтеза, не было стремления непосредственно развязать главный методологический узел (противопоставление веры и разума).

Обновление теологии благодати

Началом подлинного обновления послужила критика трактата *De gratia*. Это было связано с предсказанным еще М. Шеебеном (1835–1888) возвращением интереса к богословию Святого Духа, о котором свидетельствовало постоянно растущее внимание к теме пребывания Лиц Пресвятой Троицы в оправданном человеке[17].

По мере того как тема обращения человека стала рассматриваться в терминах участия в божественной жизни[18] через Иисуса Христа и дар Его Духа, все более осознавалось, что важно исходить от *нетварного дара,* или *нетварной благодати* (то есть, Духа Иисуса Христа), чтобы показать основания и конститутивные измерения следствий этого участия для человеческого существования (*тварный дар,* или *тварная благодать*)[19] – постановка проблемы противоположна классическому учебнику, почти полностью посвященному только этому второму элементу.

После выяснения того, что подлинным исходным пунктом всякого рассмотрения благодати является дар участия в божественной жизни, стала очевидна несообразность размещения этой темы в каком-либо ином, отличном от *De gratia* трактате: «сверхприродное» возвышение человека на самом деле есть часть *De Deo creante et elevante*.

В то же время было необходимо преодолеть свойственный этому трактату внешний характер отношения человека и дара благодати как участия в божественной жизни. Можно сказать, что лучшие силы богословской мысли первой половины XX в. посвятили себя обоснованию того, что, согласно икономии христианского спасения, лишь участие в божественной жизни ведет человека к познанию и переживанию истины своего существования.

Литература для углубленного изучения темы:

H. Muhlen, *La dottrina della grazia*, in AA.VV., *Bilancio della teologia del XX secolo*, III, a cura di R. Vander Gucht e H. Vorgrimler, trad.it., Roma 1972, 161–210;

Проблема «сверхприродного»

В этом контексте католическое богословие занялось в первую очередь пересмотром знаменитого тезиса средневековой схоластики, о том, что богословское *proprium* человека состоит в *naturale desiderium videndi Deum* [естественном желании видеть Бога][20]. Именно в этот период

---

[17] Ср. H. Muhlen, *La dottrina della grazia*, in AA.VV., *Bilancio della teologia del XX secolo*, III, a cura di R. Van der Gucht e H. Vorgrimler, trad. it., Roma 1972, 161–210; G. Colombo, *Grazia*, in *Enciclopedia delle religioni*, vol.I, Firenze 1970, coll. 1629–1632; V. M. Capdevila, *Liberaciyn y divinizacion del hombre*, 2 voll., Salamanca 1989–1994.

[18] Одним из первых стал говорить о *благодати* в этих терминах Шеебен: M.-J. Scheeben, *I misteri del cristianesimo*, trad.it., Morcelliana, Brescia 1960, 618. Известно, какое влияние на кельнского теолога оказало знакомство с греческой патристикой через посредство таких авторов как D. Petavio (1583–1652) и L. Thomassin (1619–1695); ср. H. Rondet, *La grazia di Cristo,* trad.it., Roma 1966, 360–371.

[19] Об использованной здесь терминологии см. ниже 326–328.

[20] Ср. J. Alfaro, *El problema histyrico del sobrenatural. Estudio histyrico desde Santo Tomas hasta Cayetano* (1274–1534), Madrid 1952; Id., *Il problema teologico della trascendenza e dell'immanenza della grazia,* in Id., *Cristologia e antropologia*, Assisi 1975, 256–397; G. Colombo, *Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni*, in AA.VV., *Problemi ed orientamenti di teologia dommatica*, vol. II, Milano 1957, 545–607; Id., *Desiderio di vedere Dio. Dieci anni di studi tomisti,* in «La scuola Cattolica» 99 (1971), 3*–60*, обе работы были также опубликованы в Id., *Del soprannaturale*, Milano 1997, 177–248; A. Vanneste*, Saint Thomas et le problume du surnaturel*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 54 (1988), 348–370. В рамках этого направления начались обсуждения тонкостей определений категорий *сверхприродное* и *чистая природа.* См. ниже 211–217 объяснение и уточнение смысла этих понятий.

на первый план выдвинулись такие авторы как А. де Любак[21] и начала свой непростой путь так называемая *«новая теология» – theologie nouvelle*[22]. Было показано, что антропологические границы учебника – это рамки определенного истолкования Откровения, которое присутствовало в какой-то мере уже в самой схоластической традиции. В положительном плане происходило возвращение богословской мысли к живительным источникам Священного Писания и Предания в стремлении преодолеть всякую неполноту прочтения изначального ядра Откровения Иисуса Христа, рожденного, умершего и воскресшего *propter nos homines et propter nostram salutem* [ради нас, людей, и ради нашего спасения][23].

В результате стала очевидна малая пригодность используемых в антропологии теоретических инструментов, которые богословие некритически заимствовало из философии и предпослало Откровению. Как реакция на развитие современной мысли, наметилось некоторое дистанцирование от аристотелево-томистской традиции, которая в течение уже многих столетий считалась неотъемлемой частью богословской католической мысли и в конце 19 в. со всей авторитетностью была вновь утверждена в энциклике *Aeterni Patris*, давшей жизнь неосхоластической мысли[24].

Литература для углубленного изучения темы:

H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale* (Opera Omnia 11), trad.it., Milano 1978 (Paris 1965), 109–178; 231–308;

G. Colombo, *Del soprannaturale*, Milano 1997, 155–248; 335–361.

«Антропологический поворот»

Потребность в новом философском инструментарии, учитывающем современное развитие мысли, привела к так называемому *антропологическому повороту* в богословии[25], который, несомненно, был попыткой систематической трактовки богословской антропологии. Здесь необходимо обратиться к К. Ранеру, игравшему ведущую роль в европейском богословии в период после Второй мировой войны[26].

---

[21] Ср. H. de Lubac, *Surnaturel,* Paris 1946; Id., *Il mistero del soprannaturale* (Opera Omnia 11), trad.it., Milano 1978 (Paris 1965); Id., *Agostinismo e teologia moderna* (Opera Omnia 12), trad.it., Milano 1978 (Paris 1965). Большой интерес представляют воспоминания автора о вызванных его работами дискуссиях: Id., *Memoria intorno alle mie opere* (Opera Omnia 31), trad.it., Milano 1992 (Namur 1989).

[22] Историко-критическое рассмотрение этого сложного явления современного богословия приведено в: G. Angelini, *La vicenda della teologia cattolica nel sec. XX*, in DTI 3, 585–648 и G. Colombo, *La metodologia storico-critica e la teologia del soprannaturale*, in Id., *La ragione*…cit., 505–559.

[23] *«Библия – это, прежде всего, не видение Бога человеком, но видение человека Богом. Это в большей степени не богословие человека, но антропология Бога, занимающаяся человеком и его потребностями в большей степени, чем природой Бога»* (A. J. Heschel, *L'uomo non è solo*, trad.it., Milano 1970, 135).

[24] Ср. G. Colombo, *L'enciclica* Aeterni Patris *e la teologia* и *Filosofia e teologia nell'Aeterni Patris*, in Id., *La ragione*…cit., 337–366; 367–388. Не следует также забывать о новом прочтении Фомы Аквинского, позволившем интерпретировать его вне горизонта, ограниченного неосхоластикой. Здесь нужно, прежде всего, указать на доминиканскую школу Лё Сольшуар и на таких авторов как E. Gilson (1884–1978). О влиянии мысли Фомы см. материалы II Ватиканского собора (Ср. Optatam totius, 16) и энциклику Fides et ratio (здесь и далее FR), 43–44.

[25] Ср. P. Eicher, *Die antropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Fribourg 1970; C. Fabro, *La svolta antropologica di K. Rahner*, Milano 1974; K. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners,* Fribourg 1974.

[26] Общий обзор творчества знаменитого теолога см. в K. Lehmann, *Karl Rahner,* in *Bilancio*…cit., vol. IV, 147–188 и H. Vorgrimler, *Comprendere Karl Rahner*, trad.it., Brescia 1987; I. Sanna, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner* (Biblioteca di teologia contemporanea 97), Brescia 1997, 106–125. Восприняв, прежде всего, выводы философии М. Хайдеггера (Об истоках мысли Ранера ср. Lehmann, *Karl Rahner*…cit., 163–183), К. Ранер вводит как необходимую предпосылку всякого богословского знания констатацию того, что *«человек предпослан всякой реальности, ибо как познающий субъект он есть не просто" вещь" среди других вещей и, следовательно, объект возможного исследования, но присутствует во всяком утверждении о реальности»* (Id., *Considerazioni*…cit., 12).

Необъятное творчество этого немецкого теолога свидетельствует о его намерении заново пересмотреть все богословское знание, делая акцент на двух указанных выше моментах: внимании к субъекту с целью восстановления внутренней связи между человеком (*desiderium videndi Deum*) и даром благодати, а также учете результатов современной философии.

Помещая в центр своих размышлений понятие *сверхприродного экзистенциала*, служащее обобщающим и исчерпывающим антропологическим термином, К. Ранер с его помощью идентифицирует всеобщее состояние исторического человека. Действительно, человек всегда является объектом дарования Божией благодати и, вследствие этого, сверхприродная цель должна быть признана его изначальным элементом.

Категория *экзистенциала* указывает на то, что *сверхприродное* (благодатный дар участия в божественной жизни), будучи безвозмездным даром, постоянно присутствует в истории, поскольку Бог всегда выступает как начало трансцендентальной динамики человеческой свободы[27]. Отсюда следуют два фундаментальных вывода: человек не может отказаться от сверхприродной цели, не отказавшись от самого себя и, кроме того, поскольку сверхприродное измерение существует всегда, всякий человеческий поступок сам по себе является участием в этом измерении[28]. Трансцендентальный анализ немецкого теолога имел своей целью утверждение тесной связи человека и благодати, но он не кажется вполне убедительным, поскольку результат, к которому приходит исследователь, не решает проблему, послужившую отправной точкой. Ясно, что задача преодоления чисто внешнего описания связи исторических реалий человека с даром благодати не может считаться должным образом решенной, если неясно выражена историчность человека.

В действительности, эта неясность – необходимое следствие исходных посылок антропологии К. Ранера, для которого история есть объективация трансцендентальной истины, понимаемой как самораскрытие Бога[29].

Если богословие К. Ранера можно упрекнуть в неадекватном рассмотрении неотъемлемой от человека историчности,[30] то в чем причина подобной ограниченности? По-видимому, это связано с двумя обстоятельствами: Ранер слишком акцентированно и односторонне использовал классическую модель трансцендентальной философии и, кроме того, предпринял ревизию богословского знания, не преодолев рамок современного онтологического подхода.

Литература для углубленного изучения темы:

K. Rahner, *Considerazioni fondamentali per l'antropologia nell'ambito della teologia,* in MS 4,11–30;

A. Bertuletti, *Il concetto di «esperienza»,* in AA.VV., *L'evidenza*…cit., 155–165.

Общие выводы:

– Преодоление ограниченности «антропологии учебников» рискует быть неполным без пересмотра ее предпосылок. Именно в этом состоит главный узел проблем, который следует постоянно иметь в виду при разработке адекватной богословской антропологии.

---

[27] Ср. K. Rahner, *Existential,* in LTK 3, col.1301; Id., *Esistenziale-soprannaturale*, in SM 3, coll.591–592. Ср. A. Bertuletti, *Il concetto di «esperienza»,* in AA.VV., *L'evidenza*…cit., 155–165; Sanna, *Teologia*…cit., 125–145.

[28] Здесь рождается знаменитый образ «анонимного христианина», обсуждавшийся в H.U. von Balthasar, *Cordula, ovverosia il caso serio*, trad.it., Brescia 1974(4).

[29] Ср. J. Ratzinger, *Vom Verstehen des Glaubens*, in «Theologische Revue» 74 (1978), 177–186; S. Ubbiali, *Il sacramento e l'istituzione divina. Il dibattito teologico sulla verita del sacramento*, in «Rivista Liturgica» 81 (1994), 123–128.

[30] Хотя историчность рассматривается Ранером как существенный атрибут человеческого опыта (ср. его программный текст K. Rahner, *Uditori della parola*, trad.it., Torino 1967 [Munchen 1941.. II перераб. изд., Munchen 1963]), вызывает недоумение смысл, который он придает этому термину.

– Неслучайно, вплоть до шестидесятых годов, противопоставление *природа – сверхприрода*, хотя и рассматривалось критически, фактически продолжало оставаться концептуальным горизонтом богословской трактовки проблемы человека[31]. Как мы видели, такая постановка проблемы была связана с тем, что богословие должно было отвечать на вызов рационализма, отделяющего веру от разума и придающего последнему чрезмерное значение[32].

– Развитие богословской антропологии требует рассмотрения не только ее содержания, но, прежде всего, ее методологии. В этом состоит общая насущная потребность всего богословского знания, но для богословской антропологии эта задача представляется наиболее актуальной.

– Течения христианской мысли, предшествовавшие II Ватиканскому собору, отчасти подготовившие его и развитые в ходе его работы, выражали стремление преодолеть существующее положение вещей, глубоко укоренившееся в богословии и часто его тревожащее. Эта задача, решенная лишь частично, требует радикального переосмысления категорий разума и веры.

– Содержание двух главных трактатов, в которых, в основном, сосредоточилась богословская мысль Нового времени о человеке, в большой степени зависело от исходной концепции разделения веры и разума. Это стало результатом некритического принятия теологией Нового времени положения об абсолютности разума (его самодостаточности и тотальности).

– В сущности, преодоление современной ситуации в учении о человеке требует отхода от представления о тождественности истинности и рациональности, равно как и от идеи истины вне истории.

– Возвращение к богословскому видению антропологии предполагает совместное рассмотрение истины и истории: только тогда вопрос об истине человека соединится с богословской проблемой. Речь идет о том, чтобы показать, что рассмотрение истины как нераздельно связанной с историей вполне совместимо с верой, и более того, является подходящим инструментом оправдания последней[33].

– В этом смысле, дистанцирование от веяний Нового времени не исчерпывает задачу обновления, ставшую насущной для богословия в современную эпоху. Ограничиться этим значило бы выполнить только *pars destruens* дела, требующего, по крайней мере, не меньшей энергии для *созидания* и дальнейшей систематической работы.

2. Перспективы обновления богословской антропологии

а) Откровение как событие

II Ватиканский собор предложил понимание Откровения, решительно преодолевающее альтернативу между истиной и историей. Откровение истины в личности и истории Иисуса из Назарета было признано конкретной *формой,* в которой Бог сообщает Себя людям (DV 2–

[31] О сохранении значения этого противопоставления для церковного сознания свидетельствует набросок учения о человеке, предложенный II Ватиканским собором в конституции Gaudium et spes. Строгий анализ антропологии этого соборного документа дан в G. Colombo, *La teologia della Gaudium et spes e l'esercizio del magistero ecclesiastico,* in Id., *La ragione*…cit., 265–303.

[32] См. ниже, 214–216.

[33] Действительно, вера принадлежит тому горизонту, где *«появление субъективности и исторического сознания в эпоху Нового времени сделали неизбежным тематизацию отношения между знанием и свободой, которое более ранняя традиция, вышедшая из синтеза христианской веры и греческой метафизики, сформулировала, но не свела к его концептуальной основе»* (A. Bertuletti, *L'Europa e il cristianesimo. Fede e modernita*, in AA.VV., *Il caso Europa. Evangelizzazione e processi di omologazione culturale*, Milano 1991, 71).

6)[34]. Собор освободил понятие истины от неисторичного и формального понимания, вернув присущую истине идентичность исторического события[35].

Исходя из ясно выраженного христоцентризма[36], Собор ведет к признанию истины как «события» в Иисусе Христе[37], позволяя увидеть глубокое единство абсолютности и историчности, свободы и необходимости, присущее понятию *олицетворенной истины*[38]. Поэтому можно утверждать, что *«II Ватиканский собор освободил понятие истины от тенденциозно объективирующего неисторического понимания, возвращая ему его идентичность исторического события. Истина неотделима от события, иначе она формальна»*[39].

Это высказывание Учительства Церкви, которое было бы невозможно без значительных усилий богословской мысли до и во время II Ватиканского собора[40], требует соответствующей теологической разработки. Действительно, необходимо трактовать истину, не умаляя роли события Откровения ни с точки зрения его абсолютной истинности (позволив ему исчезнуть в необратимом потоке случайных событий, лишенных абсолютного смысла), ни в аспекте его историчности (рассматривая абсолютное не внутри переменчивой истории, а как абстракцию «абсолютного» разума)[41].

Отсюда следует возможность пересмотра отношения истины к истории, так как говоря об истине как *со-бытии*, мы тем самым утверждаем, что она обладает *бытием* (включая сюда свободное признание ее человеком в конкретных обстоятельствах), происходит *hic et nunc* [«здесь и теперь» – *Прим. пер.*] в пространстве и времени. В то же время понятно, что истина предстает как *Откровение*, то есть всегда выступает как событие, по своей сущности несводимое к чему либо иному как в понятийном, так и в трансцендентном аспекте.

Литература для углубленного изучения темы:

---

[34] По удачному высказыванию А. де Любака, II Ватиканский собор заменил *«идею абстрактной истины идеей наиконкретнейшей истины, то есть истины как личности, появившейся в истории, действующей в ней, и способной, находясь в самом лоне истории, править всей историей, идеей той Личности-Истины, Которая есть Иисус из Назарета, полнота Откровения»* (H. de Lubac, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo* (Opera Omnia 14), trad.it., Milano 1985 (Paris 1968–1983), 49.

[35] Известно, что уже I Ватиканский собор проявлял глубокий интерес к теме Откровения: между обоими Соборами в этом пункте нет противоречий, но догматическая конституция Dei Verbum существенно углубила эту тему. Ср. G. Colombo, *La ragione*…cit., 74–89. Ср. FR 8–10.

[36] Ср. G. Colombo, *La ragione*…cit., 91–106.

[37] Ср. J. Ratzinger, *Natura e compito della teologia*, Milano 1993, 119.

[38] Центральное положение Откровения как олицетворенной истины не означает, однако, что истина не обращена к разуму человека. В этом смысле «антиинтеллектуализм», отрицающий необходимость догматической формулировки, не найдет никакой поддержки в соборных текстах: *«Итак, нет противоречия между откровением-познанием и откровением-событием. Сам Собор избежал этой опасности, добавив в той же фразе после «gesta verbaque»* [«действиями и словами» – *Прим. пер.*] *два слова «doctrinam et res»* [*«учение и все, что знаменуется словами» – Прим. пер.*]*: интеллектуальный смысл «доктрины» здесь не оставляет никакого сомнения»* (De Lubac, *La rivelazione*…cit., 31).

[39] Colombo, *La ragione*…cit. 80.

[40] Для изучения исторического развития богословской мысли об *Откровении* фундаментальное значение имеет труд M. Seybold – H. Waldenfels*, La rivelazione (Storia delle dottrine cristiane 1*), trad. it., a cura di G. Ruggeri, Palermo 1992, содержащий знаменитый текст (выпуски 1a и 1b) из *Handbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg – Basel – Wien, 1971–1977.

[41] Следует отметить, что трудность совместного рассмотрения бытия и истории уже проявлялась в прошлом в попытках частичного решения без одного из этих двух моментов. Ратцингер отмечает, что «для греческого понятия Бога решающим было то, что Он абсолютно не причастен становлению, а следовательно, никоим образом не действует. Его абсолютная неизменяемость подразумевает, что Он пребывает в Самом Себе и соотносится с Самим Собой без связи со всем изменчивым» (J. Ratzinger, *Elementi di teologia fondamentale*, trad.it., Brescia 1986, 137). С этой точки зрения «время, проявляющее себя в постоянном вращении небесных сфер, вторично по отношению к этой пространственной структуре космоса, «акцидентально» ей. (Id., *Storia e dogma,* Milano 1971, 38). Сходный, но доведенный до крайности взгляд встречается и в восточных религиозных учениях. С другой стороны, поворот, произошедший в Новое время, имел тенденцию оставить метафизические представления в пользу односторонне исторического понимания реальности: *«Конечной целью развития мысли стало не отнесение исторических изменений к неизменной истине Бога, но приведение того, что по видимости неизменно, к созидательному процессу исторических изменений»* (ibid., 14). Ср. A. Bellandi, *Fede cristiana come «stare e comprendere». La giustificazione dei fondamenti della fede in Joseph Ratzinger,* Roma 1996, 276–304.

H. De Lubac, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo* (Opera Omnia 14), trad.it., Milano 1985 (Paris 1968–1983), 7–172;

J. Ratzinger, *Natura e compito della teologia*, Milano 1993;

G. Colombo, *La ragione teologica*, Milano 1995, 73–106.

б) *Объективный* христоцентризм

Понимание события Иисуса Христа как единства абсолютности и историчности, необходимости и свободы, давая новую жизнь понятию Откровения, показывает нам убедительную перспективу углубления наиболее важного богословского результата нашего времени – *объективного* христоцентризма[42].

В христоцентризме соединены наиболее значительные достижения современного богословия в понимании Тайны Христа во всей ее целокупности, ее *особенности* и *всеобщности*. Задача состоит в том, чтобы показать, в каком смысле пришествие Христа есть единственная основа совершенного понимания полноты реальности и истории.

Для достижения этой цели важно не допустить, чтобы христоцентрическая перспектива, утверждая христологический универсализм, понимаемый как идеологическая *категория,* оттеснила на второй план историческую *особенность* Христа: христоцентризм *объективен* именно в той мере, в какой он исходит из убеждения, что в определенный момент времени конкретный исторический человек, конкретная историческая личность, Иисус из Назарета, в силу своего особого человечества как Сына Божия, становится единственным Спасителем, *Средоточием мира и истории*[43].

Не претендуя на анализ *всех* этапов развития этой темы, укажем, по крайней мере, некоторые поворотные пункты пройденного пути. Эта тема, уже рассматривавшаяся такими богословами как Е. Мерш[44] и Р. Гвардини[45], стала центральной для теологии Карла Барта[46].

Литература для углубленного изучения темы:

G. Biffi, *Approccio al cristocentrismo,* Milano 1994

К. Барт и восстановление примата Откровения

Заслуга Карла Барта состоит в углублении подлинно *богословского* смысла Откровения: начало богословского дискурса не в спрашивающем о Боге человеке, а в объективности самооткровения Божия. Поэтому Барт утверждает, что оригинальность христианства состоит именно в сохранении в качестве главной истины идеи Откровения: Бог может быть познан как Бог только тогда, когда о Нем знают как об Открывающем Себя, и история Иисуса – осуществление этой истины.

---

[42] Авторство этого выражения обычно приписывают Грильмейеру: A. Grillmeier, *Zum Christusbild der heutigen Katholischen Theologie,* in *Mit Ihm und in Ihm,* Freiburg – Basel – Wien 1975, 680–715. Обзор темы христоцентризма в современных богословских дискуссиях дан в H. Kung, *Christozentrik,* in LTK 2, 1169–1174; R. Laschenschmid, *Cristologia e soteriologia*, in R. Van der Gucht – M. Vorgrimler, *Bilancio*…cit., vol. 3, 89–128; G. Moioli, *«Cristocentrismo». L'aquisizione del tema alla riflessione teologica recente e il suo significato*, in AA.VV., *La teologia italiana oggi, Ricerca dedicata a Carlo Colombo nel 70° compleanno*, a cura della facolta Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano 1979, 129–148; Id., *Cristocentrismo,* in NDT, 210–222; G. Biffi, *Approccio al cristocentrismo*, Milano 1994.

[43] RH 1; ср. A. Scola, *Questioni di antropologia teologica*, seconda edizione aumentata, Roma 1997, 29–41.

[44] Ср. E. Mersch, *La thuologie du Corps Mystique*, 2 voll., Paris – Brusseles 1949.

[45] Ср. R. Guardini, *L'essenza del Cristianesimo*, trad.it., Brescia 1989 (Wurzburg 1938).

[46] Ср. K. Barth, *La dottrina dell'elezione divina dalla Dogmatica ecclesiale*, a cura di A. Moda, trad. it., Torino 1983 *(Die Kirchliche Dogmatik: II: Lehre von Gott: 2: Gottes Gnadenwahl*, Zurich 1954(4)).

Следует отметить особенность этой динамики, демонстрирующей абсолютную *уникальность* богопознания: она развивается не как отношение двух существовавших прежде сторон, но Сам Бог осуществляет во Христе условие Своей познаваемости.

Богословие Барта основано на двух методологических принципах. Во-первых, это убеждение в том, что постижение Бога невозможно вне Откровения. Имея предпосылкой непреодолимость дистанции между Богом и человеком, швейцарский богослов критикует принцип *analogia entis,* при помощи которого теология веками рассматривала отношение Бога и человека, отправляясь как из концептуального центра от понятия бытия, мыслимого однозначно[47]. Во-вторых, Барт, отказываясь от понимаемой таким образом *analogia entis*, вводит так называемую *analogia fidei:* познание Бога возможно лишь в объективности посредничества, осуществляемого Богом в Иисусе Христе[48].

Теология К. Барта призывает богословское знание к христоцентризму, которому он сам следовал при работе над монументальным трудом *Церковная догматика*[49]*, выразив* его в следующих словах: *«Догматика, которая не пытается с самого начала быть христологией, надевает на себя чуждое ей ярмо и очень скоро перестает служить Церкви […] Христология должна занимать все пространство богословия[…] Христология – это все»*[50].

В христоцентризме бартианской теологии есть слабое место. Действительно, в его формулировке нет стремления должным образом прояснить отношение между «принципом откровения» и историческим Откровением, то есть выявить, каким образом устанавливается связь между Откровением (понимаемым как проявление *изначальной* историчности в Боге) и человеческой историей, и в частности, событием Иисуса Христа. Но тогда акцент на центральном месте Откровения приводит к растворению *в фактах* конкретной формы истории Иисуса из Назарета, которая тем самым рассматривается лишь в той мере, в какой она как частное событие соотносится со всеобщей, установленной *a priori*, структурой Откровения[51].

Внешний характер отношения откровения Бога к историчности человека, которым отмечено творчество швейцарского теолога, снижает содержащуюся в христоцентризме новизну и требует критического преодоления. Необходимо со всей ясностью показать, что Откровение Божие не дается независимо от акта свободного признания и усвоения его человеком.

Влияние мысли К. Барта как никогда велико в современном богословии. В частности, его грандиозное предприятие позволяет сделать два важных вывода. Во-первых, оно призывает к восстановлению в своих правах особой новизны христианского Откровения, в котором центральное положение фигуры Христа открывает широкую методологическую и программную перспективу. Во-вторых, именно желание полностью принять *христоцентризм* побуждает богословскую мысль к преодолению внешнего характера Откровения по отношению к реальной историчности Иисуса Христа.

Х. У. фон Бальтазар: историческая особенность Иисуса Христа

Ханс Урс фон Бальтазар, восприняв призыв К. Барта, осуществил более уравновешенный анализ проблемы[52]. Принимая необходимость строгого христоцентризма[53], он делает шаг впе-

---

[47] В этом пункте К. Барт отходит от средневековой богословской традиции.

[48] О критике Бартом католического принципа аналогии сущего *(analogia entis)* и предложенном им принципе *analogia fidei* см. L. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, Salamanca 198, 415ss.

[49] Первоначальное введение в творчество К. Барта можно найти в: A. Moda, *Introduzione a K. Barth, La dottrina*…cit., 11–151 (с обширной библиографией). См. также H. Drewes (ред.), K. Barth, *Bibliographie*, Kurich 1984.

[50] K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik: I/2: Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Zurich 1954(4),§ 15.1,114.

[51] Ср. A. Bertuletti – P. Sequeri, *L'idea di «rivelazione»,* in AA.VV., *L'evidenza*…cit., 205–208.

[52] Ср. H.U. von Balthasar, *La teologia di Karl Barth*, trad.it., Milano 1985 (Einsiedeln 1976).

[53] Ср. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica. III. Le persone del dramma: l'uomo in Cristo,* trad.it., Milano 1983, 236–238.

ред благодаря более убедительному христологическому рассмотрению. Фон Бальтазар исходит из конкретного образа Христа в признании Его *особенности*[54], в которой открывается тайна свободной миссии Сына: Посланный есть предвечный Сын Отца и именно в силу абсолютности этого внутритринитарного отношения Он может быть свободно послан и способен войти в историю как событие, имеющее решающее значение для ее истинности, но не теряющее при этом своего характера непревзойденного бескорыстия.

Для богослова из Люцерна только частная фигура Иисуса Христа способна обоснованно продемонстрировать претензию на всеобщность: в Иисусе из Назарета Тот, Кто правит историей и определяет ее смысл, Сам предстает как история. Он одновременно и *откровение* (*exegesis*, ср. Ин 1, 18) Бога, и богочеловеческий архетип, образец всякого подлинного человечества в глазах Бога[55].

Анализ, проведенный фон Бальтазаром, обнаруживает преемственность с мыслью К. Барта, но в то же время это шаг вперед. Фон Бальтазар стремится показать разрыв между человеческой и Божией очевидностью, который не позволяет исходить из разума, чтобы избежать риска ограничить горизонтом человеческого знания данную в откровении истину, единственное основание которой – абсолютно безвозмездная свободная воля Бога.

Этот методологический выбор сближает идеи швейцарского богослова и Барта, но если у последнего односторонний акцент на инициативе Бога делает излишним анализ веры, сводя человека к пассивному приемнику, сотворенному Богом с целью самовыражения, то для фон Бальтазара очевидность откровения включает в себя очевидность и для разума как *внутренний* и *не снятый* момент: акт веры предполагает человеческую природу, открытую для ее безвозмездного исполнения Богом.

В частности, вторая часть знаменитой трилогии фон Бальтазара, *Теодраматика*, позволяет достичь большего понимания связи человека с Богом, обладая несомненной новизной по сравнению с богословием Барта. Действительно, *Теодраматика* строится на основе убеждения, что явление Бога во Христе никоим образом нельзя рассматривать как некую манифестацию, за которой следует свободный ответ человека. Внутренняя *драматичность* формы Божиего самооткровения побуждает искать единство конечной свободы человека и бесконечной свободы Бога в самом акте теологического откровения[56].

Сосредоточив внимание на драматическом характере тео-христологического откровения, фон Бальтазар заложил основы такой формулировки отношения между антропологией и теологией, в которой был бы преодолен риск чисто внешнего описания связи откровения Бога с историчностью человека, свойственного богословию Карла Барта. Плодотворность такого подхода очевидна. В нем христоцентризм выступает как концепция, позволяющая пересмотреть богословское видение человека так, чтобы сохранить за откровением Божиим его характер *явления,* не отделяя его при этом от такого антропологического элемента как человеческая свобода[57].

---

[54] Ср. G. Moioli, *Per l'introduzione del tema della singolarita di Cristo nella trattazione teologica*, in «La Scuola Cattolica» 103 (1975), 725–777.

[55] Ср. H.U. von Balthasar, *Teologia della storia*, trad.it., Brescia 1964, 20.

[56] По этому вопросу см. G. de Schrijver, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Utude de l'analogie de l'ktre chez Hans Urs von Balthasar (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensies LXIII),* Leuven 1983, 141–153; V. Holzer, *Le Dieu Trinitu dans l'histoire. Le diffürend thuologique Balthasar – Rahner (Cogitatio fidei 190),* Paris 1995, 151–260; *N. Reali, La ragione e la forma. Il sacramento nella teologia di H.U. von Balthasar,* Roma 1999, 71–155.

[57] Общепризнанно, что фон Бальтазар более других католических богословов разработал эту тему. Кроме уже цитировавшихся G. De Schrijver, V. Holzer, N. Reali, см. по этому вопросу, A. Scola, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Milano 1991; P. Martinelli, *La morte di Cristo come rivelatore dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar,* Milano 1996.

Оба упомянутых автора развили идеи христоцентризма дальше и последовательнее других. Поэтому их труды стали своего рода ориентирами для всех, кто хотел бы убедиться в плодотворности этого направления[58].

Литература для углубленного изучения темы:

K. Bart, *La dottrina dell'elezione divina dalla dogmatica ecclesiale,* a cura di A. Moda, trad. it., Torino 1983 *(Die* Kirchliche Dogmatik: II: Lehre von Gott: 2: Gottes *Gnadenwahl*, Zurich 1959(4));

H.U. von Balthasar, *La teologia di Karl Barth,* trad.it., Milano 1985;

G. Moioli, *«Cristocentrismo». L'acquisizione del tema alla riflessione teologica recente e il suo significato,* in Aa. Vv., *La teologia italiana oggi, Ricerca dedicata a Carlo Colombo nel 70° compleanno*, Milano 1979, 129–148.

3. Богословская антропология последнего пятидесятилетия

В первых двух разделах нашего исторического обзора богословской антропологии обсуждалась трактовка этой темы в учебниках и были указаны причины, по которым процесс обновления привел к отказу от нее – в первую очередь, из-за ее методологической ограниченности.

Рассмотрим теперь, как эта потребность в обновлении проявилась в современных оригинальных богословских трудах. Как мы увидим, здесь возникают новые трудности. В частности, мы обсудим четыре узловые проблемы, которые не может игнорировать современная богословская мысль.

а) Трудности единого подхода

Достаточно органичные трактовки богословской антропологии появились сравнительно недавно, в конце шестидесятых годов. Среди первых, кому удалось это сделать, были М. Флик (*M. Flick*) и З. Альсеги (*Z. Alszeghy*). У этих авторов идея христоцентризма[59] получила свое развитие при помощи обобщающей категории *образа*. Эта категория выражает тварное состояние человека, находящее свое исполнение лишь в Иисусе Христе. Поэтому весь материал, согласно старой традиции богословских учебников, разделен ими на две части (*Под знаком Адама/Под знаком Христа*)[60].

За этим трудом двух ученых иезуитов последовал ряд работ итальянских богословов. Такие авторы как И. Санна (*I. Sanna*), Дж. Иаммароне (*G. Iammarone*), Дж. Гоццелино (*G. Gozzelino*) при различии отправных точек демонстрируют некую линию относительного согласия[61], которую затем в значительной мере воспринял Л. Ладария(*L. Ladaria*)[62].

В обширном проекте *Mysterium salutis*, стремившемся охватить все новые идеи богословия двадцатого века, представлена и антропология, однако, ее изложение фрагментарно и все еще испытывает заметное влияние «богословия учебников». За обширной частью *De gratia*[63] следует описательный раздел о новом человеке во Христе, размещенный под рубрикой «бого-

[58] Среди работ других богословов, непосредственно занимающихся этой тематикой, следует указать O. Cullmann, *Cristo e il tempo*, trad. it., Bologna 1965; W. Pannenberg, *Rivelazione come storia,* trad. it., Bologna 1969.

[59] Flick – Alszeghy, *Fondamenti*…cit. 9.

[60] В предыдущее десятилетие те же авторы сделали попытку осовременить классические трактаты, опубликовав два текста: Il Creatore. *L'inizio della salvezza*, Firenze 1959 и *Il vangelo della grazia. Un trattato dogmatico,* Firenze 1964.

[61] Ср. G. Golzani, *Recenti manuali di Antropologia teologica,* in «Vivens homo» 3 (1992), 397–402.

[62] L. Ladaria, *Antropologia teologica*, Nuova edizione completamente riscritta, trad.it., Piemme – Editrice, Pontificia Universita Gregoriana, Casale Monferrato – Roma 1995.

[63] P. Fransen – H. Gross – M. Luhrer – F. Mussner – O. H. Pesch, *L'evento salvifico nella comunita di Gesw Cristo. L'azione della grazia di Dio.* MS 9.

словская этика»[64], а не «догматика». В отдельном разделе[65], которому предпослан программный текст *(Общее основание богословской протологии и антропологии)*[66], трактуется сотворение мира, человек как *imago Dei* и первородный грех.

Современная богословская литература о человеке занята поиском единого подхода меньше, чем можно было предполагать. Большинство авторов в работах последних лет занимает одну из двух позиций[67]: одни, критикуя трактат *De gratia*, предлагают его новый вариант, полностью охватывающий всю богословскую антропологию[68]. Другие считают полезным сохранение раздельного рассмотрения тварного человека и его призвания к участию в божественной жизни[69].

Трудности разработки единой *богословской антропологии* вызывают критику, основанную, прежде всего, на теоретическом обосновании некоторого отхода от самой этой идеи. Рассмотрим аргументы подобного рода.

б) Христологический аспект богословия Творения

Одним из элементов новизны, внесенным *христоцентризмом* в разработку адекватной богословской антропологии, было, несомненно, прочтение богословия Творения в христологическом ключе[70].

Здесь еще раз следует указать на вклад богословия Карла Барта[71]. Его идея о том, что богословское обоснование смысла человеческого существования можно искать только в тайне Завета, отличается единым христоцентрическим подходом и потому позволяет построить целостную богословскую антропологию, исходящую от христологического измерения творения. В силу этого само творение понимается в первую очередь в его антропологическом значении.

Среди тех, кто стремился построить единую богословскую антропологию на основе идеи глубокого единства Творения и Завета, следует упомянуть Х. У. фон Бальтазара и В. Панненберга (*W. Pannenberg*). О первом мы уже говорили и здесь достаточно добавить, что для него характерно утверждение необходимости такого рассмотрения связи антропологии и христологии, которое позволило бы избежать риск упрощенного понимания примата Христа по отношению к человеку[72].

В. Панненберг, напротив, сосредотачивается, прежде всего, на том, чтобы показать, что в Иисусе открывается способ совершенного участия человеческой природы в Логосе (Истине): в Нем людям дается совершенный образец, в котором предвосхищается смысл всего исторического пути человечества в поисках осуществления своего богоподобия[73].

---

[64] F. Buckle – J. Feiner – B. Udring – K. Rahner – S. Regli – R. Schulte – H. Vorgrimler, *Il tempo intermedio e il compimento della storia della salvezza. La via dell'uomo redento nel tempo intermedio,* MS 10.

[65] Aa. Vv., *La storia della salvezza prima di Cristo*, MS 10.

[66] Rahner, *Considerazioni*…cit., 9–55.

[67] *«Новые трактаты в сущности повторяют схему богословских учебников, иногда просто соединяя содержание трактатов De Deo creante et elevante и De gratia, в других случаях существенно переформулируя первый из них, или же сводя антропологию к переработанному трактату De gratia»* (G. Colombo, *Sull'antropologia teologica.* In «Teologia» 20 [1955], 245).

[68] Общий библиографический обзор проблемы см. в Colzani, *Il trattato*…cit., 384–389.

[69] См. ниже, 40–41.

[70] Программное значение имеет работа G. Colombo, *La teologia della creazione nel XX secolo*, in Aa. Vv., *Bilancio*…cit., 44–46: *«В соответствии с сотериологическим и христологическим смыслом библейского понятия творения, его антропологическое измерение выходит на первый план по сравнению с космологическим»* (57).

[71] K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik: III/1: Die Lehre von der Schupfung,* Zurich 1957(3).

[72] Об этом аспекте см. ниже.

[73] Ср. W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica* (Biblioteca di teologia contemporanea 51), trad. it., Brescia 1987; Id., *Teologia sistematica 2* (Biblioteca di teologia contemporanea 79), trad.it., Brescia 1994, 11–368; Id., *Teologia sistematica 3* (Biblioteca di teologia contemporanea 89), trad.it., Brescia 1996, 461–552.

Объективно отличается от этого подход Й. Мольтмана (*J. Moltmann*), воспринявшего христоцентрическую тему в историко-эсхатологическом аспекте: согласно ему, появление Христа следует понимать как предвкушение эсхатологического исполнения реальности[74].

Разработка христологически обоснованной и методологически обновленной богословской антропологии стала основным направлением исследований Миланского теологического факультета[75]. Отправляясь от работ Карло Коломбо (1909–1991)[76] и его версии *De gratia*[77], Джузеппе Коломбо неоднократно предлагал новый план этого трактата[78]. Однако, не считая изданий типа «на правах рукописи», окончательный текст учебника так и не был им опубликован. Тем не менее, статьи Дж. Коломбо позволяют достаточно хорошо познакомиться с его антропологической мыслью[79]. Принимая христологическую основу богословия Творения, он использует в качестве методологического ключа понятие *предопределения.* Освобожденное от «схоластического» прочтения, оно становится формальным принципом всей трактовки темы. Понимаемое, прежде всего, как *предопределение Иисуса Христа*, это понятие позволяет выразить основополагающий принцип всей истории спасения, начавшейся с сотворения человека в благодати (теология первозданного состояния), а затем поврежденной, но не разрушенной в своей последней истине первородным грехом. Оно объясняет причины искупительного вмешательства Иисуса Христа, которое, согласно предопределенному Святейшей Троицей замыслу, делает человека подлинно праведным.

Различные представители немецкоязычной теологии, напротив, отказались от христологического варианта богословия Творения[80]. Такие авторы как Й. Ауэр (*J. Auer*) и А. Ганочи (*A. Ganoczy*) стремятся сохранить изначальное достоинство тварной природы в ее отношении к Богу, которое христология в духе К. Барта, по-видимому, не признает. Действительно, в ней принятие Христом человечества осуществляется, скорее, путем его подавления, чем органического включения[81]. С этой точки зрения главные объекты антропологического рассмотрения остаются разделенными: упомянутые авторы публиковали или работы, посвященные Творению, или Благодати[82].

---

[74] Ср. Moltmann, *Uomo. L'antropologia cristiana tra i conflitti del presente,* trad. it., Brescia 1972; Id., *Dio nella creazione. Dottrina escatologica della creazione* (Biblioteca di teologia contemporanea 52), trad. it., Brescia 1986.

[75] С историей и научной ориентацией этого академического центра, образовавшего настоящую школу, можно познакомиться, прежде всего, по журналам «La Scuola Cattolica» и «Teologia», а также по двум уже упомянутым сборникам статей *L'evidenza e la fede* и *Il teologo e la teologia*, Milano 1988, 1989.

[76] Для знакомства с этим богословом см. G. Colombo*, Mons. Colombo e la Facolta teologica dell'Italia settentrionale,* A. Rimoldi, *Dati biografici – Bibliografia*, G. Colombo, *Carlo Colombo e la teologia italiana,* in «Teologua» 16 (1991), 3–8; 9–25; 26–30.

[77] Опубликована только *на правах рукописи*, см. Rimoldi, *Dati*…cit., 24.

[78] Большое значение имеют также работы, демонстрирующие плодотворное сотрудничество этих двух богословов: L. Serentha, *Predestinazione*, in DTI 2, 775–790 и Id., *Uomo.II/ Antropologia dal punto di vista teologico,* in DTI 3,523–536. Из той же богословской среды выходят труды как антропологического (G. Biffi, *Alla destra del Padre,* Milano 1970; Id., *Tu solo il Signore. Saggi teologici d'altri tempi,* Casale Monferrato 1987; Id., *Approccio…*cit.; A. Beni – G. Biffi, *La grazia di Cristo,* Torino 1974), так и христологического содержания (G. Moioli, *«Cristocentrismo»…*cit., Id., *Cristologia. Proposta sistematica,* Milano 1995(2); библиография богатого христологического наследия этого богослова приведена в *Bibliografia di Giovanni Moioli*, a cura di F. Gallivanone, in «Teologia» 10 (1985), 15–22).

[79] По этому вопросу см. G. Colombo, *La teologia della creaione nel XX secolo,* in Aa. Vv., *Bilancio…*cit., 44–66; Id., *Creazione. II – Riflessione teologica*, in NDT, 198–210; Id.,*Grazia,* in *Enciclopedia…*cit, coll. 1612–1646; Id., *Soprannaturale*, in DTI 3,293–301, переработанный вариант в Id., *Del soprannaturale…*cit., 335–361, а также Id., *Sull'antropologia…*cit., 223–260. Идеи G. Colombo были потом широко использованы в работе G. Colzani, *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero* (Corso di teologia sistematica 9), Bologna 1988.

[80] Общий обзор работ по этой теме дан в G. Colzani, *Recenti manuali di Antropologia teologica*, in «Vivens homo» 3 (1992), 402–407.

[81] Ср. J. Auer, *Il mondo come creazione* (Piccola dogmatica cattolica 3), trad. it., Assisi 1977. A. Ganoczy, *Dottrina della creazione,* trad. it., Brescia 1985.

[82] Ср. J. Auer, *Il vangelo della grazia* (Piccola dogmatica cattolica 5), trad. it., Assisi 1971; A. Ganoczy *Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto. Lineamenti fondamentali della dottrina della grazia* (Biblioteca di teologia contemporanea 67), trad. it., Brescia 1991.

Из сказанного видно[83], что нужно воспринимать христоцентризм К. Барта с некоторой осторожностью. Менее приемлемой представляется позиция Й. Ауэра, который сочетает утверждение изначального достоинства и ценности предположенного человеку тварного мира с центральным в антропологии метафизическим понятием личности таким образом, что создается впечатление, будто весть христианского откровения приходит уже после того, как творение и сам человек получили свое обоснование[84].

О. Х. Пеш (O. H. Pesch) считает, что *«учение о Творении не является частью богословской антропологии в смысле систематического богословия»* [85]. В центре его богословия находятся понятия *благодать* и *оправдание.* Он утверждает, что только на их основе можно построить *богословскую антропологию*, осуществляющую дискурс о человеке, «исходя из его фактического существования и конкретного характера его опыта»[86]. При таком подходе рассмотрение Творения в рамках богословской антропологии становится неадекватным своему предмету: тема «человек как творение» может мыслиться лишь в качестве перспективы, от которой следует обратиться непосредственно к человеку как грешнику[87].

в) Риск *антропоцентризма*

Те, кто сегодня опасаются антропоцентризма в богословии, исходят из двух различных позиций. Одни, соединяя это опасение с неудовлетворенностью от христологического решения проблемы богословия Творения, считают, что для последнего есть опасность утраты собственной идентичности[88]. Другие настаивают на необходимости переосмысления тварной действительности с космологической точки зрения, исходя при этом не из философских, а естественнонаучных соображений, из широко распространенного, но еще мало изученного интереса к экологической проблематике. Высказывается протест против так называемого *христианского антропоцентризма*, который рассматривается некоторыми как причина извращенного и насильственного характера использования природных богатств, свойственного западной культуре и связанного с присущей ей волей к власти. С этой точки зрения центральное место принадлежит *экологической* проблеме[89].

Мы считаем, что не пренебрегая указанной проблематикой, необходимо развивать подлинно христианское богословие творения, не допуская влияния на него каких-либо факторов, имеющих подчас чисто идеологический характер. Задача не в том, чтобы формально противостоять антропоцентризму или космоцентризму, но в том, чтобы понять откровение Творения и выяснить, какой новый свет оно проливает на смысл человеческого существования и всей действительности.

г) Вызов философии

---

[83] Х.У. фон Бальтазар предостерегает от всякого рода редукционизма в формулировке христологии и антропологии, ср. Von Balthasar, *La teologia*…cit., 259–260.

[84] Ср. Auer, *Il mondo*…cit., 529–578.

[85] O. H. Pesch, *Liberi per grazia. Antropologia teologica* (Biblioteca di teologia contemporanea 54), trad. it., Queriniana, Brescia 1988, 29.

[86] Ibid. 30. *«Поэтому богословская антропология в самих своих основах предполагает данность греха, данность человека-грешника, ибо в противном случае она будет следовать устаревшим схемам[…] Если считать, что богословская антропология должна рассматривать человеческое существование таким, каким оно фактически предстает перед Богом, то ответ может быть только один: отправная точка богословской антропологии лежит в учении о благодати и оправдании»* (Ibid., 30.32).

[87] Ibid. 121–122.

[88] См. выше прим. 81–82 и F. G. Brambilla, *La creazione tra instanze culturali e riflessione teologica,* in Associazione Teologica Italiana, *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?* a cura di P. Giannoni, Padova 1993, 78–106.

[89] Обширную библиография и изложение этого направления см. в Brambilla, *La creazione*…cit, 57–78; кроме того, см. ниже гл. 2.

Недавно, обсуждая проблему метода, Дж. Коломбо высказал озабоченность тем, что развитие богословской антропологии, отвечая на потребность богословского обновления, не дает адекватного ответа на вызов современной философской культуры, объединяемой понятием «постмодернизм»[90].

Нельзя не разделять выраженную здесь обеспокоенность по поводу превращения антропологии в нечто *замкнутое в себе,* но еще большую проблему представляет собой учет антропологического содержания постмодернизма[91]. Действительно, если постмодернизм радикально ставит под сомнение претензию на истину всякого знания, а значит и богословской антропологии, то вновь встает вопрос о значении знания для веры, тем более, что для критичности вере нет необходимости терять свою идентичность[92].

Задача состоит в том, чтобы продемонстрировать все возможные следствия, в том числе и антропологические, факта полного совпадения божественного Откровения с событием Иисуса Христа. Для этого требуется, чтобы богословская мысль основывалась на историческом осуществлении этого Откровения. Тогда можно будет адекватно ответить на потребность в обновлении, вызвавшую недавние попытки изложения трактата по богословской антропологии. Действительно, современную проблему взаимоотношений Бога и человека нельзя решить поглощением одного понятия другим, а основа человека и его свободы не может быть сведена лишь к апелляции к воле Божией. Подлинная богословская антропология, признающая приоритет божественной инициативы над человеческой, но не допускающая чисто внешнего характера связи Бога и человека, требует, чтобы в ее основании лежало тождество полного Откровения Божия (а также замысла и инициативы Бога, объясняющих существование человечества) с его изначальной формой, явленной в событии Иисуса Христа[93]. Решение этой задачи послужит объективному улучшению состояния современной дискуссии о статусе знания.

Исторический подход требует, чтобы богословская антропология разрабатывалась с христоцентрической точки зрения. В этом разделе будут показаны основные причины подобного методологического выбора. Для этого мы рассмотрим понятия и проблемы, связанные с фундаментальными вопросами богословского и философского знания. Богословская антропология – это не замкнутая и самодостаточная сфера. Лишь расширив собственный горизонт, она способна обрести свой подлинный предмет. Поэтому изложение богословской антропологии затрагивает и вопросы методологического характера, которые в данном пособии могут быть только намечены. Эти темы предполагают длительную работу и требуют серьезного и терпеливого изучения. Излагаемые по необходимости на специальном языке, они связаны с основами бытия и ими нельзя «овладеть» раз и навсегда. Здесь необходимо постоянное размышление. Только так можно достичь глубокого знания предлагаемого материала.

План второй части

---

[90] Colombo, *Sull'antropologia…*cit., 245.

[91] Ibid.

[92] A. Bertuletti, *La «ragione teologica» di Giuseppe Colombo,* in «Teologia» 21 (1996), 29.

[93] *«Для объяснения состояния конечной свободы необходимо, несомненно, абсолютное основание, но последнее не может быть отождествлено с понимаемой абстрактно и формально волей Бога. Богословие продолжает прибегать к подобного рода мышлению, поскольку обсуждение тем благодати и сверхприродного не обрело еще реальной альтернативы принципу, лежащему в основании споров, связанных с материалом, вводимым* «controversia de auxiliis» [противоречия во вспомогательных посылках – *Прим. пер.*]. *Трактовка основания конечной свободы должна исходить из бытия Бога и божественного установления в отношении человечества, согласно изначальной форме, явленной событием Иисуса Христа»* (S. Ubbiali, *Il peccato originale. L'esistenza dell'uomo e l'aporia del male,* in Associazione Teologica Italiana, *Il peccato originale*, a cura di I. Sanna, Padova 1996, 48).

Для облегчения работы над этим разделом книги кратко перечислим рассматриваемые здесь темы. Вначале вводится понятие *особенности Христа* (1), позволяющее методологически использовать появившуюся в результате исторического анализа христоцентрическую перспективу. Затем будет показано, что эта *особенность* требует тщательного исследования связи *Откровения и веры* (2). А для этого, в свою очередь, необходимо углубленное рассмотрение аналогического отношения *человека к Богу* (3). Тогда станет понятен неизбежно *драматический,* то есть исторический, характер *антропологии* (4). Эта перспектива имеет свою объективную основу, для понимания которой следует подняться на уровень *онтологии* (5). Затем будет развит *исторический* аспект антропологии и объяснена *конститутивная полярность (двуединство) свободы* (6). Наконец, мы увидим, что неразрешимая в рамках нехристианского подхода полярность свободы *бытие-для-другого/бытие-для-себя* находит свое разрешение в Иисусе Христе. Только явленная событием Христа истинная форма свободы, в которой *бытие-для-себя* осуществляет *бытие-для-другого*, способна полностью раскрыть природу свободы человека, представляя собой реальное осуществление единства свободы и истины (7).

1. Особенность Христа

Слово *особенность*[94] означает здесь, что истина отношения между Богом и человеком принимает свою конкретную историческую форму в Иисусе Христе. Его особенная история имеет всеобщее значение. Своеобразие христианской веры состоит, собственно, в утверждении, что особенное историческое событие – жизнь, смерть и воскресение Иисуса из Назарета дает людям единственную возможность узнать об их полном осуществлении и достичь его. Это так, поскольку единственное и неповторимое (поистине особенное!) историческое человечество Иисуса Христа – это человечество Сына Божия. Понимаемая так особенность Иисуса Христа – основа человека и его истории.

Историчность этого события не абстрактна. Она не проявление некоего универсального закона, но подразумевает совершенно конкретную историю – историю Иисуса из Назарета, сына Марии. *Особенная историчность,* или *особенность,* Иисуса не является внутренней необходимостью всемирно-исторического процесса, но в то же время и не чисто случайна. Она дана раз и навсегда (e)fa/pac). Иисус Христос – это *universale concretum et singulare*[95]. Именно как таковой Он есть глубочайшая основа смысла существования человека и всей истории. Только в единстве этих двух моментов (особенной историчности и всеобщей значимости), откровение особенности Иисуса сохраняет характер основы, признаваемый за Ним верой[96].

---

[94] Христоцентризм означает собственно христологию, имеющую своим предметом Иисуса из Назарета и в своем глубочайшем смысле выражающую Его «*особенность*». Эта особенность полностью согласуется с откровением о Пресвятой Троице, так как характеризуется, с одной стороны, особой связью Иисуса с Отцом и со Святым Духом, а следовательно, с другой стороны, особенной ситуацией, в которой Иисус пребывает *с* людьми и *для* людей. (Commissione Teologica Internazionale, *Teologia-Cristologia-Antropologia*, in «La civilta Cattolica» 134 (1983), I, § 1.3,53). Об особенности Иисуса Христа см. G. Moioli, *Cristologia*…cit.; Id., *Per l'introduzione*…cit.; W. Loser, *«Universale concretum» come legge fondamentale dell'«oeconomia revelationis»,* in W. Kern (ed.), *Corso di teologia fondamentale*, trad. it., Queriniana, Brescia 1990; K. H. Menke, *Die Einzichkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Einsiedeln 1995; M. Bordoni, *Singolarita ed universalita di Gesщ Cristo nella riflessione teologica contemporanea*, in P. Coda (ed.), *L'unico e i molti*, Roma 1997, 67–108; J. Prades, *La singolarita di Cristo e la sua rilevanza universale,* in *La sfida della comunione nella diversita*, Seriate – Bergamo 1998, 13–28.

[95] [конкретное и особенное всеобщее – *Прим. пер.*] Выражение, использованное фон Бальтазаром, восходит к Николаю Кузанскому (1400–1464); ср. U. Von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica. V. Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna,* trad. it., Milano 1988(2), 187–233; Id., *Teologica II. Verita di Dio,* trad. it., Milano 1990,180–188.

[96] Ср. Von Balthasar, *Teologia della storia…cit.*; Bertuletti-Sequeri, *L'idea*…cit., 201–234.230; Idd., *La rivelazione come «principio» della ragione teologica*, in AA.VV., *La teologia italiana*…cit., 149–193.

Особенность Христа и свобода человека

Однако *особенность Христа* с ее характером *основы* нельзя рассматривать как нечто чисто *положительное* и завершенное в себе вне связи Христа с человеческой свободой. Иначе мы вновь придем к разделению, заменяя противопоставление разума и веры богословских учебников прошлого противопоставлением христологии и антропологии.

Чтобы претендовать на всеобщность, историческая истинность Иисуса Христа, при всей ее безвозмездности, должна быть объективно связана со всем человеческим опытом. Связь антропологического и христологического элемента не может быть внешней, ибо, в конечном счете, нельзя говорить о человеке, не говоря о Боге, и наоборот. Необходимо признать, что если Божия истина окончательно открывается через свободное подчинение Иисуса Христа, то свобода человека выступает как непосредственно содержащаяся в явлении трансцендентной истины. Иначе особенность Христа могла бы считаться имеющей всеобщее значение только потому, что «включает» в себя человеческую свободу в форме, осуществленной «особенным образом» человеком Иисусом из Назарета.

Свобода, выражая глубочайший уровень личности, изначальна. В этом и только в этом смысле ей ничто не «предшествует», даже «разум», который, скорее, содержится в ней[97]. Именно свобода осуществляет исполнение «я», побуждаемое не зависящим от человека различием между тем, чем «я» является и тем, чем оно должно быть. Особенность события Иисуса Христа показывает, что это различие сохраняется и в Иисусе Христе: дистанция до Отца непреодолима, в силу чего Сын и есть Сын. В *сыновнем* (тринитарном) *человечестве* Иисуса Христа, и только в нем, происходит исполнение свободы человека. Став событием истории, Иисус Христос предвосхищает и делает возможным это исполнение, которого жаждет каждый человек.

Необходимая связь антропологии и христологии показывает всеобщий характер события Иисуса Христа и позволяет утверждать, что христианин живет в абсолютном измерении истины.

II Ватиканский собор оказал большое внимание окончательному прояснению человеческой природы Христа. Откровение провозглашает, что *«внутренняя истина как о Боге, так и о спасении человека»* есть Христос, «Посредник и Полнота всего откровения»(DV2): потому *«христианское домостроительство, поскольку оно – новый и окончательный завет, никогда не прейдет»* (DV4).

Поскольку Иисус Христос есть начало всего, в соответствии с этим Собор утверждает, что «тайна человека истинно освещается только в тайне воплотившегося Слова. Ибо Адам, первый человек, был“ образом грядущего”(Рим 5,14), то есть Христа Господа. Христос, новый Адам, в откровении тайны Отца и Его любви, в полноте являет человека самому человеку и ясно показывает ему его наивысшее призвание» (GS 22)[98].

Эти высказывания были восприняты Учительством Церкви и стали его постоянными ориентирами[99].

Итак, осуществление истины человека в истории определяется особенной человеческой личностью Иисуса[100]. Становится ясно, что Его земная жизнь, история одного человека, устанавливает способ достижения антропологической истины и что эта истина может быть достигнута только в личной истории каждого.

---

[97] О структуре и динамике свободы ср. ниже, 57–59.

[98] См. также GS 10,12,41,45; AG 8.

[99] Ср. RH 8–10; VS 10; FR 60; CCC 359; 388,411,1701.

[100] Об этом см. G. Colombo, *La ragione*…cit., 96–106.

Если сказанное выше верно, то отсюда следует, что только в свободном акте приведения своей личной истории в соответствие с историей Иисуса можно достичь полноты человечества. Соединившись со Христом, человек *поверяет* Им себя, делает свою жизнь верной, зная какую форму нужно придать своему человечеству. Единство истины и свободы, особым образом осуществленное в Иисусе Христе, постоянно затрагивает человека, обращается к нему в процессе истории. И тогда такая поверка принимает форму веры, то есть теоретического и одновременно практического знания, обладая которым человек признает божественную трансцендентность как то, что стоит у истока самой возможности его существования[101].

Литература для углубленного изучения темы:

G. Moioli, *Per l'introduzione del tema della singolarita di Cristo nella trattazione teologica,* in «La scuola Cattolica» 103 (1975), 725–777;

M. Bordoni*, Singolarita ed universalita di Gesu Cristo nella riflessione teologica contemporanea*, in P. Coda (ed.), *L'unico e i molti*,Roma 1997, 67–108.

H.U. von Balthasar, *Teologica. II. Verita di Dio,* trad. it., Milano 1990, 245–276.

2. Откровение и вера

Вера представляет собой второй решающий фактор понимания внутренней связи христологии и антропологии. Она проявляется в невозможности для верующего опираться на что-либо внешнее по отношению к ней (идею, понятие, априорно заданную трансцендентную структуру свободы). Как таковая, вера определяет себя, сообразуясь исключительно с преизбытком, полученным в откровении Божием. Дар Божией истины свободно *осмысляется* человеком как нечто, всегда остающееся по ту сторону всяческих смыслов, но именно этой своей трансцендентностью делающее свободу свободной. В самоочевидности веры заключена трансцендентность свободы. Действительно, *«вера допускает природу в той мере, в какой, признавая ее необходимость, демонстрирует ее как возможное»*[102]. В этом смысле именно в вере являет себя истина.

Вера должна привносить с собой богословский критерий и, следовательно, определять логику принятия всякого антропологического содержания, не предпосылая заранее связь Откровения и веры. Богословскую антропологию следует строить так, чтобы в ней везде эта связь носила внутренний характер. Тогда история Иисуса из Назарета войдет в учение о человеке, содействуя такой его трактовке, которая была бы способна выразить единство особенности Христа и человеческой свободы. Историческая особенность Христа приобретает всеобщее значение, ибо проявление Божией истины в свободе Христа указывает путь понимания неразрывной связи истины с актом человеческой свободы.

Именно в этой перспективе видится верная связь особенного события Иисуса Христа с антропологией. Акцент на *особенности* Христа не приуменьшает ее значения для человека, поскольку она является причиной динамики человеческого опыта в изначальном смысле, то есть в смысле свободы.

Хотя все содержание нашего учебника посвящено этому вопросу, не будет излишним отметить, что связь антропологии и христологии – это в первую очередь связь божественной

---

[101] По этой теме см. S. Ubbiali, *Il sacramento e la fede. A proposito della celebrazione del rito cristiano,* in «Servitium» 93 (1994), 311–318. О природе веры см. остающиеся и сегодня интересными, ставшие уже классическими работы J. H. Newman, *Sermoni universitari*, X–XI, in Id., *Opere*, trad. it.,Torino 1988, 596–630 и P. Rousselot, *Gli occhi della fede*, trad. it., Milano 1977 (*Recherches de Science Religieuse*, 1910). См. также Colombo, *La ragione*…cit., 73–89; 191–209; P. Sequeri, *Il Dio affidabile* (Biblioteca di teologia contemporanea 85), Brescia 1996.

[102] S. Ubbiali, *Il sacramento e l'istituzione divina. Il dibattito teologico sulla verita del sacramento*, in «Rivista liturgica» 81 (1994),41.

и человеческой природы Иисуса, а отсюда и связь человека и Иисуса из Назарета[103]. Исходя из этого аспекта отношения Откровения к вере, мы, с одной стороны, избегаем опасности растворения свободы человека в христологии, а с другой стороны, не допускаем формального сведения особенности Христа к трансцендентной структуре человеческой свободы. В этом смысле понятно, что говоря «Иисус», недостаточно сказать «человек», поскольку в Нем человечество воспринято личностью, абсолютно превосходящей все человеческое и к последнему несводимой. Но также ясно, что говоря «человек», недостаточно сказать «Иисус», так как человеческий отклик может рассматриваться как конститутивная составляющая истины, только если последняя определяет себя по отношению к этому отклику так, чтобы он стал необходимым условием ее предназначения[104]. Это значит, что истина ставит человека в ситуацию необходимости свободного выбора не только потому, что открывает ему пространство для ответа (пространство колебаний, могущих быть крайне неэффективными), но и потому, что требует этого ответа (вот в чем смысл призыва!), поскольку человек изначально предназначен для истины[105].

Приведенное рассуждение о взаимосвязи христологии и антропологии предполагает следующий шаг. Следует выяснить, какое значение в свете приведенных соображений приобретает отношение между Богом и человеком.

Литература для углубленного изучения темы:

A. Bertuletti – P. Sequeri, *La rivelazione come «principio» della ragione teologica,* in Aa. Vv., *La teologia italiana oggi,* Ricerca dedicata a Carlo Colombo nel 70° compleanno, Milano 1979, 149–193; Idd., *L'idea di «rivelazione»,* in Aa. Vv., *L'evidenza e la fede,* a cura di G. Colombo, Milano 1988, 201–234;

S. Ubbiali, *Il teologo,Il sacro, la religione, la salvezza. L'evento cristologico e le forme del cristianesimo*, in «La Scuola Cattolica» 123 (1995), 689–720.

3. Связь Бога и человека: аналогия

Делая этот следующий шаг, важно иметь в виду, что рассмотрение связи Бога и человека не означает постановки еще одной проблемы отношения христологии к антропологии или же выработки какой-либо теоретической установки для формулирования этого отношения.

Укажем два основных положения, на которых базируются наши рассуждения. Во-первых, ясно, что в поисках более глубокого понимания связи Бога и человека необходимо избегать внешнего характера описания отношения Откровения и человека. Только так можно показать истину христианства и его достоверность. Во-вторых, далеко не маловажно историческое измерение, в котором осуществляется это отношение. Это наглядно продемонстрировало Учительство Церкви и наиболее авторитетные труды современных богословов, посвященные трактовке связи Откровения и веры.

Принимая во внимание критику гносеологии Нового времени, ограниченность которой приводила в прошлом к определенным, прежде всего методологическим, последствиям и для богословия, необходимо указать причины, побуждающие отказаться от метода, в течение многих веков применявшегося богословием и философией в трактовке связи Бога и человека. В нем преобладал *понятийный подход,* абстрагировавшийся от исторически конкретной формы, в которой эта связь осуществляется[106].

---

[103] FR 80 показывает методологическое значение Халкидонского собора для богословской мысли.

[104] Поэтому *«человеческое само по себе не "христологично", а "христологическое" не тождественно "антропологическому"* . При этом нельзя говорить и об отсутствии связи между этими двумя дискурсами» (Moioli, *Cristologia*…cit., 250; WS. Kasper, *Gesuˌ il Cristo* (Biblioteca di teologia contemporanea 23), trad.it., Queriniana, Brescia 1975, 61.

[105] Он предназначен для этого, как сказано несколько выше, в соответствии со своей способностью желать истину Божию, которая, однако, всегда выходит за пределы (трансцендентна) этой способности.

[106] Здесь мы имеем в виду обширную и трудную философско-богословскую дискуссию об аналогии бытия (*analogia entis*).

Действительно, аналогия между Богом и человеком по сходству и различию в рамках некоторой определенной концепции *бытия* дает много меньше, чем откровение о том, что Бог свободно сообщает Себя ради того, чтобы человек мог стать причастником Его славы. Поэтому назрела необходимость оставить развивавшийся начиная с Дунса Скота (1265–1308) и вплоть до Франсиско Суареса (1548–1617) подход, который был основан на однозначности *бытия* и фактически привел к забвению специфического значения самого термина *analogia entis*[107].

В рамках этого упрощенного видения история взаимоотношения человека и Бога, которой посвящено библейское откровение, была затемнена концепцией однозначности *бытия*, что в конце концов привело к тому, что заключившие Завет стороны были сведены к безжизненным абстракциям.

В основе этого процесса инволюции была утрата понимания того, что взаимоотношение Бога и человека дано в Откровении прежде всего как безусловный призыв, обращенный к человеку через историю божественного самооткровения[108].

Лишь без колебаний признав необходимо исторический характер Откровения, можно выработать подход, преодолевающий эту редукционистскую позицию. Подобное признание не только исправит абстрактно-понятийный характер современной постановки проблемы, но и позволит определить место, с которого следует продолжать рассмотрение *analogia entis*[109].

Действительно, аналогия между Богом и человеком не может быть понята ни как только «логическое» сопоставление двух частично схожих и частично несхожих понятий (аналогия атрибуции), ни как только соответственное подобие различных субъектов бытия (аналогия пропорциональности), но должна рассматриваться, исходя из истории любви Бога, призывающего человека участвовать собственной жизнью в акте Своего любящего самодарения[110]. В связи с этим не будем забывать, что уже в творении Бог свидетельствует о Себе (Ср. DV 3) и призывает человека присоединиться к реальности как знаку божественной истины и блага.

Поэтому вопрос о взаимоотношении Бога и человека требует не просто знать, в чем состоит их общее *бытие*, но побуждает спрашивать о том, как человек может привести свою жизнь в полное соответствие с волей Божией[111].

В этом смысле аналогия не столько формально выражает в одном понятии отношение между Богом и человеком, сколько ставит на первый план необходимость для человека послушания и сокрушения перед актом Божественного самооткровения, в котором он обретает меру своей собственной идентичности.

О сопоставлении этой тонкой онтологической проблемы с тринитарным богословием см. M. Schulz, *Sein und Trinitdt*, St. Ottilien 1997. Под «понятийным подходом» мы подразумеваем рассмотрение проблемы связи Бога и человека, отдающее предпочтение поиску точной формулировки «сущности субъекта» на основе убеждения, что это можно сделать путем абстрактного прояснения «идеи» Бога и человека.

[107] Ср. Reali, *La ragione*…cit., 189–190; von Balthasar, *Gloria. V*…cit., 25–36. Знаменательна приводимая фон Бальтазаром цитата из Суареса, утверждающая отказ от analogia entis в пользу однозначности бытия: *«Если отказаться от метапонятия однозначности ради неуловимой analogia entis, в метафизике наступит кризис всякой определенности и ясности, и потому нельзя отвергнуть единство ради аналогии; напротив, если выбирать одно из двух, то лучше пожертвовать неясной аналогией, чем единством, которое можно ясно и надежно обосновать»* (Disputationes Methaphysicae, 2,2,36). (Ibid., 32). Учебники богословия, упомянутые в примечаниях 3 и 8, ясно показывают, что подход Суареса оказал сильное влияние на современное католическое богословие.

[108] Ср. G. De Schrijver, *Le merveilleux*…cit., 54–55.

[109] Ср. Reali, *La ragione*…cit., 190–191.

[110] В современной философии есть немало попыток выработать онтологию бытия как дара: C. Bruaire, *L'ktre et l'esprit*, Paris 1983 (где вводится термин «онтодология»); P. Gilbert, *L'acte d'ktre: un don,* in «Science et l'esprit» 41 (1989),265–286; J. L. Marion, *Ruduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phunomunologie*, Paris 1989; Id., *Utant donnu. Essai d'une phunomunologie de la donation*, Paris 1997.

[111] Ср. Reali, *La ragione*…cit., 191.

Различие бытия и сущности в отдельном человеке

Для лучшего понимания смысла сказанного, полезно рассмотреть проблему аналогии в тех терминах, в которых ее исследовал фон Бальтазар[112]. Он исходил из осознания полярности (напряжения) между историческим существованием каждого отдельного человека и мерой человечества, открывающейся в спасительном домостроительстве Иисуса Христа. То есть, пользуясь более философским языком, он выразил эту полярность, рассматривая различие между существованием человека (*Dasein, esse*) и его сущностью (*Sosein, essentia*). Человеческому существованию (*esse*) свойственно то, что оно не способно осуществить полностью свою сущность, но всегда стремится сделать это. Поэтому человек постоянно устремлен к полноте меры человечества, явленной Богом в Его Самопроявлении и определяющей всеобщий горизонт смысла человеческого существования, то есть саму сущность человека (*essentia*)[113].

Естественно, эта сущность не предваряет человеческий опыт и не может быть только результатом процесса преображения, но непосредственно присуща акту становления: «чтобы быть и пребывать, она должна становиться; становиться тем, чем она есть и чем, становясь, она еще не является; чтобы соответствовать самой себе, она должна стремиться к этому, исполняя в этом стремлении свой закон»[114].

Эта не знающая конца динамика представляет собой реальное соответствие твари своему Творцу: как конечное и тварное существо, человек, именно в силу этого различия постоянно стремясь выйти за свои пределы, на деле осуществляет аналогическое существование[115].

Литература для углубленного изучения темы:

E. Przywara, *Analogia entis*, Einsiedeln 1962;

H.U. von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica. IV. Nello spazio della metafisica. L'antichita,* trad.it., Milano 1977, 19–42; Id., *Gloria. Un'estetica teologica. V. Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna,* trad. it., Milano 1988(2), 19–42; 547–588.

4. Драматическая антропология

Подобная концепция *аналогии* Бога и человека вскрывает объективно *драматическую природу* антропологии. Говорить о *драматической* антропологии, значит признавать, не умаляя значения великой традиции античной и христианской мысли, что человек может спрашивать о своей сущности только изнутри своего существования. Размышляя о себе, человек уже действует на сцене великого театра жизни[116].

---

[112] Речь идет о том, что швейцарский богослов называет «интегративным методом», ср. H.U. von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica. IV. Nello spazio della metafisica. L'antichita,* trad.it., Milano 1977,25; По этой теме см. также G. de Schrijver, *Die Analogia Entis in der Theologie von Balthasars. Eine genetisch-historische Studie*, in «Bijdragen» 38 (1977), 249–257 и Reali, *La Ragione…*cit., 189–198.

[113] Ср. De Schrijver, *Le merveilleux accord…*cit., 67–69.

[114] H.U. von Balthasar, *Contrassegni del cristianesimo*, in Id., *Verbum Caro* (Saggi Teologici, I), trad.it., Morcelliana, Brescia 1985(4), 181.

[115] *«Лишь в скудости своей жизни она [тварь] есть образ вечной жизни, которую предначертал для нее Творец. А потому стремясь и взыскуя, то есть в акте неподобия, она подобна той жизни, которая не стремится и не взыскует, но полна и совершенна в своей вечности» (Ibid.).* Тема полярности подобие/неподобие предложена фон Бальтазаром с целью ввести свою антропологию в контекст знаменитой формулировки аналогии, которую Учительство Церкви выработало на IV Латеранском соборе: *«Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda»* [«Между Творцом и тварью нет такого сходства, в котором не следовало бы видеть еще большего несходства» – *Прим. пер.*] (DS 806).

[116] Человеческое *я* – это *«я, которое не способно покинуть сцену драматического действия, на которой оно находится с самого рождения. Оно не может уйти, чтобы подумать, что играть. Оно уже играет, хотя никто не спрашивал, хочет ли оно этого. Оно уже исполняет свою роль, но что это за роль?»* (H.U. von Balthasar, *Teodrammatica. II. Le persone del dramma:*

Исходным пунктом *адекватной* антропологической трактовки является, следовательно, человек, который начинает размышлять о себе, находясь уже в бытии: он не может выбрать момент начала своей жизни, но в то же время обнаруживает, что призван избрать существование, устремленное к той открытой Богом полной мере его человечества, которую он, однако, никогда не может обрести полностью. Это вновь подтверждает уже упоминавшуюся необходимость понять взаимосвязь Бога и человека[117].

Антропология *адекватна* своему предмету, только если она принимает во внимание, что человеческое существо, начиная размышлять о себе самом (вести речь-«логос» о человеке-«антропос»), не может сначала думать, а потом становиться человеком. Оно вынуждено рассуждать, уже действуя. Оно уже погружено в бытие и, находясь в нем, размышляет о том, кто оно. Невозможно теоретическое, априорное рассуждение о природе человека, приводящее к знанию, которое затем можно будет применить к жизни: «Мы можем спрашивать о сущности человека только в живом акте его существования. Нет антропологии вне драматической антропологии»[118].

Продолжая аналогию с драмой, театром[119], чрезвычайно важно отметить, что человек обсуждает содержание пьесы, уже произнося свою роль на сцене вместе с другими актерами. Это коренным образом определяет не только ответ на вопрос «Кем является человек в Иисусе Христе?», но и позволяет дать должный ответ на общий вопрос о бытии.

Литература для углубленного изучения темы:

H.U. von Balthasar, *Teodrammatica, II. Le persone del dramma: l'uomo in Dio,* trad. it., Milano 1978, 167–402.

A. Scola, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico,* Milano 1991, 101–118.

5. Онтологическое основание аналогического отношения между Богом и человеком

Драматичность антропологии находит свое основание в том, что различие-полярность *esse* и *essentia*, которая присуща отдельному человеку и никаким образом не может быть преодолена, есть признак лежащего на более глубоком уровне (*cum fundamento in realitate* [с основанием в реальности – *Прим. пер.*]) коренного различия: онтологического различия бытия и сущего. Действительно, бытие всегда всеобще, но существует лишь в сущем, так что бытие

---

l'uomo in Dio, trad. it., Jaca Book, Milano 1978, 323). Сравнение с драматическим действием наглядно показывает непреложную данность того, что человек в своем существовании обнаруживает себя поставленным на сцену в середине пьесы, написанной не им. Хочет он того, или нет, но он заключен между предшествующим ему началом и концом, который он не может изменить по своему усмотрению: именно в этом проявляется его конститутивная ограниченность.

[117] Х.У. фон Бальтазар характеризовал свою философскую концепцию как «мета-антропологию». Греки говорили о метафизике, имея в виду выход за пределы физики, охватывавшей весь космос, малой частицей частью которого является человек. Швейцарский богослов говорит о мета-антропологии, так как для современного человека физика – это не физика древних греков, но наука о материальном мире. Человек больше уже не частица космоса, но космос исполняется в человеке, который одновременно и синтез всего мира, и выход за его пределы. Философия, тем самым, в большей мере, чем метафизикой, выходом за пределы физики, должна быть мета-антропологией, имеющей своей предпосылкой не только космологические, но и антропологические науки и выходящей за их пределы как в отношении бытия человека, так и его сущности» (H.U. von Balthasar, *Uno sguardo di insieme sul mio pensiero*, in «Communio. Ed. Italiana» 105 [1989], 39–44, опубликовано также под названием *Ultimo rendiconto*, in H.U. von Balthasar, *La mia opera ed epilogo,* trad. it., Milano 1994,87–91). Термин *мета-антропология* вместе с его логическими следствиями был уже предложен П. Энричи: P. Henrici, *Meta-fisica o meta-antropologia*, in *Metafisica e scienze dell'uomo,* Atti del VII Congresso Internazionale, Roma 1982, vol. I, 595–606. Среди работ богословов, пытающихся подняться до онтологического вопроса, исходя из практического свидетельства в человеческом опыте, следует назвать W. Pannenberg, *Antropologia*…cit., 179–362. См. также P. Ricoeur, *L'attestation: entre phunomunologie et ontologie,* in J. Greisch – R. Kearney (edd), Paul Ricoeur, *Les mutamorphoses de la raison hermuneutique*, Paris 1991. Нет сомнения, что постановка проблемы фон Бальтазаром приобретает особый интерес в связи с проектом разработки *богословской антропологии*.

[118] H.U. von Balthasar, *Teodrammatica, II… cit., 317.*

[119] H.U. von Balthasar, *Teodrammatica, I. Introduzione al dramma,* trad. it., Jaca Book, Milano 1978, где автор подробно раскрывает смысл использования им театральных понятий.

реально только как частное бытие. Но в то же время частное бытие достигает всеобщности лишь поскольку оно причастно всей целокупности *бытия*. Вся совокупная действительность существует реально лишь в особенностях фрагментов, поэтому тотальность реальности немыслима вне конкретной формы, принимаемой сущим. Равным образом глубочайшая идентичность сущего должна постигаться в связи с целым, отличным от суммы всех частных существований.

Человеческое знание, инициированное и поддерживаемое энергией свободы, приходит в изумление перед тайной, которая на языке томизма именуется *distinctio realis*[120]. Разум в самом сердце бытия схватывает отличие конкретной вещи от бытия в его целостности. Это онтологическое различие обосновывает и демонстрирует тайну бытия, непрестанно поражающую наш разум, так как бытие дано нам всегда лишь как *subsistentia* всякого отдельного сущего, которое, однако, никогда не может его исчерпать. Сущее есть манифестация бытия, а бытие – основа, указывающая на сущее как свою манифестацию[121].

Отсюда следует, что *бытие* в своей всеобщности достижимо только в *сущем*, постигнутом в его непреложном историческом измерении. В то же время лишь всеобщность *бытия* никогда не реализуемая *онтически*[122], способна открыть истину существования *сущего*. Поэтому метафизическое рассуждение может рассматривать онтический момент, только помня, что последний находит свое адекватное основание лишь во всеобщности онтологического измерения. Отсюда понятно, почему нельзя забывать о различии между *сущим* и *бытием*: иначе через *сущее* невозможно будет прийти к *бытию*, а из последнего невозможно будет выяснить смысл самого *сущего*[123].

То, что это различие представляет собой онтологическую основу различия *бытия* и *сущности*, делает в каждом отдельном человеке ясной внутреннюю связь богословской и фило-

---

[120] [реальное различение – *Прим. пер.*] Фома не был *ex professo* [по роду занятий, по необходимости – *Прим. пер.*] озабочен проблемой *distinctio realis*. Но сегодня, после продолжительных дискуссий, нет сомнений, что он придерживался взгляда о реальном различии сущности и бытия. Выражение *distinctio realis* как таковое не встречается в его трудах, но он пользуется термином compositio realis [реальное противопоставление – *Прим. пер.*] (Ср. QDV q. 27 a.1 ad 8um). У Фомы Аквинского и Хайдеггера есть общее утверждение о различии бытия и сущего, но истолкования этого различия отличались с самого начала. Для Фомы это различие есть проявление случайности сущего, тогда как Хайдеггер абсолютизирует его, замыкая его в самом себе. (Ср. E. Purez Haro, *El mistero del ser,* Barcelona 1994, 152–162). Немало авторов противопоставляют взгляды Фомы и Хайдеггера на эту проблему метафизики и, в частности, на понятие esse. См. C. Fabro, *Tomismo e pensiero moderno*, Roma 1966, 21–45; L. Elders, *La metafisica dell'essere di san Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*. I. *(L'essere comune),* Citta del Vaticano 1995, 201–208; Aa. Vv., *Saint Thomas et l'onto-thuologie,* монографический выпуск Revue Thomiste 95/I (1995); L. Romera, *Dalla differenza alla trascendenza: la differenza ontologica e Dio in Heidegger e Tommaso d'Aquino*, Bologna 1996.

[121] Тогда можно говорить о полярности, об осцилляции, где каждый из двух полюсов (сущее и бытие) указывает на другой, где бытие и сущее соотносятся как основание и его проявление: бытие – основа и глубина сущих, которые суть манифестации бытия; основа и ее проявления нераздельны и нуждаются друг в друге. Удивление перед проявлениями бытия в сущем есть не только начало, но и постоянный элемент всякой подлинно философской мысли. Человек является единственным сущим, способным интересоваться бытием, воспринимать его богатство и понимать его онтологическое различие с сущими. Он открыт не только по отношению к сущим, но и к являемым ими бытию. Он полон неограниченной любознательности и ему недостаточно сущих, даже суммы всех сущих. Человек ощущает, что окружающая его реальность постоянно ускользает от него и не допускает полного обладания ею. Динамика человеческого разума не удовлетворяется знанием частных сущих и даже их бытием. Кроме того, хотя сущие *существуют*, поскольку они причастны действительности бытия, эта действительность, однако, не будучи того же порядка, что и сущность, сама по себе не предписывает сущему иметь определенную существенную форму. Невозможно вывести необходимость любой существенной формы из богатства акта бытия. Следовательно, онтологическое различие вскрывает двойной парадокс, содержащийся во взаимном указании сущих и бытия друг на друга. С одной стороны, бытие превосходит сущие, ибо является бесконечной полнотой, тогда как сущие всегда определены, ограничены своей сущностью. Но, с другой стороны, сущие превосходят бытие, поскольку реально существуют, они *суть* реальны, а бытие это скорее то, что заставляет сущие существовать, но не является самим по себе существующим. Это точно выражено Фомой Аквинским: *«Esse significat aliquid completum et simplex, sed non subsistens»* [«бытие означает нечто совершенное и простое, но не существующее само по себе» – *Прим. пер.*] (QDP q.1, a.1,co). В FR 33 эта открытость человека Тайне характеризуется как вершина его разумной природы.

[122] *Онтический* аспект подразумевает все то, что причастно историческому измерению, свойственному существующему. *Онтологический* – указывает на целокупность бытия, обретающую свое реальное содержание в сущем, но несводимую к последнему.

[123] См. Reali, *La ragione*…cit., 34–37.

софской мысли об откровении. Действительно, вопрос о бытии, если это вопрос об онтологическом различии, выступает как вопрошание, внутреннее присущее богословию как таковому. Последнее имеет в проблеме отношения бытия к сущности свой привилегированный предмет: отношение сходства и различия Бога и человека, засвидетельствованное в истории спасения[124].

Без этой черты онтологии аналогия осталась бы невыразимой и неописуемой, так как невозможно было бы развить ее полностью.

Аналогическое отношение (сходство-различие) Бога и человека выражается в драматическом и, следовательно, историческом напряжении, между *esse* и *essentia* каждого человека. Все это имеет реальное основание – онтологическое различие, которое является причиной драматичности и неизбежности этого напряжения.

Весь смысл неустранимости этого напряжения мы сможем правильно понять, если вернемся теперь к понятию свободы, также обладающему драматическим характером.

Литература для углубленного изучения темы:
F. Ulrich, *Homo abissus. Das Wagnis der Seinsfrage,* Einsiedeln 1961;
H.U. von Balthasar, *La mia opera ed epilogo,* trad. it., Milano 1994, 95–142.

6. Полярность свободы

Какова природа этой свободы, засвидетельствованной самосознанием человека?[125]

«В осознании человеком самого себя, в свете бытия вообще, лежит неразрушимое, поскольку неотчуждаемое, ядро свободы. Этот свет […] подобно истине и благу, всегда соединенным в бытии вместе, есть нераздельно единый свет интеллекта и воли, есть одновременно понимание, утверждение и воление, где, несомненно, только понятое может утверждаться и желаться, но все же именно воля движет пониманием […]. Надежное и уверенное владение собой не есть просто интуиция самого себя, понимание своей сущности. Эта интуиция возможна лишь в соединении с общей открытостью ко всему существующему, в отходе от себя к познанию другого и любви к нему[…]. Поэтому в основе всего или свобода утверждать вещи из-за их ценности, или свобода отрицать их из-за их недостаточности […] и, несомненно, конечная свобода как открытость ко всему сущему может стремиться к чему-то (пусть даже ко злу) лишь с точки зрения блага»[126].

Распоряжение собой и всеобщая открытость

В этой длинной цитате из фон Бальтазара выражена структура конечной свободы, фиксируемая самосознанием человека. Она выступает как изначально отмеченная полярностью двух составляющих: опыта распоряжения собой и универсальной открытости, то есть необходимости признания со-бытия людей и вещей. Оба эти полюса несводимы один к другому[127].

---

[124] V. Holzer указывает, что Бальтазар и Ранер *«трактовали вопрос о различии бытия и сущего в качестве подлинно богословской проблемы, весьма близко связанной с христологическим дискурсом»* (Holzer, *Le Dieu*…cit., 424). См. также G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische* Theologie, Freiburg – Basel – Wien 1997, 244.

[125] Ср. Scola, *Questioni*…cit., 85–102; Id., *La logica dell'incarnazione come logica sacramentale: avvenimento ecclesiale e liberta umana,* in AA.VV., *Gesw Cristo speranza del mondo*. Miscellanea in onore di M. Bordoni, a cura di I. Sanna, Roma 2000, 459–490.

[126] H.U. von Balthasar, *Teodrammatica, II.*…cit., 202–203.

[127] Фон Бальтазар особо подчеркивает, *что «сами попытки ограничить конечную свободу только одним полюсом – самодостаточностью (подобно автаркии), давая нравственные наставления о путях достижения такой свободы, должны рекомендовать безразличие ко всему остальному, независимо притягательно оно, или отталкивающе. Напротив, все противоположные попытки, стремящиеся убедить человека что опыт его автономии (самоопределения) есть иллюзия, от которой он должен избавиться как от кажимости (майи), могут разрушить только внешние эмпирические слои сознания я, но не его глубочайшее ядро»* (Ibid., 204).

В распоряжении собой человек сознает ответственность за свою судьбу[128], а в открытости встречается с необходимостью существования отличного от себя другого, который требует своего признания. Отвергая его, человек пустился бы в идейную авантюру, представляя себя Богом и гротескно претендуя на бесконечную свободу[129], мысля себя постоянно в борьбе с собственным пределом, отрицая его и никогда не достигая цели, подобно вечно страдающему Танталу.

Так даже на уровне элементарной природы человеческой свободы проявляется драматическая структура *я.* Свобода драматична, более того, именно она, благодаря предшествующей всякому действию человека конститутивной динамике самоопределения и признания, становится в конце концов драматическим ядром человеческого *я* на онтологическом уровне.

Подводя итоги, можно сказать, что человеческая свобода обнаруживает, что она неизбежно дана себе «откуда-то», а процесс ее самораскрытия заставляет ее познать собственное существование как движение в некое «куда-то»[130].

Таким образом, свобода человека может быть понята только в признании существования некой Свободы, являющейся своим собственным абсолютным основанием и потому способной порождать бесчисленные конечные свободы, которые сами обладают возможностью распоряжаться собой и признавать других через связь с реальностью[131]. Тем самым, в самом устроении человеческой свободы с ее изначальной полярностью, отражающей некое внутренне присущее ей различие, выражается драматический характер антропологии[132].

Литература для углубленного изучения темы:

H.U. von Balthasar, *Teodrammatica II. Le persone del dramma: L'uomo in Dio,* trad. it., Milano 1978, 199–292;

A. Scola, *Questioni di antropologia teologica*, seconda edizione aumentata, Roma 1997, 85–102.

7. Полнота человечества и событие Христа: бытие-для-себя/бытие-для-другого

Остается сделать последний шаг. Внимательное рассмотрение показывает, что бытие, даруя сущим их сущность (их *в-себе-бытие*), одновременно дает им и *со-бытие*, то есть способность соотноситься с другими сущими. Действительно, только при этом условии сущие через их взаимоотношение получают возможность соотноситься со всей целостностью реальности и, следовательно, с *бытием,* которому они обязаны своим *бытием-в-себе*. В противном случае мы были бы вынуждены утверждать, что всякое сущее может само по себе полностью достичь бытия, а это противоречит неустранимости онтологического различия.

---

[128] Дж. Ньюмен отмечал, что сознание предполагает возможность действовать тем или иным способом в плане судьбы (Ср. Newman, *Sermoni*…cit., II, 7–8,476). Аналогично, у Фомы можно найти высказывание о человеке как causa sui: *«Homo… non est solum causa sui ipsius in movendo sed in iudicando»* [«Человек есть причина самого себя не только в движении, но и в суждении» – *Прим. пер.*] (QDV, q.24 a.1 co); и как принципе его трудов: *«…de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem»* [«…человек есть принцип своих трудов, как имеющий свободу выбора и власть над своими делами» – *Прим. пер*] (2ST, *Prologus*).

[129] В действительности первородный грех не слишком далек от этой претензии на самостоятельное спасение. Ср. ниже, гл. 4.

[130] Ср. Scola, *Questioni*…cit., 98.

[131] Начиная с первичного отношения с пробуждающим самосознание *ты* – улыбкой матери, в которой бытие выступает как нечто прекрасное, благое, истинное и единое – человеческое существо широко открыто для бесконечной Свободы, которая одна только способна объяснить загадку человека. Ср. von Balthasar, *Uno sguardo*…cit., 41.

[132] Это является основой того, что фон Бальтазар предлагает называть конститутивными антропологическими полярностями (дух-тело, мужчина-женщина, индивидуум-община. Ср. von Balthasar, *Teodrammatica II.*…cit., 335–369), разговор о которых был бы абстрактен, если не принимать во внимание этот уровень. Об исследовании этих полярностей см. ниже.

Все это достигает своей кульминации в человеке, в котором взаимоотношение с другим (*со-бытие*), в отличие от остального мира, где оно положено как необходимое, заключает в себе свободу. Так что, когда оно реализуется полностью, нужно говорить не просто о со-бытии, но о *бытии-для-другого*[133].

Действуя строго логически, на основании этого рассуждения можно прийти к выводу, что специфика человеческой свободы лежит не столько *в себе и для себя*, сколько в *бытии для другого*[134]. Точнее, можно утверждать, что, человеческий дух, подобно всем другим сущим, имеет в самой структуре своей сущности необходимость открытости по отношению к другим сущим (со-бытие)[135]. Но человек, будучи свободным, обладает бытием не только *в себе*, но и *для себя*. Следовательно, он призван свободно принять необходимость открыть себя другим. Он приглашается реализовать собственную свободу так, как она должна осуществиться, с риском, что этого не произойдет, если он будет считать, что бытие-для-другого приводит к утрате глубины его *бытия-для-себя*[136].

Эта ситуация ярко высвечивает полярность, присущую человеческой свободе: с одной стороны имеется напряжение, связанное с самостью, в силу чего человек стремится сохранить свое для себя, а с другой, есть открытость по отношению к другому, благодаря чему бытие-для-себя становится бытием-для-другого. Если самость становится формой свободы, то последняя *«сокрушена до основания, трагична…противоречит самой сущности духа»* [137]. Только открытость ведет к подлинной самореализации глубочайшей истины человеческого состояния [138].

Изложенный здесь подход фон Бальтазара позволяет, следовательно, отождествить специфику человека со свободой его самосознания: путь, ведущий к онтологическому основанию – это путь человека, свободно выбирающего самореализацию в бытии-для-другого.

Принцип различия

Выяснив отличительные черты взаимосвязи антропологии и христологии, мы готовы начать путь изучения богословской антропологии. Она, согласно намеченному нами теоретическому плану, должна углубить основания, по которым существование человечества находит свое адекватное объяснение только в изначальной форме свободы, осуществленной событием Иисуса Христа, в котором бытие-для-себя совпадает с бытием-для-другого.

Фактически речь идет о признании того, что при критическом анализе человеческого существования, имеющего необходимо исторический характер, в центре рассмотрения должен быть принцип различия. В необходимости полностью *быть-для-другого* человек оказывается направленным к некой трансцендентной цели, совершенно несоразмерной его силам, которая, однако, является гарантией его бытия-самим-собой, то есть его способности к подлинно свободной свободе. Тогда синтез свободы и истины, так как он осуществлен в Иисусе Христе, предстает недостижимой человеческими силами областью, где Трансцендентное (в богословском смысле этого слова) дарует Себя человеку. Таким образом, человеческая свобода, приняв это различие как не наносящее вреда ее идентичности, может соопределять форму истины.

Литература для углубленного изучения темы:

---

[133] Ср. von Balthasar, *Epilogo…*cit., 120.

[134] Ср. von Balthasar, *Epilogo…*cit., 120–123. Углубленное рассмотрение этой тематики можно найти в A. Scola, *La logica…* cit., Reali, *La ragione…*cit., 17–69.

[135] «Дух, чтобы прийти к себе самому, предназначен и определен к тому, что перед ним, к реализации в другом как в самом себе […] он всегда открыт миру, а мир всегда открыт ему» (H.U. von Balthasar, *Teologica I. Verita del mondo,* Milano 1989,83–84.

[136] Ibid.

[137] von Balthasar, *Teologica I*….cit., 98.

[138] Ibid.

H.U. von Balthasar, *Teologica I. Verita del mondo,* Milano 1989, 83–132. Id., *La mia opera ed epilogo,* trad. it., Milano 1994, 115–141.

Обзор последующих глав учебника

Изложив в общих чертах основополагающие элементы *адекватной* богословской антропологии (глава 1), укажем содержание последующих глав, в которых она получит свое дальнейшее развитие (главы 2–4).

Глава 2 *(Акт творения Триединого Бога)* посвящена углубленному рассмотрению христологического принципа Откровения в его изначальной историчности. Для этого акт творения исследуется, исходя из события Иисуса Христа, и показывается, как с этой точки зрения обнаруживается единство божественного плана спасения, первым этапом которого является этот акт. Одновременно изучаются конститутивные свойства акта творения.

В главе 3 *(Человек, созданный «по образу и подобию Божию» в Иисусе Христе, Единородном Сыне)* говорится об откровении истины о человеке в Иисусе Христе: в бытии, созданном «по образу Божию» и призванном к участию в *божественном сыновстве*, человек обнаруживает драматический характер своей свободы.

Глава 4 *(Первоначальное состояние и первородный грех)* говорит об острой критичности этого исторического состояния человеческой свободы: человек, всегда желанный и сотворенный во Христе, в своем историческом существовании объективно находится в состоянии смятения перед спасительной инициативой Бога и не способен выйти из этого состояния своими силами.

Глава 5 *(Тайна христианской праведности)* трактует природу Христова порядка вещей, из которой следует, что христианская праведность есть соответствие предустановленному плану. Она основывается на предназначении всякого человека быть во Христе сыном в Сыне. Кроме того, в этой главе говорится о возможности победить беспорядочность греха через искупительное дело Смерти и Воскресения Иисуса Христа. С этой точки зрения выясняются причины того, что свобода человека может быть адекватно объяснена только изначальной формой свободы, осуществленной в Иисусе Христе, в Котором бытие-для-себя тождественно бытию-для-другого. Наконец, здесь же предлагается общая характеристика жизни *нового* человека во Христе. Этот человек осознает, что жизнь во Христе позволяет ему обрести полноту существования в том единении истины и свободы, что принимает форму *веры*, выражается на практике в *любви* и радостно существует в *надежде* на окончательное исполнение.

Часть вторая

Глава вторая
Акт творения триединого Бога

Человеческий опыт и христианское Откровение

Драматическая природа свободы человека и присущий истине характер исторического события позволяют утверждать, что только в истории человек может найти адекватный ответ на вопрос о самом себе.

Христианское Откровение удивительно согласуется с этой первичной структурой человеческого опыта. Действительно, оно учит, что человек может постигнуть глубочайший смысл своей жизни и существования окружающей его реальности лишь *в истории* – истории спасения. Откровение, поскольку оно носит исторический характер, предназначено для восприятия его *в действии* и именно как таковое должно рассматриваться не как нечто внешнее для личности человека, но как реальность, полностью его захватывающая[139].

Согласно этой перспективе, антропология начинает с Творения – *действия*, которым Триединый Бог положил начало историческому существованию человека и всего мира.

В свете христианской веры богословие Творения может развиваться, только имея своим центром Иисуса Христа, живого и личностного Откровения, «Средоточия мира и истории»[140].

План главы

Вторая глава нашего курса богословской антропологии делится на три раздела: первый из них посвящен содержанию откровения творческого акта Божия в его изначальной христологической и тринитарной форме. (I. *Творение в Иисусе Христе*); во втором разделе показана *новизна* понятия о Творении, данного в Откровении (II. *Свойства Творения*); третий раздел (являющийся в действительности приложением) сообщает некоторые основные сведения о деликатной проблеме отношения богословского понимания Творения и данных современной науки (III. Приложение: *Творение и естественные науки*).

I. Творение в Иисусе Христе

План первого раздела

Точка зрения *объективного христоцентризма*[141] предполагает трактовку тайны Творения, исходящую из откровения о посредничестве Иисуса Христа в творческой инициативе Бога. (1. *«Им создано все…»*). Мы увидим, как из этого первого элемента возникает тринитарное измерение акта творения (2. *Творение – дело Святой Троицы*). Эти два пункта ясно показывают, что дело Иисуса Христа в Творении есть осуществление Его особой *причинности* (3. *Творческая причинность Иисуса Христа*). Тогда можно признать в Иисусе Христе *Первого* и *Последнего*, в Котором открывается цель Божиего акта творения (4. *Цель Творения*) От этого христологического и вместе с тем тринитарного основания начинается путь более глубокого постижения содержания спасительного замысла Божия, центральное место в котором занимает

---

[139] «*Глубокий и особый смысл события, то есть само событие в его истине, открывается всегда только в опыте полного погружения в него и истолкования его в этом погружении, в опыте истинном, поскольку адекватном данному событию*» (H. Schlier, *Linee fondamentali di teologia paolina* [Biblioteca di Teologia contemporanea 48], trad. it., Brescia 1985,119).

[140] RH 1.

[141] Ср. выше, 31–35.

Иисус Христос, умерший и воскресший ради спасения всех людей (5. *Иисус Христос, Средоточие мира и истории*).

1. «Им создано все…»

Историческое событие Иисуса Христа позволяет сделать решительный шаг вперед в понимании тайны Творения: действительно, во Христе становится совершенно ясным, что творческую инициативу Бога следует понимать в контексте Его спасительного вмешательства в историю (Завет)[142].

Ветхозаветная перспектива: Творение и Завет

Сами ветхозаветные тексты свидетельствуют о том, что только исторический опыт общения с Богом-Спасителем, заключившим Союз со Своим народом, привел Израиль к признанию Бога Творцом всего.

Некоторые исследователи возражали против подобной богословской интерпретации Ветхого Завета, утверждая независимость понятий Творение и Завет[143]. Но подобная критическая позиция не может, по-видимому, опровергнуть утверждение об их существенном единстве. Противники тезиса о развитии веры в Творение из веры в спасительный Союз, указывают, что понятие Творения естественным образом конгениально всему культурному контексту Ветхого Завета и как таковое появилось позднее не потому, что было порождено Заветом, но, существуя с самого начала, было до времени как бы приглушено. С этой точки зрения понятие о Завете вписалось в уже сам по себе креационистский контекст[144]. Даже если согласиться с подобной герменевтической позицией, остается не менее значимый факт – свидетельство Израиля, который в ту эпоху отнюдь не ощущал дистанции между Богом-Творцом и Богом Завета. Более того, весь Ветхий Завет отмечен этой полярностью[145]. Следовательно, и помимо необходимого экзегетического обсуждения, можно видеть, что свидетельство Священного Писания побуждает богословскую мысль к углублению единства Творения и Завета.

Оригинальные элементы Ветхого Завета

Прочтение Творения в аспекте истории спасения способно объяснить некоторые оригинальные элементы Ветхого Завета. Священный текст провозглашает, что мир нельзя мыслить возникшим случайно, что ему внутренне присуща разумность. Он происходит из творческой свободы, дарующей тайну Бытия как бесконечную Истину, Любовь и Красоту. Поэтому всегда признавалось, что тварная реальность обладает некой изначальной положительностью[146]. В тек-

---

[142] Ср. G. Von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*. I, trad. it., Brescia 1974, 158–195; в этой же перспективе рассматривают данный вопрос M. Flick – Z. Alszeghy, *Fondamenti*…cit., 22–25; J. Ratzinger, *Schupfung,* in LTK 9, 460–466; W. Kern, *La creazione come presupposto dell'Alleanza*, in MS 4, 55–77; Aa. Vv., *Cruation et salut*, Bruxelles 1989; G. L. Plato, *Il tema della creazione e la sua connessione con l'alleanza e la sapienza nell'Antico Testamento,* in Associazione Teologica Italiana, *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?* A cura di P Giannoni, Padova 1993, 143–186; W. Pannenberg, *Teologia sistematica*. 2, trad. it., Brescia 1994,11–202.

[143] Ср. C. Westermann, *Genesis 1–11,* Neukirchen 1974, 89ss и Id., *Creazione,* trad. it., Brescia 1974, 19. 191–207.

[144] *«…для человека Ветхого Завета не существовало возможности по-иному мыслить мир… У этих людей не было нужды верить, что мир сотворен Богом, ибо это было предпосылкой их мышления»* (Westermann, *Creazione*…cit., 19).

[145] Ibid., 197.

[146] Уже книга Бытия подчеркивает благость тварной реальности рефреном: *«И увидел Бог, что это хорошо»* (Быт 1, 10.12.18.21.25.31); в другом месте мы находим: *«Бог не сотворил смерти и не радуется погибели живущих, ибо Он создал все для бытия. И все в мире спасительно, и нет пагубного яда, нет и царства ада на земле»* (Прем 1, 13–14). Ветхозаветные тексты явно контрастируют с такими текстами мифологической литературой Двуречья, как, например: *«Когда боги создали*

сте видно стремление избежать дуалистического истолкования мира, отрицается идея изначального существования материи и прославляется свободная и суверенная творческая инициатива Бога.

Новозаветная перспектива: творение в Иисусе Христе

Сохраняя верность этой перспективе истории спасения, Новый Завет признает, что Творение проявляется во всем своем значении в Иисусе Христе, полноте Откровения[147]. Осознание этого торжественно провозглашается в знаменитом гимне первой главы *Послания к Колоссянам*:

«[Иисус Христос] Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари; Ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, – все Им и для Него создано. И Он есть прежде всего, и все Им стоит» (Кол 1, 15–17).

Главенство Христа над творением

Содержание текста и сама его структура утверждает тесную связь главенства Христа над Творением и Его искупительной и творческой деятельностью[148]:

«И Он есть глава тела Церкви; Он – начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство: Ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота, И чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив чрез Него, Кровию Креста Его, и земное и небесное»(Кол 1, 18–20).

Первое Послание к Коринфянам также указывает на соучастие Иисуса Христа вместе с Отцом в акте Творения:

«Но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им» (1 Кор 8, 6).

Важно учитывать контекст, в котором Павел произносит эти слова. Отвечая на вопрос о допустимости принятия в пищу идоложертвенного, апостол уточняет критерий, который следует применять в этом случае: *«Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать»* (1 Кор 8, 2).

Именно из провозглашения абсолютной власти Отца и Иисуса Христа над всей реальностью следует отсутствие какого-либо религиозного смысла в употреблении жертвенного мяса.

людей, то они установили для них смерть и жизнь людей они держали в своих руках» (*Поэма о Гильгамеше*, табл. 9, кол. IV). Это свидетельствует о том, что повествование книги Бытия движется по линии преодоления космогоний и объяснений начала мира как результата встречи или столкновения неких мифологических начал.

[147] Ср. F. Mussner, *Creazione in Cristo,* in MS 4, 77–88; F. Hahn, *Die Schupfungmittlerschaft Christi*, in C. Casale Marcheselli (ed.), *Parola e Spirito*, Brescia 1982, 661–678.

[148] Об экзегезе этого текста см. Associazione Biblica Italiana, *La cristologia in San Paolo*, Atti della XXIII settimana biblica, Brescia 1976; J.-N. Aletti, *Saint Paul.Upotre aux Colossiens* (Utudes Bibliques NS 20), Paris 1993, 86–118; G. O'Collins, *Cristologia. Uno studio biblico, storico e sistematico su Gesw Cristo,* Brescia 1997, 40–42; T. Otero Lazaro, *Col 1,15–20. En el contexto de la carta,* Roma 1999 (с обширной библиографией), 267–299); R. Penna, *I ritratti originali di Gesw il Cristo,* 2 Cinisello Balsamo 1999, 229–236.

Иисус Христос – Посредник творения и искупления

Уже только из приведенных текстов можно извлечь важные сведения. Во-первых, они утверждают строгий параллелизм между действием Отца и Сына в порядке Творения. Действительно, провозглашается Их абсолютное равенство в божественности (об этом говорят именования Бог [Qeo/j] и Господь [Ku/rioj], прилагаемые к Отцу и Иисусу Христу)[149]. Во-вторых, указывается специфика участия каждого: Отец есть Источник, *из* Которого [ec) ou(=] все исходит, тогда как деятельность Сына вводится грамматической формой di)ou(=, отражающей Его роль Посредника[150].

Другие столь же явные указания содержатся в двух отрывках *Послания к Евреям*, где ветхозаветная тема созидательной роли Слова Божиего прочитана в христологическом ключе (Евр 1, 1–2). Признав Иисуса Христа *«наследником всего, чрез Которого* [di)ou(=] *Бог и веки сотворил»* (Евр 1, 2), автор послания обращается к Сыну:

«Ты, Господи, основал землю, и небеса – дело рук Твоих» (Евр 1, 10).

Этот текст имеет особое богословское значение, так как провозглашая Иисуса Господом, применяет к Нему стих из *Псалтыри* (Пс 101, 26). Здесь ясно видно желание подчеркнуть Его достоинство Творца, которое Ветхий Завет признает исключительно за Богом Израиля[151].

Иоанн показывает Слово в Его связи с Отцом и Творением уже в первых стихах *Пролога* к своему Евангелию:

«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин 1, 1–3).

Наиболее авторитетные мнения относят это «все» не только к Творению, но и к Искуплению[152]. Это помогает понять всеобщность «посредничества» Христа: именно живой опыт воплощенного, умершего и воскресшего Слова позволяет Иоанну признать Его вселенский характер. Исходя из понимаемого в тринитарном смысле божественного сыновства Христа, евангелист подчеркивает участие Воплощенного Слова в деле Творения. Тем самым утверждается глубокое единство Искупления и Творения, поскольку это два измерения делания Пресвятой Троицы, Посредником которого является Слово.

О глубоком понимания посреднической роли Иисуса Христа в Творении, начиная с Его спасительной миссии, свидетельствуют те послания апостола Павла, где он подчеркивает эсхатологический характер христологии[153] и использует ветхозаветное понятие *Премудрость*[154].

---

[149] Ср. W. Foerster, Ku/rioj, in GLNT V, col. 1477.

[150] Сочетание di)ou(= для выражения творческого посредничества Сына неоднократно встречается в Новом Завете: ср. Ин 1, 3; 1 Кор 12, 5; Еф 4, 5; Кол 1, 6. Здесь слова *посредник* и *посредничество* понимаются в их фундаментальном библейском смысле, ср. A. Oepke, mesi/thj, in GLNT VII, 124–166; общий обзор работ о *посредничестве* Иисуса Христа дан в: Moioli, *Cristologia…*cit., 86–126.

[151] Эквивалентность именований Ku/rioj и Qeo/j уже была засвидетельствована в литературе по Ветхому Завету (Ср. Foester, Ku/rioj…cit., 1459; 1487). Поэтому автор *Послания к Евреям* прилагает к Иисусу все те места Септуагинты, где употребляется обращение Ku/rioj: в Иисусе Бог действует так же, как Ku/rioj в Ветхом Завете.

[152] Ср. R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni,* I, trad.it., Brescia,1973, 298–304; I. De La Potterie, *Studi di cristologia giovannea,* Genova 1986.

[153] 1 Кор 15, 45–49; Еф 1, 10.20–22; 4, 8–10; Кол 1, 18–20

[154] *«…для самих же призванных, Иудеев и Эллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость»* (1Кор 1, 24). Ср. A. Feuillet. *Le Christ Sagesse de Dieu d'aprus les upotres pauliniennes,* Paris 1966, 59–85; S. Cipriani, *Cristo «Potenza di Dio e Sapienza di Dio»* in *1Cor 1, 24*, in Associazione Biblica Italiana, *La cristologia*…cit., 341–360; M. Gilbert – J.-N. Aletti, *La sapienza e Gesw Cristo*, in Bibbia Oggi 21, Gribaudi, Torino 1981; J.-N. Aletti, *Sagesse et mysture chez Paul. Reflexions sur le rapprochement de deux champs lexicographes*, in Aa. Vv., *La sagesse biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament*, Congres ACFEB (Lectio Divina 160), Paris 1996, 357–384; O'Collins, *Cristologia…*cit., 43–46.

Оба эти элемента позволяют осознать всемирное господство Христа как Начала и Конца всего Мироздания[155].

Так Новый Завет показывает путь, ведущий от события Пасхи к *Господству* и божественному *Сыновству Христа*. Поэтому Павел и Иоанн провозглашают Его единственным истинным средоточием божественного замысла[156]. Прослеживается следующая динамика: от прославления Воскресшего происходит восхождение к осознанию *божественности* Иисуса Христа, равно как и к постижению Его участия в деле Творения, поскольку последнее есть исключительная прерогатива абсолютной верховной власти Бога.

Это имеющее фундаментальное значение обстоятельство позволяет признать значение Творения как свободного дара и безвозмездной Божией инициативы – тема, уже присутствующая в ветхозаветном союзе с Богом, но которую только Христос раскрывает во всей ее полноте.

Следовательно, Новый Завет полностью воспринял откровение книги Бытия о едином Боге-Творце[157]. Новость, которую он несет в себе, состоит в том, что Лик Божий открывается полностью только в тайне Воплощения. Библейская весть о Творении обретает свою завершенную форму в свете *особенности* тайны Иисуса Христа, Воплощенного Сына Божия[158].

Особенность Иисуса Христа и Его посредничество в деле Творения

Новозаветный материал свидетельствует прежде всего о том, что посредничество Иисуса Христа в Творении всецело связано с Его *особенностью*[159] и может быть понято только из нее.

В этом отношении, уже Павел и Иоанн преодолевают сомнительные космические или космогонические истолкования[160] посредничества Христа: Его действие нигде не сравнивается с деятельностью демиурга и в еще меньшей степени Ему присущи черты мифологических персонажей Востока или эллинистического мира. Отождествление Иоанном *Логоса* с Иисусом Христом делает тезис о Творении во Христе свободным от каких бы то ни было гностических представлений[161].

Исповедание *особенности* Иисуса Христа несет с собой признание Его совершенной божественности и выявляет Его роль в Божием акте творения, избегая при этом опасности

---

[155] *«Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его. А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои»* (1 Кор 15, 22–25). Об этом аспекте учения Павла см., в частности, A. Feuillet, *Le Christ,*…cit., 363–399.

[156] Ср. Еф 1, 3–1; Кол 1, 15–20; Ин 1, 1–18. По этой теме см. A. Scola, *Questioni*…cit., 11–28.

[157] *«Творение словом из ничего представляет собой более или менее выраженное основание новозаветных утверждений»* (W. Foerster, kti/zw, in GLNT V, 1312); см. также M. Delmirani, *Creazione in Cristo. Aspetti fondamentali di Teologia biblica sulla Creazione*, Roma 1986.

[158] См. ниже.

[159] См. выше, гл.1.

[160] О космогониях и мифах о начале мира см. O. Loretz, *Creazione e mito* (Studi biblici 28), trad. it., Brescia 1974; M. Eliade, *Mito e realta,* trad. it., Milano 1975; P. Ricoeur, *Philosophie de la volontu. II. Finitude et cupabilitu,* Paris 1988, 309–478; P. Gilbert, *Bibbia, miti e racconti dell'inizio*, Brescia 1993.

[161] Важным откликом на новозаветное свидетельство является богословие Иринея Лионского, который был наиболее значительным представителем восточной традиции, *«самой тонкой, непосредственной и верной истинной сути писаний Иоанна и Павла, но, вместе с тем, самой трудной и наименее известной»* (A. Orbe, *La Patrhstica y el progreso de la teologna,* in «Gregorianum» 50 (1969), 545). Из-за своей малой распространенности эта традиция повлияла на западное богословие меньше, чем августинианская и александрийская (к ней принадлежали такие выдающиеся богословы как Климент, Ориген, Афанасий, Кирилл, великие каппадокийцы и Амвросий). Она, однако, дала исключительно богатое богословие, непосредственно вдохновленное Священным Писанием, верное *regula fidei* [принципам веры – *Прим. пер.*], менее всего связанное с эллинизирующими философскими течениями и решительно выступавшее против всякой гетеродоксии (гностиков, эбионитов, Маркиона). Ее категории имеют фундаментальное значение для разработки адекватной богословской антропологии. Ср. A. Orbe, *Lo studio dei padri della Chiesa nella formazione sacedotale,* in R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962–1987),* Assisi 1987, 1376.

мыслить Его между Богом и миром: Единородный Сын есть Посредник творения уже потому, что *предвечно* рожден Отцом[162].

Так связь между *особенностью* Христа и Его *посредничеством в деле Творения*

[162] Это один из наиболее значительных результатов принятия Никейского Символа Веры (DS 125), ср. Moioli, *Cristologia*…cit., 113.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.