

**DOGMENGESCHICHTE А. фон ГАРНАКА
И ЛИБЕРАЛЬНО ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ
«ЭЛЛИНИЗАЦИИ ХРИСТИАНСТВА»**

Maxim A. Pylaev

**ADOLF VON HARNACK'S DOGMENGESCHICHTE
AND LIBERAL THEOLOGICAL CONCEPT
«HELLENIZATION OF CHRISTIANITY»**

The article analyzes the liberal Protestant theological concept of «Hellenization of Christianity», serves to prove the continuity of Christianity in history. In the view of the author comes the project Dogmengeschichte A. von Harnack. Among the various forms of «Hellenization of Christianity» the greatest value Harnack acquires reconstruction of the genesis of Christology Logos as cosmology. The article raises the question of the nature and limits of application of historical methodology in theology. The main idea of the author is the inherent contradictions in the theological theory of «Hellenization of Christianity» Harnack, its metaphysical involvement. The study of theology Harnack made in terms of clarifying the cognitive potential of religious experience and the epistemological status of knowledge included in the theological discourse of liberal theology of Protestantism.

*Другу и учителю
Александру Николаевичу Красникову¹*

Был ли Христос подлинным Богом или простым человеком? Какая наука может ответить на этот вопрос?²

В. Эрн

Теология — это пусть не только, но зато всегда логика чуда³.

К. Барт

Христианскую теологию многое роднит с философией. И та, и другая рождаются из удивления (пусть разного). В философии

¹ Невозможно поверить в то, что уже пять лет нет с нами Александра Николаевича. Время, конечно, ничего не лечит, а только обнажает чувство боли, досады, грусти и с каждым годом все больше проявляет невосполнимость утраты.

Трудно встретить столь светлую, смиренномудрую, экзистенциально захватывающую личность. Я не могу себе представить гневящегося Александра Николаевича. Едва ли он даже раздражался. Для меня он всегда был образцом терпения и мужества; как он умел переносить немощи тяжелой болезни.

Своим светолучением он объединил всех нас: студентов и преподавателей, верующих и атеистов, соотечественников и иностранцев. Не только объединил, но и завещал друг другу.

Такие ученые как Александр Николаевич Красников большая редкость. Он был во всем: в издании журнала, составлении хрестоматии, подготовке доклада или лекции. «Я уйду, Максим, но моя хрестоматия останется», — говорил он.

Как ученый и преподаватель я обязан Александру Николаевичу всем. В 1991 году мне, тогда студенту-третьекурснику, он предложил заняться Русольфом Отто и вручил ксерокопию «Das Heilige». Он никогда не бросал своих учеников после окончания университета. Редкое чувство такта позволяло Александру Николаевичу вести нас по научной жизни.

Думая о Красникове, мне кажется, что наука обращается не только вокруг профессионалов, но личностей. Александр Николаевич был и остается одной из них. — М.А. Пылаев.

² Цит. по: Эрн В. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учения. — М., Минск: Харвест; АСТ, 2000. — С. 295. — прим. ред.

³ Цит. по: Барт К. Введение в евангелическую теологию. — М.: Центр «Нарния», 2006. — С. 67.

фии и в теологии нет прошлого. Они всегда пребывают в настоящем. А значит в той мере, в какой либеральная протестантская теология является теологией, а не историей или антропологией, она присутствует в современной парадигме *Dogmengeschichte*, в нынешней форме концепции «эллинизации христианства». Без деструкции патристического богословия, которую осуществил А. фон Гарнак, не появилась бы теоцентристская теология К. Барта.

Темой статьи не являются христианские рецепции античной культуры. Нас интересует логика построения теологического знания, начала теологического дискурса, философско-теологический тип саморефлексии христианства в одной из школ либеральной теологии — школе А. Ритчля на примере концепции *Dogmengeschichte* А. фон Гарнака. Мы ставим вопрос о научно-философском языке христианской теологии, о когнитивном потенциале религиозного опыта и эпистемологическом статусе знания, включенного в теологический дискурс либеральной теологии протестантизма.

Фигура профессора берлинского университета, члена прусской академии наук, выдающегося историка церкви А. фон Гарнака (1851–1930) не нуждается в представлении. Отметим лишь, что предметом нашего анализа станет знаменитая работа А. фон Гарнака «*Dogmengeschichte*» (перевод ее как «История догматов» выглядит странно. Более уместно «История догматического богословия», но еще лучше оставить, на наш взгляд, без перевода). «*Dogmengeschichte*» — это сокращенный вариант трехтомного «*Lehrbuch der Dogmengeschichte*», ставший теологическим бестселлером и претерпевший восемь изданий (первое 1889–1991 годов и последнее 1991 года). Именно сокращенная «История догматического богословия» была переведена в издании «Общей истории европейской культуры» на русский язык в начале XX века. Однако, в русском издании отсутствуют греческие цитаты, весьма важные для прояснения смысла концепции «эллинизации христианства» А. фон Гарнака. Кроме того переводчица не особенно задумывалась над проблемой

передачи значения философско-теологической терминологии¹. Соглашаясь с В. Эрном, мы видим занчение творчества Гарнака не столько в его исторической презумпции, сколько в свободном, оригинальном религиозно-философском мышлении. «...Он (Гарнак. — М.П.) представляет из себя крупную религиозную индивидуальность, которой если и не доступна вся полнота религиозных настроений и религиозных восприятий, то все же в этой области понятно очень и очень многое»².

В небольшой статье «Значение “диалектической теологии” для новозаветной науки» Р. Бультман писал в 1928 году: «...Для новозаветной науки можно предложить лишь один метод — исторический»³. Этим методом стремится руководствоваться и Гарнак при построении *Dogmengeschichte*. Просвещенческую идею об исторической обусловленности человеческого мышления он интерпретирует на новозаветном и патристическом материале. Иисус евангельской истории и Христос церкви противопоставляются Гарнаком на примере сравнения догматического творчества с текстами Евангелий.

Мы наблюдаем, по крайней мере, два противоположных вектора во взаимоотноении христианской теологии с историческим мышлением. Первый, связанный, конечно, с философией Гегеля усматривает в историчности средоточие христианского Откровения. Природа христианского Откровения заключается в историзме. Так, например, Т. Альтицер отождествляет кенотическую сущность боговоплощения с диалектическим природным и историческим развитием. При всех очевидных недостатках предложенного подхода, он сохраняет уникальность христианства, объединяя ее с понятием боговоплощения.

¹ Так Гарнак описывает отношение Логоса ко Христу в терминах *Subjekt — Prädikat*, которые в русский текст вводятся как подлежащее и проявление. Понятие *Präexistenz* — предсуществование, — Христа в отечественном издании передается как «предвечность». См.: Гарнак А. История догматов // Раннее христианство. Т. II. — М.: Фолио, 2001. — С.192, 198.

² Эрн В.Ф. Там же, с. 289.

³ Bultmann R. *Glauben und Verstehen*. Bd. I. — Tübingen: J.C.B. Mohr, 1961. — S. 115.

Второй подход не отождествляет с историзмом сущность христианского Откровения, но пытается оправдать христианство перед его лицом. Так, например, Э. Трельч «...видел угрозу религиозному сознанию не в развитии естественных наук, а в современном ему состоянии исторических наук...»¹. Поиск объективности и общезначимости в истории, необходимых связей, доминирование эмпирической природы в понимании фактичности, отказ от априорных обоснований ставил в XIX веке христианскую теологию в ситуацию утраты уникальности и (или) абсолютности керигмы. При дохайдегеровской трактовке историчности последовательное внедрение этой методологической установки в теологию неминуемо приводило к релятивизации догматики. Исторический метод познания в концепции «эллинизации христианства» Гарнака призван также внести свой вклад в решение протестантской теологической проблемы «непрерывности христианства» в истории. Нам кажется, что вместе с тем принцип *sola Scriptura* имеет непосредственное отношение к реконструкции керигмы у Гарнака. Следует констатировать противоречивость методологической установки протестантской теологии в целом и либеральной в частности, предполагающей постоянный регресс первоначального образа (реализация принципа *sola Scriptura*).

Деструкция католической схоластической теологии у М. Лютера и Ж. Кальвина, «разоблачение» патристического богословия у Гарнака приводит к тому, что под напором исторического исследования разрушается сам образец (А. Юлихер пишет об уступке ап.Иоанна в принятии идеи Христа-Логоса греческому вкусу, а Ф. Хайлер прослеживает элементы мистики — нехристианской по своей природе — у ап. Павла). Определенные итоги исторического исследования сущности христианства подводит Р. Бультман. Он отказывается от самой возможности исторической реконструкции керигмы, так как воссоздать биографию Иисуса из Назарета, с его точки зрения, невозможно. Известна знаменитая инверсия Бультмана:

«Если керигма наша тщетна, то и Христос не воскрес». Другими словами первая догма апостольской общины и становится керигмой для Бультмана. Исторический метод лишил теологов предмета веры.

Но вернемся к Гарнаку. *Dogmengeschichte* Гарнака — это не просто историческое исследование генезиса христианского богословия в контексте Евангелия, но детально продуманная философско-теологическая концепция «эллинизации христианства» в форме анализа зарождения, развития и кризиса догматического христианства. Христианские рецепции античной культуры не вызывают сомнения ни у кого из исследователей средневековья и истории христианства в частности. Проблемы возникают вокруг самой возможности этих рецепций, их влиянии на конституирование сущности христианства и в конечном счете восходят к вопросу о природе христианства. Таким образом, мы сталкиваемся уже с метафизическим вопросом. «Сущность — это понятие метафизическое, и поэтому сущность как таковая находится вне компетенции какой бы то ни было науки вообще»¹, — справедливо критикует Гарнака Эрн. Протестантская теологическая концепция «эллинизации христианства» предполагает ответ на вопрос о сущности христианства, в значит выход за рамки исторического описания.

Теологически «эллинизация христианства» эксплицирует постепенное разрушение керигмы и превращение ее в догматическом христианстве в «работу греческого духа на почве Евангелия»². Гарнак, безусловно, исходит из целого ряда априорных предпосылок в концепции *Dogmengeschichte*, абсолютных суждений. Главной из них выступает понимание начал христианства, конституирующих его сущность. Гарнак как протестант стремится увидеть в Новом Завете самостоятельное начало христианства, противопоставляя его двум другим — иудейскому и греческому. Попытки разобраться в Священном Писании, греческой философии как начала христианства с нашей точки зрения генетически связаны с инициированной Реформацией

¹ Эрн В.Ф. Там же, с. 285.

² Harnack A. *Dogmengeschichte*. — Tübingen: J.C.B. Mohr, 1991. — S. 4.

¹ Мильская Л.Т. Эрнст Трельч и проблемы философии истории // Трельч Э. Историзм и его проблемы. — М.: Юрист, 1994. — С. 673.

критикой «средневекового» христианства. Что такое греческая культура как возможность или начало христианства? Что такое ветхозаветный иудаизм в качестве возможности и начала христианства? Что такое Новый Завет как возможность и начало христианства? «Синтез» этих начал невозможен, но при отсутствии хотя бы одной из «составляющих» этого «синтеза» (в том числе и античной) затруднительно с нашей точки зрения классифицировать возникший феномен как христианство. Если интерпретировать эти мысли в терминах антропологии Аристотеля, то античная культура выступит в качестве «тела» христианства, а Ветхий и Новый Завет как «энтелехия» для этого тела. Но лишь вместе они порождают «жизнь», то есть христианство.

Вторая априорная предпосылка теологического мышления Гарнака заключается в противопоставлении керигмы и догмы (хотя для самого теолога — это не условие, а результат его исторического анализа). Здесь присутствует словесцентризм в интерпретации Откровения. Так у К. Барта Откровение как Слово Бога становится источником всех остальных форм Откровения: «В своем Слове он (Бог) дает свою сущность. В своем Слове он действует. В своем Слове он существует для церкви. Его Слово она хочет проповедовать»¹. Писание выступает образом Слова Бога в каноне. Церковь является образом Слова в качестве проповеди, законной речи о Боге. Сам Спаситель есть главный образ Слова Бога. Гарнак отвергает эстетическое изменение Откровения в котором икона соответствует Евангелию и разъясняет его, и наоборот².

«Утверждение церквей, что догматы содержат в себе только изображение христианского Откровения, выведенного из Священного Писания, не подтверждается историческим исследованием»³ — продолжает Гарнак. И еще цитата уже современного философа: «А. Гарнаку, автору трехтомной 'Истории

¹ Barth K. Die christliche Dogmatik im Entwurf // Gesamtausgabe. I. Bd. — Zürich: Theologischer Verlag, 1982. — S. 59.

² Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви. — Пересплавль: Издательство братства во имя князя Александра Невского, 1997. — С. 157.

³ Harnack A. Op. cit., s. 4.

догматических учений» нетрудно было на богатейшем материале показать справедливость того утверждения, что соборная догματοворческая и классическая богословская мысль, начатая великими александрийцами и продолженная кашподоксийскими отцами на Востоке, Августином на Западе, представляет собой последовательную эллинизацию христианства»¹.

Позволим себе усомниться в том, что вообще кто-то вводил догматы из Священного Писания. А сама подобная постановка вопроса противопоставляет Священное Писание и Предание. «Первоначальная форма внутрицерковного понятия традиции структурируется существенно по-другому: она покоится на двухчастном тексте Ветхого и Нового Заветов такого рода, что Новый является христологическим толкованием Ветхого в качестве традиции, которая придает "тексту" его смысл»². Очевидно, что аналогично и Новый Завет обретает свой смысл в свете патристического (или для Й. Ратцингера патристического и схоластического) истолкования. Гарнак, конструируя концепцию «эллинизации христианства», осуждает Новый Завет для иной интерпретации в духе ритчлианской теологии.

Проанализируем, тем не менее, его аргументы. «Павел был первым, кто развил на основании смерти и воскресения Христа теологию как рассмотрение ветхозаветной религии и изобразил пережитое в качестве новой религии на основе старой»³: апостол Павел объявляется начальным звеном «эллинизации христианства». Именно он направляет теологическое мышление по ложному пути, по пути создания христологии как христологии Логоса. Отметим, что другой либеральной теолог Ф. Хайлер прослеживает у апостола Павла элементы античного мистицизма (неевангельского по своей природе). Другими словами, первоверховный апостол деформировал как христологию, так и сущность христианского благочестия.

¹ Ахутин А.В. Афины и Иерусалим // Тяжба о бытии. — М.: Гнозис, 1997. — С. 166.

² Ratzinger J. Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie. — Köln: Westdeutscher Verlag, 1966. — S. 20-21.

³ Harnack A. Op. cit., s. 21.

В первую очередь, не кажется бесспорным выделение в Новом Завете какой бы то ни было теологии, включая теологию апостола Павла. Позволю себе привести на эту тему пространный судья А.С. Хомякова: «Оно (неверие. — *М.П.*) утверждает, что Евангелия, приписываемые св. Марку, Луке и Иоанну, будто бы не от них; что равномерно Послания, приписываемые св. Иакову, Иуде и Павлу, будто бы также не от них. Пусть! Но они от церкви, и вот все, что нужно для Церкви. Имя ли Марка сообщает авторитет Евангелию, которое ему приписывается, или имя ли Павла дает авторитет Посланиям? Нисколько. Но св. Марк и св. Павел прославлены за то, что найдены были достойными приложить имена свои к Писаниям, которые Дух Божий, выразившийся единомудушным голосом Церкви, признал за свои»¹.

Вместе с тем, в чем конкретно в христологии Логоса заключается «понятный для эллинов смысл»? Ведь Павел «оторвал Евангелие от его родной почвы»². Во-первых, в спекуляции о Христе (*Christusspekulation*). Во-вторых, в мистерии вочеловечения (*Menschwerdung*). Это означает, что Христос существовал предвечно (*Präexistens*), то есть его божественность конституируется «небесным, богоравным существом» Логосом. Забегая вперед, мы должны сказать, что в концепции Гарнака: «Для него (Св. Иринея. — *М.П.*), как и для четвертого евангелиста, “Логос” скорее предикат Христа, чем субъект высказывания»³. Понятная для эллинов мистерия боговоплощения эксплицирует рождение Бога в человеке, его смерть и воскресение как победу над смертью и грехом в качестве завершающего аккорда этой мистерии. Самым существенным, на наш взгляд, здесь является полная автономия христологии как космологии по отношению к сотериологии: «...Они (апологеты. — *М.П.*) соединили христологию с космологией, но им не удалось связать ее с сотериологией»⁴. Даже те современные западные теологи, которые находят в по-

¹ Хомяков А.С. Сочинения. — СПб.: Наука, 1995. — С. 115.

² Harnack A. *Op. cit.*, s. 21.

³ *Ibid.*, s. 131.

⁴ *Ibid.*, s. 124.

нятии Логоса «единственно возможное основание теологии, претендующей на исключительность» (например, Тиллих), благодаря исследованию Гарнака отказываются интерпретировать Логос космологически, то есть исходя из мира, его творения и космического преобразования. Логос в качестве предвечного божества не может быть ключом к пониманию Христа в рамках *Dogmengeschichte* Гарнака. Именно деструкция христологии как космологии у Гарнака, на наш взгляд, позволила К. Барту сконструировать геоцентристскую христологию, в которой внимание божественности Христа не ставится в зависимость от мира и его творения: «Скорее о творении можно сказать, что оно следует из истории благодатного завета, ибо оно есть ее необходимая основа и условие»¹. Так Г. урс фон Бальтазар называет осмысление Откровения, прежде всего в пагристике путем космологической редукции. Сакральный мир приобрел в лице Христа лишь новый центр для искупления и преобразования. В основе космологической редукции лежит «принцип тождества философии и теологии и, шире, единство природного и сверхприродного порядков»².

Исследование Гарнака определяется масштабом его собственной религиозности и особенностями протестантского богословия. Действительно, каким образом возможно утверждать на основании лишь исторического и лингвистического постижения Евангелия и средневекового христианства, что Логос — это предикат Христа, а не субъект? С. Трубецкой напротив увидел, что «Сын Божий» в устах Христа есть реальный субъект, а не нравственный предикат»³. Современник Гарнака, либеральный теолог Э. Трельч, уверен в символическом языке «исторической» реконструкции автора «*Dogmengeschichte*»: «Эти символы относятся к чему-то выходящему за пределы отдельных каузальных процессов и... исходя из них, следовательно-

¹ Барт К. Церковная догматика. — М.: ББИ, 2007. Т. I. — С. 456.

² Бальтазар Г., урс фон. Дстойна веры лишь лишь любовь. — М.: Истина и Жизнь, 1997. — С. 8.

³ Трубецкой С. Учение о Логосе в его истории. — М.: Фолио, 2000. — С. 466.

но, посредством каузального понятия вообще не могут быть постигнуты...»¹.

Пагристическая сотериология по мысли Гарнака вытекает из христологии Логоса и также является результатом эллинизации христианства. В церковном учении о спасении IV–VII веков присутствует целый ряд понятных греческому сознанию идей. Во-первых, крестная смерть Христа как заключительный акт боговоплощения. Во-вторых, завершение мистерии боговоплощения освобождающей человечество от смерти и греха. В-третьих, освобождение человека от смерти через участие в божественной жизни, через богоуподобление. Еще раз повторим, что все эти суждения фундированы христологией Логоса как космологией. По Гарнаку «...Мистическое учение о спасении и его новые формулы не имели ни одного прямого и ясного доказательства в Писании и противоречили евангельскому образу Христа»².

Особую роль в теологии XX века приобретает тема конституирования понимания спасения через обожение или богоуподобление в контексте платонизма и эллинистических мистерий. Так митрополит Иларион (Алфеев) признает, что тема обожения «уходит корнями как в библейскую, так и в античную философскую традиции»³. По мнению В. Панненберга уже Септуагинта вытупает формой эллинизации Ветхого Завета: «καὶ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ θεοῦ ὁμοιωσέν (Vulg. Secundum imaginem et similitudinem Dei)» (Быт 1:26). Перевод евр. demuth через 'ομοιωσέν дало в соединении с передачей евр. zeleim с помощью εἰκών не содержащийся в библейской фразе платонический оттенок. Она означает теперь, что человек не только отражение божественного пробраза, но также прогрессирующее уподобление в Боге определено в смысле платонического «ὁμοιωσέν θεοῦ»⁴, — пишет Панненберг. Св. Ириней по Панненбергу рас-

¹ Третья Э. Историзм и его проблемы. — М.: Юрист, 1994. — С. 39.

² Harnack A. Op. cit., s. 184.

³ Иеромонах Иларион (Алфеев). Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. — СПб.: Алетейя, 2001. — С. 413.

⁴ Pannenberg W. Theologie und Philosophie. — Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1996. — S. 52.

пространил эту формулу на историю всего человечества, связав ее с суждением ап. Павла о первом и втором Адаме (1 Кор. 15,45). Панненберг считает, что древнееврейскую версию Ветхого Завета адекватно передает лютеровская Библия. В лютеровском переводе Библии (1:26 I.Mose) звучит, как «Ein Bild, das uns gleich sei...». Буквальный перевод: «по образу, который равен (подобен) нам». У Лютера действительно отсутствует нарочитое в греческой, лагинской и церковнославянской Библии перечисление обстоятельств творения, а именно, сообразно и «образу», и «подобию» Бога.

Эллинизация христианства как всеобъемлющий процесс проникает по Гарнаку во все сферы жизни церкви. Автор «Dogmengeschichte» решает двойную задачу. С одной стороны, он вычлняет в рамках исторического развития уникальную сущность христианства, возникшую в борьбе против «острой» эллинизации. Но, с другой, — указывает, тем не менее, на то, что христианство, прогиводействуя эллинизации, все-таки эллинизировалось. Особенно ярко эта непоследовательность Гарнака представлена в теме кодификации Нового Завета: «Новый Завет способствовал роковому (verhängnisvolle) отождествлению слов Господних (Herrnwort) и апостольской традиции (учения апостолов)»¹, — считает Гарнак. Апостолы получают, благодаря возникновению канона Нового Завета, «монополию» на Слова Христа. Новозаветный канон «спасает» христианство от «острой» эллинизации, но при этом «жертвует» по Гарнаку всем многообразием форм зафиксированных в тексте откровений (Herrnwort, κύριος).

Другим продуктом взаимодействия «острой» и не «острой» эллинизации христианства выступает монархический епископат: «Епископы отстаивали состав церкви ценой ее християнскости (Christlichkeit). На место христианства, имевшего дух в своей среде, стало церковное учреждение, обладающее Новым Заветом и духовным саном»². Епископы, по мнению Гарнака, отождествляют духовность с саном, на них переносится древнее

¹ Harnack A. Op. cit., s. 95.

² Ibid., s. 104.

почитание апостолов, пророков и учителей. Именно после выхода монтанистов из церкви она стала недуховной (*ungeistlich*).

Христология Логоса в качестве мистерии боговоплощения нашла свою адекватную эллинизированную форму в богослужении. Действительно, в идее субстанциального приобщения к Богу посредством еды и питья ради приобретения бессмертия нет ничего специфически христианского.

Альфред Луази, католический теолог, посвятивший отдельный труд концепции «эллинизации христианства» Гарнака заметил, что «Гарнак понимает христианство не как зерно, но... как спелый или, скорее, как гнилой плод...», а «исторический анализ наблюдает и различает; он не уничтожает то, с чем он соприкасается»¹. Дело даже не во внутренней противоречивости теории «эллинизации христианства». В определенном смысле можно утверждать, что, несмотря на богатый, хорошо продуманный материал по истории христианства Гарнаку не удалось его расположить и интерпретировать в пользу идеи «эллинизации христианства». В изображении автора «*Dogmengeschichte*» «эллинизированное христианство» даже философски или (и) культурологически нельзя отождествить с собственно христианством. Возьмем на себя смелость утверждать, что в качестве концепции, предполагающей свою аксиоматику и непротиворечивые выводы из нее, «эллинизация христианства» у Гарнака попросту отсутствует. Прав Луази, когда пишет, что: «... (Учение о Логосе. — *М.П.*) в четвертом Евангелии не обладало спекулятивной формой, но выразилась в виде цепи мистических образов и образов веры (*Glaubensbeteuerungen*)»². Вообще понятие Логоса совершенно не господствует у евангелиста Иоанна. Речь идет о пережитой, мистической теологии. Только «в вопросе Божественности Христа и вочеловечивании Логоса можно было единственно сделать понятными греческому духу идею мессии»³. Гарнаку не удалось удостоверить свой ключевой

¹ Loisy A. *Evangelium und Kirche*. — München: Kirchheimsche Verlagsbuchhandlung, 1904. — S. 14.

² *Ibid.*, s. 127.

³ *Ibid.*, s. 130.

вывод о том, что догматы не следуют из Священного Писания. Равным образом, на наш взгляд, недоказуемо, вопреки мнению Луази, что «догматическое учение отцов церкви находится в Новом Завете»¹. Католические теории идентичности имплицитного и эксплицитного христианства не проливают свет на эту проблему. Ведь «сами Евангелия в собственном смысле не являются историческими документами»². Греческая философия рождается из мифа, но мифом не является. Христианская теология эксплицитует себя всячески со Священным Писанием, но с ним не отождествляется.

Как специалист по античной культуре Гарнак не смог по понятным причинам классифицировать тринитарный и христологический догматы в качестве типичных для античной религии и античной культуры феноменов. Мы можем согласиться с Панненбергом в том, сколь многим обязано христианство платонизму и стоицизму при формулировке этих догматов. Именно античная философия (прежде всего платонизм) сделала возможным конституирование догматического христианства: «Происхождение Логоса... из трансцендентного божественного разума стало центральной темой христологии Логоса, которая открыла возможность помыслить христианству Иисуса как Бога, без чего, он должен был быть просто идентифицирован с Отцом»³, — отмечает Панненберг. Другим примером необходимого участия античной культуры в генезисе христианства служит стоическое учение о различиях в действии Логоса. (1. *Λογος ἐνδιάθετος* — смысл, пребывающий во внутренней сущности души. 2. *λόγος προφορικός* — слово, выраженное в языке). А Столяров характеризует стоическое деление логосов на внутренний и внешний как: «Различие между смыслом и обозначающим его звуком (или писаным словом)»⁴. Панненберг делает следующий вывод из стоического различие логосов: «Это стоическое различие между двумя формами собственного логоса челове-

¹ Loisy A. *Op. cit.*, s. 135.

² *Ibid.*, s. 17.

³ Panzenberg W. *Op. cit.*, s. 47–48.

⁴ Столяров А.А. Стоя и стоицизм. — М.: АО Ками Групп, 1995. — С. 70.

ческой души сделало возможным во II веке совершить первый шаг на пути к христианскому тринитарному учению, а именно: выделению различия между бытием божественного Логоса в вечном единстве с Отцом с одной стороны, и его появление через инкарнацию — с другой. Появление Логоса (инкарнация Логоса), тем самым, не нуждалось в уникальном событии, ограничивающемся явлением Христа, но могло быть понято как высший пункт действия Логоса в творении в форме «семенных зерен», которые со своей стороны обладали функцией подготовки человечества к полному появлению совершенного Логоса в событии инкарнации¹. Творческое употребление стоической концепции двух видов логосов действительно могло привести к аннигиляции уникальности явления Христа, но также оно было в состоянии, сохранив лишь форму, быть кардинально переинтерпретировано в перспективе идеи уникальности личностного Христа-Логоса.

Автор «*Dogmengeschichte*» как и Ритчль отождествляет сущность христианства с моралью. Диалектика природ человека и Бога подменяется моральным отношением двух волей: человеческой и божественной Бога-Отца. Луази пишет, что для Гарнака «мысль... не является христианской в той мере, в какой она не моральна»². Эта позиция, безусловно, обесценивает догматическое творчество христианства.

Выдвижение позитивной недогматической теологии, теологии религиозного опыта, в либеральной теологии протестантизма в качестве альтернативной формы теологического дискурса было оспорено как внутри протестантской традиции, так и вне ее. Приведем два наиболее известных суждения: «Он (Шлейермахер. — М.П.) пыгается вывести все содержание христианской веры из того, что мы называем “религиозным сознанием” христианства. Это было иллюзией...»³. Л. Шестов писал о Гарнаке: «Строить положительную религию без догма-

та можно только на откровении. Иначе “переживания” магометан, буддистов и даже идопоклонников окажутся равноправными в своих притязаниях с переживаниями А. Гарнака»¹. Либерально теологическая мысль в лице Шлейермахера или Гарнака и Ритчля, безусловно, своим опытным богословием проблематизировали обоснование уникальности христианской керигмы.

Теологическая теория «эллинизации христианства», призванная ответить на протестантский теологический вопрос о преемственности христианства в истории, превращается по нашему мнению, скорее, в псевдотеорию.

¹ Pannenberg W. Op. cit., s. 94.

² Loisy A. Op. cit., s. 125.

³ Тиллих П. Систематическое богословие. — СПб.: Алетейя, 1998. Т. I–II. — С. 52.