

РЕФОРМАЦИЯ И АПОКАЛИПСИС СЕКУЛЯРНОСТИ*

Черенков М. Н., доктор философских наук, профессор (Украинский католический университет, Киев, Украина)

Mykhailo Cherenkov is Executive Field Director for Mission Eurasia and professor of philosophy at the Ukrainian Catholic University. He lives in Kyiv

michael@missioneurasia.org

“Богословские размышления” № 19, 2017 / Спецвыпуск “Реформация: человек, церковь, общество”

Аннотация: Статья посвящена осмыслению Реформации и секулярности в их взаимосвязи. Акцент сделан не столько на историческом или богословском, сколько на метаисторическом, апокалиптическом прочтении послереформационной истории секулярного мира. Вводится различие между секулярным апокалипсисом и апокалипсисом секулярности. *Секулярный апокалипсис можно понимать как откровение человека о себе самом, откровение о самоубийстве и антиутопии.* Апокалипсис секулярности задает предельно широкую рамку, возвращает секулярность в историю Божьего откровения, в которой есть место и смерти Богу, и Его воскресению. Автор приходит к выводу, что секулярность была необходимым, хотя и промежуточным этапом в истории отношений церкви и общества; в этом смысле она может именоваться “непреднамеренной Реформацией”, которая для христиан явилась не столько продуманным планом, сколько удивительным откровением.

Ключевые слова: Реформация, секулярность, церковь, протестантизм, богословие, общество, апокалипсис.

Abstract: The article is devoted to the conceptualization of Reformation and secularism in their correlation. The emphasis is made not as much on the historical or theological reading of the post-reform history of the secular world, but more so on the metahistorical and apocalyptic. A distinction is made between the secular apocalypse and the apocalypse of secularism. *Secular apocalypse can be understood as the revelation of a person about himself, a revelation of suicide and dystopia.* The apocalypse of secularism sets a very wide framework, returns secularity to the history of God’s revelation, in which there is a place for both death and resurrection. The author comes to the conclusion that secularism was a necessary, although a transitional stage in the history of relations between church and society; and in this sense, it can be referred to as the “unintended Reformation,” which for Christians appeared to be not as much as an elaborate plan but as an amazing revelation.

Key words: Reformation, secularity, church, Protestantism, theology, society, apocalypse.

* Reformation and the apocalypse of secularism

Реформация не может быть понята только лишь исторически, она должна быть понята апокалиптически. Осмысление Реформации как события осевого для истории мира (эпоха позднего Возрождения вполне может быть названа вторым “осевым временем”) требует более внимательного отношения к судьбе мира секулярного. Реформация церкви является откровением для мира. Но и мир после Реформации является настоящим апокалипсисом.

Реформация начинается с попытки церковного обновления, но довольно быстро переходит в обновление всего мира. Это обновление связывалось с интенсификацией духовной жизни, но парадоксальным образом оборачивалось ее секуляризацией. Сегодня мы не можем отрицать закономерность и значимость Реформации, но также не можем закрывать глаза на ее неудачи и противоречия. В огне Реформации рождался (пост) секулярный мир, но там же начиналось и глобальное христианство. Как это совместимо? О чем это может нам говорить? Как мы должны скорректировать свое понимание Реформации в свете ее последующего развития и всех сопутствующих противоречий?

Начну с личной истории. Оппонентом моей докторской был известный ученый-атеист Евграф Дулуман. В прошлом – преподаватель Саратовской духовной семинарии, анафематствованный синодом РПЦ. Однажды он сказал мне так: “Вы развиваете правильные мысли. Протестантское богословие секулярности прогрессивно. Однако для самого протестантизма разрушительно. Вы богословствуйте дальше – и так разрушите свою религию изнутри”. Видимо, он считал свой путь естественным и закономерным – через философию (он предпочитал немецкую классическую, пропитанную лютеранством) к критике религии, а затем и к отречению от веры.

Связь Реформации и секулярности (проявившая себя в философии Нового времени задолго до собственно богословской проработки) несомненна. В этом смысле протестантизм возникает и развивается под знаком кризиса религии. Но вот вопрос: насколько этот кризис разрушителен для самой веры; не может ли быть так, что кризис служит источником динамики, очищения и обновления веры?

Я разделяю тезис Дулумана о том, что протестантское богословие секулярности вырастает из кризиса. Но что это за кризис? Это кризис не только религии, но и секулярности как того пути, по которому религия пошла вместе с обществом. Это кризис всего мира, который переживает свою агонию и в этой агонии – апокалипсис. Это кризис истории, которая жаждет нового века, но не способна перейти к нему.

Реформация открыла возможности для ранее невиданной свободы эксперимента над преобразованием религии и общественной жизни, перезагрузкой истории и переформатированием мира. Она смогла продлить историю западной цивилизации еще на пятьсот лет, расширить границы своей эпохи, отодвинуть конец в более отдаленное будущее. Она не ускорила, а замедлила кризис сбегающего конца. Она не ответила на все вопросы нашего времени, но была актуальной для времени своего, оправдав его, придав ему смысл и цель.

Подобным образом можно говорить и о секулярности, встроенной в пакет идей Реформации. Она позволила протестантам выжить и окрепнуть. Она

сдерживала агрессию традиционной религии. Она предложила свои услуги внешней критики, если угодно, официального оппонента. Для эпохи, начатой Реформацией, секулярность была необходимой и дополняющей.

Если видеть идеал религии в традиционных формах прошлого, то опыт секулярности кажется гибельным и конечным. Если видеть в истории развитие и промысел, то при всей своей противоречивости этот опыт кажется необходимым, хотя и неокончательным, промежуточным.

Два великих перехода. В истории церкви Реформация стала ключевым моментом, обозначив пределы Средневековья. Но теперь возникает вопрос и о ее пределах: когда заканчивается время Реформации и мира, определяемого ее влиянием? Что может быть дальше, за этим историческим порогом, где Реформация еще отмечает свой юбилей, но уже не имеет сил на новое историческое творчество; где секулярность переходит в неопределенность постсекулярности; где усталость постхристианской цивилизации встречается с неистовым натиском ислама?

Об этих двух переходах — к Реформации и от Реформации — стоит подумать больше, особенно сегодня, в канун большого юбилея Реформации.

Если о первом переходе — Средневековье-Реформация — мы знаем и говорим довольно много, то второй переход — от Реформации и связанное с ней Нового времени к новой, пока еще туманной эпохе (назовем ее условно постРеформацией) — почти не осмыслен. Как можно помыслить этот второй переход?

Если обратиться к средневековым теориям трех эпох — Отца, Сына и Святого Духа, то в Средневековье можно увидеть явно выраженное отцовское начало (помимо прочего проявившееся в папстве и патриархальном традиционализме), а в Реформации и последующей эпохе — начало сыновье (христоцентризм в богословии проявлялся в общинности, простоте и доступности церкви, ее обмирщении).

Иоахим Флорский характеризовал три эпохи через три состояния: “Первое — в рабской покорности, второе — в сыновней покорности, третье — в свободе. Первое — под кнутом, второе — в действии, третье — в созерцании. Первое — в страхе, второе — в вере, третье — в любви. Первое состояние рабов, второе — детей, третье — друзей”¹.

Примечательно, что мысли Флорского о проявлении ипостасей в соответствующих периодах истории были частью размышления об Апокалипсисе, разворачивающемся не только в конце, но и в ходе истории. Как верно замечает П. Гайденко, “Едва ли не самым существенным в теологии истории Иоахима, в трактовке им мировых времен является его убеждение в том, что Божественное Откровение не завершено, что оно развивается и раскрывается в истории и что эволюция Откровения как раз и составляет сущность и содержание исторического процесса”².

Эпоха Святого Духа все еще остается обетом и пророчеством. Мы все еще живем, стоим, топчемся у ее порога. Не связана ли очевидная затянутость

¹ Иоахим Флорский, *Согласование Ветхого и Нового Заветов*, 508.

² Гайденко, *Время. Длительность. Вечность*, 87-88.

и столь же явная исчерпанность Реформации с нашей неготовностью сделать следующий шаг?

А с чем может быть связана наша неготовность сделать следующий шаг? Не с тем ли, что мы не можем понять смысл нашей эпохи, ее откровение? Здесь встречаются Реформация и апокалипсис. Но как понимать их встречу?

Реформация и “секулярный апокалипсис”

Христианские культурологи Роберт Джустра и Алиса Вилкинсон обращают внимание на то, насколько наша культура обеспокоена грядущим концом. “Наша фиксация на конце мира (и нас самих) – сама по себе знак конца цивилизации” [8, 2]; более того, настолько, насколько мы рисуем подобные мрачные сценарии, мы становимся “авторами нашего собственного разрушения”³.

Собственно, это и означает “секулярный апокалипсис”, апокалипсис по нашему, человеческому сценарию. Такой апокалипсис никак не обнаруживает какого-либо смысла, не открывает никакой истины. В отличие от христианского апокалипсиса здесь есть лишь разрушение, т.е. саморазрушение, самоубийство. Секулярный апокалипсис оказывается всего лишь антиутопией. Поэтому задача христианской мысли состоит в том, чтобы “вернуться от антиутопии к апокалипсису”⁴.

Данный анализ следует в русле идей Чарльза Тейлора, у которого “секулярная эпоха” начинается вместе с Реформацией: “Расколдовывание мира, Реформа и личная религиозность – все двигалось в одном направлении. Общество переосмысливалось как совокупность индивидов”⁵. Все силы сошлись в одном антропоцентричном порыве: “Движущая идея и сила Реформации и Контрреформации” заключалась в том, что “религия все более превращалась в предмет напряженного личного выбора”⁶.

Если вера – предмет напряженного (!) личного выбора, то здесь открывается не один путь, а несколько, становится возможным многое, если не все. Но рано или поздно эти возможности начинают блокироваться в целях общественного порядка, а также порядка рационального и прагматичного. Человек не может остановиться в расширении своих прав, он не может не стать богом, хозяином своего закрытого мира. Человек настаивает на своем собственном порядке, антропоцентричном, имманентном, причем обосновывает его с одинаковой легкостью как религиозными, так и антирелигиозными аргументами. И логика нарастающей секуляризации, и логика продолжающейся Реформации сошлись в том, что “В результате радикальной имманентизации возник мир, в котором “общественная и цивилизационная структура сдерживает или блокирует некоторые религиозные пути, на которых возможны встречи с трансцендентным, и способы его

³ Joustra, *How to survive apocalypse*, 3.

⁴ Joustra, *How to survive apocalypse*, 4.

⁵ Тейлор, *Секулярна доба*, 234.

⁶ Тейлор, *Секулярна доба*, 230.

присутствия в жизни людей”⁷. Сегодня мы называем этот порядок секулярным, но в него заключены, встроены, вписаны многие реформаторские идеи.

Вот лишь некоторые из парадоксов, которые демонстрирует секулярность в обращении с идеями Реформации. Освящение повседневности заканчивается не торжеством святого посреди обычного, но торжеством повседневности над святым, утилитаризацией и банализацией святого. Оправдание мирской жизни в ее связи с Богом переходит в обожествление мирского порядка вне какой-либо связи с Богом. Апология личной **веры** незаметно вырождается в культ **личной** веры, культ своей личности. Сказать, что свято все, – не значит ли сказать, что ничего не свято? Не размывает ли весь порядок доведенный до крайности принцип всеобщего священства? Не распадается ли община, если каждый толкует Библию сам себе? Не ушли ли мы слишком далеко от традиции, не разрушили ли ту плодородную почву, на котором только и могли расцвести индивидуальность и плюральность?

Секулярность сделала возможным то религиозное многообразие, в условиях которого есть место всем нам разным, в том числе и евангельскому протестантизму. Отрицать ее достижения и звать куда-то назад означает тем самым лишать себя всех достигнутых прав и свобод.

Сложность в том, что секуляризация разворачивается таким образом, что сперва разрушает стены и дает свободу, но потом разрушает и основания свободы, делает ее безосновной, безудержной и агрессивной. Толерантность к разному-слию переходит в толерантность к ереси и глупости, а затем прокладывает путь к манипуляциям и циничной пропаганде. Как писал в тридцатые годы Бонхеффер, “Поскольку отсутствует доверие к истине, то его место занимает софистская пропаганда”⁸. Теперь мы знаем это не только на немецком и советском, но и на свежем российском опыте.

Что нужно переосмыслить в секулярности, чтобы ее опыт мог быть сохранен и применен? Если ее истоки и смыслы в Реформации, если они так связаны одной эпохой, то что будет определять новую эпоху, что открывается за пределами секулярности? Предел секулярности не есть ли предел Реформации? Что нужно переосмыслить в истории Реформации, чтобы ее наследие могло стать частью новой эпохи?

Лучшая из возможных судеб той, исторической Реформации – возможность стать частью новой, большей Реформации, в которой будет место новому религиозно-культурному синтезу, новому сближению церкви и общества, глубинному и радикальному их преобразованию. Ведь европейская Реформация с ее пятисотлетним опытом – не обязательно общий путь, возможно это лишь один из возможных путей, этапов или ответвлений в развитии церкви и общества.

Мы до конца не понимаем, какие механизмы были запущены Реформацией, что понимал и планировал Лютер и другие реформаторы, а что началось и развивалось помимо их воли или даже вопреки. Историк Бред Грегори

⁷ Тейлор, *Секулярна доба*, 382.

⁸ Бонхеффер, *Этика*, 112.

формулирует вопрос о “непреднамеренной Реформации”⁹, каковой считает собственной секулярность как новое состояние мира. Он указывает на те судьбоносные для современности последствия Реформации, которые вряд ли могли быть частью реформаторской программы. Тем самым Реформация церкви незаметно перешла в непреднамеренную Реформацию мира, сформировавшую модернность со всеми ее противоречиями (среди которых гиперплюрализм в религиозной и социальной жизни, эрозия общих оснований и целей, безудержное потребительство). Грегори подчеркивает разрушительный характер Реформации, которая оборвала религиозные связи, скрепляющие средневековое общество, и оставила нам в наследство общество фрагментированное; причем либеральные общественные теории, идеалы демократии и рынка, успехи науки и техники более не способны удерживать эти фрагменты вместе.

Очевидно, что если его критика современного мира более чем обоснована, то понимание места и роли Реформации в генеалогии современности не может быть столь простым и однозначным.

На чрезмерные упрощения, превращающие реконструкцию Грегори в тенденциозную схему, обращает внимание протестантский богослов Эфраим Раднер, оспаривающий лежащий в основе католико-протестантской полемики сильный тезис, будто для протестантизма характерен решительный сдвиг от авторитета (коллектива, традиции, закона) к приватному суждению и даже к анархии индивидуальных мнений. Вот типично “католический” ход мысли: “Если в качестве критерия в доктринальных дебатах люди обращаются только к Библии, тогда дебаты с необходимостью опускаются до уровня бесконечных споров. Поскольку все эти споры становятся нетерпимыми, формируются такие социальные структуры и интеллектуальные обычаи, которые обесценивают сам предмет дискуссий, прежде всего само Писание и доктрину, а затем и религию как таковую. Изнутри этой динамики возникает моральный релятивизм, самооправдание и потребительство”¹⁰.

Безусловно, протестанты могут ответить, что Реформация вернула нам личность в ее сознательности, свободе и вере; а как личность распорядилась всем этим — это другая история. Но главный вопрос Раднера вовсе не в этой полемике по поводу идей. Да, в Реформации что-то пошло не так. Но это что-то не обязательно связано с правильными или неправильными идеями.

По Раднеру, основной проблемой позднесредневековой церкви был упадок любви, а не доктрины; кризис каритативный, а не богословский. И Реформация ошиблась уже в том, что отвечала не на тот вопрос, не на ту проблему. “Мое прочтение истории модерности таково: здесь идет речь об утрате практической любви, а не доктринальных недоразумениях”¹¹. Колонизация и раздел мира, конфессионализация и религиозные войны — важные составляющие этой генеалогии, усиливающие секулярный тренд, превращающие его в безальтернативный.

⁹ Gregory, Brad S. *The Unintended Reformation. How a religious revolution secularized society.*

¹⁰ Radner, *The Reformation wrongly blamed.*

¹¹ Radner, *The Reformation wrongly blamed.*

При этом не стоит забывать о том, как послереформационное христианство корректировало стихийное развитие глобального мира посредством мощных миссионерских движений, просвещения и благотворительности.

Кажется, именно сила практической любви будет определять будущее христианства и мира, но никак не доктринальные споры между конфессиями или крестовые походы против секулярности. Запрос на деятельное, каритативное христианство может быть одним из самых важных откровений уходящей эпохи.

Реформация и “апокалипсис секулярности”

Когда мы говорим о секулярном апокалипсисе, мы имеем ввиду антиутопию, в которой человек не только хозяин всего, но и разрушитель всего. Здесь все ясно – до скуки, и страшно – до жути. Апокалипсис, заключенный в секулярную рамку, не может быть ничем иным. Такой апокалипсис ничего не открывает, он обрекает.

Но что если сделать обратный ход – включить секулярность в рамку христианского апокалипсиса? Здесь мы выходим на более интересный вопрос: какой смысл секулярность обретает в истории как истории Божьего откровения? Или несколько иначе: какое Божье откровение секулярная эпоха несет в себе?

В этом пункте мы должны вернуться к некоторым ключевым тезисам немецкого богословия прошлого века.

“Библейско-реформаторская вера обезбожила мир радикальным образом”, – безапелляционно заявляет Дитрих Бонхеффер¹². Радикальность здесь означает, помимо содержательной части, бесповоротность. “Освобожденное рации принесло с собой высокий дар интеллектуальной честности во всем, в том числе и в вопросах веры... Мы не можем вернуться ко временам до Лессинга и Лихтенберга”¹³. Ключевыми характеристиками новой эпохи Бонхеффер считает раскрепощение рации, фактор техники, роль массовых движений и подъем национализма. Все они связаны с религиозной эмансипацией, т. е. с освобождением, которое совершается религией от религии же.

Там же, внутри религии, он видит и корни настоящей проблемы, связанной с секулярностью – поклонения человеку как богу. Еще раз: для Бонхеффера это никак не секулярная проблема, это проблема религиозная. “В образе Божьем, в образе Иисуса Христа поклоняются человеку. К обожествлению человека приводит как великое открытие Лютером свободы христианина, так и католическое заблуждение о сущностной благодати человека”¹⁴.

Критикуя церковь за человекобожие, он видит больше настоящей веры вне ее, в мире секулярном: “По всей Европе наблюдается сильная неприязнь к церкви. Тот же факт, что число покидающих церковь остается незначительным, указывает на нечто важное, а именно: на двойственность этой вражды к церкви... Наряду с религиозным обрамленным безбожием, которое мы назвали безнадежным

¹² Бонхеффер, *Этика*, 94.

¹³ Бонхеффер, *Этика*, 96.

¹⁴ Бонхеффер, *Этика*, 105.

безбожием, существует и многообещающее безбожие, которое говорит на анти-религиозном и антицерковном языке. Оно является протестом против испортившего церкви благочестивого безбожия, и тем самым оно в определенном (пусть и негативном смысле) сохраняет наследие подлинной веры и подлинной церкви. Сюда можно отнести слова Лютера о том, что Бог охотнее слышит проклятия безбожников, нежели аллилуйя благочестивых¹⁵.

Иными словами, церковь наивно считает себя свободной и верной своему пути, в то время как прочно заключена в структуры секулярного мира. Если и возможны движение, поиск, вопрос, то лишь там, где есть место честности, радикальной честности. Здесь вера находит себя не в глухой обороне, но в отчаянном крике и борьбе, сомнении и споре. Секулярность, дошедшая до предела и стремящаяся за предел, оказывается ближе к вере, чем традиционная религиозность, не готовая быть предельной. Бонхеффер задает тот самый вопрос, которым захвачены наши millenials: “Не может ли подлинная вера подталкивать к выходу из церковного членства, а в некоторых случаях и прямо принуждать к нему”¹⁶.

В то же время он говорит о настоящей церкви со спокойной уверенностью: она сберегает наследие и устремлена к будущему; готова и к продолжению, и к концу. Она не боится новой эпохи, несмотря на то, что не в силах предугадать ее образ и определить ее ход: “Конец всего она должна предоставить Богу, так же как и возможность продолжения истории; она приготовлена и к тому, и к другому... передать будущему историческое наследие, несущее как благословение, так и вину отцов”¹⁷.

Именно церковь связывает средневековье и Реформацию, именно церковь свяжет Реформацию и последующую эпоху: “Среди всеобщего распада христианские церкви остаются хранительницами средневекового и реформаторского наследия, но прежде всего свидетельницами чуда Божьего, совершившегося в Иисусе Христе “вчера, сегодня и вовеки” (Евр. 13:8)... Задача церкви уникальна... Носительница исторического наследия, она, ожидая Судного дня, привержена и историческому будущему”¹⁸.

Уверенность Бонхеффера в будущем продолжает ту линию, которую начал Лютер. Там, где все видели осень Средневековья, где все жили с чувством увядания и обреченности, реформатор увидел зарю нового времени (это пророческое чувство хорошо передал православный реформатор отец Александр Мень, сказав о христианстве, что оно “только начинается”).

Не случайно, в своих размышлениях о секулярной эпохе и смерти Бога Эберхард Юнгель цитирует и комментирует стихотворение Лютера:

“Вечный свет приходит
И сообщает миру *новый* облик.
Он сияет даже посреди *ночи* (смерти)
И *соделывает* нас детьми света.

¹⁵ Бонхеффер, *Этика*, 106.

¹⁶ Бонхеффер, *Этика*, 107.

¹⁷ Бонхеффер, *Этика*, 115.

¹⁸ Бонхеффер, *Этика*, 114

Осознание этого значения станет возможным тогда, когда мы окажемся способны воспринять мир в новом, благом облике славы смерти Бога, восклицая “Kyrieleis!”¹⁹.

Секулярность мира здесь несет в себе знаки смерти Бога, но также чаяние воскресения. Секулярный мир воспринимает смерть Бога серьезнее, чем церковь, предпочитающая об этом не думать.

Но смерть Бога — основание нашей веры, смерть включена в наше основание. Юнгель детально продумывает эту связь между смертью Бога как событием веры и смертью Бога как событием секулярного сознания, переходящим в социально-историческую реальность: “В событии смерти Бога, следовательно, произошло следующее: смерть должна была уступить свое отрицание (как *ее* победу) тому, кто претерпевал это отрицание на себе самом... Так он лишил смерть *ее* силы. Бог, однажды претерпевший смерть, больше не освободится от смерти, поскольку смерть не должна больше освободиться от него, от Бога. Поэтому куда приходит сегодня смерть, туда приходит также и Бог. *Так* Бог умертвляет смерть. Не тем, что он прошел смерть и оставил ее позади себя, но тем, что он взял смерть с собой в жизнь, которая есть сам Бог. Поэтому воскресший является как распятый. Поэтому язвы Господа есть знаки его господства”²⁰.

Если Бог взял смерть с собой в жизнь, то секулярность как переживание этой смерти должна быть воспринята и принята христианским миром не только как вызов, но и как откровение: “Если мы исходим из того, что слово о Кресте является евангелием, то есть тем словом, благодаря которому мы обретаем знание о Боге, то можно в самом деле сказать, что Бог сделал атеизм объективным определением своего откровения. И потому “атеизм входит в состав учения о Боге”, однако не только как “опыт *Deus absconditus*”, но именно как опыт *Deus revelatus*” [6, 533]. Здесь Юнгель напоминает, что христианам не ново привыкать к секулярному порядку, ведь они были провозвестниками такого порядка с первых дней своей истории: “Это евангельское наступление на мир, исполненный богов, очень хорошо ощущалось этим миром. Именно этот мир сообщал смысл слову “Бог”, и потому его естественной реакцией на христианскую веру было обвинение в атеизме”²¹.

Конец и начало

Апокалипсис Иоанна начинается с того, что Бог представляет Себя как “Альфу и Омегу” истории, как Того, кто “есть и был и грядет” (Откр. 1:8). Мы можем быть уверенными, что именно Он определяет границы и смыслы каждой эпохи. Он “есть” посреди нашей секулярности. Он “был” в событиях Реформации. И Он “грядет”, т. е. идет дальше, идет навстречу нам, чтобы повести нас дальше. “Он грядет” — это главное содержание истории, в том числе истории секулярного мира. Если “Он грядет”, то чему нас учит история, к чему готовит? Даже если мы

¹⁹ Юнгель, *О смерти живого Бога*, 537.

²⁰ Юнгель, *О смерти живого Бога*, 534-535.

²¹ Юнгель, *О смерти живого Бога*, 532.

не можем ответить на эти вопросы, мы должны быть готовы к этому переходу от “был” и “есть” к “грядет”.

Одним из пророков нашего времени был Генри Нувен. Он показал своим примером переход от доктринального христианства к христианству каритативному, от детских вопросов к зрелости в свободе и любви. Он вышел за пределы эпох и любых других делений, потому что научился видеть Бога изнутри каждой ситуации. Он предлагает не держаться за привычное, но довериться будущему и отпустить прошлое. “Необходимо отважно нырнуть в пустоту пространства. Подобная готовность отпустить — один из сложнейших вызовов жизни. Отпустив... мы получаем возможность войти в жизнь, наполненную новой, неожиданной свободой, какой бы рискованной она нам ни казалась”²².

Нувен напоминает, что Иисус оставляет нас для того, чтобы дать большее. “Лучше для вас, чтобы Я пошел, ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам” (Иоанна 16:7). В этих словах расставание утрачивает свою фатальность. Ученики больше не увидят Иисуса, зато будут ощущать гораздо более постоянно присутствие Святого Духа, Которого пошлет им Иисус. Боль и радость, тревога и свобода, потеря друга и обретение друга больше не являют борьбы противоположностей, но сплетаются воедино в глубоком чувстве надежды. Разлука — это условие жизни, условие для христианского возрастания. Прощальные слова Иисуса несут в себе тихое приглашение осознавать нашу жизнь как постоянный переход от привычного к вечному”²³.

Христос уходит, но приходит Святой Дух. Приходит и уходит Christendom. Родается и умирает секулярность. Реформации сменяют друг друга. Расцветают и засыхают ветки на древнем христианском древе. Утопии оказываются антиутопиями. Но “Царству Его не будет конца” (Лук. 1:33).

То, что мы воспринимаем как конец, будет новым началом, началом новой эпохи. А что такое эпохи, как не приготовление к вечности? Раз так, спешить нельзя. Мы слишком спешим к концу, хотя еще не знаем, что такое эра Духа, еще не вступили в нее и не прожили ее. Прежде, чем придет конец, мы должны войти в присутствие Духа изнутри своего времени. Вернуться к истокам своего времени, насытить свое время духом Евангелия, прожить его как новое начало христианства — не об этом ли Реформация? Не похожа ли эпоха (пост)секулярности на предреформационное время позднего Ренессанса? Не создает ли закат секулярной эпохи возможности для новой Реформации? Не пора ли нам отпустить эту эпоху со всеми ее неразрешенными вопросами и неразпутанными противоречиями, доверяя Богу подведение итогов?

Усилия Реформации по обновлению церкви и общества, мира и его истории, дали жизнь целой серии проектов, одним из которых был проект секулярный. Апокалипсис секулярности открывает не только непреднамеренные последствия Реформации, но также согласованность, вписанность, примирение всех противоречий эпохи в более масштабном плане Откровения, в котором есть место

²² Нувен, *В радость обрати мой плач*, 38-39.

²³ Нувен, *В радость обрати мой плач*, 120.

и взрослению человека (человечества) и раскрытию Божественных ипостасей. Уходящая эпоха была эпохой разоблачения утопий. Но если секулярный апокалипсис находит предел в антиутопии саморазрушения, то утопические прочтения Реформации пока предела не имеют.

Список литературы

- Бонхеффер, Дитрих. *Этика*. — Москва: Издательство ББИ, 2013.
- Гайденко, Пиамма. *Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке*. — Москва: Прогресс-Традиция, 2006.
- Иоаким Флорский. *Согласование Ветхого и Нового Заветов // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского средневековья в двух томах. Т. 1*. — Санкт-Петербург: РХГИ, 2001.
- Нувен, Генри. *В радость обрати мой плач. Через трудные времена — с надеждой*. — Киев: Нارد, 2013.
- Тейлор, Чарльз. *Секулярна доба*. — Київ: Дух і Літера, 2013.
- Юнгель, Эберхард. *О смерти живого Бога (богословский этюд) // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. Тексты с комментариями*. — Москва: Издательство ПСТГУ, 2009. — С. 512-537.
- Gregory, Brad S. *The Unintended Reformation. How a religious revolution secularized society*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University, 2012.
- Joustra, Robert, and Wilkinson, Alyssa. *How to survive apocalypse*. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- Radner, Ephraim. *The Reformation wrongly blamed // First Things*, 2012.
<https://www.firstthings.com/article/2012/06/the-reformation-wrongly-blamed>

References

- Bonhoffer, Ditrich. *Etika*. — Moskva: Izdatel'stvo BBI, 2013.
- Gaidenko, Piama. *Vremia. Dlitel'nost'. Vechnost'. Problema vremeni v evropejskoj filosofii i nauke*. — Moskva: Progress-Traditsiia, 2006.
- Ioakhim Florskii. *Soglasovanie Vetkhogo i Novogo Zavetov // Antologiiia sredne-vekovoi mysli v dvukh tomakh. T. 1*. — Sankt-Peterburg: RCHI, 2001.
- Nouwen, Henri. *V radost' obrati moj plach*. — Kiev: Nard, 2013.
- Taylor, Charles. *Sekuliarna doba*. — Kyiv: Dukh i Litera, 2013.
- Jünger, Eberhard. *O smerti zhyvogo Boga (bogoslovskii etjud) // Sravnitel'noe bogoslovie: nemetskii protestantizm. Teksty s kommentariiiami*. — Moskva: Izdatel'stvo PSTGU, 2009. — С. 512-537.
- Gregory, Brad S. *The Unintended Reformation. How a religious revolution secularized society*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University, 2012.
- Joustra, Robert, and Wilkinson, Alyssa. *How to survive apocalypse*. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- Radner, Ephraim. *The Reformation wrongly blamed // First Things*, 2012.
<https://www.firstthings.com/article/2012/06/the-reformation-wrongly-blamed>