

Богословие и культура: Как Бесконечное стало конечной данностью¹

© Д. Хонер, 2005

Дэвид ХОНЕР, Украина, Донецк



Дэвид Хонер родился и вырос в Далласе, штат Техас (США). В 1991 году Дэвид получил степень Бакалавра Искусств от Университета Техаса, со специализацией в политологии и экономике. В 1998 году получил степень Магистра Богословия от Даллаской Богословской Семинарии. С 2001 года живет в Донецке (Украина) и работает преподавателем Донецкого христианского университета. В настоящее время занимает должность академического декана Донецкого христианского университета.

*Что Вечное могло во времени создать,
Как Бесконечное – в конечном данным стать?
Возможное не может нас спасти.*

W.H. Auden, *For the time being.*

Введение

Для того, чтобы рассуждать о положительно настроенных взаимоотношениях с культурой, необходимо исходить из соответствующих основополагающих убеждений. Данная статья является скромной попыткой предоставить краткий набросок библейско-богословского понимания культуры. Большая ее часть посвящена исследованию тех идей содержащихся в Писании, которые, как надеется автор, смогут пролить свет на данную дискуссию. Выводы, полученные из этого краткого рассмотрения, легли в основании следующих за ними рассуждений о взаимоотношениях между богословием и культурой.

В качестве предпосылки, данная работа принимает то убеждение, что классическое различие между «общим» и «специальным» откровением действительно является библейски оправданным. Хотя откровение Богом Самого Себя и Своих искупительных целей наиболее полным образом и выражается в «особенном» (the «particular»), оно все же должно предполагать предвещающее его общее откровение, которое обеспечивало бы

¹ Данная статья является переработкой доклада, представленного мною весной 2004 года, во время семинара для факультета ДХУ. Я признателен Андрею Скибицкому и Вячеславу Литвиненко за ценное сотрудничество. Также, я выражаю благодарность Дэрелу Боку (Darrell Bock), который ознакомился с ранней версией данной статьи и сделал множество полезных замечаний.

его понятными средствами и, таким образом, предоставляло бы ему возможность для выражения. Автор убежден, что эти богословские категории дают разумное направление рассмотрению характера Божьего Само-откровения, равно как и рассмотрению того, каким образом это откровение принимается в истории (history). Верно и обратное: более аккуратное понимание феномена откровения и его принятия дает разумное направление рассмотрению задач, стоящих перед богословием.

Богословие творения и мудрости

Как с хронологической, так и с логической точек зрения, первой является идея сотворения. Первая же глава Бытия вводит читателя в мир радикальной упорядочивающей деятельности Бога, где Бог придает Хаосу форму и целенаправленность, делает его продуктивным и прекрасным. Эта идея не случайно располагается в самом начале Торы: она лежит в основании помещенных в Законе заявлений Яхве на право упорядочения жизни израильтян.

Как показывает литература мудрости, своими корнями уходящая в богословие творения, этот порядок, встроенный в природу, доступен даже тем, кто находится вне Завета.² Будучи укорененным в самом творении, этот порядок доступен общему опыту. Благодаря сво-

ему постоянству и относительной последовательности, «жизненный опыт» («lived experience») поддается обобщениям. В свою очередь, эти обобщения, стремящиеся постичь особенность Божьего порядка, встречаясь то с определенными образцами жизни приносящими процветание, то с другими образцами жизни – приносящими несчастье, вынуждены уступать закономерностям этического характера.

Сильнее всего в Ветхом Завете эта связь творения с мудростью проявляется в Притч. 8:22-31 (ср. Сир. 24; Прем. 7:22-9:18). В этом отрывке олицетворение Премудрости подтверждает свое присутствие с Яхве во время сотворения, когда она состояла «художницей», воплощающей Божественные постановления: стремящимся к благословию нужно только внять этой Премудрости, чей неизгладимый след оставлен в мире.

Литература мудрости Израиля является частью обширного наследия традиций мудрости всего Древнего Ближнего Востока. Что-то заимствуя, а чем-то делясь, она принимает в этой традиции свое участие. Опираясь на опыт, литература мудрости отличается от остальной ветхозаветной литературы тем, что почти исключает парадигму Завета (covenantal framework): обетование Аврааму, Исход, и т.д.³ Конечно, это можно легко объяснить тем фактом, что она фокусируется на

² Краткое изложение современного научного консенсуса по поводу характера литературы мудрости, которому я здесь следую, см. в Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament* (Minneapolis: Fortress Press, 1997),

680ff. См. также Roland E. Murphy, «Wisdom in the OT,» *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 6, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 924-26.

³ Ср. Murphy, 921-22.

упорядоченности творения. Но и на этом аспекте нельзя делать большого удара, поскольку для израильтян началом всей мудрости является страх Яхве (Притч. 1:7), Бог Завета, Который так или иначе является Творцом того порядка, который соблюдается в мире.

Конечно, как мы увидим, свое полное выражение эта идея найдет в учение о Логосе в Ин. 1. На данном этапе мы только должны подчеркнуть, что данность этого отпечатка мудрости в творении означает, что несмотря на всю его искаженность, мы живем в мире, где присутствия Бога не избежать. Любые человеческие попытки найти смысл в этом мире окажутся очередным стремлением к этому порядку. Даже ошибочные попытки неизбежно достигнут определенной меры успеха. Это значит, что и там, где с Евангелием так и не встретились непосредственным образом, человеческий язык и устои несут следы этого Божественного отпечатка.

Человек как образ Божий: культурное поручение

Как мы узнаем из так называемого «культурного поручения» («cultural mandate») в Быт. 1:28, Божий труд старательного упорядочения должен перениматься человеком. В этом отрывке призыв к уходу за землей направлен к первозданной общине: мужчине и женщине. Божье упорядочение мира должно продолжаться в мире благодаря присутствию и труду людей как заместителей Управляющего. Прежде всего эта идея проявляет-

ся по отношению к самой основной общине – к семье, а затем, по восходящей, касается и более широких человеческих общин-племен, полисов, и, уже позднее, монархий.

По-видимому, как показывает история, этот порядок распространяется на самые различные сферы человеческого существования (политическую, религиозную, экономическую, социальную). Это разрушает представления любой из современных теорий естественного состояния (the state of nature), в которой за точку отсчета принимается отдельный индивидуум, будто животное существо Гоббса или романтический дикарь Руссо. Мы являемся существами социальными по самой своей природе, существами, стремящимися создавать порядок из того сырья, которое оказывается в нашем распоряжении. Коротко говоря, по самой своей сути мы являемся существами, производящими культуру.

Следующий проблеск той же идеи мы улавливаем уже в Быт. 2, содержащим призыв к уходу за землей и описание наименования Адамом животных. В этом отрывке мы видим человека, занятого упорядочением мира, в котором он живет. Важно отметить, что несмотря на то, что грехопадение возвращает угрозу исходящую от Хаоса, мы все еще остаемся свидетелями тех человеческих усилий, которые прилагаются в стремлении к смыслу и порядку, примером которого служат возникновение города, ремесел, технологий и прославления в Быт. 4:16-26. Хотя повествование никоим образом не скрывает раз-

рушительного присутствия греха, выглядит так, будто оно положительно представляет человека, исполняющего первоначальное поручение Бога: быть распорядителем над творением (1:28; 2:15; 3:23).

Присутствует здесь и негативная сторона культуры. Культура, как часть того, что значит быть человеком, теперь угрожает превратиться в средство провозглашения человеком собственной независимости, создания им такого порядка, который исключал бы Бога. Это урок, который дает Вавилонская башня, в случае с которой совместная деятельность людей приводит к подобному провозглашению (11:4). Если первоначально культура была предназначена для того, чтобы объединить людей и сплотить их вокруг прославления Бога, то злоупотребление ею в Вавилоне привело к настоящему умножению культур (11:7-9). Именно это умножение обусловило необходимость того, чтобы в каждом новом культурном окружении Евангелие воплощалось заново.

В своем богоподобии, люди неизбежно стараются придать смысл миру, оказавшемуся в их распоряжении. Даже несмотря на то, что мир, зараженный грехом, зачастую приводит к огромным искажениям, испорченность как таковая еще не лишает мир истины, блага и красоты.

В конце запятнанного грехом Быт. 4 мы не случайно встречаемся с историей о Сифе. Со временем, искупление придет именно по его линии. Предвкушение этого события дается уже в ст. 26, который связывает восстановление прослав-

ления Бога с сыном Сифа, Еносом. Ударение на этой же надежде ставится и в 5:1-3, где мы снова наблюдаем возвращение к употреблению фразы «образ Божий» (Быт. 1), повторенной по отношению к Адаму и Еве в ст. 1-2, но теперь употребленной непосредственно и по отношению к Сифу в ст. 3. То, что Сиф выделяется из всего повествования указывает на продолжающееся богословское напряжение между Божьим «специальным» и «общим» откровениями. Деятельность человека, «отображающего» («imaging») Бога, описывается во всем Быт. 4, но обетование более полного откровения, и, со временем, полного искупления творения, скрывается только в линии Сифа.

Народ Завета

Хотя человеческая культура как таковая отображает первоначальный Божественный порядок, испорченность грехом приводит Яхве к поискам особенного народа, который отображал бы Его порядок особенным образом. Именно через Завет с Израилем, который выступал бы Его посредником, Яхве стремится полностью переустановить Свое царствование на земле. Этим избранием, Яхве из всех культур выделяет одну – отныне ее религиозная, политическая, социальная и экономическая жизнь должна управляться данным ей Законом. Важность предпочтения, отданного таким образом только одной культуре, еще скажется во время нашего рассмотрения Церкви «как» культуры.

И все же, необходимо заметить, что даже в этом Своем предпочте-

нии Бог не создает новую культуру на пустом месте. Общеизвестно, например, что взаимоотношения между Яхве и Израилем следовали системе заключения завета, восходящей к традиции заветного договора, обычно заключавшегося на Древнем Ближнем Востоке между сюзереном и его вассалами. Различные законы собранные в Пятикнижии также отображают законодательные традиции Древнего Ближнего Востока, своими корнями уходящие еще к III-му или раннему II-му тысячелетию, т.е. ко времени, опережающему времена Моисея на несколько столетий⁴.

Что действительно отличает израильский Закон от законов его соседей, так это контекст Завета с Израилем Самого Яхве, в который он помещается. Отныне Закон воспринимается не как обыкновенное средство для установления порядка политического характера: он происходит непосредственно от Бога. Неподчинение Закону начинает трактоваться как неподчинение Самому Богу. Закон отображает тот порядок вещей, установленный Богом, с которым мы встречались еще в повествовании о сотворении. Та истина, что Закон действительно происходит от Яхве подтверждается предварением получения Закона (Исх. 20) теофанией (Исх. 19).

⁴ Samuel Greengus, «Law: Biblical and ANE Law,» *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), David Noel Freedman, «Law,» 242-43. См. также M.J. Selman, «Law,» *Dictionary of the Old Testament Pentateuch*, ed. T. Desmond Alexander and David W. Baker (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2003), 505-07.

Важной является и та деталь, что функция откровения, которую выполняет Закон, вполне совместима с тем фактом, что предписания Закона не являются совершенно новыми. Бог открывает Себя не через создание новой культуры *ex nihilo* (из ничего – лат.), а через наследование существующим культурным традициям и размещения их в контексте Завета. На самом деле, со временем, по мере того как Завет и Божья благодатная инициатива по отношению к Израилю становятся контекстом обуславливающим понимание Закона, это наследование изменяет смысл законов. Это является особенно важным для рассмотрения взаимоотношений между Евангелием и культурой, поскольку для того, чтобы быть коммуникативным, Евангелию также необходимо наследовать существующим системам символов. Такой шаг вовсе не делает Евангелие пленником предшествующих ему смыслов: напротив, именно предоставление нового «контекста» или горизонта придает уже существующим символам новый смысл.

Цель Закона – помочь Израилю выступать посредником в распространении царствования Бога на весь мир. Получение Закона на горе Синай знаменует новый приход Божьего Слова для того, чтобы снова привести Хаос в порядок, чтобы сообщить израильтянам форму и цель, сделать их настолько продуктивными и прекрасными, чтобы привлечь народы назад к Яхве, их Вселенскому Законодателю. Коротко говоря, Израиль призван быть общиной, как «образ Божий», испол-

няющей первоначальное культурное поручение, полученное еще в Быт. 1:28. Это должно касаться как его прославления, так и социальной жизни, и отношения к природе.

Наконец, стоит упомянуть последнюю деталь, касающуюся Закона: Закон никогда не должен восприниматься как нечто застывшее. Закон является гибким средством управления отношениями Завета и поэтому он с необходимостью должен приспосабливаться под различные обстоятельства. Во-первых, это подтверждается казуистическим характером большей части Закона. Казуистика старается учесть многообразные ситуации так, чтобы Закон мог быть с верностью исполнен в каких бы то ни было обстоятельствах. Другими словами, Закон, по самой своей природе, допускает множество таких возможных ситуаций, в которых единичные отвлеченные законы оказываются просто неподходящими. Можно было бы с легкостью доказать, что законы служат лишь образцами, предположительными возможностями для истолкования их общиной, которая встречается с многообразными обстоятельствами, зачастую требующими творческих решений.

Во-вторых, большинство ученых замечают, что история Израиля свидетельствует об определенном развитии Закона, которым он обязан ничему иному как изменяющимся обстоятельствам.⁵ Даже консервативное понимание возникновения Пятикнижия признает разницу между первоначальной

версией Десятизакония и теми законами, которые содержатся во Второзаконии. Как произведение, Второзаконие воспринимается как обновление Завета в предвкушении близкого завоевания Земли обетованной: новый контекст нуждается в новом приспособлении законов.

Мы наблюдаем и более поздние толкования Закона, исходящие как от пророков, таких как Самуил или Амос, так и от царей, таких как Давид или Езекия. Провозглашая приход Нового Завета, Иеремия на самом деле ожидает ничего иного, как только торжественного восстановления нового Закона (Иер. 31:33). И если это и в самом деле так, тогда дух такой традиции помогает понять и то приспособление Закона к изменившимся обстоятельствам, которое предприняли фарисеи. В этом случае, ошибку фарисеев стоит искать не столько в развитии традиции *per se* (как таковом – лат.), сколько в развитии традиции, уже не способной сохранять сам дух Закона (см. Мф. 15:1-9). В самом деле, по-настоящему огромная их ошибка заключалась в неспособности распознать настоящий *telos* (цель – греч.) Закона как откровения: Личность Христа (Рим. 10:4). А ведь именно Христос, как *telos* Закона, наполняет Закон полноценным (*ultimate*) смыслом.

Когда Закон не несет функции откровения, он теряет свой смысл. Можно предположить, что в то время как ветхозаветная трактовка Закона, как полученного непосредственно от Бога, придает ему статус особенного откровения, другие

⁵ См. Selman, 507-08.

культуры и создаваемые ими смысловые системы также скрывают возможности к содержанию откровения. Культуры предоставляют устои, символы, традиции и этические убеждения, которые, как посредники, обуславливают отношение людей к миру, в котором они живут, друг ко другу, к «Богу», ко всему творению. Как уже отмечалось, предпосылкой такого подхода является то убеждение, что культуры содержат в себе сырье, которое может послужить материалом для осмысленного выражения Евангелия.

Итак, Своим старым Заветом (old covenant) Бог избирает для посредничества в распространении Своего царствования одну отдельную нацию – Израиль, обладающую одной вполне обширной (однако гибкой и изменчивой) культурной системой, выраженной в Законе и упорядочивающей религиозную, экономическую, политическую и социальную сферы существования Израиля. Теперь присоединение к общине Завета с Богом требует того, чтобы человек стал израильянином и присоединился ко всей полноте жизни Израиля. Этот момент очень важно уловить, поскольку, как мы увидим, новый Завет (new covenant) приведет к новому положению вещей.

Новый Завет и культурное разнообразие

Именно Христос, как *telos* Закона, становится ключом к пониманию полемики Павла с иудействующими. Весь этот конфликт, стоящий за богословскими размышлениями в письмах Павла, важен для пони-

мания тех взаимоотношений между Евангелием и культурой, которые установились после прихода Христа.

Говоря откровенно, иудействующие оставались достаточно верными ветхозаветной традиции Завета и тем требованиям, которые Завет выносил стремящимся присоединиться к его общине. Как отмечалось только что, присоединение к Израилю требовало того, чтобы человек обрезался и подчинился ветхозаветному Закону. Эти социологические признаки выделяли Божий народ из его враждебного политеистского окружения.

Чего иудействующие не смогли оценить по достоинству, так это универсализирующей силы прихода Христа (Christ event) и значения последовавшего за ним излияния Духа. После прихода Христа, Апостолы, рассуждающие о том, что могло бы заставить Бога принести в жертву Своего Единородного Сына, были вынуждены переосмыслить все свое предшествующее понимание происходящего. То же переосмысление привело Павла к превращению Закона в относительное средство, которое к тому же, благодаря человеческой испорченности, было приведено в совершенную негодность (Рим. 1:18-3:20). Теперь это средство было заменено Христом. Период Закона-«детоводителя» подошел к концу; в действие вступило новое средство вступления в отношения Завета и Его соблюдения (Гал. 3:19-22). Отныне не Израиль, а Сам Христос является «семенем», в котором благословятся народы (Гал. 3:15-18, 23-29).

Эти детали свидетельствуют о том, что абсолютизация культуры Израиля теряет свое значение. Евангелие должно воплощаться в разных культурах. Божья община уже не ограничивается одной отдельной культурой (Израилем): теперь она обязана пытаться истолковывать в свете Евангелия свою отдельную культурную ситуацию. Это то же задание, выполнить которое в свете рождения, смерти и воскресения Христа обязан и сам Израиль.

Поскольку культуры разнятся, этот процесс истолкования вынуждает к определенному рода гибкости в выражении Евангелия. На данном этапе, будет полезным понять, что Евангелие — это не культурно-нейтральный систематический набор убеждений, с легкостью переводимых в любую культурную идиому. Скорее, Церковь сама во многих отношениях является определенной «культурой», так что ее взаимоотношение с другой культурой вынуждает к диалогу, к двухстороннему процессу контекстуализации. Это подразумевает, что Божьи отношения с человеком должны выражаться с помощью языка и символов, понятных воспринимающей культуре⁶. Но еще более важный шаг в процессе контекстуализации делается в противоположном на-

правлении, а именно: когда воспринимающая культура контекстуализируется в Евангелие. Другими словами, когда весь символический мир этой культуры истолковывается, оценивается и размещается в христианской парадигме (по Грэнцу (Grenz): «слышание», «исследование», «ответ»⁷).

Подробный ответ Павла на проблему участия в храмовых трапезах (1 Кор. 8:1-11:1) дает нам интересный пример подобного шага⁸. Павел делится своими утонченными размышлениями о богословских последствиях подобного участия в свете христианских предпосылок. С одной стороны, христианская вера в единого Бога означает, что подобные трапезы на самом деле посвящены тому, чего не существует (8:2-6). Кроме того, поскольку Бог является Творцом, любая пища в конце концов приходит от Него и, если принимается с благодарностью, может вкушаться для Его славы (8:6, 8; 10:30).

С другой стороны, это объяснение оказалось не в состоянии отнестись к заявлениям Евангелия со всей осторожностью. Во-первых, поведение коринфян стало источником морального падения нескольких людей и, как таковое, показало, как во имя «знания» некоторые

⁶ Здесь роль повествования (narrative) отличает данный подход от тех традиционных подходов к контекстуализации, которые стремились к очищению Евангелия от его «особенностей» для того, чтобы обнаружить подобие чистой универсалии, которая затем могла бы быть заключена в культурные особенности другой культуры. Такие подходы основаны на модернистском поиске универсальных, свободных от традиций истин, поиске, оказавшемся напрасным.

⁷ См. Stanley J. Grenz and John R. Franke, *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001), 159-60.

⁸ Для более полного рассмотрения этого отрывка, см. Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1987), 357-63, 471-74.

люди оказались не в состоянии проявить любовь, то есть этику, основополагающую для христианского существования (8:7-13; 10:21-33). Во вторых, коринфская практика не смогла оценить суть этих языческих трапез в свете христианского празднования Евхаристии. Обе трапезы подразумевали двойное участие (греч. *koinonia*): разделение трапезы с божеством и разделение трапезы со своими братьями (10:14-22). А участие в христианской трапезе по самой своей природе исключало участие в языческой трапезе, разделяемой с находящимися вне христианского Завета. Наконец, в связи с предыдущим замечанием, коринфяне не смогли принять во внимание ту деталь, что хотя идолы сами по себе и являются не-существующими, за ними стоят демонические силы, и поэтому участие в подобных трапезах означает разделение ее с «демонами» (10:19-22, где реставрируется Втор. 32:17). Таким образом, мы обнаруживаем, что Павел и его собеседники занимаются разбором богословского смысла языческих трапез, пытаясь «контекстуализировать» эту практику в христианское восприятие реальности.

Вызов, брошенный Церкви, заключается в том, чтобы она постоянно старалась делать заявления Евангелия актуальными для реальности, с которой оно сталкивается. Это и обуславливает ход процесса истолкования и переистолкования. Этот процесс открыт для любой системы символов, находящихся в распоряжении какой бы то ни было культуры и употребляет их для вы-

ражения христианской вести и выявления всех последствий этого выражения, «контекстуализируя» самопонимание культуры и склоняя его к послушанию Евангелию. В конце концов, богословие — это мероприятие полное надежды, мероприятие исходящее из той предпосылки, что Бог может быть осознанно встречен во всем разнообразии культур.

Иисус как Логос

Эта надежда основана не на чем ином, кроме как на самом Воплощении. Христос пришел не в качестве некоей отвлеченной реальности. Отец открылся не в систематическом описании Самого Себя, зашифрованного в новом наборе скрижалей. Напротив, Бог стал плотью. И не универсальной плотью — Бог в Иисусе стал еврейским мужчиной Палестины первого столетия. Иисус — апогей Божьего Самооткровения, на которое указывают как Ветхий, так и Новый Заветы, — известен нам во всей Своей особенности из повествования, сложенного из собственной жизни, смерти и воскресения.

Что немаловажно, прологу Иоанна (1:1-18), применяющему понятие «логоса» к Иисусу, удастся соединить *универсальное* откровение Бога, данное в творении, с Его *особенным* откровением израильтянам, данным в Законе, в конечной *универсальной особенности* — в Иисусе Христе. Греческая мысль обогащает понятие «логоса» целым набором толкований. Для Гераклита, и намного позже для стоиков, «логос» представлял собой интел-

лектуальное начало Вселенной. Мудрость в таком понимании заключалась в непрестанном стремлении к обнаружению порядка этого мира и в соответственном согласовании с этим порядком собственной жизни⁹.

Еще большим значением для Иоанна обладает еврейское происхождение этого понятия. Стоит обратить внимание на то, что в нескольких ветхозаветных отрывках «логос» применяется к творению (Быт. 33:6; Сир. 39:17-18, 31; 43:10, 26). Таким образом, Божьи повеления, относящиеся к творению, воспринимаются как демонстрация того, как «логос» может выступать посредником в сотворении, что Иоанн с легкостью и превращает в «Логос» олицетворенный, во Христа (Ин. 1:1-3, 10). Безусловно, это невероятно сильно напоминает образ Премудрости, которая, как мы наблюдали в Притч. 8, выступает посредником в созидательной деятельности Бога. Разве что только у Иоанна место олицетворенной Премудрости занимает олицетворенное Слово¹⁰. Что необходимо отметить, так это то, что такое применение понятия «логоса» к творению отличается гибкостью смыслов, свойственной для Септуагинты, чего нельзя сказать о его светском греческом употреблении. В таком применении, Слово Бога обладает силой и никогда не возвращается

неисполненным (ср. также Пс. 118:74; 147:4; Ис. 2:3; 45:23)¹¹.

На этой гибкости смыслов основываются еще два более важных употребления «логоса», не упомянуть о которых нельзя. Во-первых, «логос» во множественном числе употребляется по отношению к Закону Моисея (ср. Исх. 20:1; Втор. 1:1). Закон является «началом упорядочивающим» существование Израиля. Во-вторых, именно слово «логос» употребляется в повсеместно встречающейся фразе пророков «слово Господне» (употребленной в Септуагинте 116 раз, большей частью у пророков). Снова Слово Бога, теперь уже через Его пророков, выступает как средство провозглашения Его намерений, посредником в Его правлении.

Именно пролог Иоанна представляет всем этим понятийным тонкостям их полное выражение во Христе: Слово становится плотью. Христос в Своей Личности – это упорядочивающее начало стойков, сообщающее материи смысл. Он – Слово, Которым Бог сотворил мир. Он – Премудрость, присутствовавшая при сотворении, через которую Бог создал Вселенную. Он – Закон, упорядочивающий существование Израиля. Он – пророческое Слово, открывающее Бога и Его намерения внимающим Ему. Но, к сожалению, хотя весь мир и обязан своим существованием именно Ему, «Логосу» (1:1-3), он не в состоянии признать Его (1:10). Что еще более трагично, Израиль, который также получил свое существование благодаря «Логосу», также отвергает Его (1:11).

⁹ Thomas H. Tobin, «Logos,» *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 348-49.

¹⁰ См. Tobin, «Logos,» для еще более полной разработки тесной связи между прологом Иоанна и олицетворением Премудрости, 353-55.

¹¹ Tobin, «Logos,» 349-50.

Итак, в Личности Христа Иоанн воплощает пример радикальной контекстуализации, основанной на радикальной особенности Христа Иисуса. Он контекстуализирует Христа употребляя уже существующие понятийные тонкости, погружая (и, таким образом, изменяя) их в реальность Воплощения.

Предварительные выводы

В своем обзоре Писания мы обнаружили определенные идеи, которые предоставили нам средство, позволяющее лучше понять взаимоотношение между Евангелием и культурой. Перед тем, как перейти непосредственно к размышлению над этими идеями, коротко перечислим некоторые из них:

- Бог Творец оставил во Вселенной определенный порядок, который, наряду со специальным откровением, открывает как Его Самого, так и Его намерения.
- Человек, как «образ» Божий, по самой своей сути является существом, создающим культуру. Поэтому культуры во всех своих сферах неизбежно (хотя, зачастую, и несколько неполноценно) несут признаки этого Божественного отпечатка.
- Несмотря на то, что Бог доступен в «общем», наиболее полным образом Он открывает Себя в «особенном». Посредством избрания, Он выбирает народ, которому открывает Себя и который посредством в распространении Его откровения и царствования. Это особенное откровение отличается по-

вестовательным характером. Бог приходит в историю и вступает во взаимоотношения со Своим народом. Именно это повествование сохраняется и истолковывается в Писании — сегодняшнем авторитетном посреднике в Божьем Само-откровении.

- Божье Само-откровение употребляет уже существующие язык и понятийные тонкости. Таким образом, Бог использует трансцендентные возможности, содержащиеся в человеческой культуре. Он делает это не переводя отвлеченные истины, а контекстуализируя культуры, т.е. погружая их в повествование Евангелия.
- Божье «особенное» Само-откровение Свое полное выражение находит в Личности Христа, в конечной универсальной особенности, в которой и посредством которой все сотворено. Христос — это величайший Абсолют, превращающий в относительность любые истины.

Краткое рассмотрение богословского понимания культуры

Перед тем, как мы перейдем к тем последствиям, к которым наши изыскания приводят в вопросе понимания задачи, стоящей перед богословием, необходимо кратко выразить богословское понимание человека и культуры, бросающее вызов современным представлениям о них.

Как мы старались показать, человек является существом, которому не избежать культуры. Мифический идеал независимого инди-

видуума, свободного от «тюрьмы» культуры и традиции – это избрание современности. Этот идеал независимой личности, способной избежать своего социо-культурного размещения (situatedness), был принят как консервативным, так и либеральном крылом богословия. Эти группы, каждая по своему, жили стремлением обнаружить богословие, свободное от культуры – стремлением не только ошибочным, но и невоплотимым.

И все же это не должно по необходимости приводить к выводу того рода, что истина безнадежно относительна. Сказать, что человек является культурным существом – это значит всего лишь сказать, что человек ограничен пространством и временем, то есть подтвердить сразу несколько ключевых аспектов христианского понимания человека.

Во-первых, человек конечен. Он помещен в пространстве и времени, и никогда не сможет от них отстраниться. Бог встречает человека в этом пространственно-временном континууме, называемом историей (history). Бог Писания – это Бог Авраама, Исаака и Иакова. Он – Бог-Который-стал-плотью (the God-become-flesh). Современные попытки избежать этой человеческой конечности являются все тем же безумием Вавилонской башни.

Во-вторых, человек, по самой своей сути, социален. Идеал Руссо – счастливый дикарь, живущий в огражденном рае – тоже противоречит христианскому пониманию че-

ловека, созданного по образу Божьему: «мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1:27). В этом отрывке, человеческое отображение Бога отличается корпоративностью. Мы созданы для того, чтобы жить в общине, общине, которая находит свое выражение во фразе «во Христе», а также в тех телесных метафорах (body language), которые можно найти в посланиях Павла. По существу, в Духе община становится новым воплощением Божьего присутствия на этой земле. Одновременно с этим, такая человеческая община становится участником и отображением Троицкой общины Отца, Сына и Духа, внутренняя взаиморасположенность (intra-relatedness) которых не исключает Ее «внешней» расположенности («extra»-relatedness) к миру.

В-третьих, человеческая социальность по необходимости приводит к культуре, к общему набору символов и смыслов, формирующих наше понимание мира и обуславливающих наши действия. Бергер (Berger) так формулирует эту мысль: «Человеческое общество – это мероприятие миро-устройства»¹². Известная нам «реальность» социально обусловлена (socially constructed). Непосредственное переживание внешнего для нас мира никогда нам не доступно. Наш опыт всегда обусловлен социальным «миром», сообщающим порядок и смысл всему тому, что нами переживается. Таким образом, эти культурные системы всегда ограничены, и все же, с христианской точки зрения, скрывают в себе трансцендентные возможности. Поскольку ни одна куль-

¹² Peter L. Berger, *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religions* (New York: Doubleday, 1967), 3.

турная система не исчерпывает собой всей реальности, культуры обладают гибкостью по самой своей природе и, встречаясь все с новым и новым опытом, время от времени бросающим вызов их отображению реальности, всегда находятся в процессе изменений.

Наконец, человек греховен и греховность эта присутствует также в создаваемых им культурах. Вдобавок к свойственной человеку и всем его мероприятиям ограниченности, человеческая испорченность приводит к тому, что зачастую культуры жестоко искажают реальность и уводят людей от Бога. Человеческий порядок зачастую отображает стремление человека к независимости, его желание пренебречь Божьими указаниями, то ли вовсе отрицая Его существование, то ли, что чаще, стараясь использовать Его для оправдания своих собственных поступков.

Тринитарное понимание задачи богословия

Любое рассмотрение богословия и культуры должно начинаться с Самого Бога. Как мы видели, предпосылка христианского богословия заимствуется самим Писанием и заключается в том убеждении, что Бог Творец непрестанно ищет взаимоотношений со Своим творением. Он стремится к тому, чтобы о Нем зна-

ли, и делает Себя доступным как в творении, так и в Своем Слове.

Чего еще недостает, так это понимания Божьего откровения намного более гибкого, чем то, что традиционно принималось евангельским богословием.¹³ Сражаясь с либерализмом, евангельское богословие поддалось модернистской эпистемологии,¹⁴ принимающей Писание за свое «неопровержимое основание», могущее обосновать любой вид знания. По сути, это практически привело к сведению Божьего Само-откровения к процессу богодухновения, распространяющемуся исключительно на составление Писания (enscripturation).

Такой подход не берет во внимание всей действительной сути феномена Писания, не говоря уже о том, что он серьезно ограничивает полноту действительного Божьего Само-откровения. Сначала нам необходимо исследовать природу естественного откровения, а затем уже обратиться и к феномену откровения особенного. Наше намерение заключается в том, чтобы разработать более гибкое, тринитарное понимание откровения.

Хотя на долю естественного откровения приходится тяжелое время, наш обзор Писания позволяет до сих пор продолжать настаивать на нем, как на определенного рода законном виде откровения. Как это ни странно, идея продолжающегося

¹³ Безусловно, полезным в этом отношении является Karl Barth, *Church Dogmatics*, I.1, trans. G.T. Thomson (Edinburgh: T. & T. Clark, 1936), 98-140. См. также два более современных рассмотрения этого вопроса в Trevor Hart, *Faith Thinking: The Dynamics of Christian Theology* (London: SPCK, 1995), 135-62; and

Grenz/Franke, *Beyond Foundationalism*, 57-129.

¹⁴ Для достаточно полезного рассмотрения этого вопроса см. Nancey Murphy, *Beyond Liberalism and Fundamentalism* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1996), 11-35. Grenz/Franke (*Beyond Foundationalism*, 3-54) предоставляют подобный материал.

ся Божьего Само-откровения в падшем мире получила особенное развитие именно в реформатской богословской традиции, делающей такое сильное ударение на абсолютной испорченности человека.

Прежде всего, Кальвин отмечает, что несмотря на абсолютную испорченность человека, жизнь и дела некоторых людей несколько выделяются из общей падшей массы. Для Кальвина, это признак не свойственной их природе доброты, а того, что «при всеобщей испорченности... присутствует Божья милость, которая не исправляет испорченную природу, но подавляет и ограничивает ее изнутри» (2.3.3; ср. 2.2.17)¹⁵. Не присутствуй такого провиденческого сдерживания, человеческая испорченность стала бы неограниченной. Присутствие же такой «общей благодати» предоставляет возможность как для личных, так и для общественных человеческих достижений. Божий образ в человеке остается, несмотря на всю свою поврежденность.

Это понятие «общей благодати» позволяет понять культуру как то, что предоставляет возможность для воплощения Евангелия. Пусть поврежденная грехом, культура несет на себе следы Бога. Для Кальвина, даже идолопоклонство и другие лже-религии указывают на устремленность к Богу, глубоко укорененную в человеке (1.3.1-2). На самом

деле, абсолютно каждое благо, переживаемое нами, должно приписываться Богу, «единственному источнику всех благ» (1.2.1). Признавая Его как Творца и Вседержителя, мы должны быть уверены, что «вне Его нет никакой мудрости, света, справедливости, добродетели, праведности, истины» (1.2.1)¹⁶. Все должно ожидаться от Него, обретаться в Нем, и, полученное, с благодарностью приписываться Ему.

Конечно же, Кальвин убежден в этом вовсе не по причине высокой оценки человеческих способностей. На самом деле, именно глубокая убежденность в человеческой испорченности приводит Кальвина к тому выводу, что все то благое и благородное, что еще можно обнаружить в этом мире, должно исходить исключительно от Бога. Такое основополагающее понимание предоставляет возможность для положительно настроенных взаимоотношений с культурой. Оно воспринимает культуру не как греховное создание рук человеческих, а как личный замысел Бога для человечества. Оно предоставляет место для тех положительных человеческих достижений, которые и послужат почвой для плодотворных богословских размышлений.

Богословские основания таких выводов Кальвина заключаются в том, что Отец сотворил мир Своим Словом и, в Своем провидении, продолжает поддерживать Свое творение через постоянное присутствие Своего Духа. Мы смело можем вступать в положительно настроенные взаимоотношения с культурой не на основании оптимистических взглядов на человека, а на основа-

¹⁵ Здесь и далее «Наставления в христианской жизни» цит. по русскому изданию: Жан Кальвин. Наставление в христианской вере. Т. 1. Пер. с француз. — М.: Изд-во Российского Гуманитарного Университета, 1997.

¹⁶ См.: Кальвин Жан. Наставление в христианской вере.

нии надежды на Бога, Который хочет, чтобы о Нем знали. Провиденческая забота Бога о мире, продолжающаяся с помощью Его Духа, свидетельствует о продолжающемся полноценном откровении.

Хотя культуры и скрывают в себе трансцендентные возможности, в наиболее полной мере Бог становится известным в особенном. Хотя голос Духа и слышен во всем мире, он перекрывается шумом окружающих его голосов. Отчетливее всего голос Божий слышен тогда, когда Он открывает Себя в определенном периоде времени, в определенном месте, определенным людям. Как христиане, мы исповедуем, что в отдельные промежутки времени и в отдельных местах Бог вмешивался в историю и открывал Себя: наивысшее свое проявление эта деятельность получила в приходе Христа. Мы считаем эти моменты моментами откровения. Каноническое Писание, выступающее посредником нашего знания об этих моментах, является главным средством продолжающегося откровения Бога Своему народу.

¹⁷ См.: Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon Press, 1987), 254-57. Здесь Мецгер дает полное описание того, как в ранней Церкви термин «богодухновение» употреблялся в более широком смысле, так что распространялся и на труды некоторых ранних отцов Церкви. Например, Григорий Нисский применяет термин *theopneustos*, употребленный во 2 Тим. 3:16, по отношению к комментарию на шесть дней творения его брата Василия. Лучшим пониманием богодухновения было бы трактовать его как Божий Дух, Который говорил бы через определенных людей. Как таковое, оно является необходимым, но недостаточным критерием авторитетности Писания, поскольку

Приход современного модернистского библицизма ознаменовал собой установление точки зрения, недооценивающей природу получения этого откровения. Сведение богодухновения только лишь к написанию Писания (*Scripture-writing*) не в состоянии принять во внимание исторический процесс откровения¹⁷. А ведь мы знаем, что большое, если не большее, количество библейских книг писались не во мгновение ока. Они являются результатом многолетней (если не многовековой) передачи как устных, так и письменных традиций. Эти традиции перенимаются, соединяются, приспособляются и переистолковываются по мере того, как их смысл старается сохранять актуальность для Божьего народа, находящегося в определенном месте и проходящего через определенные периоды времени. По мере того, как эти традиции пишутся и составляются, приходит время для канонизации, в процессе которой Божья община признает отдельные тексты за обладающие особенным авторитетом для ее веры и практики¹⁸.

ку Бог говорит через людей и вне Писания. В евангельском богословии богодухновение заняло особое положение по причине стремления этого течения в богословии укрепить авторитет Писания вопреки обратным намерениям либерализма. Намного более богословски обоснованным методом было бы обратиться к категории канона Писания, которая сама по себе включает понятие его авторитета. Но этот вариант всегда оставался менее привлекательным для протестантов, поскольку обращение к канону влечет за собой более открытое отношение к традиции и Церкви (насколько бы рьяно протестанты ни старались спорить с подобной идеей).

¹⁸ См. Trevor Hart, *Faith Thinking*, 155-62.

В процессе канонизации, Писание принимается Божьей общиной, перед которой стоит задача истолковывать Писание и делать его актуальным для реальности, с которой она сталкивается. Теперь Церковь, как исполненное Духом тело Христа, обладает способностью познавать Бога с помощью этого Писания. Ее задача – постоянно подвергать себя переистолкованию в свете Божьих указаний, содержащихся в этом Писании. Божья воля на Само-откровение дает основание для достойной надежды на то, что Церковь сможет прийти к настоящему познанию Бога.

Необходимо, чтобы весь этот процесс воспринимался в свете тринитарной парадигмы. Бог старается открыть Себя. В отдельные промежутки времени, будь то действием или словом, Он проявляет Себя в истории, и апогеем этих проявлений безусловно является воплощение Христа. Общины, руководимые Духом (Spirit-led communities) производят, передают, и приспособливают традиции, предназначенные для того, чтобы выступать посредниками в новых встречах людей с этими проявлениями Бога. Через определенный промежуток времени, общины руководимые Духом, признают за некоторыми из этих традиций нормативный статус. Те же общины, руководимые Духом,

продолжают процесс принятия этих традиций и переистолкования их для новых слушателей. И хотя эти традиции, вызванные к жизни Духом (Spirit-engendered), и руководят чтением Писания в общине, каноничность Писания означает, что они сами также должны оставаться открытыми для постоянной переоценки. Мы хотим подчеркнуть особый статус Писания как нормы норм, главенствующего средства Божьего Само-откровения¹⁹. При этом, мы хотим также сохранить ударение на основополагающей преемственности всего процесса откровения: от непосредственного исторического события к традиции, от традиции к канону, и, наконец, от канона к истолкованию. Такой подход дает определенную степень уверенности в выполнимости задачи, стоящей перед богословием. Наша способность познавать Бога и выражать это знание основана на желании Бога быть открытым и доступным²⁰.

И все же, нельзя также не подчеркнуть, что прочтение Писания Церковью никогда не является исчерпывающим. Церковь – это человеческая община, и это значит, что прочтение, предлагаемое ею, всегда частично, и зачастую подвержено греху. Осознание этого факта должно вызывать смирение как у богослова, так и у любой богословской

¹⁹ См. Grenz/Franke, *Beyond Foundationalism*, 57-92.

²⁰ Кроме того, предпосылки, постоянно влияющие на наши толкования, происходят из культур, скрывающих в себе трансцендентные возможности, поскольку даже испорченный человек является созданным «по образу Божьему» и, несмотря ни на что, остается

не в состоянии полностью избавить этот мир от Божьего присутствия (см. Кальвин, 1.3.1). Таким образом, даже наследуемые нами предпосылки не должны восприниматься нами как нечто дезориентирующее. Эти предпосылки, пусть и обусловленные нашей культурой, содержат в себе элементы, открывающие нас для Божьего Само-откровения.

традиции. Богословие – это всегда мероприятие эсхатологическое, т.е. такое частичное восприятие Бога, которое станет полным только после прихода Христа.

Богословие всегда обусловлено культурой. По самой своей природе, оно не может избежать самовыражения на определенном языке, использующем определенные понятия. Но это не должно служить поводом для отчаяния, ведь наш тезис о скрытых в культуре трансцендентных возможностях означает, что природа богословия, обусловленная культурой, не исключает знания о Боге, но даже наоборот – делает его возможным. Мы также настаивали на Божьем Само-откровении, продолжающемся сначала в Писании, а затем, на основании Писания, в традиции. Прежде всего, это означает, что ни одна культура не имеет прав на монополизацию богословского выражения.

Как уже отмечалось, уверенность в продолжающемся Божьем Само-откровении возрождает должное признание традиции. Раз Божье откровение не заканчивается возникновением Писания (что, как кажется, зачастую подразумевается в евангельском решении вопроса), мы должны отдавать должное внимание и тому, как Божье Само-откровение в Писании воспринималось христианскими общинами на протяжении истории. Необходимо прислушаться к голосу Духа, звучавшему в отдельных местах в определенные периоды времени. Существует несколько традиций, обладающих таким уровнем кафоличности, что приобретают статус

близкий (но не равный) Писанию. В тринитарных терминах, мы осознаем, что иногда и вне Писания Бог говорил так, что Его слово приобретало определенную завершенность. Хорошим примером такого случая являются находящиеся в символах веры тринитарные формулировки. Быть христианином в после-Никейском мире означает читать Писание исключительно в свете доктрины о Троице.

Уважение к христианской традиции не должно ограничиваться только ее ранними историческими выражениями. Церковь и сегодня состоит из множества культурных выражений, могущих стать полезными в нашем богословском труде. В эру легкой коммуникации, Церковь располагает средствами, ранее считавшимися просто недоступными.

Встреча с другими богословскими традициями помогает нам увидеть предпосылки, руководящие нашим собственным мышлением. Поскольку наше мышление обуславливается культурой, это также может помочь нам обнаружить и те предпосылки, которые на самом деле искажают наше прочтение Писания. Таким образом, если мы хотим со всей пользой встречаться с полнотой Божьего Само-откровения в мире, на нас лежит ответственность быть внимательными к другим богословским традициям – как прошлого, так и настоящего.

Исключительный характер Божьего откровения избранным также имеет последствия для положительно настроенных взаимоотношений с культурой. Прежде всего, как мы уже видели, вопреки многим

моделям контекстуализации, мы не добиваемся поиска отвлеченных истин, которые потом могли бы быть помещены в новый набор культурных символов. Выражения Евангелия, свободного от культуры, просто напросто не существует.

Церковь необходимо воспринимать «как» культуру, «в» культуре. «Как» культура, Церковь вовлечена в создание отдельного «мира»²¹. Грэнц показывает, в каких отношениях Церковь «как» культура обладает теми же признаками, что и любая другая культура:²²

- Церковь является группой людей, находящихся во взаимоотношениях и разделяющих одну определенную форму поведения (см. 1 Пет. и описание того факта, что «внешние» не могут понять христианского поведения);
- Церковь обладает «историей» («story»), которая объединяет ее в ее объяснении мира, в котором она живет;
- Церковь располагает определенными символами, которым придает смысл: образы (Крест, пустая Гробница) и ритуалы (Крещение и Вечеря Господня);
- Как община, Церковь «старается» сохранить себя институционально, равно как и распространить определенный подход к приданию смысла и созданию отдельного «мира»;
- Церковь объединена общей миссией: прославлением, образованием, распространением.

Таким образом, Церковь представляет собой целое видение реальности и выступает посредником в его донесении членам общины через свои устои, учение и ритуалы. Члены общины приобщаются к этой реальности и упорядочивают свои жизни в соответствии с ней. Именно с этой точки зрения Церковь вступает в положительно настроенные взаимоотношения с культурой.

Церковь «как» культура — это также Церковь «в» культуре. Другими словами, любая отдельная церковь никогда не будет чистым и свободным от культуры выражением Евангелия. Наше воплощение Евангелия всегда является воплощением, обусловленным культурой. И здесь нет ничего плохого; эта данность является частью нашего человеческого существования. Провозглашать и проживать Евангелие можно только употребляя уже существующий язык и уже принятые наборы символов и практик.

Но для того, чтобы остаться целостной, Церкви необходимо оставаться верной неповторимости собственной «культуры». Во взаимоотношении между Церковью и культурой, неповторимая суть (identity) Церкви не должна быть слишком контекстуализирована (over-contextualized). Чтобы защитить всю целостность этой сути Церкви, центральное место необходимо отвести христианскому повествованию; также, необходимо настаивать на центральном характере ритуалов

²¹ См. Grenz/Franke, *Beyond Foundationalism*, 165-66.

²² Все последующие соображения заимствуются из Grenz/Franke, *Beyond Foundationalism*, 163-64.

Церкви, эту суть формирующих (с особенным ударением на проповеди, Евхаристии и Крещении). Таким образом, в другой культуре должно выражаться никакое иное Евангелие, как только Евангелие во всей своей повествовательности и прожитой неповторимости. Только тогда целостность Евангелия будет оставаться в безопасности.

Лучшей метафорой для подобного процесса является диалог, хотя Евангелие и культура никогда и не вступают в диалог на одинаковых основаниях. Христианское самовосприятие вызывает необходимость того, чтобы этот диалог был асимметричным и обязательно включал в себя переистолкование преобладающих культурных убеждений в свете повествования Евангелия (несмотря на тот факт, что прочтение этого повествования всегда посредствуется культурой и традицией). Своими радикальными заявлениями Евангелие делает все остальные истины относительными. На данном этапе будет полезно заметить, что Иисус, как «Путь, Истина и Жизнь», смело указывал на Себя как на исполнение ветхозаветного Закона, чем также сделал его относительным.

Павел развивает эту тему, расширяя относительность и на последствия прихода Христа для евреев и язычников. В 1 Кор. 1:17-31,

он провозглашает распятого Христа как мудрость, которая евреями и язычниками принимается за безумие. Это должно ободрять нас в наших попытках сделать Евангелие понятным для окружающей культуры. В то время, как культуры полагают системами символов, предоставляющими возможность для его выражения, Евангелие по самой своей природе бросает радикальный вызов зачастую ошибочным основополагающим верованиям и ожиданиям, содержащимся в любой культуре.

На самом деле, именно повествование защищает Евангелие от нескончаемого приспособленчества, и именно повествование должно служить богословию источником, которому последнее непрестанно подчинялось бы для проверки собственных прочтений²³. Примером важности повествования для богословских формулировок может послужить пример, заимствованный Лесли Ньюбигином (Lesslie Newbigin) из опыта его работы в индуистской Индии²⁴. Он вспоминает обусловленную индуистским контекстом проблему перевода слова «Господь» на тамильский язык:

Обычно, *Свами* переводится как «Господь», но оно не обладает таким же смыслом, каким для греко-говорящего еврея обладало слово *Kurios*. Оно обозначает не

²³ См. выше дискуссию посвященную 1 Кор. 8:1-11:1, где спор об идоложертвенном мясе разрешается благодаря подробному рассмотрению христианских убеждений и практик.

²⁴ См. Lesslie Newbigin, *The Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission*, Rev. ed. (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995), 19ff. См. также

David S. Yeago, «The New Testament and the Nicene Dogma: A Contribution to the Recovery of Exegesis,» *The Theological Interpretation of Scripture*, ed. Stephen E. Fowl (Malden, MA: Blackwell Publishers, 1997), 87-100. Это статья, прекрасно разъясняющая новозаветные корни Никейской догмы.

Яхве, Господа Ветхого Завета, а одного из мириад богов, наводняющих страницы индийского эпоса. *Аватар* же обычно переводится как «воплощение», но, по понятиям индийцев, *аватаров* будет такое же множество, какое уже было. Провозгласить новый *аватар* значит не провозгласить ничего радикально неожиданного для естественного хода вещей. Даже употребление слова *кадавул*²⁵ просто вызывает вопрос: «Если Иисус – *кадавул*, то кто же тот, кому он молится?»²⁶

Этот пример показывает, как культура, а в этом случае язык, всегда обуславливает наше восприятие. Евангелие, излагающее надкультурные (*supra-cultural*) реальности, само излагается в культурных формах, стремящихся к пониманию его смысла. Мы видим, как в распоряжении тамильского языка находится целая группа слов, способных передавать трансцендентный смысл. Проблема заключается только в том, что индуистский контекст изменяет смысл каждого из этих слов настолько, что они оказываются не в состоянии правильно передавать содержание христианской вести. Как отмечает Ньюбигин, Иисус — это не *свами*; Он один Единственный *свами*. Но Он и не *аватар*; Он особенный *аватар*. Что касается *кадавула*, то его нельзя трактовать как монаду, поскольку он должен означать реальность, предо-

ставляющую возможность для взаимоотношений. Эти слова сначала должны быть контекстуализированы в повествование Евангелия, и только потом полноценно употребляться для передачи христианского восприятия реальности²⁷.

Таким образом, контекстуализацию необходимо воспринимать как асимметричный диалог, в котором Евангелие выражалось бы в определенной культурной системе, а культурная система – контекстуализировалась бы в Евангелие. Но, легко сказать, трудно воплотить это на практике: как уже отмечалось, мы все являемся членами культур, служащих своеобразной призмой, через которую мы истолковываем реальность. Все, что мы находим и истолковываем в Писании обусловлено теми культурными установками, которые нам даны. В христианских терминах, мы всегда читаем Евангелие через определенную традицию. Точно так же, как нам недоступны универсальные истины, свободные от культурных особенностей, так богословию недоступна свобода от нашей традиции (которая, в свою очередь, отображает окружающую нас культуру).

Для некоторых это служит поводом к разочарованию. На самом же деле, такое положение вещей – это не более, чем обычное описание нашей человеческой конечности; как уже подчеркивалось, мы являемся существами обусловленными пространством и временем. Для того, чтобы избежать разрозненной относительности, нам не нужно прибегать к модернистской эпистемологии, находящей уверенность в

²⁵ Выше Ньюбигин поясняет, что эта фраза означает «трансцендентный Бог» (*The Open Secret*, 20).

²⁶ Newbigin, *The Open Secret*, 20.

²⁷ Newbigin, *The Open Secret*, 20.

определенном методе, основанном на некоем неопровержимом основании. Скорее, наша надежда должна полагаться в Боге и в Его Самооткрывающем движении по направлению к нам. Нам не избежать нашей особенности, но мы можем быть уверены, что Бог придет к нам и встретит нас в этой особенности точно так же, как это происходило в случае с Израилем, позже во Христе, и теперь в Церкви как в руководимом Духом носителе продолжающегося Божьего откровения. Таким образом, наша вера – это вера в Троидного Бога, а не в самих себя и свои несовершенные, пусть и благонамеренные, методы.

Богословие приглашает нас непосредственно к продолжающемуся ученичеству, где мы непрерывно подчиняли бы свое понимание происходящего Божьему Самооткровению в Писании (первично) и традиции (вторично). Любая человеческая задача всегда скрывает в себе опасность. В нашем случае, нас ожидает опасность недо-контекстуализации (under-) и пере-контекстуализации (over-).

Пере-контекстуализация – это опасность, которой подвергается либерализм. Стремясь сделать Евангелие значимым, он отдает культуре предпочтение перед Писанием и традицией. В результате, Евангелие становится пленником любого каприза культуры. Недо-контекстуализация является не меньшей опасностью. Это опасность, погубив-

шая иудействующих. Евангелие для них стало неразрывно связанным с одной отдельной культурой. В результате, они сдержали полностью того влияния, которое Евангелие могло бы оказать на галатийскую общину.

Опасности недо-контекстуализации больше всего подвержен евангеликализм. Идеализируя раннюю Церковь, евангеликализм находится в непрестанных стараниях превратиться в Церковь первого столетия. Такое его стремление страдает от неимоверно ограниченного понимания способности Бога к Самооткровению²⁸. Как это ни грустно, его благородное желание быть самым верным Писанию зачастую ограничивает авторитет Писания, не позволяя ему отвечать на сегодняшние нужды. Благодаря подходу, согласному принять только то, что можно подтвердить подходящим отрывком (proof-text approach), богословие ограничилось только теми вопросами, которые поднимаются в Писании (или только в желании тех, кто хочет, чтобы они там поднимались). В мире, где технология, модернистская эпистемология, капитализм, демократия и материализм фундаментально обуславливают как нас самих, так и наши надежды, такой подход безусловно приводит к затухающей форме христианского ученичества.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

И в заключение, мы занимаемся богословием как определенным ученичеством, которое отвечало бы на продолжающееся Божье Самооткровение нам. Мы, как члены об-

²⁸ Можно также задать вопрос по поводу того, какой церковью первого столетия он старается стать: коринфской, лаодикийской или галатийской?

щины, наполненной Духом (Spirit-indwelled), прислушиваемся к голосу Духа звучащему прежде всего в Писании и традиции. Но это слышание проходит через наше культурное размещение. Реформатское понятие общей благодати позволяет нам верить в существование таких трансцендентных возможностей, которые скрывались бы во всех культурных формах и системах. Особенный статус, которым обладает особенность Евангелия, заставляет нас отдавать ему предпочтение в диалоговом процессе двух-

сторонней контекстуализации, включающей как выражение Евангелия в уже существующих символах культуры, так и погружение этих символов в христианское повествование (story). В конце концов, богословие – это эсхатологическое мероприятие, такой поиск Бога, который завершится только после Второго Пришествия Христа. Ничто иное, как только эта надежда должна вести и поддерживать любое полноценное богословское размышление.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Barth, Karl. *Church Dogmatics*, I.1, trans. G.T. Thomson. Edinburgh: T. & T. Clark, 1936.
- Berger, Peter L. *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religions*. New York: Doubleday, 1967.
- Brueggemann, Walter. *Theology of the Old Testament*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- Fee, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1987.
- Greengus, Samuel. «Law: Biblical and ANE Law,» *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, ed. David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992. Pp. 242-52.
- Grenz, Stanley J. and John R. Franke. *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001.
- Hart, Trevor. *Faith Thinking: The Dynamics of Christian Theology*. London: SPCK, 1995.
- Metzger, Bruce. *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Murphy, Nancey, *Beyond Liberalism and Fundamentalism*. Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1996.
- Murphy, Roland E. «Wisdom in the OT,» *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 6, ed. David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992. Pp. 920-31.
- Newbigin, Lesslie, *The Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission*, Rev. ed. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- Selman, M.J. «Law,» *Dictionary of the Old Testament Pentateuch*, ed. T. Desmond Alexander and David W. Baker. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2003. Pp. 497-515.
- Tobin, Thomas H. «Logos,» *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, ed. David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992. Pp. 348-56.
- Yeago, David S. «The New Testament and the Nicene Dogma: A Contribution to the Recovery of Exegesis,» *The Theological Interpretation of Scripture*, ed. Stephen E. Fowl, Malden, MA: Blackwell Publishers, 1997. Pp. 87-100.
- Works in Russian:
 Кальвин, Жан. Наставление в христианской вере. Т. 1. Пер. с француз. — М: Изд. Российского Гуманитарного Университета. — 1997.