

Осмысление феномена воскресения Христа в западноевропейском богословии

Сергиенко Г.А.

Предметом нашего исследования будет изучение феномена воскресения Иисуса Христа в понимании пяти западноевропейских богословов. В нашем перечне имена Давида Штрауса, Рудольфа Бультмана, Карла Барта, Вольфхарта Панненберга и Юргена Мольмана. Для каждого из пяти авторов воскресение является центральным событием, объясняющим зарождение христианской общины. Однако их интерпретации самого феномена воскресения существенно различаются. Отвечая, пожалуй на главный вопрос, действительно ли событие воскресения имело место в истории две тысячи лет назад, каждый из перечисленных авторов дает свой особый ответ.

Давид Штраус: воскресение как миф

Давид Штраус (1808-1874) известен как один из тех, кто инициировал поиск «исторического Иисуса». Его взгляд на воскресение изложен в его монументальном труде *«Жизнь Иисуса»* (1835 г.). Для правильного понимания Штрауса необходимо помнить о том, что он сам находился под влиянием двух господствующих идей своего времени. Как дитя эпохи Просвещения, Штраус мыслит в замкнутой системе причинно-следственных отношений, в которой а priori нет места для сверхъестественных проявлений. В этом смысле Штраус был рационалистом. Во-вторых, Штраус был выразителем философской школы немецкого идеализма, наиболее ярким представителем которой был Гегель. Применяя постулаты этой философской системы к евангельским повествованиям, Штраус пришел к выводу, что эти повествования не имеют никакой исторической ценности, поскольку они являются следствием господствовавшего в то время мифического восприятия мира.

Штраус и воскресение Христа

Из сказанного выше мы уже можем предположить сколь скептическим было восприятие Штрауса вести о воскресении Иисуса.

Утверждение «Мертвый человек вернулся к жизни» состоит из двух столь противоречивых частей, что всякий раз, пытаясь сохранить одну часть, мы рискуем потерять вторую. Если он [Иисус] на самом деле ожил, то естественно заключить, что он и не умирал; если же он умер, то трудно поверить, что он на самом деле ожил.^[1]

Как рационалист, Штраус стоит перед выбором: Иисус или же не умирал, или же не воскресал. Сам Штраус после проведенного анализа склоняется ко второму варианту. Самое удивительное, именно евангельский текст убеждает его в правдивости повествования о смерти Иисуса^[2]. Таким образом, Штраус отталкивается в своих рассуждениях от предположения: Иисус не воскресал из мертвых. После Его смерти ученики якобы некоторое время пребывали в состоянии депрессии и разочарования. Но потом, вернувшись в родную Галилею, где, как пишет Штраус, «они, отдышавшись... со временем... сформулировали идею о воскресении»^[3].

Именно там ученики полностью переосмыслили концепцию Мессии и, используя ветхозаветные тексты (такие, как например Псалом 22 и Исая 53), пришли к выводу, что Христос «должен был пострадать и войти в славу Свою» (Лк. 24:26). Весть о пустой гробнице для Штрауса является результатом вымысла христианской общины. Под влиянием текста из Псалма 15:10 рождается легенда о пустой гробнице, с помощью которой объясняется отсутствие тела Иисуса.

Географическая отдаленность Галилеи от Иерусалима якобы позволила ученикам бездоказательно распространять эту легенду, не опасаясь за последствия. Таким образом, воскресение Христа для Штрауса является производной от веры учеников: вера в воскресение порождает событие воскресения, а это событие, в свою очередь, становится «более чем достаточным доказательством мессианства

¹ Strauss, David F. *The Life of Jesus Critically Examined*. Перевод с немецкого George Eliot. – Ramsey: Sigler Press, 1994. – P. 735-736. Здесь и далее перевод с английского мой – Г. С.

² Там же: - С.739.

³ Там же: - С.739.

Иисуса»^[4].

Для Штрауса миф о воскресении играет центральную роль в том смысле, что «все остальные чудеса в истории... можно рассматривать как следствие [воскресения]»^[5].

Каким образом Штраус объясняет евангельские повествования о явлении Воскресшего ученикам? Штраус предложил гипотезу «субъективного восприятия», согласно которой опыт лицезрения Воскресшего Иисуса был проекцией определенного эмоционального состояния учеников. В частности, Штраус использует текст из 1 Кор. 15:5 для того, чтобы подчеркнуть, что явление Воскресшего Иисуса Павлу было того же самого порядка, что и другим ученикам^[6]. В чем же состояла суть этого явления?

Апостол Павел воспринял идею о воскресении Иисуса от преследуемой им секты; ему оставалось только добавить эту идею в систему своих убеждений и оживлять ее в своем воображении до тех пор, пока она [идея] не стала частью его собственного опыта^[7].

То есть для Павла, как и для других учеников, переживание встречи с Воскресшим стало следствием «оживления их воображения», когда состояние «возвышенного благочестивого энтузиазма»^[8] породило в сознании учеников «впечатление откровения или явления Иисуса»^[9].

Вывод: для Давида Штрауса, который мыслил в категориях философского наследия 18 века, воскресение Иисуса – это мифологическое событие, которого никогда в действительности не было. Для него воскресение стало результатом изобретения учеников Иисуса. Значение мифа о воскресении состоит в том, что он играет центральную роль для понимания всего Нового Завета.

⁴ Там же: - С. 85.

⁵ Там же: - С. 85.

⁶ Там же: - С. 740.

⁷ Там же: - С. 741.

⁸ Там же: - С. 742.

⁹ Там же: - С. 742.

Рудольф Бультман: воскресение веры

Рудольф Бультман (1884-1976) – один из наиболее значимых теологов двадцатого века, чье богатое и в некотором смысле противоречивое наследие продолжает будоражить умы исследователей Нового Завета. Бультман как мыслитель вобрал в себя наследие трех важных направлений: протестантского либерализма 19 века, экзистенциальной философии Хайдеггера и диалектического богословия Карла Барта. Первое направление стимулировало его бескомпромиссный "поиск радикальной истины"^[10], второе – обеспечило его понимание человеческого бытия, третье – сфокусировало его богословие на «событии Иисуса Христа». Давайте вкратце рассмотрим основные составляющие богословия Бультмана и то, как эти составляющие повлияли на его понимания воскресения.

Вызов научного века

Свою наиболее известную монографию "Новый Завет и мифология" Бультман начинает словами: "Новый завет предлагает мифологическую картину мироустройства"^[11]. Этим заявлением Бультман сразу дистанцируется с авторами НЗ. Мифология составляет главную трудность для современного человека в восприятии библейского текста. Согласно Бультману, миф – это способ говорения о неземном в земных категориях^[12]. Предназначение мифа состоит не в том, чтобы сообщить нам объективную картину мира, а в том, чтобы дать возможность человеку выразить свое миропонимание. Для Бультмана единственно верным путем восприятия мифа является экзистенциальная философия; через миф человек обретает возможность выразить экзистенциальную дилемму бытия в мире, который не является его родным домом, и в котором он находится в состоянии зависимости от неподконтрольных ему сил. Цель исследователя Нового Завета состоит не в том, чтобы очистить текст от элементов мифологии (так полагали представители "старой" либеральной школы 19 века), а в том, чтобы демифологизировать этот текст, т.е. реин-

¹⁰ Bultmann, R. *Faith and Understanding*. – Philadelphia: Fortress Press, 1987, - P. 30.

¹¹ Bultmann, R. *New Testament and Mythology, and Other Basic Writings*. – Philadelphia: Fortress Press, 1989, - P. 1.

¹² Там же: - С. 10.

трепретировать его через призму экзистенциальной философии.

Философское наследие Хайдеггера

Экзистенциальная философия Хайдеггера оказала существенное влияние на богословие Бульмана. В частности, он заимствует у Хайдеггера одно из ключевых понятий *dasein* = "здесь-бытие", которое характеризует бытие человека в конкретной исторической ситуации.

Как субъект, человек всегда находится перед необходимостью реализации собственного потенциала. Существование в "мире" означает сообразование с "заботами" (*Sorge*), которые вынуждают человека жить неестественной жизнью приспособления. В библейском откровении человек постоянно встречает вызов Бога к аутентичному бытию. Жизнь человека – это существование между прошлым и будущим. Греховное прошлое лишает человека способности жить аутентичной жизнью в настоящем, а потому делает его бессильным перед вызовом завтрашнего дня. Значение новозаветного провозглашения заключается в освобождающей вести о прощении грехов, которая делает аутентичное бытие реальностью!

Historie u Geschichte

Немецкий ученый Мартин Кэллер в 1892 году первым предложил различать два аспекта, заключенных в слове "история": во-первых, история как наука, посвященная изучению фактов прошлого (*Historie*); во-вторых, история как понятие, выражающее значимость события прошлого для человека сегодняшнего дня (*Geschichte*). Первый термин (*Historie*) относится к изучению фактов, второй (*Geschichte*) – к оценке значимости исторического события.

Предложив подобное различие в понимании слова "история", Келлер тем самым протестует против постулатов либеральной теологии, поставившей религиозное верование в зависимость от научно-критического исследования. С его точки зрения христианская вера не может зависеть от превратностей научного исследования! Настоящим предметом теологии поэтому должен быть не исторический Иисус (т.е. Иисус, подтвержденный историческим исследованием), а Христос веры (т.е. Христос, обретенный через религиоз-

ное переживание). Объективное историческое исследование может обогатить наше *знание* прошлого, но никоим образом не влияет на решение веры.

Бультман солидарен с Келлером, но, к сожалению, это ведет его в другую крайность – к отрицанию исторической значимости новозаветных повествований. Бультман никоим образом не заинтересован в поисках "исторического Иисуса", потому что это не имеет никакого значения для решения веры. В понимании Бультмана иудейская апокалиптика, родившаяся в недрах персидской дуалистической эсхатологии, радикальным образом меняет ветхозаветную концепцию истории. Апокалиптика с ее ожиданием конца света есть ничто иное, как "деисторизация истории"^[13].

По этой причине в Новом Завете "история поглощена эсхатологией"^[14]. Новый Завет содержит Божий призыв к человеку, который живет в режиме эсхатологического ожидания здесь и сейчас! Отрицая историчность новозаветных повествований, Бультман видит ценность Нового Завета, особенно посланий Павла, в том, что эти повествования обращают наше внимание на проблему человеческого существования, сердцевиной которого является непрекращающийся процесс осмысления собственного бытия.

Воскресение как эсхатологическое спасительное деяние Бога

Прежде всего, необходимо заметить, что Бультман никогда не рассматривает воскресение как отдельно стоящее событие, но всегда только в связи с событием распятия. Для него Крест и Воскресение неразрывно связаны друг с другом, и вместе составляют сущность спасительного деяния Бога во Христе:

Крест и воскресение – единое событие в том смысле, что они составляют одно вселенское событие, через которое "мир" осужден и таким образом появляется возможность для аутентичного бытия^[15].

Воскресение для Бультмана является не просто событием, подтверждающим достоверность креста. Два события взаимосвязаны,

¹³ Bultmann, R. *The Presence of Eternity: History and Eschatology*. – Edinburgh: University Press and New York: Harper and Brothers, 1957, - P. 29.

¹⁴ Там же: - С. 37.

¹⁵ Bultmann, *New Testament and Mythology*, P. 37.

так что их значение не может быть постигнуто вне связи друг с другом. Для Бультмана, "вера в воскресение есть ничто иное, как вера в крест как событие спасения, как крест Христов"^[16].

Феномен воскресения, как лакмусовая бумажка, обнаруживает "остатки либерального модернизма"^[17] в Бультмане. Он, как человек современности, который использует "электричество и радио"^[18], не разделяет веру в чудеса и сверхъестественное. Он не может выйти за рамки закрытого пространства, в котором все связано причинно-следственными связями. Поэтому разговор о том, что умерший мог "буквально" вернуться к жизни, лишен для него всякого смысла^[19]. Это не событие, принадлежащее истории как *Historie*, а исключительно принадлежащее истории как *Geschichte*.

Хотя Бультман соглашается с тем, что в Новом Завете, в частности в посланиях Павла (ср. 1 Кор 15:5-8), делается попытка представить доказательства воскресения, он считает подобные попытки совершенно неуместными. По его мнению, никакие доказательства воскресения не могут подвинуть сомневающегося к вере во Христа^[20]. Воскресение само по себе является объектом веры, потому что это не событие прошлого, а эсхатологическое событие^[21].

Здесь еще раз стоит напомнить понимание Бультманом истории и человеческого бытия. Если *Historie* говорит через факты прошлого, то *Geschichte* говорит экзистенциально, так что в результате человек обретает возможность нового самопонимания. Эсхатологическое ожидание становится настоящей реальностью.

Крест и Воскресение – это одно эсхатологическое событие, которое свидетельствует не о сверхъестественном событии прошлого, а о возможности аутентичного существования верующего в настоящем. Воскресение должно восприниматься в категориях настоящего, а не прошлого времени!

¹⁶ Там же: - С. 39.

¹⁷ Macquarrie, *An Existentialist Theology*. London, 1955, P.17.

¹⁸ Bultmann, *New Testament and Mythology*, P. 4.

¹⁹ Bultmann, *Kerygma and Myth*. – New York: Harper & Row, 1961, - P. 39. Интересно, что эта фраза не встречается в редакции этой работы, изданной в 1984 году в издательстве Fortress Press.

²⁰ Там же: - С. 37.

²¹ Там же: - С. 38.

В проповеди о кресте мы встречаем Воскресшего, который через покаяние приглашает нас к опыту веры. Только в отождествлении со Христом в его страданиях и воскресении верующий обретает альтернативу его греховному прошлому.

Вывод: *Рудольф Бультман считает крест и воскресение одним эсхатологическим событием, знаменующим спасение человечества. Для него все попытки "исторически" обосновать воскресение как событие прошлого лишены смысла. По сути, это не Иисус воскрес из мертвых, а вера учеников. Провозглашение воскресшего Христа – путь к аутентичному существованию верующего.*

Карл Барт: воскресение как надисторическое событие

Карл Барт (1886-1968) – один из величайших мыслителей двадцатого века. Получив богословское образование в Университете Марбурга под руководством известного богослова Вильгельма Германна, Карл Барт впоследствии (особенно пережив трагедию Первой мировой войны) разочаровался в своем либеральном наследии и положил начало богословию, которое получило название “неоортодоксия”. Давайте кратко рассмотрим основные положения богословского наследия К. Барта.

а) "НЕТ" обожествлению человека

Богословие Карла Барта можно назвать движением "Назад к Библии" в том смысле, что его богословие возвращает на должную высоту Библию как Слово Божие. Барт приглашает нас пережить заново "странный, новый мир"^[22], в котором Бог является главным действующим лицом. Библейский текст является для Барта необходимой альтернативой доминирующему философскому и богословскому наследию того времени.

Библия представляет Бога как совершенно «иногое»^[23]. Бог качественно другой по отношению к творению. Барт навсегда расстается

²² Barth, K. *The Word of God and the Word of Man*. – Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1935, - P. 41.

²³ Здесь нельзя не отметить сильного влияния на Барта философского наследия С. Кьеркегора, для которого характерно было качественное различие между временным и вечным, Богом и человеком.

с либеральным представлением о природе человека: когда человек утрачивает осознание своей тварности, состояния "проданного греху" (Рим 7:14), тогда он неминуемо попадает в ловушку собственного возвышения и обожествления. Основная проблема современности заключается в возвышении твари на уровень Творца. Человек находится в тщетном поиске самореализации, следуя лживому обещанию "вы будете как боги" (Быт 3:5). По мнению Барта, человек "путает временное с вечным и вечное с временным. Он пытается проникнуть за черту, очерченную для него бессмертным непознаваемым Богом, чтобы ограбить Бога, занять Его место и низвести Бога на свой уровень"^[24]. Для Барта богословие начинается с состояния благоговения и полной растерянности от встречи с совершенно "иным" Богом Библии.

Есть совершенно *иной* путь, вступая на который мы входим в общение с праведным Богом. На этот иной путь мы вступаем не путем рефлексии или разума, но, находясь в состоянии покоя, внимая и не заглушая совесть, когда мы еще только едва уловили этот голос. Если мы позволим совести говорить до конца, тогда мы узнаем не только, что есть путь праведности, торжествующей над неправедностью, но что существует Некто, к которому направлено наше влечение, и в котором мы нуждаемся – это Бог^[25].

б) "НЕТ" религии как переживанию

Карл Барт категорически протестует против укорененного в богословии 19 века понимания религии как субъективного переживания. Фридрих Шлейермахер (1766-1834) – "отец" либерального богословия - заложил основы для понимания религии как чувства зависимости человека от Бога. По мнению Шлейермахера, это чувство зависимости является мостом, связывающим землю с небесами. Барт же, напротив, категорически протестует против подобного понимания религии, в котором происходит подмена объективного откоро-

²⁴ Barth, K. *The Epistle to the Romans*. Перевод с немецкого Edwyn Hoskyns. 6 издание. – London: Oxford University Press, 1963, - P. 226.

²⁵ Barth, *The Word of God*, P. 23.

вения субъективным переживанием. До тех пор, пока мы остаемся в области субъективного переживания, остается опасность превращения религии в мистицизм, подмены богословия психологическим подходом к религии.

в) "НЕТ" антропоцентризму в богословии!

Барт считает глубоко ошибочным подход в богословии, который ставит человека во главу угла. Основная причина неудачи либерального богословия состояла в замене богословия антропологией. Богословие, которое начинается с человека, ведет к романтическо-пие-тическому пониманию религии в застойные воды самоправедности и тщетных ожиданий. Барт не отрицает важности антропологии, напротив, он считает ее важным разделом богословия. Однако говорить о человеке уместно только тогда, когда в центре богословия находится откровение о Боге, спасающем человека из безвыходного положения.

г) "ДА" откровению Иисуса Христа

Понятие откровения – ключевое для богословия Карла Барта. Единственный путь знания о Боге лежит через откровение. "Вера и откровение подчеркнуто отрицают всякую возможность для человека достичь Бога, Его благодать, любовь и жизнь"^[26]. Более предметно: Бог явил Себя нам в личности Иисуса Христа. Без Христа Бог оставался бы недостижимым и непостижимым для человека.

Наряду со сказанным Барт остается безучастным к попыткам поиска "исторического Иисуса". Земной Иисус остается для него "Великим Инкогнито" (выражение С. Кьеркегора). Земное служение Иисуса, его проповедь грядущего Царства ни в коей мере не преследовали цель побудить его соотечественников к более высокой нравственности. Напротив, земное служение Иисуса есть ничто иное, как категорическое "нет" Бога, адресованное всем попыткам преобразовать жизнь на земле. И это обстоятельство последовательно ведет нас на крест Голгофы. Для Барта событие смерти и воскресения составляет сущность окончательного и наиболее полного откровения Бога человеку.

²⁶ Там же: - С. 179.

Карл Барт и феномен воскресения Христа

Если сравнивать произведения раннего Барта периода 1920-х годов с его «Церковной догматикой», то можно проследить некую прогрессию в его понимании феномена воскресения. Если для раннего Барта характерно понимание, согласно которому воскресение идентично откровению (воскресение поглощено откровением)^[27], то в более позднем периоде воскресение – это отдельно стоящее событие в истории. Вот как об этом пишет Барт в третьем томе «Церковной догматики»:

Если возможно представить, что Новый Завет содержит только пасхальную весть, то невозможно представить Новый Завет без нее. Ибо пасхальная весть содержит все остальное, а без нее все остальное просто повисает в воздухе как некая абстракция. Все остальное в Новом Завете предвкушает событие воскресения. Это ключ к целому... Мы или же верим вместе с Новым Заветом в воскресшего Иисуса Христа, или же не верим в Него вообще^[28].

Осмысливая историчность события воскресения, Барт, с одной стороны, помещает его в категорию отличных от всех событий этого мира, с другой стороны, парадоксальным образом имевшим место в пространстве и времени. Здесь опять ранний Барт относит воскресение к категории «внеисторического события», поскольку привнесение воскресения в сферу истории будет автоматически означать зависимость религиозной веры от доказательств науки или истории. Здесь, очевидно, сказывается зависимость Барта от его либерального наследия^[29].

Позднее в «Церковной догматике» Барт склоняется к тому, чтобы яснее обозначить историческую составляющую воскресения. В очевидной полемике с Бультманом, Барт настаивает, что, говоря о воскресении, «мы находимся в сфере истории и времени ничуть не в меньшей степени, .. чем когда мы говорим о смерти Иисуса»^[30].

²⁷ Barth, K. *The Resurrection from the Dead*. Перевод с немецкого Н.Ж. Stenning. – London: Oxford University Press, 1933, - P. 145.

²⁸ Barth, K. *Church Dogmatics, The Doctrine of Creation*. vol.III.2. – Edinburgh: T&T Clark, 1960, - P. 443.

²⁹ Barth, *Romans*, P. 204-205.

³⁰ Barth, *Church Dogmatics*, vol. III.2, P. 442.

«Вера в воскресшего Господа начинается с Его исторической манифестации и только с этого, а не с возникновением веры в Него»^[31].

Однако, даже помещая воскресение в сферу истории, Барт продолжает настаивать, что воскресение постигается не через историческое исследование, а через веру. В конечном счете, только через действие Духа Святого мы входим в постижение феномена воскресения. Барт намерено оставляет этот вопрос в диалектическом напряжении: воскресение – историческое событие, неподвластное историческому исследованию. Для него воскресение лежит в «исторической сфере иного порядка»^[32], а потому его невозможно доказать с научной точки зрения.

Следует подчеркнуть, что Барт настаивает на «реальном», т.е. телесном характере воскресения.

Воскресший был не кто иной, как человек Иисус, который теперь приходил и уходил, которого ученики видели, осязали и слушали, который ел и пил перед ними, и который, я верю, оставался настоящим человеком, *vere homo*^[33].

После воскресения «человек Иисус являлся перед ними в образе Бога»^[34]. То, что было сокрыто от учеников во время земного служения Иисуса, становится очевидным после воскресения: «Бог был во Христе» (2 Кор. 5:19). В воскресении для учеников «имеет место полная, окончательная, бесповоротная и вечная манифестация самого Бога. Сам Бог, объект и основание их веры, был явлен в личности Иисуса»^[35].

Еще одна трансформация в сознании Барта происходит относительно понимания повествования о пустой гробнице. В более ранней работе «Воскресение из мертвых» кажется, что его вовсе не занимает вопрос была ли на самом деле гробница пуста: «На самом деле это маловажная деталь»^[36]. Позднее, однако, Барт настаивает на историчности повествования о пустой гробнице, которая стано-

³¹ Barth, *Church Dogmatics*, vol. III.2, P. 442.

³² Там же: - С. 443.

³³ Там же: - С.449.

³⁴ Там же: - С. 448.

³⁵ Там же: - С. 449. .

³⁶ K. Barth, *Resurrection*, P. 142.

вится «неотъемлемым знаком» воскресения Иисуса. По его словам «христиане верят не в пустую гробницу, а в живого Христа. Это, однако, не означает, что мы можем верить в живого Христа без веры в то, что гробница была пуста»^[37].

Вывод: для Карла Барта воскресение является центральным событием Божьего откровения человекам, через призму которого должно восприниматься все Писание. Воскресение означает окончательное и совершенное откровение Бога человекам и примирение творения с Создателем. Воскресение – событие, произошедшее в пространстве и времени, однако, это событие иного порядка: как деяние Божие воскресение является надисторическим событием, неподвластным научному исследованию. Единственный уместный путь постижения воскресения – это вера.

Вольфхарт Панненберг: воскресение как историческое событие

Вольфхарт Панненберг (1928-2014) - немецкий богослов, который последовательно отстаивал историчность события воскресения Христа. Он один из немногих теологов, который отважился соединить откровение и историю вместе. Для него «все вопросы и ответы богословия значимы только в контексте истории»^[38]. До некоторой степени его творчество является реакцией и на попытки Бультмана растворить историю в историчности существования, и на попытки Барта вынести воскресение за рамки истории.

Панненберг и его понимание истории

Вольфхарт Панненберг возвышает историю до уровня посредника Божьего откровения. Для правильного понимания отдельных событий истории важно понимать вселенский масштаб истории, объединяющим центром которой является сам Бог.

Панненберг на примере ветхозаветного народа Израиля показывает, что их опыт богопознания складывается именно в реалиях исторического существования.

³⁷ К. Barth, *Church Dogmatics*, vol. III.2, P. 453

³⁸ Pannenberg, W. “Redemptive Event and History”// *Basic Questions in Theology*, vol.1. – London: SCM Press LTD, 1970, - P. 15.

Уверенность в том, что Бог вновь и вновь совершает новые деяния, что Он – «живой Бог», формирует основу для восприятия Израилем реальности как линейной истории, движущейся навстречу цели^[39].

Вся история Израиля есть не что иное, как движение от обетования к исполнению^[40]. Изначальное обетование, данное Аврааму, позднее в иудейской апокалиптике трансформируется в понимание того, что исполнение Божьих обетований будет иметь место в веке грядущем.

Пришествие Иисуса и провозглашение грядущего Царства означало наступление эсхатологического конца, однако, это ни в коей мере не означало «упразднение будущности конца»^[41]. Панненберг усматривает линию преемственности между историей Израиля, пришествием Христа и христианской общиной. Игнорирование этого факта ведет к неправильному пониманию миссии Иисуса. В этом, в частности, состоял один из недостатков богословия Бульмана, когда он воспринимал Ветхий Завет как ошибочный проект, а потому не видел преемственности между двумя заветами. Утрата исторической составляющей ведет Бульмана в застойные воды экзистенциализма. Панненберг, напротив, видит в пришествии Христа Божий ответ на обетования Ветхого Завета, даже если исполнение этих обетований не вписывалось в рамки изначального ожидания^[42].

Антиисторическая предубежденность против Нового Завета только еще больше усилилась во времена Просвещения, когда «человек был вознесен до положения Бога как тот, который творит историю»^[43]. Эта подмена, в свою очередь, привела к упразднению истории и замене ее историчностью существования.

Когда человек становится точкой отсчета в истории, тогда единство истории растворяется во множестве аспектов прошлого. Следующим логическим шагом становится атрофия исторического сознания и интереса к истории в целом^[44].

³⁹ Там же: - С. 18.

⁴⁰ Там же: - С. 19.

⁴¹ Там же: - С. 24.

⁴² Там же: - С. 27.

⁴³ Там же: - С. 33.

⁴⁴ Там же: - С. 33.

Релятивизация истории уступает место развитию историчности человеческой личности, что в частности означает упразднение «властей», делающих человека заложником системы. То, что делает Новый Завет радостной вестью, - это то, что в нем содержится весть об освобождении человека от всякой системы угнетения через веру в Иисуса Христа! Панненберг протестует не столько против идеи историчности (*historicity*) бытия человека, сколько против того, что эта идея рассматривается в изоляции от истории. «Когда историчность человека противопоставляется общему ходу истории, тогда делается последний шаг к утрате исторического опыта и, собственно, историчности»^[45].

Историко-критический метод и богословие

В сложившемся научном консенсусе историко-критический метод и богословие принадлежат двум разным пластам реальности. Панненберг решительным образом протестует против этого! Историко-критический метод а priori исключает категорию трансцендентного из рассмотрения. Для Панненберга, однако, корень проблемы заключается не в самом методе, а в антропоцентрической матрице, через которую применяется этот метод.

Согласно определению Трельча, всякое критическое исследование базируется на двух основополагающих принципах корреляции и аналогии. Панненберг в своем богословии соединяет воедино то, что многие ученые разъединяют: всеобщую историю и историю искупления. Для него одно и другое составляют одну историческую реальность. Принцип всеобщей корреляции обязывает нас рассматривать библейскую историю как часть истории древнего мира. Для Панненберга чрезвычайно важно, что Божий план искупления осуществляется внутри всеобщей истории человечества, а не в гетто истории искупления^[46].

В понимании Паннеберга основной причиной конфликта между историческим методом и богословием является злоупотребление принципом аналогии. Согласно этому принципу познание неизвестного предмета осуществляется путем его сравнения с уже из-

⁴⁵ Там же: - С. 35.

⁴⁶ Там же: - С. 41.

ученным предметом. Ошибка здесь возникает тогда, когда строго научный подход, оперирующий в замкнутой сфере причинно-следственных связей, слепо применяется к сфере исторического исследования. Такой подход а priori отрицает возможность уникальных и особенных происшествий, аналогов которому мы не находим в истории. Панненберг же считает, что даже если мы не находим аналогов описываемому событию, это ещё не повод сомневаться в том, что описываемое событие имело место^[47].

Вера и история

В восемнадцатом веке немецкий литературный критик Готхольд Лессинг ввел понятие «непреодолимой пропасти», которая существует между религиозным верованием и историческим исследованием. По мнению Панненберга, в эту пропасть прямо ведет позиция неоортодоксального богословия, представители которого сознательно отказываются связывать веру во Христа с поиском исторических основ христианства. Справедливое замечание Мартина Кэллера о том, что вера не может быть в зависимости от результатов научного исследования, воспринятое в искаженном смысле, стало означать, что вера зиждется просто на самой себе, а не на твердом историческом основании^[48]. И когда христиане сознательно избегают заниматься серьезным научным исследованием, то тогда они тем самым косвенно выражают сомнение в том, что их вера в действительности базируется на реальных событиях прошлого^[49].

Такая безосновательная вера может быть не чем иным, как иллюзией или фантомом воображения. Для Панненберга истинная вера, понимаемая как доверие Божьим обетованиям, всегда проистекает и базируется на исторических фактах прошлого^[50].

Воскресение Христа в понимании Панненберга

Как следует из вышеприведенных рассуждений, Панненберг настаивает, что историческая фактичность события воскресения явля-

⁴⁷ Там же: - С. 49.

⁴⁸ Там же: - С. 55.

⁴⁹ Там же: - С. 56.

⁵⁰ Там же: - С. 65.

ется важнейшей предпосылкой для христианской проповеди, да и для самой христианской веры^[51]. Воскресение Иисуса особым образом проливает свет на значение Его земного служения и крестной смерти. Давайте обратим внимание на некоторые ключевые моменты.

Во-первых, следует прояснить терминологию. Воскресение Иисуса не означает простого возвращение к жизни умершего. Согласно свидетельству апостола Павла, воскресение означает восстание в новом теле (1 Кор. 15:53), а не возвращение к жизни прежнего тела. Таким образом, в событии воскресения Иисуса мы имеем дело с беспрецедентным событием, аналогов которому нет! Это восстание к новому бытию в теле, которое иного порядка, чем известно нам.

Во-вторых, важно помнить о том, что сама по себе идея воскресения не была новой для иудеев первого века. Надежда на воскресение мертвых содержится в ВЗ пророческих книгах (Исайя, Даниил), и особенно ярко она представлена в иудейских апокалиптических писаниях. Другими словами, для иудеев скандальным был не сам факт провозглашения воскресения, а то, что речь шла о воскресении Иисуса из Назарета.

В-третьих, следует отметить, что Панненберг считает, что Пасхальные истории дошли до нас в виде двух независимых традиций: явление Воскресшего и повествование о пустой гробнице. Панненберг воспринимает как исторически ценное свидетельство текст из 1 Кор. 15:1-11. Он, в частности, обращает внимание на то, что лексика этих текстов, скорее всего, заимствована Павлом из очень ранних источников, которые сформировались в христианской общине в первые годы ее существования. Панненберг также считает, что содержание явления воскресшего Христа Павлу было то же самое, что и в случае с другими учениками.

Что касается явления воскресшего Христа ученикам, то Панненберг считает, что речь идет об особых событиях, которые не были доступны для обозрения всем желающим. Одновременно с этим он категорически не согласен с теми, кто считает, что лицемерие Воскресшего было результатом некоего психологического состояния

⁵¹ Pannenberg, W. "Did Jesus Really Rise From the Dead?"// New Testament Issues/Ред. Richard Batey. – London: SCM Press LTD, 1970, - P. 102.

учеников. Это было невозможно по двум причинам. Прежде всего, как следует из евангельских повествований, все ученики после смерти Учителя пребывали в состоянии глубокой депрессии и были не способны на такого рода «творчество». И, во-вторых, повторяющийся характер этих явлений в течение долгого времени также свидетельствует против «субъективной гипотезы».

Хотя Панненберг считает, что некоторые евангельские повествования несут на себе печать богословского осмысления, он тем не менее со всей серьезностью воспринимает сообщение о пустой гробнице по той простой причине, что ранняя христианская община попросту не могла бы свидетельствовать о воскресении Иисуса, если бы Его гробница не была пуста. На самом деле, после явления Воскресшего ученикам в Галилее, они почему-то опять возвращаются в Иерусалим для того, чтобы там провозглашать весть о воскресении. Уже тот факт, что иудейские источники сохраняют молчание по этому поводу (кроме отдельных заявлений о том, что ученики украли тело Иисуса), косвенно подтверждает факт пустой гробницы.

Наличие двух независимых традиций дает нам серьезное основание полагать, что Пасхальные события не были результатом воображения неуравновешенных учеников, а начальным моментом уникального, но реального события, которое произошло прежде, чем кто из людей пережил это^[52].

Принимая во внимание НЗ свидетельство, мы можем утверждать, что в событии воскресения ученики столкнулись с реальностью, для описания которой им необходимо было прибегнуть к метафоре. Воскресение – уникальное событие, имевшее место в пространстве и во времени. Однако уникальность события не является основанием для его отрицания. Панненберг – один из немногих ученых, который не спешит соглашаться с мнением, что воскресение – событие, выпадающее из известных нам законов природы. Напротив, Панненберг считает, что настоящий ученый никогда не будет спешить с выводами о возможности или невозможности того или иного события^[53]. Если бы под воскресением понималось возвращение к жизни тела умершего, то тогда это означало бы нарушение известных нам зако-

⁵² Pannenberg, “*Did Jesus...*”, P. 115.

⁵³ Там же: - С. 116.

нов природы. В случае же с воскресением Иисуса мы имеем дело с беспрецедентной трансформацией личности Иисуса и восстанием Его в ином измерении. Событие воскресения имеет самое прямое отношение для понимания Его личности как Сына Божия и Его искупительной смерти за грехи людей. Воскресение Иисуса указывает на будущее восстание человекoв к жизни бессмертия.

Вывод: *Вольфхарт Панненберг понимает воскресение как уникальное, не имеющее аналогов событие в человеческой истории, которое, однако, открыто для исторической верификации. Именно возможность такой верификации является одной из предпосылок для зарождения христианской веры. Научный метод в его правильной трактовке не может отрицать a priori возможность уникальных событий в истории. Наличие в НЗ двух независимых традиций, связанных с явлением воскресшего Иисуса и пустой гробницей, дают нам серьезное основание для утверждения, что воскресение – реальное событие прошлого.*

Юрген Мольтман: воскресение как призыв к ученичеству

В богословии Юргена Мольтмана мы видим некую попытку интегрированного подхода в осмыслении феномена воскресения. Джеральд О'Коллинз отмечает влияние, по крайней мере, трех мыслителей на богословие Мольтмана^[54]. Это, во-первых, понимание Герхарда фон Рада ВЗ истории как продвижения от обетования к исполнению; во-вторых, влияние Эрнста Кэземанна, который акцентирует внимание на будущем аспекте библейской эсхатологии, и, наконец, влияние Эрнста Блока с его богословием надежды.

История и воскресение

Юрген Мольтман отдает себе отчет в том, что основным препятствием для восприятия вести о воскресении является современное научное мировоззрение с его позитивистским взглядом на историю. Одно из наиболее живучих наследий эпохи Просвещения состоит в антропоцентристском взгляде на историю, согласно которому сама история представляется как линейный процесс, цель которого со-

⁵⁴ См О'Collins, Gerald. Jesus Risen: An Historical, Fundamental, and Systematic Examination of Christ's Resurrection. – New York: Paulist Press, 1987, - P. 67.

стоит в отделении настоящего от прошлого. История - это просто запись фактов прошлого, которые не имеют большого значения для настоящего. Безусловно, в подобном понимании истории не остается места для осмысления события воскресения.

Мольтман также считает ошибочными попытки «спасти» воскресение, помещая его в категорию надисторического события (Барт) или же преломляя это событие через призму экзистенциальной философии (Бультман). Для него единственно верной матрицей для восприятия реальности является матрица всеобщей истории^[55]. Именно с точки зрения всеобщей истории воскресение становится аутентичным знаком начала конца истории.

Мольтман вводит две надисторические категории, с помощью которых наше понимание истории становится значимым. Это переживание и ожидание. Значимость и прошлого, и будущего определяется настоящим: в настоящем времени мы живем переживанием и памятью о прошлом; с другой стороны, в настоящем времени мы живем ожиданиями и надеждой на будущее^[56]. Там, где нет ни памяти о прошлом, ни надежды на будущее, нет места истории. Именно эта парадигма составляла сущность исторического сознания ветхозаветного народа Божия: это был народ, ведомый верой в Божьи обетования навстречу их будущему исполнению. И именно в этом континууме между памятью о прошлом и надеждой на будущее определяется настоящее значение события воскресения Христова.

Мольтман и его оценка евангельских повествований о воскресении

Мольтман, одновременно признавая сложность различия между «голым» фактом и его интерпретацией, тем не менее считает, что основные элементы Пасхальной драмы (смерть Иисуса, бегство учеников в Галилею, женщины у гроба, возвращение учеников в Иерусалим и провозглашение вести о воскресении) являются исторически достоверными событиями^[57]. Для Мольтмана особую ценность представляет текст из 1 Кор. 15 гл., потому что, во-первых, это, пожалуй, самое раннее письменное свидетельство о событии

⁵⁵ Очевидно, что здесь понимание Мольтмана созвучно пониманию Панненберга.

⁵⁶ Moltmann, Jürgen. The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions. – Minneapolis: Fortress Press, 1993, - P. 236.

⁵⁷ Там же: - С. 243.

воскресения (54-55 гг.); и, во-вторых, потому что Павел причисляет себя к тем, кто пережил встречу с воскресшим Господом. Результатом такой встречи стала радикальная трансформация в Павле и других учениках («в противном случае Савл никогда бы не стал Павлом»^[58]). Для Мольтмана именно опыт лицезрения Воскресшего создает предпосылки для зарождения христианской веры, но никак не наоборот (вера, которая порождает иллюзию воскресения)^[59]. Мольтман согласен с тем, что явления Воскресшего ученикам продолжались в течение ограниченного промежутка времени, на смену которым пришло «переживание Христова присутствия в Духе. Лицезрение воскресшего Христа становится уделом веры»^[60].

Мольтман довольно скептически относится к способности современной историографии с ее антропоцентричным фокусом понять феномен воскресения. Он считает, что «механизм» феномена воскресения не подвластен исторической верификации, прежде всего потому, что не было ни одного свидетеля того, как это произошло^[61]. Именно по этой причине заявление о том, что Бог воскресил Иисуса из мертвых, с точки зрения исторической науки, лишено всякого смысла^[62]. Поэтому, как подчеркивает Мольтман, камнем преткновения для современного человека является не только весть о распятом, но и о воскресшем. Феномен воскресения возможно постичь только в контексте самого события воскресения.

Разговор о Христовом воскресении имеет смысл только в контексте истории, порождаемым самим воскресением – истории искупления людей и творения от власти смерти. В любом другом историческом контексте подобный разговор лишен смысла^[63].

В понимании Мольтмана, воскресение – это событие, творящее историю

«Событие Христа».

⁵⁸ Там же: - С. 217.

⁵⁹ Там же: - С. 217.

⁶⁰ Там же: - С. 218.

⁶¹ Там же: - С. 43.

⁶² Moltmann, *Theology of Hope*. – Minneapolis: Fortress Press, 1993, - P. 174.

⁶³ Moltmann, *The Way of Jesus Christ*, - P. 236.

Мольтман также различает понятия «исторического факта» и «эсхатологического события». И если смерть Иисуса для него подпадает под первую категорию, то событие воскресения и последующее явления Воскресшего относятся ко второй. Воскресение не есть продолжение прошлой жизни, подверженной смерти; оно означает вступление в качественно новое бытие, вхождение в иное измерение^[64].

Мольтман, с одной стороны, соглашается с тем, что смерть и воскресение Христа – суть две стороны одного события, которое в западном богословии так и называется – «событие Христа» (*'the Christ event'*)^[65]. Однако он категорически протестует против поверхностного соединения одного и другого через союз «и», так как будто бы они принадлежат к той же самой категории. Для него смерть Христа является историческим фактом, а воскресение Христа – апокалиптическим событием^[66]. Первое принадлежит к этому уходящему веку, веку насилия и смерти; второе знаменует наступление нового века, века справедливости и добра. Всякая попытка представить воскресение просто как 'историческое событие' лишает его эсхатологической надежды. Смерть как движущая сила истории (смерть делает всякую жизнь достоянием истории) находит свой конец на Кресте. Напротив, воскресение означает победу над смертью и начало нового творения. В событии смерти и воскресении история и эсхатология соприкасаются друг с другом в диалектическом противостоянии.

Воскресение и призыв следовать за Христом

Для Мольтмана три вопроса Канта (теоретический «что я знаю?», практический «что я должен делать?» и эсхатологический «в чем моя надежда?») составляют три неотъемлемые части христианского познания.

Всякий кто говорит о Христовом воскресении и всякий верующий в то, что Бог воскрешает мертвых, в едином порыве свидетельствует о...

⁶⁴ Там же: - С. 222.

⁶⁵ Там же: - С. 214.

⁶⁶ Там же: - С. 214.

процессе освобождения человеков и искуплении мира^[67].

Это, в частности, означает, что если наше историческое знание о воскресении не проецируется в ежедневную практику следования за Христом и не связано с надеждой на будущее воскресение, то, скорее всего, мы еще не понимаем до конца что такое воскресение. «Воскресение Христа, *исторически* понятое в полном смысле этого слова, означает единство знания, ожидания и делания»^[68].

Для Мольтмана воскресение не является просто событием прошлого, на научной верификации которого зиждется наша вера; воскресение – это динамическая реальность Духа, под влиянием которого процесс будущей трансформации начинается здесь и сейчас.

Точно так же как первые ученики были призваны быть Его свидетелями «до края земли», мы призваны стать участниками в этом процессе преобразования. Для Мольтмана мир с Богом означает состояние конфликта с миром угнетения и несправедливости^[69]. Именно в процессе борьбы за освобождение угнетенных к нам приходит понимание истинного смысла воскресения Христа.

Согласно Мольтману, воскресение Христа становится знаком эсхатологического одобрения ожидаемого Царства Божия именно потому, что воскресение мертвых – событие, венчающее историю человечества и открывающее вход в новое бытие. Воскресение Христово – предваряющее эсхатологическое событие, которое ожидает своей верификации в будущем^[70]. В силу того, что Иисус – единственный, кто пережил состояние воскресения, мы живем в предвкушении всеобщего воскресения мертвых

Вывод: *Юрген Мольтман рассматривает, как и Вольфганг Панненберг, феномен воскресения сквозь призму всеобщей истории. Хотя само событие воскресения не поддается исторической верификации, явление Воскресшего ученикам – достоверное историческое событие, в результате которого рождается вера учеников. Для Мольтмана полный смысл воскресения постигается в процес-*

⁶⁷ Там же: - С. 237.

⁶⁸ Там же: - С. 237.

⁶⁹ Moltmann, *Theology of Hope*, - P. 21.

⁷⁰ Там же, 235.

се познания, служения и ожидания. Знание исторических фактов должно стать основанием для измененной формы бытия человека и его измененных отношений с другими последователями Иисуса Христа. Воскресение Христа ожидает своей окончательной верификации в событии всеобщего воскресения мертвых.

Заключение

В настоящем исследовании мы рассмотрели пять различных подходов в осмыслении события воскресения Христа. Процесс осмысления значения и значимости библейского текста – вызов, стоящий перед каждым новым поколением читающих Священное Писание. Все мы должны помнить о том, что несмотря на неизбежность влияния на наш разум различных мировоззренческих установок и откровенных предрассудков, всякий читающий библейский текст должен сохранить способность слышать этот текст на его собственных условиях.