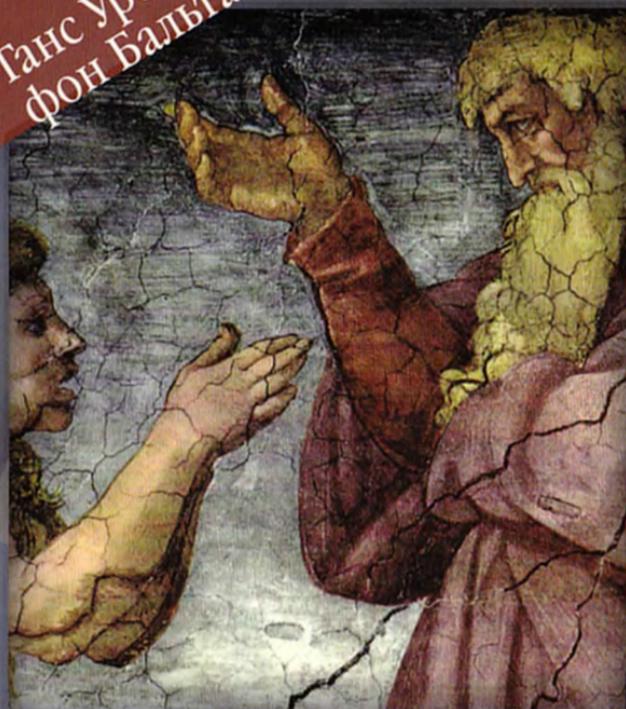


современное
богословие

Ганс Урс
фон Бальтазар

Йозеф
(Бенедикт XVI)
Ратцингер

Хайнц
Шюрман



ПРИНЦИПЫ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ

Joseph Ratzinger

*Prinzipien Christlicher
Moral*

unter Mitarbeit von

Heinz Schürmann

und

Hans Urs von Balthasar

Johannes Verlag Einsiedeln

СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

Ганс Урс фон Балътазар
Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер
Хайнц Шюрман

Принципы христианской этики



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

М О С К В А

ББК 86.37
УДК 225 / 241

Перевод: Владимир Хулап
Редактор: Андрей Лукьянов
Литературный редактор: Ольга Карпова
Верстка: Татьяна Савина
Обложка: Дмитрий Купреев

Издание осуществлено при поддержке *Католического комитета по культурному сотрудничеству* (Рим) и организации *Office to Aid the Church in Central and Eastern Europe* (США).

Бальтазар Г. У. фон, Ратцингер Й. (Бенедикт XVI), Шюрман Х. **Принципы христианской этики** / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. — 83 с.

ISBN 5-89647-166-1

В этой книге три всемирно известных богослова предлагают свой ответ на активно обсуждаемые сегодня этические вопросы: насколько оценки и указания Нового Завета, прежде всего апостола Павла, обязательны в настоящее время (Шюрман); насколько церковное учительство актуально для современных христиан в своих директивах в интерпретации этических указаний Откровения (Ратцингер); следование христианской этике и ее предпосылки в Ветхом Завете и небиблейских культурах (Бальтазар).

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

© Libreria Editrice Vaticana
© Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg
© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316, Россия
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	7
-------------------	---

Хайнц Шюрман

ВОПРОС ОБ ОБЯЗАТЕЛЬНОСТИ НОВОЗАВЕТНЫХ ОЦЕНОК И ПРЕДПИСАНИЙ.

Тезисы

ПОСТАНОВКА ВОПРОСА	11
I. ОБРАЗ ДЕЙСТВИЙ И СЛОВА ИИСУСА КАК ВАЖНЕЙШИЙ НРАВСТВЕННЫЙ КРИТЕРИЙ ОЦЕНКИ	16
1. Образ действий Иисуса как пример и критерий служащей и жертвенной любви	17
2. Слова Иисуса как основополагающая нравственная норма	20
II. ОБЯЗАТЕЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР АПОСТОЛЬСКИХ И РАННЕХРИСТИАНСКИХ ОЦЕНОК И УКАЗАНИЙ	22
1. Тео-логически/эсхато-логически ориентированные оценки и указания	25
2. Частные оценки и указания	28
Резюме	33

Йозеф Ратцингер

ЦЕРКОВНОЕ УЧИТЕЛЬСТВО — ВЕРА — ЭТИКА

ОПИСАНИЕ ПРОБЛЕМЫ	39
ПЕРВЫЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ	43
ТРИ ПРИМЕРА СВЯЗИ ВЕРЫ И ЭТОСА	45

а) Декалог	45
б) Имя «христианин»	48
в) Апостольские наставления	51
ВЕРА – ЭТИКА – ЦЕРКОВНОЕ УЧИТЕЛЬСТВО	54

Ганс Урс фон Балтазар

ДЕВЯТЬ ТЕЗИСОВ О ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКЕ

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ	63
I. ИСПОЛНЕНИЕ ЭТИКИ ВО ХРИСТЕ	64
1. Христос как конкретная норма	64
2. Универсальность конкретной нормы	66
3. Христианский смысл «золотого правила»	68
4. Грех	70
II. ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ БУДУЩЕГО СИНТЕЗА	71
5. Обетование (Авраам)	71
6. Закон	74
III. ФРАГМЕНТЫ НЕБИБЛЕЙСКОЙ ЭТИКИ	76
7. Совесть	76
8. Добиблейский естественный порядок	81
9. Постхристианская антропологическая этика	82

Предисловие

Вопрос о содержании и основаниях христианской этики сегодня все более и более выдвигается на первый план богословской дискуссии; более непосредственно, чем другие проблемы, он затрагивает самый нерв христианской жизни. Именно это побудило Международную богословскую комиссию после многолетней предварительной работы на заседании в декабре 1974 года приступить к обсуждению данного круга проблем. Из множества «камешков», сложившихся тогда в единую мозаику (к сожалению, невозможно представить здесь полную картину), мы публикуем два основополагающих текста. Хайнц Шюрман, член Подкомиссии по проблемам морали, многие годы работал над темой влияния Нового Завета на этику. После обстоятельной дискуссии комиссия, в общем, приняла его научные выводы по вопросу об обязательном характере новозаветных оценок и моральных предписаний. Ганс Урс фон Бальтазар обобщил положения христианской этики в девяти тезисах, демонстрирующих внутреннюю логику этики в широком контексте антропологической проблематики и основных исторических типов этоса; комиссия приняла текст Бальтазара в качестве ориентира.

Доклад Йозефа Ратцингера, ранее опубликованный в виде серии статей в *Osservatore Romano*, непосредственно не связан с работой комиссии, однако поскольку в нем развиты некоторые мысли, созвучные двум другим текстам, нам показалось целесообразным включить в сборник и его. Мы старались по возможности придерживаться заданного объема книги, поэтому,

к сожалению, оказалось невозможно включить в нее и другие работы членов Подкомиссии, которой руководит с живым участием монсеньер Филипп Делэ.

Все три автора, которым здесь предоставлено слово (ни один из них не специализируется в нравственном богословии), естественно, осознают неполноту своих текстов и никоим образом не претендуют на то, чтобы умалить значение многосторонней дискуссии между специалистами и, тем более, не считают ее излишней. С другой стороны, основополагающие проблемы богословия нельзя втиснуть в ограниченную сферу той или иной специализации; они всегда требуют целостного и многостороннего осмысления: чем была бы догматика без возражений и одобрений со стороны экзегетов? Как может экзегеза развиваться без философской и богословской рефлексии о собственных основах? Именно поэтому авторы, размышляя о проблематике основ нравственного богословия с позиций других дисциплин, надеются внести свой вклад в обсуждение вопроса, который, в конечном счете, относится к богословию как к единому целому, более того, к вере как к единому целому.

Авторы

Пасха 1975 года

Х А Й Н Ц Ш Ю Р М А Н

ВОПРОС
ОБ ОБЯЗАТЕЛЬНОСТИ
НОВОЗАВЕТНЫХ
ОЦЕНОК
И ПРЕДПИСАНИЙ
Тезисы¹

¹ Кратко прокомментированные и дополненные в настоящем издании «тезисы» были представлены на пленарном заседании Международной богословской комиссии в декабре 1974 года и были апробированы ею *in forma generica ut textus CTI* (лат. в общей форме как текст Международной богословской комиссии. — *Прим. пер.*). Я с благодарностью почерпнул многое из замечаний, прозвучавших в ходе дискуссии; в остальном «тезисы» претерпели здесь лишь небольшие стилистические улучшения.

ПОСТАНОВКА ВОПРОСА

II Ватиканский собор учил: чтобы «обильнее приготовить трапезу Слова Божьего для верных», следует «шире открывать сокровищницу Библии»², причем Священное Писание должно быть «живым голосом» (*viva vox*) в проповедях, в которых, «согласно священному тексту представлены тайны веры и нормы христианской жизни»³. Действительно, «Священное Писание содержит Слово Божье, и, будучи боговдохновенным, воистину представляет собой Слово Божье». Поэтому «служение слова... здраво питается и свято укрепляется словом Писания»⁴, ибо «в Слово Божье вложена такая сила, такое могущество, что оно представляет собой опору и силу Церкви, а для детей Церкви — крепость веры, пищу души, чистый и неистощимый источник духовной жизни»⁵. То, что в Священном Писании передано апостолами, «объемлет все то, что помогает роду Божьему вести святую жизнь и умножать веру»⁶. При такой оценке Священного Писания, называемом «душой всего богословия»⁷, становится понятным указание о необходимости «проявлять особую заботу о совершенствовании нравственного богословия», которое по желанию собора должно «в большей степени насыщать учением Священного Писания»⁸.

Однако послесоборное нравственное богословие, как кажется, рассматривает не столько экклезиологически ориентированные, сколько всеобъемлющие

² *Sacrosanctum Concilium* 51; ср. *Dei Verbum* 22.

³ *Ibid.* S. 52; ср. *Dei Verbum* 24.

⁴ *Dei Verbum* 24.

⁵ *Ibid.* S. 21.

⁶ *Ibid.* S. 8.

⁷ *Optatam totius* 16; ср. *Dei Verbum* 24.

⁸ *Optatam totius* 16.

задачи; его менее занимает вопрос, как «пролить свет на призвание верующих во Христа», чем об «обязанности приносить в любви плоды ради жизни мира»⁹, поэтому речь идет не столько об «этике общины», сколько о нравственном разрешении мировых проблем — и, как следствие, не столько о духовном анализе Писания, сколько о рациональной разработке конкретных норм поведения. Конечно, в этом нельзя видеть антагонизм, поскольку нравственное богословие и в отношении мировых задач может сослаться на II Ватиканский собор, указавший на «миссионерский аспект нравственного богословия»¹⁰, причем «апостольство» должно «учитывать не только духовные и нравственные условия жизни людей, но и общественные, демографические, экономические»¹¹. Пастырская конституция о Церкви в современном мире в первую очередь указывает¹² на необходимость солидарности с современным человечеством в его поиске оценок и предписаний, способных помочь в различных областях жизни, причем солидарности не только в поиске расплывчатых общепользовательных установок, но и в обретении конкретных норм и указаний, касающихся правильного поведения. Конечно, служение нравственного богословия представляет собой действительно апостольскую и каритативную задачу. Однако при этом оно не может углубленно работать с нравственными положениями Священного Писания, которые едва ли имеют в виду или вообще не рассматривают многие конкретные вопросы, беспокоящие современное человечество. Если мы видим, что не только «ветхозаветные книги содержат вещи несовершенные и преходящие»¹³, но и новозаветные (см.

⁹ Ibid.

¹⁰ *Ad gentes* 39.

¹¹ *Christus Dominus* 17.

¹² *Gaudium et spes* (passim).

¹³ *Dei Verbum* 15.

ниже), то возникает вопрос: в какой мере Священное Писание, опыт или нравственный разум ответственны за то, чтобы в каждом конкретном случае в первую очередь находить истину?

Разве не позволяют нравственные суждения Священного Писания, обусловленные временем и несовершенные, сделать следующий вывод: необходимо рационально исследовать всю их совокупность на предмет наличия в них неизменно обязывающей силы? Не относится ли это, по крайней мере, к оценкам и предписаниям в некоторых областях, хотя бы в отношении норм поведения и конкретных указаний? Не следует ли, с одной стороны, принимать во внимание возможность помрачения со временем у библейских авторов нравственного сознания, с другой — изменяющуюся историческую ситуацию, так что ни всеобщие неизменные нравственные критерии, ни конкретные предписания и наставления не могут претендовать на постоянную и, тем более, абсолютную актуальность? Если же мы придерживаемся той точки зрения, что библейские указания, предписания и увещания всегда актуальны, то не следует ли тогда сказать, что за пределами своей эпохи они обязательны только в качестве «парадигм» или «моделей поведения»? Тогда, в конечном счете, нравственный выбор все же основывается на человеческом опыте и совести, а не на суждении Священного Писания. Эти и подобные вопросы, на которые здесь, конечно, нельзя дать ответ и для разрешения которых можно лишь указать некоторые аспекты¹⁴, необходимо воспринимать очень серьезно.

¹⁴ Новозаветные основания могут быть приведены здесь только фрагментарно; см. более подробно: 1) H. Schürmann, *Die Gemeinde des Neuen Bundes als der Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus // Catholica* 26 (1972). S. 15–37; 2) Idem, «Das Gesetz des Christus» (*Gal 6:2*). *Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche*

Вопрос об обязательности библейских оценок и указаний и способе ее проявления в конце концов представляет собой вопрос *герменевтики* нравственного богословия. Но она включает в себя и *эзегетический* вопрос о том, какого рода обязательность подразумевают библейские тексты.

И «книги Ветхого Завета... сохраняют, как данные Богом писания, свою непреходящую ценность...» (Рим 15:4)¹⁵. Однако Бог так премудро устроил, «что Новый Завет сокрыт в Ветхом, а Ветхий раскрывается в Новом» (Августин, *Quaest. in Hept.* 2, 73: PL 34, 623)¹⁶. Поэтому в дальнейшем мы ограничимся текстами Нового Завета, поскольку «книги Ветхого Завета, полностью воспринятые в Евангельское благовестие, приобретают и являют свое полное значение лишь в Новом Завете»¹⁷, и поскольку вопрос об обязательности библейских предписаний и оценок в силу этого необходимо ставить исходя из новозаветных книг. Конечно, следует иметь в виду, что тексты Нового Завета в своих этических концепциях — несмотря на свое удивительное различие (например, у Павла, Иоанна, Матфея, Иакова и т.д.) — в нашем вопросе все же имеют много общего и основываются на обширной раннехристианской традиции. Поскольку этическая проблематика в мышлении Павла отражена совершенно особым образом, наш

Norm nach Paulus, in: *Neues Testament und Kirche* (Festschr. für R. Schnackenburg), Freiburg-Basel-Wien 1974, также (немного расширено) in: *Idem, Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblicke*, Freiburg 1974, S. 97–120; 3) *Idem, Haben die paulinischen Wertungen und Weisungen Modellcharakter? Beobachtungen und Anmerkungen zur Frage nach ihrer formalen Eigenart und inhaltlichen Verbindlichkeit* // *Gregorianum* 56 (1975). S. 237–271.

¹⁵ *Dei Verbum* 14.

¹⁶ *Ibid.* S. 16.

¹⁷ *Ibid.* S. 16.

вопрос в дальнейшем можно пояснить на примере Павловых оценок и предписаний.

Оценки и предписания новозаветных текстов могут претендовать на особую значимость, поскольку в них зафиксирован нравственный выбор «начальной церкви», которая как «церковь становления» еще принимала откровение (ср. Еф 2:20; а также 3:5) и исключительно образом была запечатлена Духом-Параклитом вознесшегося Господа (ср. Деян 11:15). «Апостольская проповедь особым образом выразилась в боговдохновенных книгах»¹⁸; апостолы в свою очередь «передавали то, что приняли сами» (см. Евр 2:3) — из традиции древнехристианских общин и, в конечном счете, от Самого Господа.

Вместе с Павлом (см. 1 Кор 7:10, 25; а также 7:12, 40) мы различаем в новозаветных оценках и предписаниях два рода указаний: (I) образ действий и слова Иисуса, после Пасхи — слова вознесшегося Господа, как высший, обязательный нравственный выбор, предопределили (II) оценки и предписания апостолов, прочих раннехристианских пневматиков¹⁹ и различные предания раннехристианских общин. Это различие мы возьмем за основу для дальнейших размышлений.

¹⁸ Ibid. S. 8.

¹⁹ Пневматики — духовные люди. — *Прим. ред.*

I. ОБРАЗ ДЕЙСТВИЙ И СЛОВА ИИСУСА КАК ВАЖНЕЙШИЙ ПРАВСТВЕННЫЙ КРИТЕРИЙ ОЦЕНКИ

Для новозаветных авторов образ действий и слова Иисуса были решающим критерием оценки и важнейшей нравственной нормой как «вложенный» (ср. 1 Кор 9:21) в сердца верующих «закон Христов» (Гал 6:2). При этом предпасхальные указания Иисуса безусловно обязательны для авторов Нового Завета – и значит, требуют подражания, – поскольку основаны на образе действий земного Иисуса, точнее, предвечного Сына Божьего.

Обязывающий характер действий Иисуса, толкуемый в свете Его слова как «закон Христов» (Гал 6:2), есть важнейшее наставление, поскольку благодаря ему можно обрести «единомыслие по учению Христа Иисуса» (Рим 15:5), «чувствования, какие и во Христе Иисусе» (Флп 2:5). Однако «во Христе Иисусе» гетерономный «закон» становится автономной «мерой закона»: верующий – тот, в кого «вложен» закон Христов (ср. 1 Кор 9:21), кто имеет «ум Господень» (1 Кор 2:16) и в ком пребывает «истина Христова» (2 Кор 11:10). При этом новозаветные тексты каждый по-своему ставят акцент на керигомме и наставлении, изъяснительных и императивных высказываниях.

Наставление в новозаветных текстах всегда некоторым образом находится в рамках – или же в свете – христологических формул веры (ср. Флп 2:6-11, 3:1-5). Предпасхальный образ действий Иисуса, в конечном счете, можно понять лишь исходя из Его слов, и, наоборот, предпасхальные указания Иисуса следует понимать в свете Его образа действий накануне Пасхи. Поведение и деяния Иисуса определены Его самосознанием, что Он – «Пришедший», «Сын». Поэтому понятно, почему Он благовествует «приближение» Царства

Божьего и указывает на любовь «Отца», взыскующую грешников. Послепасхальные тексты, делая бóльший акцент на призывающем слове Иисуса (синоптические Евангелия) или на апостольских указаниях (например, Послание Иакова, пастырские послания), вписывают их в рамки призыва к следованию и подражанию «Пришедшему» в силе, «Сыну», распятому и воскресшему «Христу». Павел, Первое Послание Петра и (иначе) Иоанн акцентируют самó Его поведение как образец столь сильно тем, что очень сжато используют в своих текстах и почти не цитируют этические наставления Иисуса. Целесообразно рассмотреть в отдельности: 1) образ действий Иисуса и 2) Его слова.

1. ОБРАЗ ДЕЙСТВИЙ ИИСУСА КАК ПРИМЕР И КРИТЕРИЙ СЛУЖАЩЕЙ И ЖЕРТВЕННОЙ ЛЮБВИ

Образ действий Иисуса в новозаветных текстах в конечном счете определяется как служащая и жертвенная любовь «за нас», как «про-экзистентно» активная любовь, которая эсхатологическим образом проявляет «про-экзистентное» действие Бога «ради нас» (например, Рим 5:8; 8:31сл; Ин 3:16; 1 Ин 4:9). Принятие с верой эсхатологической любви Бога как дара и подражание ей в жизни со Христом и во Христе должно принципиальным образом определять этическую сторону бытия верующих.

Уже у синоптиков пришествие Иисуса, Его жизнь и дела рассматриваются как служение (Лк 22:27-28), которое достигает кульминации в крестной жертве (Мк 10:45). В допавловой традиции и у Павла эта любовь понимается как самоумаление (кенозис); любовь достигает своего «свершилось!» (ср. Ин 19:28, 30) в боговоплощении и крестной смерти «Сына» (ср. Флп 2:6сл; 2 Кор 8:9), у Иоанна — в «схождении» (катабасис) «Сына Челове-

ческого» для боговоплощения и смерти (ср. Ин 6:41-42, 48-51 и др.), в служении очищения накануне смерти (ср. Ин 13:1-11) — как исполнение «дела», которое Бог поручил Иисусу (ср. Ин 17:4; 4:34)²⁰.

а) Однако еще больше, чем из эсхатологической направленности новозаветных текстов — особенно у Павла и Иоанна, — заповедь любви обретает свою мотивацию, особенность, преобразующую радикальность, возможно, даже специфическое содержание, из кенозиса (Павел) или схождения свыше (Иоанн) Сына Человеческого. Тем более что эта отдающая себя — вплоть до принятия человеческого бытия и смерти — любовь есть откровение любви Бога.

Конечно, свою особенность и радикальность новозаветная заповедь любви обретает из эсхатологии, поскольку — особенно в предпасхальном благовестии Иисуса — мотивирующим образом на основании будущего определяет христианскую жизнь. В конечном счете ее особенность и радикальность проистекают из того факта, что последние времена (*греч.* εσχάτων) начались с пришествием Иисуса, а со смертью и воскресением Христа стали неотвратимы. При этом само осознание учениками Иисуса Его служения, жизни и смерти как деяния любви можно понять, как свидетельство наступления конца времен.

Поскольку любовь Бога, явленная в воплощении и смерти Иисуса, в своей качественной инаковости изображается — особенно у Иоанна и Павла — не просто как самоотречение или «смирение» человека, то и восприятие этой любви²¹, соединение с ней и уподобление

²⁰ См. вторую книгу из списка, приведенного в сн. 14.

²¹ См. Флп 1:3сл, 2 Кор 8:9, Рим 15:2-3, 7; Кол 3:13; Еф 5:1-2; Евр 12:1-2; 13:11-12; 1 Ин 3:16.

Распятому²², можно рассматривать собственно как требование новозаветной этики. Конечно, с позиций секулярной этики, как и с точки зрения нехристианской, трансцендентально-духовной, это требование нельзя понимать как нравственно достижимый *actus humanus*²³ и тем более невозможно осуществить на практике.

б) Помимо заповеди любви, отличительные черты конкретного гуманного и нравственного поведения верующих в мире — следование за Иисусом и подражание Ему, «соединение» с Воплотившимся и Распятым Богом, жизнь крещенного во Христе.

Любые нравственные поступки верующих обретают свою особенность благодаря христологической основе и проникаются ее содержанием: отсюда становится понятной заповедь о самопожертвовании вплоть до мученичества (ср. Мк 8:35 и др.), заповедь о любви к врагам (ср. Мф 5:43-47), отказ от апелляции к правовым институтам (ср., например, 1 Кор 6:1-8), нерасторжимость брака (ср. Мк 10:2-12; 1 Кор 7:10-11). Именно поэтому возможно, с одной стороны, дистанцированное от мира, с другой — связанное с ним поведение (ср. 1 Кор 7:29-30), добровольные лишения и бедность (ср. 2 Кор 6:4-10), отделение от семьи (ср. Лк 14:26), безбрачие (ср. Мф 19:12; 1 Кор 7). В конце концов, нравственное поведение верующих приобретает характерные черты и радикальность именно поступков Иисуса.

²² См., например, Мк 8:34сл, 9:33-37, Флп 3:10, Гал 6:14, 2 Кор 12:10, 1 Петр 2:22-25.

²³ Лат. человеческий акт. — Прим. пер.

2. СЛОВА ИИСУСА

КАК ОСНОВОПОЛАГАЮЩАЯ
НРАВСТВЕННАЯ НОРМА

Слова Господа раскрывают смысл вдохновенных любовью поступков Иисуса, Пришедшего и Распятого; без этих слов его поведение не было бы понятно. Однако также верно, что слова Господа следует истолковывать, основываясь на предпасхальных деяниях Иисуса – на тайне воплощения и Пасхи (см. выше). В свете этой двойной тайны «воспоминаемые» в Духе (ср. Ин 14:26) деяния представляют собой основополагающую норму нравственного поведения верующих, как об этом ясно говорит Павел в 1 Кор 7:10-11, 25. Это подчеркивается уже и в досиноптической традиции, представляющей верующим устав жизни и общины в форме «речей Иисуса», устав, в высшей степени обязательный, коль скоро Иисус «пришел» и «отдал Себя».

Сами слова Иисуса накануне Пасхи многообразно освещены Его поступками, и наоборот, образ действий Иисуса необходимо понимать исходя из Его слов, как объясняется выше. Поскольку образ действий Иисуса достиг своей полноты в Его смерти, воскресении и вознесении, слова Господа полностью можно понять лишь после Пасхи (см. Ин 3:11-12). Поэтому они нормативны в том виде, в котором церковь в апостольскую эпоху – зачастую приспособляясь к новой ситуации, – сохранила слова Иисуса в новозаветных текстах, в которые их «преобразил» Дух вознесшегося Господа (ср. Ин 14:25-26; 16:13сл).

а) Если слова Иисуса расценивать как основополагающую нравственную норму, то необходимо учитывать их литературную окраску: большинство слов Иисуса в силу литературного характера не следует понимать как «законы»;

некоторые представляют собой модели поведения и, следовательно, задуманы как парадигмы.

Жанр притчи (ср. Лк 6:41-42), «казуистических»²⁴ примеров (ср. Лк 6:29-30), парадоксально или преувеличенно сформулированных норм закона (ср. Мф 5:21-22, 27-28, 23-34а, 37) позволяют увидеть «парадигматический характер» слов Иисуса. В большинстве слов Господа использованы аргументы и мотивы, относящиеся к религиозно-нравственной мудрости.

б) Помимо всего вышесказанного необходимо задаться вопросом о том, существуют ли вообще такие слова Господа, которые – в раввинистическом толковании – следует понимать «законодательно». В любом случае ученик раввинов Павел не рассматривает их таким образом, причем принципиально толкует с позиций «кенозиса» и «самоуничтожения» Иисуса ради любви (см. выше). В обоих случаях, цитируя наставления Иисуса (ср. Лк 10:7б пар. и Мк 10:11-12 пар.), он советует в изменившейся, усложнившейся ситуации следовать Его словам не законнически, в духе позднего иудаизма, но как интенциональному или ориентировочному предписанию (ср. 1 Кор 9:14 с одной стороны, 7:12-15 – с другой)²⁵.

Павел рассматривает Лк 10:7б пар. не как заповедь для исполнения, но – приспособиваясь к изменившимся обстоятельствам (иначе, например, Лк 22:35-38) – как «разрешение». Требование Иисуса, с учетом духа Его слов, носит интенциональный обязательный характер. Запрет на развод супругов (ср. Мк 10:11-12 пар.) в 1 Кор 7:10, 25 (40) – вероятно, в случае уже произошедшего развода –

²⁴ Т. е. относящихся к тому или иному случаю. – *Прим. ред.*

²⁵ См. третий труд из списка литературы в сн. 14 (а в ней особенно раздел II, 2 б в).

Павел советует соблюдать по крайней мере *приблизительно*, хотя бы не вступая в новый брак. В 1 Кор 7:12-16 Павел соглашается, что если неверующий муж настаивает, то, вопреки Мк 10:11-12, возможен развод супругов, т. е. требует и здесь соответствующего ситуации приблизительного соблюдения. Иначе у Матфея, который оформляет этический призыв Иисуса в законное правило общины и, учитывая «оговорку прелюбодеяния» (ср. Мф 5:32; 19:9), кажется, идет на определенные юридические уступки. (Вопрос о том, свидетельствуют ли эти примеры о полномочиях апостольской эпохи, о полномочиях послеапостольской церкви или же о полномочиях отдельных христиан, экзегет не может разрешить собственными усилиями.)

II. ОБЯЗАТЕЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР АПОСТОЛЬСКИХ И РАННЕХРИСТИАНСКИХ ОЦЕНОК И УКАЗАНИЙ

Новозаветные тексты выводят свое притязание на обязательность не только из образа действий и слов Иисуса, но и из того факта, что в них отразились поведение и слова апостолов и других древнехристианских пневматиков. В некотором отношении решающими (см. выше) стали также образ жизни и традиция ранних общин, поскольку «начальная церковь» еще только создавалась и была запечатлена Духом вознесшегося Господа. Это необходимо подчеркивать, однако нельзя упустить из виду, что «Дух истины» и позже будет «наставлять на всякую истину» учеников (ср. Ин 16:13), что, возможно, особенно справедливо в отношении этического понимания.

В конечном счете основополагающее апостольское предание имеет обязательный характер в силу того,

что в нем «принимается» «*Христос Иисус Господь*» (Кол 2:6) и Его образ жизни: не только Его слова, но и соответствующие деяния (ср. 1 Фес 2:13, 1 Кор 15:2 и др.) передается последующим поколениям²⁶. В нем мы «познаем Христа» (Еф 4:20-21), при этом апостольское слово и общинная традиция — особенно в «начальной церкви» — укрепляются Духом вознесшегося Господа (ср. только 2 Кор 3:1-18)²⁷. В благовестии о Господе открывается Он сам (2 Кор 4:5-6 и др); Он «близок» (ср. Рим 10:5-8а) к людям в своем слове.

В поступках (ср. 1 Фес 2:11-12, 1 Кор 4:14сл. и др.) и словах *апостолов* особым образом воссияла «слава Христа» (ср. 2 Кор 4:4), который действует и говорит через них (ср. 2 Кор 3:1сл., Рим 15:18), так что их слово становится «словом Божиим» (ср. 1 Фес 2:13). Павел взывает «от имени Христова» и увещевает (ср. 2 Кор 5:20), «заповедует» (ср. 1 Фес 4:10-11, 1 Кор 11:17), «повелевает» (ср. 1 Кор 7:17 и др.), «как Господь» (1 Кор 9:14), поскольку «учит путям во Христе Иисусе» (ср. 1 Кор 4:17). Хотя апостолы в новозаветных текстах представлены в одном ряду с другими пневматиками, они все же намеренно называются первыми (ср. 1 Кор 12:28-29, Еф 4:11), поэтому и позднейшие псевдоэпиграфические тексты, как апостольские, так и апокрифические, ссылаются на их авторитет.

Богословие Послания к Ефесянам ставит *пророков* непосредственно наряду с апостолами как принимающих откровение (Еф 3:5; ср. Еф 3:3) и как облеченных служением утверждать в вере (ср. Еф 2:20) «начальную церковь», что отражает древнюю традицию (см. 1 Кор 12:28-29, Еф 4:11). В ранней церкви харизма пророчества (ср. 1 Фес 5:20, 1 Кор 12:10 и др.) и *принятия откровения* (1 Кор 14:6, 26; ср. 1 Кор 14:30, 2 Кор 12:1, Еф 1:17)

²⁶ См. 1 Фес 1:6; Флп 2:6-11; 3:18; Рим 15:1-5.

²⁷ См. более подробно в третьей статье из списка литературы в сн. 14.

существовала наряду с апостольским служением и даже считалась высшим, важным для всех началом.

Древнехристианские списки харизм²⁸ наряду с этими служениями включают и дар *слова мудрости* (1 Кор 12:8, Еф 1:17, 1 Кор 2:6-7 и др.), *знания* (1 Кор 12:8; 13:8 и др.), способность *наставлять* друг друга (Рим 15:14 и др.), на этих харизмах, в свою очередь, основывается служение *учения* (1 Кор 14:6, 26; ср. 1 Кор 12:28, Рим 12:7 и др.). Поэтому раннехристианские оценки и предписания запечатлены не только дарами пророков и апостолов (ср. 1 Кор 12:28сл., Рим 12:6-7); более или менее институционально наряду с ними стоят *учителя* (ср. Кор 12:28, Гал 1:12; 6:6), позже «пастыри и учителя» (Еф 4:11), которые, однако, могут «учить» лишь тех, кто уже *научен Богом* (ср. 1 Фес 4:9, вслед за Иер 31:34). Все эти харизмы формировали предания общин; их опыт и слово в конечном счете становятся «образом учения» (Рим 6:17б) и катехизическими *logoi*²⁹ (ср. Лк 1:4; 1 Тим 1:15; 3:1 и др.). Необходимо принять во внимание, что обязательный характер отдельных раннехристианских оценок и предписаний по форме и содержанию очень разный. По большей части эти указания имеют практическую пастырскую задачу. Чтобы оценить этически обязывающий характер раннехристианского предания, зафиксированного в новозаветных текстах, следует, отделив (1) теологически/эсхатологически ориентированные оценки и предписания, которые описывают ситуации и поведение, обусловленные эсхатологически открытым во Христе и спасением человека Богом, от (2) «частных» наставлений, связанных с различными сферами жизни³⁰, поскольку вопрос об обязательности в обоих случаях ставится по-разному.

²⁸ Харизма — греч. благодатный дар. — Прим. ред.

²⁹ Греч. слова, логики. — Прим. пер.

³⁰ Мы отказываемся здесь от все более распространяющегося разделения на «трансцендентальные» и «категориальные»

1. ТЕО-ЛОГИЧЕСКИ/ЭСХАТО-ЛОГИЧЕСКИ ОРИЕНТИРОВАННЫЕ ОЦЕНКИ И УКАЗАНИЯ

В новозаветных текстах основной паранетический³¹ интерес и соответствующий акцент (в зависимости от интенсивности и частоты употребления) падает, в основном, на общие и неконкретные оценки и предписания, которые в качестве ответа на эсхатологическую любовь во Христе³² требуют всецелой жертвы, приносимой из любви: такова двойная заповедь (ср. Мк 12:28-34 пар.) любви к Богу (или ко Христу) и – теснейшим образом связанная с ней – заповедь любви к ближнему. На пересечении вертикального и горизонтального уровней, раскрытых в двойной заповеди любви, находится подобающее целесообразности и ситуации поведение, которое должно быть сообразно эсхатологическому времени и в нем – эсхатологической любви Бога и спасительному деянию Христа, так же как и особому состоянию крещенного.

Желающий отрицать универсальную обязательность перечисленных общих увещаний и императивов но-

указания (чтобы избежать ошибочного привлечения определенной философии к фактическому положению дел). Мы также не ведем речь о «формальных» и «материальных» указаниях (хотя частные увещания и требования также могут оставаться общими – и в этом смысле «формальными»), не разделяем «этику спасения» и «этику мира», поскольку поступок человека в мире важен для спасения.

³¹ От греч. «паранэза» – наставление, увещание. – Прим. ред.

³² Само собой разумеется, с новозаветной точки зрения теологическую и эсхато-логическую направленность и мотивацию можно осмыслить только в их «центрированном» взаимопроникновении; однако, чтобы подчеркнуть их сосуществование, их следует называть рядом друг с другом, чтобы оставалось ясным неизменное для большинства новозаветных указаний: в «эсхато-логических» этических мотивах, вместе с ними и среди них существуют также «тео-логические», которые обосновываются не только функционально, но в конечном счете личностно-онтически.

возаветных текстов, релятивизировал бы новозаветную весть о спасении, на которой основывается паранеза: конец истории и мира бесповоротно начался в воплощении (ср. Ин 1:14-15) и в «единократной» смерти Иисуса (ср. Рим 6:10, Евр 7:27; 9:12; 10:10); эсхатологическое откровение любви Бога взывает к человеку и требует от него любящего ответа.

а) Значительная часть новозаветных увещаний и требований призывает перед лицом наступления эсхатологического спасения – в спасительном деле Христа, а также в особом положении крещенного, – поступать с верой и любовью согласно обстоятельствам и ситуации. Остальные предписывают в надежде, обусловленной близостью Царства и парусии, всегда бодрствовать и быть готовыми.

Уже в благовестии Иисуса, как мы видели (см. выше), нравственное увещание более мотивировано наступлением последних времен в спасительном обращении Бога к человеку в Иисусе (ср. Лк 11:20, Мф 18:23-34, Лк 7:36-47), чем близостью материального конца. Это безусловно для книг Павла, Иоанна и позднейших новозаветных авторов. Нравственный императив обоснован и мотивирован, в первую очередь, воспоминанием спасительного деяния Христа (ср. Флп 2:6, 1 Кор 14:7-8, 15, 2 Кор 8:9, Рим 12:1) и напоминанием о положении крещеного человека (см. Рим 6:1-23; 2 Кор 6:14-7:1; Кол 3:1 сл.; ср. 1 Петр 1:3-4, 11).

б) Душа всех теологически/эсхатологически ориентированных увещаний и требований – любовь, которая эсхатологической любви Бога отвечает на вертикальном и горизонтальном уровнях, т. е., будучи упорядоченной воплощением Христа, видит Бога в ближнем и ближнего – в Боге. Главное требование, облеченное в Новом Завете в разную словесную оболочку, представляет собой призыв полностью отдать себя в жертву; этого требует любовь ко Христу,

любовь к Богу. Это требование — высшая заповедь — притязает на абсолютную обязательность.

Уникальная и радикальная теоцентричность Иисуса в конечном счете обретает свою мотивацию из опыта абсолютного блага и абсолютного господства Бога; и одно, и другое становится очевидным в наступлении последних времен. После Пасхи спасительное слово Божье, требующее от человека ответа, особенно четко проявляется в смерти и воскресении Иисуса, поэтому у Павла, — конечно, не случайно — требование любви ко Христу (например, 1 Кор 16:22; 2 Кор 5:14сл.; Рим 14:7сл.; ср. Еф 6:24) звучит чаще, чем требование любви к Богу (недвусмысленно в 1 Кор 2:9; 8:3; Рим 8:28). Требование абсолютного самопожертвования, выраженное по-разному в новозаветных текстах, представляет собой спектр всех нравственных предписаний Нового Завета.

Однако особенно часто в новозаветных текстах встречается — также по-разному сформулированная — заповедь любви к ближнему, или заповедь братской любви, с указанием на образ действий Сына Божьего (например, Флп 2:6сл.; 2 Кор 8:9 и др.), или любви Божьей (см. 1 Ин 4:11 и др.). Заповедь любви притязает на то, чтобы быть «законом Христа» (Гал 6:2), «новой заповедью» (Ин 13:34; 15:12; 1 Ин 2:7-8), и тем самым обязывает к исполнению, хотя и остается пока, в любом случае, общей и неопределенной.

В заповеди любви «обобщается» (ср. Рим 13:8сл.), «исполняется» ветхозаветный закон (Гал 5:14), т. е. «заклучается» и «утверждается» в ней (ср. Мф 7:12; 22:40). Таким образом, заповедь любви так же истинна и так же безусловна, как Тора Моисея, как видно из самих словосочетаний «закон Христов», «новая заповедь», хотя здесь понятие закона парадоксальным образом превзойдено и, значит, разрушено до основания (так же,

как и в образе действий «Сына» Его униженная и умалившаяся любовь превосходит *humanitas*³³ и «законность»; см. выше).

2. ЧАСТНЫЕ ОЦЕНКИ И УКАЗАНИЯ

В область названных выше теологических/эсхатологических оценок и указаний новозаветных текстов также попадают и те, которые связаны с частными сферами мира и жизни или с определенными действиями и которые в некотором смысле, — конечно, совершенно по-разному, — могут претендовать на обязательный характер. При этом представляется возможным отделить «духовные указания» новозаветных текстов от «нравственных» в собственном смысле слова (см. ниже), не проводя при этом между ними четкой границы.

В случае частных оценок и предписаний присутствует также — хотя и в различной мере — «смешанное» суждение: уже в общих указаниях и положениях понимание общих для всех людей сфер мира и жизни может быть ущербным, несоразмерным: что-то недооценивается, что-то, наоборот, получает завышенную оценку, поэтому наблюдатель так или иначе остается под влиянием времени и среды. Напротив, в случае конкретных оценок и предписаний затуманено может быть не только ценностное суждение; при формулировке конкретных норм поведения и предписании конкретных действий, помимо прочего, есть вероятность ложно оценить реальное положение дел и историческую ситуацию. Так, в случае частных оценок и предписаний требования библейских писателей могут быть обусловлены ценностными суждениями эпохи и недостаточным разбором ситуации окружающего мира и образа

³³ *Лат.* свойственное человеку. — *Прим. пер.*

жизни или конкретного положения вещей, поэтому в изменившихся исторических условиях одно и то же действие порой следует расценивать и судить иначе. В таких случаях можно вести речь о «постоянном» обязательном характере по аналогии или в приблизительном, адаптивном, интенциональном смысле. Экзегет не может определять в одиночку, в каком виде и как обязывающий характер предписаний сохраняется в частных сферах, поскольку суждение о положении дел и ситуации выводится только из диалога с другими дисциплинами, богословскими и небогословскими.

а) Совершенно очевидно, что значительное число оценок и предписаний носит «духовный характер» и в этом качестве определяет жизнь общины. Ведь в случае новозаветных оценок и предписаний речь идет в значительной мере о «братской этике общины». Призывы радоваться (Флп 3:1; Рим 12:15), непрестанно молиться (ср. 1 Фес 5:17), благодарить (1 Фес 5:18; Кол 3:17), стать «безумным» для мира (1 Кор 3:18сл.), быть безучастными к земным радостям (1 Кор 7:29сл.) представляют собой, конечно, постоянные христианские целевые заповеди или «плоды Духа» (см. Гал 5:22); другие предписания дают «совет» (например, 1 Кор 7:17, 27сл.). Все они по-своему указывают на основополагающие увещевания: «исполняйтесь Духом» (Еф 5:18) и «поступайте по Духу» (Гал 5:16). Эти «духовные указания» имеют в новозаветных текстах сильный акцент; там, где они сформулированы в общем виде, едва ли можно подвергнуть сомнению их постоянный обязывающий характер, нельзя также умалять их значение позитивным мирским благочестием и этикой активного участия.

Некоторые духовные указания, конечно, сформулированы совершенно конкретно, и в общинах XX века им нельзя следовать буквально; см. например, некоторые

подобные аспекты в 1 Кор главы 7–14, Кол 3:16; Еф 5:19. Однако не следует поспешно приписывать таким указаниям и наставлениям парадигматический характер и превращать их в некую модель поведения; скорее, следует серьезно задаться вопросом о том, не следует ли и сегодня следовать им по аналогии или в приближительном, адаптивном, интенциональном смысле.

б) В числе «этических» увещеваний и указаний в собственном смысле слова прежде всего можно заметить большое число социальных позиций и действий, в которых историфицируется и конкретизируется любовь к ближнему; их можно отделить от других частных позиций и действий, хотя и здесь невозможно чистое разделение.

Любовь к ближнему может воплощаться в социальной позиции и действиях — причем настолько многообразно, насколько повседневная совместная жизнь людей предоставляет для этого возможности: любовь долготерпит, милосердствует, все покрывает, всему верит, на все надеется, все переносит; любовь не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде (ср. 1 Кор 13:47; см. также 1 Фес 5:14-15; Кол 3:12-13 и др.). Поскольку эти и подобные «социальные» образы поведения особенно близки к заповеди любви (см. выше), а христианин, кроме того, крещением включен в христианское братство и поэтому по своей сути является общественным существом и ему приходится жить бок о бок с несовершенными людьми, эти требования не теряют своего значения и обязывающего характера.

Там, где заповедь любви «воплощается» в конкретных нормах поведения и отдельных предписаниях, необходимо проверить, окрашено ли основополагающее требование — и насколько — не только обусловленными временем оценками, но и определенными истори-

ческими связями, то есть, можно ли в изменившейся ситуации требовать исполнения по аналогии или в приблизительном, адаптивном, интенциональном смысле. Нельзя не заметить, что некоторые из увещеваний Павла полностью определены особыми ситуациями в «начальной церкви», говоря конкретно, восходят к положению тогдашних общин³⁴ и подвержены влиянию ценностей той эпохи³⁵. Герменевтика нравственного богословия должна задаться вопросом о том, как сформулировать сегодня их притязание на действительность.

Наряду с «социальной» позицией и действиями в новозаветных текстах есть нравственные оценки и предписания, связанные, в первую очередь, с другими частными областями жизни, хотя и они — более или менее — вписаны в контекст заповеди о любви. В случае нравственных оценок и норм действия или конкретных предписаний необходимо уделить внимание тому, как, исходя из заповеди о любви или общих этически обязательных основных требований, их можно мотивировать теологически или эсхатологически и каков их источник в жизни общин: все это необходимо для выяснения, обязательны ли они. При этом нельзя упустить из вида, что в случае некоторых конкретных этических оценок и указаний, относящихся к частным областям жизни, определенные эпохой ценностные или предметные суждения затуманивают либо релятивизируют нравственную точку зрения. Если в текстах Нового Завета можно найти хотя бы один подобный пример, — а это возможно (см. ниже), — то остается констатировать принципиальное право герменевтического вопрошания о подобных новозаветных оценках и указаниях.

³⁴ См. 1 Кор 4:1-13; 10:23-11:1; Рим 14:1-15:6.

³⁵ 1 Кор 7:1-7; Кол 3:19; см. Еф 5:25-30; Кол 3:22-23; Флм.

Предостережения от идолослужения (Гал 5:20 и др.), а также от основных языческих пороков³⁶ — *нечистоты* (1 Фес 4:3сл. и др.) и *противозаконности* (1 Фес 4:6) — решительно притязают на требовательность, поскольку здесь — в крещальном увещевании (ср. Еф 4:17-24) — крещаемые получают основополагающее нравственное наставление. Однако если новозаветные авторы, например, рассматривают *женщину как подчиненную мужчине* (ср. 1 Кор 11:2-16; 14:33-36 и др.), что понятно в контексте взглядов тогдашней эпохи, мы все же смеем предположить, что Святой Дух в этом вопросе глубже, чем раннехристианское поколение, адаптировал сегодняшнее христианство — вместе с современным окружающим миром — к этическим требованиям личностного мира. Требование подчиняться *государственной власти* (Рим 13:1-7) необходимо рассматривать вместе с 1 Кор 6:1-7, где Павел демонстрирует сдержанность по отношению к ней, а также с 1 Кор 2:8, где он говорит, что существует несправедливая государственная власть (более того, эти требования нужно помещать в контекст всего Нового Завета; см., например, Лк 4:5сл., Откр). В 1 Кор 11:2-16 Павел, в конечном счете (см. ст. 16), говорит — исходя из тех или иных соображений об окружающем мире — всего лишь о практике общины («обычае»), которую он хотел бы соблюдать: *женщина во время молитвы должна покрывать голову и не должна пророчествовать*. Только совершенно неисторический взгляд может поставить в вину Павлу то, что он не выступает активно против *рабовладельческого общественного строя* (см. 1 Кор 7:21-24; Кол 3:22-4:1; Флм), хотя здесь необходимо объективно констатировать — исторически обусловленную и очень понятную — узость

³⁶ См. стереотипное одновременное наличие нечистоты и противозаконности в 1 Фес 4:3-8; 1 Кор 5:9сл.; см. Еф 4:19; 5:3сл. — явно тема крещального наставления (см. Еф 4:17-24).

нравственного суждения. Однозначную передачу — в обусловленных временем формах речи! — Матфеем слов Господа, порицающих фарисеев (например, Мф 23), позднейшую иудейскую традицию (например, 1 Фес 2:15-16) или язычников (например, Рим 1:26-32), еретиков (2 Петр 2:10-22; Иуд 8-16 и др.), нельзя рассматривать как образец для всех времен.

РЕЗЮМЕ

Большинство новозаветных оценок и предписаний призывает к образу действий, соответствующему предмету и ситуации, по отношению к эсхатологически открывающейся во Христе любви Бога и тем самым раскрывают теологическую и эсхато-логическую перспективу и требуют ответа, заключающегося в любви к Богу (Христу) и ближнему. Это верно не только в отношении рассматриваемых в новозаветных текстах как безусловно обязательных требований, которые устанавливаются исходя из образа действий и слов Иисуса (I), но и в отношении большинства апостольских и раннецерковных предписаний (II, 1). Оценки и указания такого рода — конечно, различным образом, — безусловно, стремятся к постоянной обязательности. Даже оценки и предписания, относящиеся к частным сферам жизни (II, 2), в значительной степени причастны этой перспективе, особенно там, где даются «духовные» указания общего вида (II, 2а). На — относительно узком — поле нравственных оценок и указаний в собственном смысле слова (II, 2б) нельзя было поставить под вопрос постоянный обязательный характер «социальных» указаний, если они остаются общими и причастными заповеди любви, а также в случае основополагающих требований крещального наставления, если они сформулированы в общем. Дело обстоит иначе в случае некоторых конкретных норм действия и

отдельных конкретных указаний, которые, даже будучи «духовными», могут быть определены эпохой (ср. II, 2а), и в случае отдельных частных «этических» указаниях в собственном смысле слова (см. II, 2б), где необходимо задаться вопросом о суждениях и предписаниях текстов Нового Завета.

Тем самым данный обзор ни в коей мере не поощряет обобщающего суждения, что все новозаветные оценки и указания, по крайней мере, частные или, в том числе, конкретные нормы действия или отдельные указания обусловлены эпохой. Об их «парадигматическом» характере как «модели поведения» следует говорить только там, где экзегетически его можно выявить как литературную форму; в других случаях по отношению к новозаветным указаниям правильнее задаться вопросом об их исполнимости по аналогии или в приблизительном, адаптивном, интенциональном смысле.

Однако поскольку в числе отдельных оценок и указаний новозаветных текстов то в одном, то в другом месте встречаются определенные эпохой ценностные и сущностные суждения, а также свидетельства о том, что Святой Дух в ходе истории церкви и человечества углубил этические суждения, то герменевтика нравственного богословия имеет свое принципиальное оправдание перед лицом подобных моральных оценок и указаний новозаветных текстов. Конечно, если мы серьезно воспринимаем значение Священного Писания (см. выше, во вступлении), то при поиске *criteria moralitatis*³⁷, а также *criteria theologiae*³⁸, нравственное богословие нельзя оправдать ни с библейской, ни с рациональной точек зрения; оно должно обретать свои познания во «встрече»: во все новой и новой конфронтации сегодняшних критических познаний с этически-

³⁷ Лат. нравственные критерии. — Прим. пер.

³⁸ Лат. богословские критерии. — Прим. пер.

ми познаниями Священного Писания. Конечно, только слушая Слово Божье (*Dei Verbum audiens*³⁹), можно безопасно и правильно толковать сегодняшние критические познания как «знамения времени», в которых действует Дух Божий. Однако это должно происходить в общности народа Божьего⁴⁰ — в единстве с *sensus fidelium*⁴¹ и церковным учительством в богословской полноте. Экзегет не может в одиночку разрешить вопросы герменевтики нравственного богословия; представленные здесь «тезисы» указывают лишь на некоторые аспекты, напрашивающиеся с точки зрения экзегезы.

³⁹ См. *Dei Verbum* 1.

⁴⁰ См. об этом первый труд в сн. 14.

⁴¹ *Лат.* чувствование верующих. — *Прим. пер*

Й О З Е Ф Р А Т Ц И Н Г Е Р

ЦЕРКОВНОЕ
УЧИТЕЛЬСТВО —
ВЕРА — ЭТИКА

ОПИСАНИЕ ПРОБЛЕМЫ

Кризис веры, который как никогда тяготит христианство, проявляется все яснее и как кризис осознания основных ценностей человеческой жизни. С одной стороны, он подпитывается нравственным кризисом человечества, с другой — еще сильнее, в свою очередь воздействует на него. Если попытаться окинуть взглядом панораму современных дискуссий по этому вопросу хотя бы в самых общих чертах, то мы столкнемся с удивительными противоречиями, тем не менее, тесно связанными друг с другом. Во-первых, после заседания Всемирного совета церквей в Упсале становится все более очевидной тенденция определять христианство не как «ортодоксию», но, преимущественно, как «ортопраксию»¹. У этого есть целый ряд причин. Здесь можно бы указать на то важное значение, которое обрел расовый вопрос для христианства в Америке, где единое исповедание все же не может упразднить разделение между людьми и тем самым оказывается поставлена под вопрос реальная ценность веры, поскольку в ней нет сил для проявления любви, основы Евангелия. Практический вопрос становится пробным камнем для реального содержания учения и непосредственным местом испытания христианства — где отсутствует «ортопраксия», там и «ортодоксия» кажется спорной.

Во-вторых, обращение к «практике» заключается в различных течениях «политического богословия», которые, в свою очередь, мотивированы совершенно различным образом. Их объединяет глубокая озабоченность теми вопросами, которые ставит марксизм. Понятие «истина» кажется здесь, по сути, сомнительным,

¹ Не как «правильное исповедание», а как «правильное действие». — *Прим. ред.*

по крайней мере, бесполезным. Поэтому такой образ мыслей соприкасается с тем основным чувством, исходя из которого живет позитивизм. Истина рассматривается как недостижимая, а ее поиск — как алиби для групповых интересов, которые таким образом должны упрочиваться. Лишь практика может (согласно этому взгляду) решать о большей либо меньшей ценности тех или иных теорий. Поэтому если христианство хочет как-то способствовать построению лучшего мира, ему следует улучшить практику — искать истину не в теории, а созидать в реальности. Требование, чтобы христианство стало «ортопраксией» совместного действия ради более гуманного будущего и отбросило ортодоксию как нечто бесплодное или вредное, обретает здесь намного более основательный характер, чем следует из представленных ранее прагматических исходных пунктов. Одновременно ясно, что оба подхода имеют тенденцию к связи друг с другом и к взаимному подтверждению. Как в первом, так и во втором случае для церковного учительства остается мало пространства, однако при последовательном развитии этих подходов оно проявляется, хотя и в измененной форме. Конечно, церковное учительство, сформулировавшее бы истину об ортопраксии человека и проверившее бы практику истиной, было бы вытеснено — как препятствие для творческой, устремленной в будущее практики — именно в негативную область реальности: оно стало бы выражением интересов, скрывающихся за этикеткой «ортодоксия» и противящихся прогрессу истории свободы. С другой стороны, признается, что практика требует рефлексии и осмысленной тактики, поэтому связь марксистской практики с «учением» партии совершенно логична.

Мировоззрению, желающему определить и реализовать христианство как ортопраксию, противостоит противоположная (однако нередко неожиданно слива-

ющаяся с ним) позиция, согласно которой специфически христианской этики вообще не существует; христианство скорее заимствует нормы поведения из соответствующих антропологических знаний той или иной эпохи. Вера не предлагает никакого самостоятельного источника этических норм, но указывает в качестве отправной точки на разум, поэтому все, что не охватывается им, не поддерживается и верой. Это утверждение основано на замечании, что вероучение в своих исторических истоках не развивало особой этики, но всегда примыкало к практическому разуму современников². Это пытаются продемонстрировать на примере Ветхого Завета, ценностные представления которого, начиная со времен патриархов и до появления книг Премудрости, рассматриваются как постоянно изменяющиеся, определяемые встречами с развивающимися этическими представлениями окружающих культур. Нельзя назвать ни одно этическое положение, присущее только Ветхому Завету и о котором можно сказать, что оно есть плод именно веры в Яхве; в предметах этики все якобы усвоено извне. То же

² Так, Ганс Кюнг писал в *Christ sein* (München 1974). S. 532ff: «Отличительные черты ветхозаветного этоса — не отдельные заповеди или запреты, но вера в Яхве... Указания “второй скрижали”... имеют многочисленные аналоги на Ближнем Востоке... Особенностью веры Израиля поэтому были не эти фундаментальные минимальные требования... Особенность веры Израиля — то, что эти требования связаны с властью Бога Завета...» (S. 532). Встречный вопрос: разве образ Бога Израиля возник без заимствований и параллелей из окружающего мира? Разве на Востоке нравственные и правовые требования не связаны с властью того или иного бога? Подобные вопросы напрашиваются, когда Кюнг говорит в отношении Нового Завета: «И этические требования Нового Завета... ни по форме, ни по содержанию не упали с неба» (S. 534). Упал ли остальной Новый Завет с неба? Очевидно, эти аргументы неприемлемы.

самое верно и в отношении Нового Завета: перечни добродетелей и пороков в апостольских посланиях отражают этику стойков и поэтому представляют собой заимствование того, что в то время считалось указанием разума в отношении человеческого поведения. Поэтому важно не их содержание, а структура как отсылка к разуму, единственному источнику этических норм. Едва ли стоит указывать, что согласно этой точке зрения, церковное учительство не имеет места в вопросах этики. Ибо установка стандартов на основании традиции веры исходила бы из неправильного понимания библейских слов как содержательных и неизменных указаний, в то время как они — согласно этому тезису — всего лишь указывают на соответствующее состояние разумного познания.

Ясно, что как в одном, так и в другом случае обсуждаются основополагающие проблемы христианства, которые невозможно надлежащим образом рассмотреть на нескольких страницах. В первом случае — там, где интерпретация христианства как «ортопраксии» осуществляется не только прагматически, но и принципиально, — обсуждается вопрос об истине, и, следовательно, фундаментальный вопрос вообще, что есть реальность. В конечном счете, вопрос о бытии затрагивает первый артикул Символа веры, даже если это не всегда осознается в деталях и позиции редко проводятся в своей окончательной радикальности. Во втором случае речь, по-видимому, идет прежде всего об исторической проблеме, о вопросе происхождения определенных библейских высказываний. При более пристальном взгляде становится ясно, что здесь поставлена фундаментальная проблема, а именно: как определить сущность христианства в отличие от его изменяющихся исторических оформлений? Одновременно затрагивается вопрос, как следует осознавать коммуникацию веры с помощью общечеловеческого

разума и, в конечном счете, о возможности и границах разума по отношению к вере³.

ПЕРВЫЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ

Начнем с того, что лежит на поверхности, с самого простого, чтобы на его основании перейти к сути предмета, то есть к вопросу об историческом происхождении библейских высказываний относительно этики. Здесь следует прежде всего очертить общую методологическую проблему. Утверждение, что унаследованное никогда не сможет стать собственным, совершенно ложно. Это мы знаем из нашей жизни — богословское положение «Что ты имеешь, чего бы не получил?» (1 Кор 4:7) можно подтвердить и чисто по-человечески. Это мы

³ Вопрос, — конечно, в совсем другом направлении — тщательной обсуждается в: B. Schüller, *Die Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes für den Christen*, in: G. Teichtweier — W. Dreier, *Herausforderung und Kritik der Moralthologie* (Würzburg 1971). S. 105–130. Баланс отдельных аспектов, которого автор пытается достигнуть, обобщен в словах: «Перед лицом принципиальной соответствующей разуму познаваемости всех нравственных требований этическое благовестие Нового Завета должно рассматриваться как майевтическое сообщение нравственного понимания» (с. 118). Здесь все зависит от того, как мы истолковываем слова «принципиальная соответствующая разуму познаваемость» и в каком качестве мы понимаем «майевтическое сообщение». У меня возникло впечатление, что Шюллер использует понятие «разум» слишком непроблематично. Укажу в первую очередь на с. 111: «Рим 1... предполагает, что человек... осознает себя как нравственное существо. При этом условии для разума вполне становится ясной заповедь любви к Богу и ближнему». Ясно, что это «предположение» является фундаментальным для последующих рассуждений; при этом здесь отсутствует реалистический контекст опыта, с помощью которого Павел разъясняет и ограничивает его.

также знаем из истории культуры: величие культуры проявляется в способности к коммуникации, в способности давать и принимать, а именно в способности к восприятию, к включению и ассимиляции в собственное пространство. Оригинальность христианства заключается не в сумме тех положений, к которым пока не найдены внешние параллели (вопрос в том, можно ли вообще констатировать такие положения); суть христианства нельзя искусственно очистить от всего, что возникло в ходе обмена с другими культурами. Оригинальность христианства состоит скорее в новой общей форме, в которую ориентирующий центр веры в Бога Авраама, в Бога Иисуса Христа переплавил поиски и борьбу человечества. Этическое указание на разум тем самым никоим образом не подтверждается констатацией происхождения этических высказываний Библии из других культур или философского мышления — такое утверждение представляет собой логическое «короткое замыкание», следовать которому невозможно. Решающим является не то, что наличие этих указаний можно продемонстрировать и где-то еще, а вопрос о том, какое положение они занимают или не занимают в духовном облике христианства. Теперь следует задаться и этим вопросом.

Начнем с простейшего наблюдения. С исторической точки зрения, неверно говорить, что библейская вера в каждом отдельной случае перенимала этику окружающего мира или ассимилировала достигнутый в ту или иную эпоху уровень нравственного познания разума. Ибо не существовало «окружающего мира» как такового, не существовало и единообразной величины «этика», которую можно было бы просто перенять. Скорее мы констатируем, что в масштабе представлений о Яхве происходило разделение — часто в ходе в высшей степени драматической борьбы — между теми элементами правовой и этической традиции окружающего

мира, которые мог ассимилировать Израиль или которые он должен был отвергнуть, сообразуясь со своим представлением о Боге. Борьба пророков, в конечном счете, связана с этим вопросом. Вспомним о Нафане, запретившем Давиду подражать всемогущим правителям Востока, забирающим, если захочется, жену у соседа; вспомним об Илии, который вопреки царскому абсолютизму справедливо защищает в лице Навуфея дарованное Богом Израилю право; вспомним об Амосе, который в своей борьбе за права поденщиков и вообще всех зависимых от других людей, защищает образ Бога Израиля, — во всех этих примерах проявляется одно и то же. Спор Яхве и Ваала нельзя сводить к «догматическому» вопросу, он связан с нераздельным единством веры и жизни, о которой здесь идет речь: выбор в пользу единого Бога или богов в каждом случае представляет собой жизненное решение.

ТРИ ПРИМЕРА СВЯЗИ ВЕРЫ И ЭТОСА

А) Декалог

Вышесказанное уже вовлекло нас в четко обозначенную дискуссию, суть которой теперь можно наглядно разъяснить с помощью трех примеров. Рассмотрим вначале Декалог (Исх 20:1-17; Втор 5:6-21) как одно из главных выражений воли Яхве относительно Израиля, которое постоянно формировало этос избранного народа и церкви. Безусловно, можно продемонстрировать, что образцом для него послужили как египетские списки запрещенных проступков, так и вавилонские перечни вопросов для обряда экзорцизма. Вводная формула «Я Господь, Бог твой» также не является совершенно новой. Однако все же она придает «Десяти-

словию» иной облик и связывает его с верой в Бога Израиля, в Бога Завета и с Его волей установить Завет с людьми. Десять заповедей показывают, что по сути означает вера в Яхве, завет с Ним. Они тем самым одновременно определяют образ самого Бога, сущность которого проявляется в Его воле. Это связывает Декалог с основополагающим откровением Бога о самом Себе в 3 главе Книги Исхода, ибо и там самопредставление Бога конкретизируется в представлении Его нравственной воли: Он услышал стоны угнетенных и пришел освободить их. Введение Декалога связывается с этим началом как в формулировке Исх 20, так и в тексте Второзакония: Яхве предстает как Бог, выведший Израиль из Египта — дома рабства. Значит, десять заповедей в вере Израиля отчасти представляют собой само понятие Бога. Декалог существует не параллельно с верой, с заветом — из него становится ясно, кто есть Бог, с которым Израиль заключил завет⁴.

С этим связано особое развитие понятия «святость» в библейской религии. «Святость» обозначает, с религиозной точки зрения, прежде всего, абсолютно иное бытие Божества, Его специфическую атмосферу, которая порождает особые правила связи с Ним. И в вере Израиля сначала дело обстоит именно так; это показывает множество мест. Но поскольку Яхве демонстрирует Свою особенность, Свою абсолютную инаковость именно в Декалоге, становится очевидным (об этом настойчиво напоминают пророки), что абсолютная инаковость Яхве, Его святость, представляет собой ту нравственную величину, соответствие которой заключено в нравственном поведении человека по Десяти заповедям. Понятие святости

⁴ См. H. Cazelles, *Dekalog*, in: H. Haag, *Bibel-Lexikon* (Benziger 1968²). S. 319–323 (Lit.); G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* I (München 1958). S. 188–230.

как специфической категории Божественного как оно представлено в древнейших слоях предания, к которым относится Декалог, сплавляется с понятием нравственности, и именно в этом заключается новизна, уникальность этого Бога и Его святости; в этом заключается и новая значимость, которую обретает этика, и исходя из этого определяется критерий выбора в столкновении с этосом других народов вплоть до того высшего уровня понятия святости, который в Ветхом Завете предвозвещает образ Бога Иисуса: «Не сделаю по ярости гнева Моего... ибо Я — Бог, а не человек; среди тебя — Святой» (Ос 11:9). «И поэтому не может быть никакого сомнения в том, что вместе с провозглашением Декалога Израилю происходит избрание Израиля» — так сформулировал Герхард фон Рад в своем «Богословии Ветхого Завета» эту связь, влияющую, в том числе, на литургическую жизнь Израиля⁵. Конечно, все это не означает, что глубина значения Десяти заповедей была осознана с самого начала и что простые слова предоставляют свободу движения к ядру нравственного познания. История истолкования — от самых ранних слоев традиции до нового прочтения Декалога в Нагорной проповеди Иисуса — скорее показывает, как именно в этих словах могло и должно было постепенно воссиять глубокое понимание воли Божьей и тем самым Бога и самого человека. Все сказанное ясно позволяет понять, что происхождение отдельных элементов десятисловия из внеизраильской области отнюдь не позволяет отделить его от ядра веры Завета; по сути, это можно утверждать лишь в том случае, если предполагается, что разум народов и откровение Бога без аналогий противостоят друг другу как чистый парадокс, то есть исходя из определенной позиции о связи откровения и разума, которая как раз не

⁵ Ibid. S. 193.

верифицируется в библейских текстах, но однозначно фальсифицируется ими.

б) Имя «христианин»

Возьмем второй пример, на этот раз из истории ранней церкви, в котором вновь, как и в случае Декалога Израиля, речь идет о ядре: значение слов «христианин» и «христианство» в эпоху возникновения церкви⁶. Из Деян 11:26 мы знаем, что это название впервые было использовано по отношению к общине верующих в Антиохии.

Происхождение и начальное толкование этого названия спорны и при существующем положении дел с источниками не прояснятся. Тем не менее очевидно, что оно довольно быстро приобрело ироническое звучание и что в римском праве это слово к тому же стало обозначать подлежащее наказанию преступление: христиане — это члены заговорщического общества Христа, поэтому со времени Адриана *nomem christianum*⁷ объявлено уголовно наказуемым. Петерсон показал, что обвинения, которые, к примеру, выдвигают против христиан Светоний и Тацит, представляют собой неотъемлемую составляющую политической пропаганды «против действительных или мнимых заговорщиков»⁸. Однако уже в сочинениях Игнатия Антиохийского это опасное слово принято в качестве самоназвания христиан, им даже гордятся и стараются достойно соответствовать ему. Что же происходит,

⁶ См. об этом особенно E. Peterson, *Christianus*, in: Idem, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Freiburg 1959). S. 64–87. За ценные указания в отношении этого вопроса я благодарен еще не опубликованной регенсбургской диссертации: K. Bommes, *Das Verständnis des Martyriumt bei Ignatius von Antiochien* (1974).

⁷ Лат. имя христианина. — Прим. пер.

⁸ Peterson. S. 80.

если оскорбительное и к тому же уголовно наказуемое прозвище сознательно принимается и сохраняется?

На это можно ответить двояко. У Игнатия подчеркнутое богословие мученичества ведет прежде всего к принятию слова, которое как бы само в себе несет мученичество. Единство с Иисусом Христом, которое для него представляет вера, означает в глазах мира причастность к заговору, каравшемуся в то время смертью. Для Антиохийского епископа это внешний образ, в котором, однако, в определенной мере предвосхищен, — конечно, совершенно иной — внутренний смысл: единство с Иисусом действительно делает причастным Его смерти и — лишь таким образом — Его жизни⁹. Однако это означает: в представлении об общем заговоре христиан во главе со Христом верно то, что христиане перенимают не какую-то теорию в отношении Иисуса, но разделяют Его жизнь и смерть и по-своему повторяют их. «Посему, сделавшись Его учениками, научимся жить по-христиански»¹⁰. В этом отношении для сирийского епископа-мученика христианство в полной мере представляет собой «ортопраксию», так как означает подражание образу жизни Иисуса Христа. Но как выглядит это подражание? Это вопрос ведет ко второму шагу. Для язычника слово *christianus* означает заговорщика, которого политическая пропаганда представляет как человека, характеризующего ужасными *flagitia* (гнусностями), особенно «ненавистью по отношению к человеческому роду» и *stuprum* (развратом)¹¹. В отличие от этого Игнатий использует игру слов, которая после его кончины еще

⁹ Письмо к Магнезийцам 5, 1–2. (Если мы чрез Него не готовы добровольно умереть по образу страдания Его, то жизни Его нет в нас. — Прим. ред.).

¹⁰ Письмо к Магнезийцам 10, 1.

¹¹ Peterson. S. 77ff.

долго будет фигурировать в христианской апологетике. В греческой фонетике слово *chrestos* (= хороший) произносится с *i* как *christos*. Эту связь использует Игнатий, когда предпосылает предложению «научимся жить по-христиански (*christianismos*)» слова «не будем же нечувствительны к Его благодати (*chrestotes*, произносится *christotes*)»¹². Заговор *Christos*'а есть заговор для *chrestos*-бытия, заговор на благо. Еще столетие спустя Тертуллиан скажет: «Имя “христианин”... обозначает приятность или благодать»¹³. Связь между понятием Бога и нравственной идеей, которую мы находим в Декалоге, повторяется в высшей степени утонченно и претенциозно в христианстве: христианское имя означает единство со Христом и тем самым — готовность принять мученичество за благо. Христианство есть заговор ради блага — богословское и нравственное качество заключаются в имени и, еще глубже, в самом понятии христианства они нерасторжимо сплетены воедино¹⁴.

¹² *Послание к Магнезийцам* 10, 1.

¹³ *Апология* III 5 (C Chr I 92); *К язычникам* I 3, 8f (C Chr I 14): «Christianum vero nomen... de unctione interpretatur. Etiam cum corrupte a vobis Chrestiani pronuntiamur ... sic quoque de suavitate vel bonitate modulatum est» («Христианское же имя... происходит от “помазания”. Но так как вы неправильно называете нас “христианами”... то оно происходит также от приятности или благодати»). См. Peterson. S. 85.

¹⁴ Этому соответствует связь между учением и жизнью в христианском крещальном оглашении, как и в обряде крещения, в котором согласие и отречение связывает с исповеданием веры нравственное исповедание (и обет). Это единство является основополагающим не только для всей патристической традиции от Иустина (например, *Апология* I 61, 1: Ὁσοῖ ἄν... πιστεύωσιν ἀληθῆ ταῦτα... καὶ βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑπισχνῶνται — «Те, кто убедится и поверит... и обещает, что может жить сообразно с ним [т.е. учением Христа]» до Василия (*О Святом Духе* 15, 35f PG 32, 130f, где все истолкование

в) АПОСТОЛЬСКИЕ НАСТАВЛЕНИЯ

Тем самым Игнатий и следующее ему раннехристианское богословие опираются строго на почву апостольской проповеди, которую необходимо привести в качестве третьего примера. Тесная связь между верой и «подражанием» апостолу, которое происходит в «подражании» Иисусу Христу, характерно именно для проповеди Павла. Особенно ясно это сформулировано в 1 Послании к Фессалоникийцам: «...Вы, приняв от нас... так поступайте... ибо вы знаете, какие мы дали вам заповеди от Господа Иисуса» (1 Фес 4:1-2). «Поступки» относятся к преданию, указания которого происходят не откуда-то, а от Господа Иисуса; последующие мысли текста не так твердо опираются на Декалог и специфицируют его по-христиански в условиях особой ситуации фессалоникийской общины. Однако на это можно возразить, что здесь, по сути, речь идет все же лишь о формальной интенции по отношению к «благу», которая, безусловно, характерна для христианства. Однако содержательный вопрос о том, в чем заключается это благо, решается как раз не из собственно богословских источников, а каждый раз с позиций разума и эпохи. И тогда, по-видимому, можно указать на Флп 4:8, подтверждающее это: «Наконец, братия мои, что только истинно, что честно, что справедливо, что чисто, что любезно, что достославно, что только добродетель и похвала, о том помышляйте». Здесь речь идет о понятиях популярной философии, в которых совершенно

центрального события крещения основывается на этой связи); оно верно в отношении и самого Нового Завета, где этическое увещание посланий ясно указывает на крещальное оглашение и на обязательство, так что проповедь Иоанна Крестителя можно понимать как христианскую предкрещальную катехизацию: см. толкование Лк 3:1-20 в: Н. Schürmann, *Das Lukasevangelium I* (Freiburg 1969). S. 148-187.

ясно действительные критерии блага предлагаются и для христиан как их собственное мерило. Однако здесь сразу можно возразить, что далее в послании сказано: «Чему вы научились, что приняли и слышали и видели во мне, то исполняйте» (4:9); можно указать на то, что здесь, в конечном счете, толкуется 2:5: «В вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе» — посредством чего вновь задается связь с «чувствованиями» Иисуса как с содержательным мерилом христианского бытия, которую мы видели у Игнатия.

Однако исторически и по сути необходимо пойти еще глубже. Безусловно верно, что Павел здесь, как и в других местах, указывает на нравственное познание, которое пробудило совесть у язычников, и что он в соответствии с основными тезисами, развитыми в Рим 2:15, идентифицирует это познание с истинным законом Христа. Однако это не означает, что здесь кериigma сводится к бессодержательному указанию на то, что в том или ином случае считается хорошим с точки зрения разума. На это можно возразить, указав два момента: прежде всего, такого «разума времени» вообще не было в истории и никогда не будет. Павел встретился не с определенным «уровнем знаний» о благе, который мог просто перенять, но с хаосом противоположных позиций, размах которого можно продемонстрировать на примерах Эпикура и Сенеки. Здесь можно было идти вперед не перенимая, но только решительно и критически разделяя, так, чтобы христианская вера формировала по критериям ветхозаветного предания и «чувствований Иисуса Христа» новые решения, которые извне осуждались как «заговор», однако изнутри решительно сохранялись как истинное «благо». С другой стороны, против упомянутого представления можно возразить, что для Павла совесть и разум не переменные величины, говорящие сегодня одно, а завтра другое; совесть проявляется в том, что она есть,

именно через то, что она говорит то же самое, что Бог открыл иудеям в слове Завета; совесть как таковая обнаруживает постоянство и тем самым ведет необходимым образом к чувствованию Иисуса Христа. Подлинная позиция апостола Павла, возможно, наиболее ясно проявляется в первой главе Послания к Римлянам, где повторяется именно эта связь этики с понятием Бога, которую мы только что обнаружили как характерную для Ветхого Завета: ошибка в понимании Бога приводит к этической несостоятельности языческого мира; обращение к Богу в Иисусе Христе идентично обращению к пути Иисуса Христа. То же самое Павел пояснил в 1 Фес: греховность язычников обусловлена незнанием Бога; воля Божья — «освящение», которое этически осознается именно в благовестии о благодати. Тот, кто верно читает послания Павла, без труда увидит, что апостольское увещание представляет собой не морализирующую добавку, содержание которой может быть изменено, но конкретное обозначение смысла веры и поэтому неразрывно связано с ядром христианства. Апостол действительно следует в этом отношении только примеру Иисуса, который в словах о включении в Царства Божье и исключении из него неразрывно связал центральную тему своей проповеди с основными нравственными решениями, которые следуют из этого образа Бога и глубоко укоренены в нем¹⁵.

¹⁵ Мы намеренно не вмешиваемся в дискуссию современных специалистов нравственного богословия о «деонтологическом» или «телеологическом» нормировании этики, о котором проницательно и основательно сказано в: B. Schüller, *Neuere Beiträge zum Thema «Begründung sittlicher Normen»*, in: J. Pfammatter — F. Furger, *Theologische Berichte IV* (Einsiedeln 1974). S. 109–181. Поскольку при этом речь идет о вычленении понятия и методической разработке системной связи, ответ следует искать в дискуссии специалистов и нельзя однозначно составлять поспешное необоснованное суждение, исходя из

ВЕРА — ЭТИКА — ЦЕРКОВНОЕ УЧИТЕЛЬСТВО

Теперь вместе с указанием на апостольское увещание и обсуждением связи между верой и моралью в поле нашего зрения попало церковное учительство. Ибо апостольские послания учат осуществлению доверенных полномочий. В них Павел «церковно-учительно» принимает решения о нравственной форме веры; это же верно в отношении остальных новозаветных посланий, а также многочисленных нравственных предписаний

допонятийных основных библейских данных. Несмотря на необходимую методологическую границу вырисовываются направления, которые, как мне кажется, до сих пор в дискуссии не принимались во внимание должным образом. Конечно, если учитывать это, «кратких формул» телеологического нормативного мышления наподобие: «*Intrinsece malum*» («По внутренней сути — зло». — Прим. ред.) недостаточно, поэтому необходимо тщательно избегать любого действия, которое объективно — *secundum rectam rationem* (лат. согласно здравому разуму. — Прим. пер.) — не соответствует конкретной человеческой действительности» (J. Fuchs, *Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen*, in: *Testimonium Veritatis*, Frankfurt 1971. S. 211–240, цитата на с. 236). Здесь следует задаться вопросом, что такое «конкретная человеческая действительность» и *recta ratio*; и то, и другое остается в таких выражениях формальным и, в конечном счете, ничего не говорит, даже тогда, когда, как Шюллер *op. cit.* 173, их пытаются наполнить смыслом категорического императива Канта и уточнить в этом русле. Даже если мы оставим открытыми проблемы образования понятий и систематизации, необходимо задаться вопросом, не делают ли ясные содержательные константы, которые выросли в библейской истории веры и зафиксированы в крещальном оглашении, обязательным основным состав «деонтологического» нормирования. Собственно проблема целого кажется мне (как было уже указано в сн. 2) лежащей в абстрактной нейтральности понятия разума, который фактически господствует неосмысленно; на этом пожалуй, дискуссия в дальнейшем и должна бы сконцентрироваться в первую очередь.

Евангелий и, в конечном счете, Апокалипсиса. Павел в своем увещевании не предлагает для обсуждения какие-то теории о человечески разумном, но истолковывает внутреннее притязание благодати, как убедительно показал Г. Шлир в прекрасной статье о своеобразии христианского наставления¹⁶. Действительно, апостол прибегает к категорическим приказам не слишком часто (1 Фес 4:10-11), хотя и понимает, что у него есть для этого власть (2 Кор 8:8); он не желает противостоять христианским общинам, ругать их или подгонять, как поступали педагоги античности по отношению к детям, а предпочитает отеческое убеждение в христианской семье. Однако именно здесь он ясно дает понять, что его словами вызывает само милосердие Божье. В его наставлениях увещевает благодать, Бог; это увещевание — не какая-то необязательная добавка к Евангелию, оно подкреплено авторитетом Господа, в том числе и там, где не носит форму приказания или учительного решения¹⁷. То же самое очевидно, когда мы принимаем во внимание центральные мотивы его призыва: спасительное событие во Христе, крещение, единство тела Христова, памятование о Страшном суде¹⁸. Демаркационная линия между благодатью и образом жизни тех, кто не знает Бога, совершенно ясна: она символизирует отказ от распутства, алчности, идолослужения, зависти и ненависти, обращение к смирению, терпению, истине, беззаботности, радости! В таком поведении раскрывается основная заповедь любви¹⁹.

¹⁶ H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament* (Freiburg 1964). S. 340–357.

¹⁷ Schlier. S. 341–344.

¹⁸ Ibid. S. 344–352. Павел настолько же движим «телеологическим» мотивом (грядущий суд и воздаяние), насколько он «деонтологически» истолковывает бытие членов тела Христова.

¹⁹ Ibid. S. 352ff., особ. S. 355.

Мысль Павла продолжили в своих сочинениях ученики апостола, развившие апостольское увещевание как основополагающую традицию для каждой конкретной ситуации²⁰. Это означает, что для Нового Завета церковное учительство не завершается вместе с эпохой апостолов; оно есть постоянный дар церкви, которая в послеапостольское время остается церковью, стоящей на основании апостолов благодаря тому, что их законные преемники заботятся о сохранении апостольского учения. Это убедительно показал Лука, описывая кризис переходного периода, где в качестве мерила церкви всех времен называет иерусалимскую общину, пребывавшую «в учении апостолов» (ср. Деян 2:42), и изображает пресвитеров как защитников апостольского учения (ср. Деян 20:17-38)²¹. Тут нет необходимости подробно развивать теорию церковного учительства и его сосредоточения в учительстве преемника Петра, хотя несложно продемонстрировать линии Нового Завета в этом направлении, с одной стороны, в рамках все более ясно выступающих терминов «предания» и «преемства», с другой — в рамках богословского обоснования служения Петра. Ясно, что основополагающее содержание апостольского преемства состоит именно в полномочии сохранения апостольской веры и, тем самым, учительства, что по сути включает в себя

²⁰ Ibid. S. 343: «Однако ученики апостолов и прочие христиане все увещевают на основании апостольского увещевания, и причем так, что они развивают его как основополагающую традицию для их конкретной ситуации». В отношении постоянного содержательного основания христианской этики, как и вообще для ее сути — развития апостольского увещевания как основополагающей традиции в конкретной ситуации, мне кажется это важнейшим высказыванием.

²¹ См. в отношении этого контекста F. Mußner, *Die UNA SANCTA nach Apgz*, 42, in: Idem, *Praesentia salutis* (Düsseldorf 1967). S. 212–222.

задачу уточнять этическое притязание благодати сообразно той или иной эпохе²².

Таким образом, мы вернулись к началу наших размышлений. Действительно, христианская вера включает в себя практику веры; ортодоксия без ортопраксии утрачивает свое христианское ядро — происходящую из благодати любовь. Однако также указано, что христианская практика питается смыслом христианской веры, явленной во Христе через благодать церковного таинства. Практика веры связана с истиной веры, в которой истина о человеке становится видимой через истину о Боге и поднимается на новую ступень. Поэтому она радикально противоречит практике, стремящейся сначала обеспечить факты и через них установить истину: вопреки такой тотальной манипуляции действительностью ортопраксия защищает творение ради Творца. Основные человеческие ценности, известные ей, ориентируются на пример Иисуса Христа и не поддаются манипуляции. Она защищает человека, защищая творение, — эта актуализация апостольского учения представляет собой непреложное поручение, данное преемникам апостолов. Поскольку благодать связана с творением и Творцом, то апостольское увещание (как продолжение ветхозаветного указания) имеет дело с разумом. Как бегство в чистую ортопраксию, так и вытеснение содержательной этики из области веры (и относящегося к вере церковного учительства), по сути, означает, несмотря на обманчивое первое впечатление, клевету на разум: в одном случае вообще ставится под вопрос его способность к познанию истины и отказ от истины возвышается до уровня метода; в другом вера выводится из области разума

²² Vgl. L. Bouyer, *L'Église de Dieu. Corps du Christ et temple de l'Esprit* (Paris 1970). S. 401–447; Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale* (Paris 1971). S. 51–94.

и разумное не допускается в качестве возможного содержания мира веры. Поэтому либо вера объявляется неразумной, либо разум неверующим, либо происходит и то, и другое. В то же самое время, с одной стороны, разуму в любую эпоху приписывается однозначность, которая ему не присуща сама по себе, а с другой — его высказывания соединяют с духом времени таким образом, что истина исчезает за эпохой и для каждой эпохи разумным является нечто иное, то, через что по сути иначе приходят к выбору чистого господства практического разума. Вера апостолов, проявляющаяся в Рим 1 и 2, ставит разум выше. Вера убеждена в том, что разум способен к познанию истины и что она поэтому должна не созидаться вне рациональной традиции, но обрести язык в общении с разумом народов, в согласии и противоречии с ним. Это означает, что как ассимиляция, так отрицание и критика должны развиваться из фундаментального выбора веры и обрести в них свои надежные отправные пункты. Способность разума к истине означает одновременно содержательное постоянство истины, которая согласуется с постоянством веры.

Из всего сказанного следует задача церковного учительства в вопросах этики. Вера, как мы увидели, включает в себя основные содержательные решения по вопросам этики. Задача церковного учительства прежде всего — продолжать апостольское увещевание и защищать фундаментальный выбор как от позиции отказа от разума в пользу данной эпохи, так и от капитуляции разума перед всемогущей практикой. В отношении фундаментального выбора верно то, что он соответствует основным познаниям человеческого разума, который, однако, очищен, углублен и развит в соприкосновении с верой. Позитивно-критический диалог с разумом должен, как было сказано, продолжаться в любую эпоху. С одной стороны, никогда полностью не

очевидно, что́ действительно есть разум и что́ лишь кажется «разумным»; с другой — всегда существует и иллюзорное разумное, и явление истины через разум. В процесс ассимиляции истинно разумного и отвержения кажущегося разумным включена вся церковь; церковное учительство не может в изоляции заниматься этим процессом и с безошибочностью оракула разъяснять каждый аспект. Жизнь и страдание христиан, хранящих веру в ту или иную эпоху, так же включены сюда, как размышление и вопрошание ученых, которые, однако, действуют вхолостую, если у них отсутствует основание в христианском бытии, позволяющее различать духи в страданиях повседневности. Опыт веры всей церкви, соединенное с верой исследование и вопрошание ученых — два фактора; чуткий взгляд, слушание и решение церковного учительства — третий фактор; то, что правильное учение устанавливается не автоматически, но требует «увещевания и наставления» пастырей церкви, церковь ощутила уже в первые века и именно поэтому сформировала служение тех, кто через молитву и возложение рук приобщился апостольскому преемству. Это служение и сегодня обязательно для церкви, и если ему принципиально отказывают в компетенции принимать содержательное решение за или против истолкования проистекающей из веры этики, то тем самым искажаются основы апостольского предания.

ГАНС УРС ФОН БАЛЬТАЗАР

ДЕВЯТЬ ТЕЗИСОВ
О ХРИСТИАНСКОЙ
ЭТИКЕ

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Христианин, живущий по вере, имеет право обосновывать нравственное поведение своей верой. Поскольку ее содержание, Иисус Христос, Откровение триединой божественной любви, воспринял образ первого Адама и его вину, а также ограниченность, беспомощность, экзистенциальный выбор, не существует опасности того, что христианин во втором Адаме не обрел бы первого и, тем самым, собственную этическую проблематику. Сам Иисус должен был выбирать между Отцом и родственниками: «Чад! что Ты сделал с нами?» (Лк 2:48). Таким образом, христианин будет принимать важные решения в своей жизни, основываясь на Христе, то есть исходя из своей веры. Нельзя характеризовать исходящую из полноты света Откровения и возвращающуюся к неполным предварительным ступеням этику как «нисходящую» в собственном смысле слова (по сравнению с исходящей из антропологии как из солидного фундамента «восходящей» этикой).

Ее также нельзя обвинять в неисторичности, поскольку она ставит Евангелие перед ветхозаветным законом. Путь определяется и освещается целью, в том числе и уникальный путь истории спасения, который достигает цели в диалектике между прекращением и превышением (у Павла) и внутренним исполнением (у Матфея и Иакова). Конечно, с исторически-хронологической точки зрения нижеследующие тезисы 5–6 должны были бы предшествовать христологическим, а тезисы 7–9 стоять перед ними. Однако христианин живет в сущностном конце времени и должен постоянно стремиться к тому, чтобы то, что в нем самом относится к предварительным ступеням, поднять до высшего уровня. Это не исключает, но включает тот факт, что и Христос исполнил свое послушание Отцу не просто пророчески, но также через соблюдение закона

и «веру» в обетование, и то, что христианин следует Ему в этом.

Наши тезисы носят предельно обобщенный характер и не рассматривают многие существенные моменты. Так, о церкви речь идет только *in obliquo* (лат. косвенно. — *Прим. пер.*), не говорится о ее таинствах, связи с властью служения, мало внимания уделяется частичным решениям вопросов большой важности, которые сегодня находятся в поле зрения церкви и которые она должна учитывать в рамках общечеловеческих решений.

І. ИСПОЛНЕНИЕ ЭТИКИ ВО ХРИСТЕ

І. ХРИСТОС КАК КОНКРЕТНАЯ НОРМА

Христианская этика должна созидаться на Иисусе Христе, поскольку Он, как Сын Отца, исполнил всю волю Божью (все надлежащее) в мире, и сделал это «для нас», чтобы мы из Него, исполненной конкретной нормы всякого этического действия, получили свободу исполнять волю Бога и осуществлять в жизни наше призвание как свободные дети Отца.

1. Христос — это конкретный категорический императив, поскольку Он есть не только формально-универсальная норма этического действия, которая может быть применена ко всем, но личностно-конкретная норма, которая в силу Его страданий за нас и Его евхаристической жертвы для нас и в нас (*per ipsum et in ipso* — через Него и в Нем) внутренне уполномочивает нас на то, чтобы исполнять вместе с Ним (*cum ipso*) волю Отца. Императив основывается на индикативе (Рим 6:7сл.; 2 Кор 5:15 и др.), однако воля Отца есть и то, и другое: в Нем и с Ним любить Его детей (1 Ин 5:1-2) и совершать

почитание в Духе и истине (Ин 4:23). Жизнь Христа есть одновременно деяние и поклонение, их единство есть исполненная норма для христианина. Лишь в бесконечном трепете (Флп 2:12) мы можем принимать участие в спасительном действии Бога, чья абсолютная любовь — в *maior dissimilitudo* (лат. большее несходство. — Прим. пер.) — бесконечно превосходит нас. Богослужение неотделимо от этического действия.

2. Христианский императив перемещает нас за пределы проблематики автономии и гетерономии,

а) Поскольку Сын Божий, рожденный от Отца, по отношению к Нему хотя и является *heteros* (греч. другой. — Прим. пер.), но не *heteron* (греч. другое. — Прим. пер.), Он есть Тот, Кто — как Бог — автономно соответствует Отцу [Его личность совпадает с Его *processio* (лат. исхождение. — Прим. пер.) или *missio* (лат. послание. — Прим. пер.)] даже там, где Он должен претерпеть противодействие грешников против Бога. Точно так же человек постигает божественную волю о себе самом и соглашается с ней как с основой своего бытия (Евр 10:5-6; Флп 2:6-7) и внутренним источником своих поступков (Ин 4:34 и др.)¹.

б) Поскольку евхаристия Сына, наше благодатное со-рождение из недр Отца и сообщение Их общего Духа нам, кто, будучи творением, остается «гетерономным», уполномочивает нас на то, чтобы развивать наше собственное свободное действие из силы Божьей («питие» становится в нас «источником» Ин 4:13-14;

¹ Там, где не признается божественность Христа, Он в силу необходимости представлен образцовым человеком, и христианская этика вновь становится гетерономной, если норма Христа просто обязательна для моего действия, или автономной, когда Его действие толкуется лишь как совершенный образ самоопределения человеческого этического субъекта.

7:38). И поскольку Бог в своей благодати действует «даром» и мы, любя, также должны действовать «даром» (Мф 10:8; Лк 14:12-14), то «великая награда на небесах» (Лк 6:23) — ни что иное, как сама любовь; конечная цель совпадает в вечном замысле Бога (Еф 1:1-10) с первым импульсом нашей свободы (*interior intimo teo* — глубже, чем внутренняя моя, ср. Рим 8:15-16, 26-27).

3. Поэтому всякое христианское действие, исходя из реальности сыновства Богу, есть возможность, а не обязанность. Точнее — для Христа вся тяжесть Его спасительно-исторического должествования (*dei* — греч. должно, подобает. — Прим. ред.) истории спасения вплоть до креста связана с Его совершенно свободной возможностью (открыть спасительную волю Отца). Для нас, грешников, возможность быть чадом Божьим часто приобретает вид распятия как в личных решениях, так и в рамках церковного сообщества, указания которого имеют внутренний смысл: вывести верующего из состояния греховной отчужденности и привести к его истинной идентичности и свободе; с внешней же точки зрения несовершенному человеку они могут показаться (часто так и бывает) чем-то жестоким и законническим, как и воля Отца показалась Самому Распятому.

2. УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ КОНКРЕТНОЙ НОРМЫ

Норма конкретного бытия Христа, будучи личной, одновременно универсальна, поскольку Его актуализация любви Отца к миру предельно всеобъемлюща и совершенна, и поэтому включает в себя все разнообразие людей и их этических ситуаций, объединяет в лице Сына все личности (с их уникальностью и свободой) и царствует над ними в Святом Духе свободы, чтобы всех привести в Царство Отца.

1. Конкретное бытие Христа — Его жизнь, страдания, смерть и телесное воскресение — упраздняет в себе все остальные системы этического нормирования; этическое действие христиан должно в конечном счете быть в ответе лишь перед этой нормой, которая сама предлагает прообраз совершенного послушания Богу Отцу. Бытие Христа упраздняет разницу между «подзаконными» (иудеями) и «беззаконными» (язычниками) (1 Кор 9:20-21), между рабом и господином, мужчиной и женщиной (Гал 3:28) и т.д.; во Христе все одарены одинаковой сыновней свободой и стремятся к единой цели. «Новая» заповедь Иисуса (Ин 13:34) (которая как христологически осуществленная превосходит основную заповедь Ветхого Завета — Втор 6:4сл.) представляет собой нечто большее, чем сумму отдельных заповедей Декалога и ситуаций, к которым их можно применить. Осуществившийся в личности Христа синтез полноты воли Отца эсхатологически ни окончателен, поэтому априори универсален и нормативен.

2. Поскольку Христос, вочеловечившееся Слово и Сын Бога Отца, упраздняет в себе диастатическую двусторонность ветхого союза-завета, Он, за пределами понятия (выступающего между сторонами) «посредника», есть персонифицированная встреча. Поэтому нет Иного: «Но посредник при одном (контрагенте)² не бывает, а Бог один» (Гал 3:20). Церковь Христова есть именно полнота этого Единого, Его «Тело», которое Он оживляет (ср. Еф 1:22-23), Его «невеста», поскольку Он образует с ней «одну плоть» (Еф 5:29), или «один дух» (1 Кор 6:17); будучи «народом Божиим», она представляет собой уже не просто многих людей, но — «все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 3:28). Поскольку дело Христа осуществилось «за всех», жизнь в рамках Его

² Т.е. при одной стороне в договоре. — *Прим. ред.*

сообщества одновременно является персонализирующей и социализирующей.

3. То, что смерть на кресте свершилась за нас всех [«если один умер за всех, то все умерли... чтобы живущие уже не для себя жили» (2 Кор 5:14-15)], то, наше пребывание «во Христе», является не отчуждением, а «перенесением» из «тьмы» греховного бытия и отчуждения в истину и свободу детей Божьих (Кол 1:13), ради чего мы и были сотворены (Еф 1:4сл.). Крест подарил нам Святого Духа Христа и Бога (Рим 8:9, 11), Духа, в котором личность и дело Христа актуализируются в нас, а мы постоянно актуализируемся во Христе.

Это взаимное бытие друг в друге имеет для верующего эксплицитно церковное измерение. Ибо бытие любви друг для друга, которое Иисус называет новой подлежащей исполнению заповедью, через изливание Святого Духа Отца и Сына как божественного «мы» в сердца верующих еще глубже априорно заранее дано нам (Рим 5:5). Фактическое членство в «едином теле» включает в себя на (более чем органическом, а именно личном) уровне церкви сообщение личного «мы»-сознания членов, живое осуществление которого является этическим действием христиан. Церковь так же открыта к миру, как и Христос открыт Отцу и Его всеобъемлющему Царству (1 Кор 15:24); и Христос, и церковь «посредничают» лишь в непосредственности, что всегда определяет церковное поведение и действие вплоть до деталей.

3. ХРИСТИАНСКИЙ СМЫСЛ «ЗОЛОТОГО ПРАВИЛА»

«Золотое правило» (см. Мф 7:12; Лк 6:31) в устах Христа и в контексте Нагорной проповеди может представлять как высшее проявление закона и пророков лишь потому, что оно основывает взаимное ожидание членами тела

Христов дара Божьего (который есть Христос) и его получение; поэтому оно превосходит простые межчеловеческие отношения и включает в себя межличностный взаимообмен божественной жизни.

1. «Золотое правило» помещено у Матфея и (еще более непосредственно) у Луки в контекст заповедей блаженства, отказа от компенсирующей справедливости, любви к врагам, требования быть «совершенным» и «милосердным», как Отец Небесный. Получаемый от Него дар, таким образом, рассматривается как содержание того, что один член тела Христова может ожидать от другого и соответствующим образом должен ему воздать. Этим еще раз подтверждается, что как «закон», так и общие «межчеловеческие отношения» изначально имеют свою «цель» (Рим 10:4) во Христе.

2. «Закон» был не просто выражением межчеловеческих отношений, но изъявлением спасительной верности Бога, который возжелал вступить с народом в завет-союз (см. тезис 6). «Пророки» предуказывают на исполнение закона, которое стало возможно только тогда, когда Бог упразднил гетерономию и ниспослал свой закон как свой Дух в сердца людей (Иер 31:33; Иез 36:26-27).

3. С христианской точки зрения, никакую личностную и социальную этику нельзя абстрагировать от действенного, дарующего обращения Бога к человеку: межчеловеческий диалог, чтобы быть этически верным, предполагает в качестве условия своей возможности бого-человеческий «диалог», независимо от того, осознает ли человек это эксплицитно или нет. Однако и наоборот, связь с Богом ясно указывает на — воспринимаемый на новой ступени — диалог (между иудеем и язычником, господином и рабом, мужчиной

и женщиной, родителями и детьми, богатыми и бедными и т. д.).

Любая христианская этика поэтому имеет форму креста: в ней пересекаются вертикальное и горизонтальное измерение; эту «форму» нельзя абстрагировать от конкретного содержания, от места Распятого между Богом и людьми. Распятый актуализируется как единая норма в каждой отдельной связи, в каждой ситуации. «Все мне позволительно» (1 Кор 6:12; ср. Рим 14–15), если я только понимаю, что моя свобода происходит из моей принадлежности ко Христу (1 Кор 6:19; ср. 3:21–23).

4. ГРЕХ

Лишь там, где любовь Божья «пошла до конца», человеческая вина выступает как грех, а ее настроение — как происходящее из позитивно антибожественного духа.

1. Уникальность и конкретность личной этической нормы имеет в качестве своего следствия то, что всякая нравственная вина, желает она того или нет, будучи соотнесенной со Христом, ответственна перед Ним и Он должен вознести ее на крест. Близость нравственных поступков христианина к принципу божественной святости, которая животворит его как члена тела Христова, превращает вину в грех по отношению к «закону» (с иудейской точки зрения) или к «идее» (с греческой точки зрения). Святость Святого Духа во Христе и в церкви избличает мир в его греховности (Ин 16:8–11), мир, к которому принадлежим и мы («Если говорим, что мы не согрешили, то представляем Его [Бога] лживым» [1 Ин 1:10]).

2. Присутствие абсолютной любви в мире углубляет греховное «нет» человека до демонического «нет»,

которое является более негативным, чем это осознает человек, и которое пытается втянуть его в антихристианскую струю (ср. апокалиптические звери, Павел о космических силах, 1 Ин и т. д.). Против этого индивидуум должен также бороться в рамках борьбы Христа и церкви во «всеоружии Божьем» (Еф 6:11). Демоническое выражается прежде всего в лишенной любви, самовластном гнозисе, который пытается показать себя коэкстенсивным послушной Богу агапе (Быт 3:5), однако он «надмевает» (1 Кор 8:1) вместо того, чтобы созидать. Поскольку этот гнозис не допускает и мысли о персонально-конкретной норме, он вновь демонстрирует грех как простую вину по отношению к некоему закону или к некоей идее, которую стремится прогрессивно (через психологию, социологию и т. д.) извинить.

3. Жало антихристианского греха направлено непосредственно против центра личной нормы: оно жалит сердце Распятого, которое представляет собой конкретность жертвенной тринитарной любви в мире. Принятие на себя греха Распятым остается тайной веры, которая не может быть объяснена никакой философией как «необходимое» или как «невозможное». Поэтому и суждение о грехе остается за пронзенным Сыном Человеческим, которому «отдан весь суд» (Ин 5:22). «Не судите» (Мф 7:1).

II. ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ БУДУЩЕГО СИНТЕЗА

5. ОБЕТОВАНИЕ (АВРААМ)

Нравственный субъект (Авраам) конституируется призывом Божьим и послушанием по отношению к этому призыву (Евр 11:8).

*§ 1. После акта послушания внутренний смысл призыва проявляется как беспредельное, универсальное обетование [«все народы», однако лично обобщенно: «*semini tuo*» (лат. семени твоему. — Прим. пер.) Гал 3:16]. Имя послушного есть имя его послания (Быт 17:1-8); поскольку обетование и его исполнение происходят от Бога, Аврааму даруется многочисленное потомство.*

§ 2. Послушание есть вера в Бога и, следовательно, действительное соответствие (Быт 15:6), которое завладевает не только духом, но и плотью (Быт 17:13). Поэтому Авраам должен идти вплоть до того момента, когда благодатно дарованный сын вновь будет ему возвращен (Быт 22).

§ 3. Авраам живет послушанием, которое, взирая на недостижимые звезды, ожидает обетования.

К § 1. Библейская этика основывается на призыве личного Бога и верующем ответе на него человека. Бог характеризует Себя в призыве как верный, истинный, праведный, милосердный (и другими описаниями Его имени), исходя из этого имени определяется имя отвечающего, то есть его неповторимая личность. Призыв изолирует субъект для встречи (Авраам должен покинуть свой род и землю), отвечая на призыв [«Вот я» (Быт 22:1)], он обретает свое послание, которое становится для него нормой должностования. В ситуации личного диалога с Богом Авраам в силу послания становится основателем сообщества, чьи горизонтальные законы связи, с точки зрения Библии, зависят от вертикальных законов основателя или посредника по отношению к Богу или от основывающего действия Бога (Исх 22:20; 23:9; Втор 5:14-15; 15:12-18; 16:11-12; 24:17-18). Основывающее действие Бога есть благодать без меры, которая никогда не подвластна какому-либо распоряжению со стороны человека и сама судит все, чем обладает тот (притча Иисуса о немилосердном заимодавце Мф 18:21 сл.). Квантитативное измерение

благословения Авраама понимается в Ветхом Завете все яснее как открытие для мессианского исполнения: так, в сжатии до Иисуса Христа и сообщении (через веру в Него) Святого Духа происходит открытие к «народам» (Гал 3:14).

К §2. Этический субъект осознается через основанный в призыве и верующем ответе «завет» (Быт 15:18 и др.) во всех своих измерениях: в риске веры, однако также во плоти и ее способности [«и будет завет Мой на теле вашем заветом вечным» (Быт 17:13)]. Чтобы рожденный силой Божьей Исаак был лишен возможности распоряжаться самим собой, Бог требует вернуть его назад. Если вера бесплодного уже была верой в Бога, «животворящего мертвых и называющего несуществующее, как существующее» (Рим 4:17), то вера отца, которая возвращает сына обетования, есть умноженная вера в воскресение: «Он думал, что Бог силен и из мертвых воскресить» (Евр 11:19).

К §3. Бытие Авраама (и тем самым всего Ветхого Завета, включая эпоху закона) может быть только привязанностью к Богу в вере, без возможности превратить обетование Божье в его исполнение. Ветхий народ может только «ожидать» (Евр 11:10) в «поиске» (Евр 11:14), который не может быть чем-то большим, чем «созерцание издали и радость», и исповедание, что он остается «странником и пришельцем на земле» (Евр 11:13-14). Именно в своем парении между невозможностью достижения и все же терпеливым ожиданием древние получают от Бога доброе свидетельство [*martyrethentes* — *свидетельствуемые*: (Евр 11:39)]. Это важно для наших дальнейших рассуждений.

6. ЗАКОН

Закон, данный на Синае, выходит за границы обетования Аврааму потому, что ясно — хотя и предварительно — раскрывает внутренний образ мыслей Бога с намерением углубить соответствие завета: «Я свят, поэтому и вы должны быть святы». Это долженствование, имеющее свое основание во внутреннем бытии Бога, нацелено на внутренний образ мыслей человека. Возможность соответствия этому долженствованию заключается в абсолютной истинности Бога, который предлагает завет (Рим 7:12). Однако этой истинности пока что не соответствует такая же абсолютная истинность человека; последняя заключается только в обетовании (Аврааму), которое по-новому и точнее объявляется как пророческое обетование.

1. Закон появляется позже и не отменяет ситуацию обетования (Рим 7; Гал 3), так что он может рассматриваться лишь как более ясное определение ожидающей позиции веры. Он с разных сторон освещает поведение «правильного» человека перед Богом. Это поведение, конечно, соответствует основополагающим структурам человеческого бытия («естественное право»), поскольку Бог Благодетель — это и Бог Творец; однако мотив этого правильного поведения — не человек, но более глубокое раскрытие святости Божьей в Его верности завету. Тем самым речь идет не о «подражании» сущности Бога в греческом смысле, но о соответствии Его образу действий в Его «великих делах» по отношению к Израилю. Поскольку же совершенное соответствие остается предметом обетования, закон в описанном Павлом смысле остается диалектичным: сам по себе хороший, но влекущий за собой проступок, и поэтому позитивный и негативный «детоводитель» ко Христу.

2. С позиции Бога долженствование закона является предложением жить в близости завета перед Ним согласно Его воле. Но это милостивое предложение есть только первый акт завершившегося лишь во Христе спасительного действия, которое раскрывает вместе с (позитивным) уточнением соответствия (негативную) неспособность возможности соответствия, хотя, как и прежде, остается предметом обетования. Однако возникающая разница, которую можно перенести только в ожидании, в терпении надеющейся веры, воспринимается человеком как непереносимая, и ее пытаются избежать двумя путями:

а) Через возвышение закона (Торы) до уровня абстрактного абсолюта, который заступает на место живого Бога. Поскольку фарисей пытается исполнить абстрактную букву буквально, он считает, что может осуществить невозможное соответствие закону. Из этого основания абстрактного, формального долженствования происходят многие формы этики, например неокантианская этика царства «абсолютных значимостей» или «ценностей», структуралистская и феноменологическая этика (Шелер), которые в конечном счете стремятся обосновать человеческий субъект в качестве собственного законодателя, как идеалистически автономный субъект, который сам ограничивает себя, чтобы себя реализовать, что заключено уже в этическом формализме Канта.

б) Через конденсацию воспринимаемого как чуждое тело закона в движении обетования и надежды: закон как навязанный извне и переводящий виновность внутрь (Кафка) не может быть эманацией верного и милосердного Бога, но только эманацией тиранического demiурга (поэтому возникает союз Э.Блоха с гнозисом; ср. «сверх-я» Фрейда), поэтому он в силу осуществленной из собственного автономного истока человека надежды в будущем должен быть преодолен как заблуждение прошлого.

в) Обе уловки связываются в диалектическом материализме, который идентифицирует закон с диалектическим движением истории и, следовательно, растворяет его в этом движении. Маркс знает, что не негативное упразднение закона («коммунизм») приносит желаемое примирение, а позитивный гуманизм, который позволяет закону совпасть со спонтанностью свободы, в некоем атеистическом соответствии сказанному в Иер 31 и в Иез 34. Ввиду временного характера ветхозаветной этики по сравнению с эсхатологически христианской в ней (как и в ее современных формах отчуждения) трансцендентное «примирение» прежде всего остается имманентным политическим «освобождением»; его субъект — прежде всего народ (или человеческий коллектив), а не личность, уникальность которой может воссиять только во Христе.

3. Там, где исчезает христианская вера в исполненное обетование во Христе, история человечества пребывает под властью не столько небиблейских фрагментарных этических систем, сколько находящихся ближе всего к христианству систем ветхозаветных, причем — если мы осознаем исполнение во Христе — в их абсолютистских формах разрыва: провозглашенный абсолютным закон и абсолютно узаконенное пророчество.

III. ФРАГМЕНТЫ НЕБИБЛЕЙСКОЙ ЭТИКИ

7. СОВЕСТЬ

§ 1. (Небиблейский) человек пробуждается к теоретически-практическому самосознанию благодаря свободному, любящему призыву со стороны ближнего. Отвечая, он

обретает опыт (в *cogito/sum*³) просветления реальности (как истинной и благой), которая открывается сама по себе и освобождает человека для себя, а также опыт межчеловеческого характера своей свободы⁴.

§ 2. К трансцендентно сияющему благу человек в своем целостном составе безусловно (*necessitate naturalis inclinationis*⁵: *de Ver.* 22, 5) предрасположен (*synderesis*, прото-совесть); и в чувственных частях его существа, руководимого духом, существуют склонности к этому благу.

Ни сокрытие изначального света, ни прохождение через непосредственно подлежащие блага, ни, в конце концов, затемнение грехом дарованного характера блага не могут воспрепятствовать скрытой устремленности человека к своему свету, поэтому и язычники судятся «через Иисуса Христа по благовествованию моему» (Рим 2:16).

§ 3. Абстрактные формулировки о предрасположенности человека к благу в виде «естественного закона», — например, формулировка межчеловеческих отношений как «категорического императива» — являются производными и имеют характер указания.

К § 1. В межчеловеческом призыве человек пробуждается к *cogito/sum* как к идентичности просветленности для себя и реальности, той идентичности, которая как пробудившаяся одновременно переживается не как абсолютная, поскольку дарована. В трансцендентном открытии одновременно можно увидеть три аспекта:

а) «Данность» абсолютной идентичности духа и бытия, следовательно, абсолютного самообладания в полноте и свободы, которая дает возможность сопричастности себе (и это Абсолютное «мы называем Богом,

³ Лат. мыслю/существую. — Прим. пер.

⁴ См. об этом: Hansjürgen Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*, Patmos 1969.

⁵ Лат. По необходимости природной склонности. — Прим. ред.

qui interior docet, inquantum huiusmodi lumen animae infundit⁶: Фома, de An 5 ad 6).

б) В состоянии пробуждения к этой самоотдаче заключается разница между абсолютной и дарованной свободой, и в этом — манящее притязание соответствовать абсолютному дару в свободе.

в) Существующая вначале трансцендентная недифференцированность между призывом Абсолютного и призывом со стороны ближнего дифференцируется через апостериорный опыт (согласно которому ближний также — «лишь» пробужденный), однако являет нераздельность изначального трансцендентного единства обоих манящих притязаний.

К §2. Подобно тому, как в изначальной идентичности бытия и просветленности (как абсолютно истинной и поэтому благой, и поэтому чарующей: Прекрасное) свобода как самостоятельное могущество и благодать как дарование причастности (*diffusivum sui*⁷) находятся рядом друг с другом, так и в пробужденной, воссозданной личности свобода и склонность (к изначальному благу) совершенно неразрывны. Активная притягательность безусловного блага придает акту отвечающей свободы момент «пассивности», который, однако, не посягает на его свободу (*Сумма теологии* I 80, 2; 105, 4; de Ver 25, 1; 22, 13. 4).

Эта склонность к силе убеждения совершенного блага охватывает всего человека, в том числе его формируемую духом чувственность, которая, конечно — если абстрагироваться от человеческой целостности — не может достигнуть проявления совершенного блага и останавливается на частичных благах. Человек, исполняя свое

⁶ Лат. Который внутренне учит, поскольку подобный свет душе сообщает. — Прим. ред.

⁷ Лат. Распространяющая себя. — Прим. ред.

непосредственное этическое дело, обязан осуществлять этизацию всей своей духовно-телесной сущности (*ethizestai*⁸); результат этого дела называется «добродетель». И это тем более верно, когда призыв ближнего вынуждает его определять свою свободу другими, также воплощенными свободами и определять их самому, что в конечном счете должно происходить в свете блага, однако каждый раз требует просветления посредующей материальности.

Изначальное открытие совершенного блага на основании *cogito/sum* (или прозрачность *imago Dei*⁹ по отношению к образцу-прототипу) на самом деле не сохраняется постоянно. Тем не менее оно остается в памяти *tamquam nota artificis operi suo impressa*¹⁰ (Декарт, Мед. III, Adam-Tannery VII, 51). Поскольку оно также определило первый приход духа к самому себе, его нельзя полностью забыть даже там, где происходит сознательный или привычный отход от света блага ради стремления к каким-то полезным либо приятным вещам. Помимо этого оно является по крайней мере трансцендентным предварительным знанием о том, что́ есть откровение, и тем местом, из которого всегда исходит «позитивное» откровение Ветхого и Нового Завета для всего человечества. Если это откровение исходит из апостериорного пространства истории, то нельзя забывать, что зов ближнего (трансцендентно-диалогично) имеет тот же самый источник, что и зов блага самого по себе.

Насколько ясно фактически осуществляется такое «позитивное» откровение вне библейского пространства, может измерить только *magister interior*¹¹, который,

⁸ Греч. Становиться этическим, нравственным. — Прим. ред.

⁹ Лат. образ Божий. — Прим. пер.

¹⁰ Лат. Подобно подписи художника на его произведении. — Прим. ред.

¹¹ Лат. Внутренний учитель. — Прим. ред.

согласно Павлу, направляет сердца и язычников к ставшей достаточно эксплицитной норме самоотдачи Бога в Иисусе Христе.

К §3. В эпоху затмения изначального сияния блага как благодати и любви, блага, ожидающего свободно ответа любящего благодарения, появляется напоминание об «указании пути», стремящееся не заменить или хотя бы репрезентировать само благо, но лишь вызывать его в памяти. Поскольку оно принимает во внимание важнейшие ситуации воплощенного и включенного в социум духа, то развивается как «естественный закон», который не может быть обожествлен, а, скорее, должен сохранить свой существенный относительный указующий характер, чтобы не застыть, но иметь возможность указать на животворность и жертвенность блага. Это верно и в отношении категорического императива Канта, который на основании своего формализма должен противопоставить абстрактную «обязанность» чувственному «расположению», в то время как в действительности речь идет о том, чтобы придать больший вес абсолютной «склонности» (*inclinatio*) личности к абсолютному благу по сравнению с противоположными частными склонностями. То, что человек присваивает себе (говоря языком стоиков: *oikeiosis*¹²) перед лицом абсолютной нормы, совпадает с отчуждением самого себя в область божественного и межчеловеческого блага.

¹² Греч. Присваивание. — Прим. ред.

8. ДОБИБЛЕЙСКИЙ ЕСТЕСТВЕННЫЙ ПОРЯДОК

Там, где отсутствует откровение свободного личностного Бога, человек пытается ориентироваться в отношении этического порядка своей жизни на порядок окружающего его космоса. Поскольку он обязан своим бытием космическим закономерностям, совершенно естественно, что для него область истока (божественного) сплавляется с областью естественного. Такая тео-космологическая этика разрушается там, где библейская фактичность обрела всемирно-историческое звучание.

1. Добиблейская этика, ориентирующаяся на *physis*¹³, может задаться вопросом о подобающем человеческой природе благе (*honestum*¹⁴) по аналогии к благу сущности природы. Однако это человеческое благо будет сохраняться в рамках всеобъемлющего мирового порядка, который, если он имеет абсолютную (божественную) сторону, открывает определенное пространство для упорядоченного этического действия, если же он сохраняет мировую и конечную стороны, то не позволяет человеческой свободе решений достичь своего полного исполнения. Поэтому цели действия остаются частично политическими (в рамках микро- или макрополиса), частично индивидуалистично-интеллектуалистскими, если теория и знание законов космического ритма кажутся тем, к чему следует особенно стремиться.

2. С возникновением библейской фактичности свободный Бог — радикально отличающийся от сотворенной природы — дает человеку право на свободу, которая более не может заимствовать своих образцов поведения в межчеловеческой природе. Там, где эта

¹³ Греч. природа. — Прим. пер.

¹⁴ Лат. честность, добродетель. — Прим. ред.

свобода не хочет быть по-христиански благодарной Богу как источнику благодати, она последовательно будет искать свое основание в себе самой, понимать этическое действие как само себе предписывающее закон, прежде всего, возможно, в повторении образцовых пониманий космоса (ср. у Спинозы, Гете, Гегеля), или затем отказываясь от этой предварительной ступени (ср. у Фейербаха, Ницше).

3. Происшедшее развитие необратимо. Хотя и существует тенденция (см. выше 6. 3) вернуть христианскую этику обратно к ее ветхозаветным предварительным формам, с другой стороны, можно констатировать проникновение христианского света в небиблейские религии и этики (см., например, усиление социального компонента в Индии: Тагор, Ганди). Различение между экзистенциальным и эксплицитно-догматическим познанием снова ведет к предупреждению: «Не судите».

9. ПОСТХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ЭТИКА

Основание постхристианской, но нехристианской этики можно попытаться найти только в диалогичном отношении человеческих свобод (я – ты, я – мы). Однако поскольку здесь культовое благодарение (по отношению к Богу) более не заключается в постоянном изначальном акте свободной личности, взаимное благодарение субъектов становится вторичным, лишь относительно действительным актом; взаимное ограничение безгранично свободных субъектов кажется внешним и вынужденным. Синтез между исполнением индивидуума и исполнением сообщества не может осуществиться.

1. Постхристианская «природа» или «структура» человеческого бытия является взаимностью свобод, каждая

из которых пробуждается только в призыве со стороны другой к себе и к способности ответа и призыва. Таким образом, «золотое правило», кажется, вновь достигнуто. Однако поскольку призываемая свобода не может зависеть только от межчеловеческой призывающей свободы (иначе она была бы в конечном счете гетерономной) и исключается основывающий обе свободы призыв Божий, остаются ограниченными и просчитанными обмен и самопожертвование. Либо интерсубъективность понимается как вторичный (и не могущий сделаться вполне понятным) модус всеобъемлющего субъекта, либо субъекты остаются по отношению друг к другу подобными непроницаемым монадам.

2. Так называемые антропологические науки могут содействовать отдельным ценным достижениям для осознания феномена человеческого бытия, однако они не могут разрешить эту основную апорию совместно-го человеческого бытия.

3. Антропологическая апория обретает свою высшую точку там, где смерть индивидуума делает невозможной синтез между его личным свершением и его социальной интеграцией. Начинающиеся на обеих линиях смысловые фрагменты остаются несвязанными и поэтому делают невозможным развитие очевидной в самой себе внутримировой этики; ведь человек может перед лицом бессмысленности смерти — и тем самым умирающей жизни — вообще отказаться от любого подхода к этическим нормам. Линии соединяются только в воскресении Христовом, которое есть залог для свершения как индивидуума, так и церковного сообщества, а через него и всего мира, так что Бог, не упраздняя мир, может быть «всем во всем».

Ганс Урс фон Бальтазар
Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер
Хайнц Шюрман

ПРИНЦИПЫ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ

Вопрос о содержании и основаниях христианской этики сегодня все более и более выдвигается на первый план богословской дискуссии; более непосредственно, чем другие проблемы, он затрагивает самый нерв христианской жизни. В этой книге три всемирно известных богослова предлагают свой ответ на активно обсуждаемые сегодня этические вопросы.

«Все три автора, которым здесь предоставлено слово (ни один из них не специализируется в нравственном богословии), естественно, осознают неполноту своих текстов и никоим образом не претендуют на то, чтобы умалить значение многосторонней дискуссии между специалистами и, тем более, не считают ее излишней. С другой стороны, основополагающие проблемы богословия нельзя втиснуть в ограниченную сферу той или иной специализации; они всегда требуют более целостного и многостороннего осмысления: чем была бы догматика без возражений и одобрений со стороны экзегетов? Как может экзегеза развиваться без философской и богословской рефлексии о собственных основах? Именно поэтому авторы, размышляя о проблематике основ нравственного богословия с позиций других дисциплин, надеются внести свой вклад в обсуждение вопроса, который, в конечном счете, относится к богословию как к единому целому, более того, к вере как к единому целому».

Из предисловия

ISBN 5-89647-166-1



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ
Институт
св. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

www.standrews.ru