

А. Л. Чернявский

Проблемы традиционной христологии и их решение в христологии Карла Барта

УДК 274-1:27-31

DOI 10.47132/1814-5574_2024_4_37

EDN QOEQEB



Аннотация: Исследования святоотеческой литературы первых столетий показали, что Вселенские Соборы, не допустив искажения христианской вести, тем не менее не рассмотрели по существу те трудности, которые были созданы Халкидонским определением и стали предметом последующих христологических споров. В результате проблемы, которые в традиционном (классическом) богословии считались давно решенными, вновь предстали во всей своей сложности. А в последние 150 лет новые трудности для христианского богословия возникли в ходе научного изучения текстов Нового Завета. В статье дается перечень этих проблем и показано, что модификация Халкидонского определения, предложенная Карлом Бартом, позволяет их решить.

Ключевые слова: Халкидонское определение, христологические споры, понятия «природа», «ипостась», «лицо», проблема неведения Христа, христология Барта.

Об авторе: **Александр Леонидович Чернявский**

Кандидат технических наук, старший научный сотрудник Института проблем управления РАН, переводчик литературы по новозаветной библеистике и современному богословию.

E-mail: achern3@yandex.ru

Для цитирования: Чернявский А. Л. Проблемы традиционной христологии и их решение в христологии Карла Барта // Христианское чтение. 2024. № 4. С. 37–49.

Статья поступила в редакцию 30.12.2023; одобрена после рецензирования 21.01.2024; принята к публикации 16.02.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2024

Alexander L. Chernyavsky

**Problems of Traditional Christology
and Their Solution in Karl Barth's Christology**

UDK 274-1:27-31

DOI 10.47132/1814-5574_2024_4_37

EDN QOEQEB



Abstract: Studies of the patristic literature of the first centuries have shown that while not allowing distortion of the Christian message, the ecumenical councils did not essentially consider the difficulties created by the Chalcedonian definition and turned into the subject of subsequent Christological controversy. As a result, the problems considered to have been solved in traditional (classical) theology long ago reappeared in all their complexity. And new difficulties for Christian theology were generated by the New Testament scholarship over the past 150 years. The article lists these problems and shows that the modification of the Chalcedonian definition proposed by Karl Barth allows them to be solved.

Keywords: Chalcedonian definition, Christological controversy, concepts of “nature”, “hypostasis”, and “person”, problem of Christ’s ignorance, Barth’s Christology.

About the author: **Alexander Leonidovich Chernyavsky**

PhD in Engineering, Senior Researcher at the Institute of Control Sciences of the Russian Academy of Sciences; Translator of Books on New Testament Studies and Modern Theology.

E-mail: achern3@yandex.ru

For citation: Chernyavsky A. L. Problems of Traditional Christology and Their Solution in Karl Barth’s Christology. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 4, pp. 37–49.

The article was submitted 30.12.2023; approved after reviewing 21.01.2024; accepted for publication 16.02.2024.

Введение

Известно, что споры между сторонниками решения, принятого на Халкидонском Соборе, и его противниками, несторианами и монофизитами, после Собора не только не прекратились, но вспыхнули с новой силой. Дошедшие до нас тексты VI–VII столетий (например, полемика Леонтия Византийского с несторианами и евтихианами и прп. Максима Исповедника — с моноэнергистами / монофелитами) свидетельствуют о том, что эти споры имели под собой объективное основание. Халкидонское определение действительно вызывало ряд вопросов, которые оказались настолько серьезными, что его сторонники так и не смогли убедить оппонентов в правильности своей позиции. Но после того как позиция сторонников Халкидонского определения была подтверждена последующими Вселенскими Соборами, христологические споры пошли на убыль, утратили актуальность и стали достоянием истории.

Однако во 2-й пол. XIX в. историками христианства были начаты и по сей день продолжают фундаментальные исследования святоотеческой литературы первых столетий, а также библейских текстов. Историки ставили перед собой богословские цели: лучше понять древние тексты и благодаря этому внести ясность в непрекращающиеся богословские споры. Эти исследования позволили, во-первых, ввести в научный оборот огромное количество ранее малодоступных текстов, а во-вторых — восстановить историю и логику развития богословской мысли как на самых ранних ее этапах (от синоптических Евангелий до Евангелия от Иоанна), так и в период тринитарных и христологических споров. Однако полученные результаты, вопреки ожиданиям, не уменьшили существовавшие богословские разногласия. Оказалось, что Вселенские Соборы, не допустив искажения христианской вести, тем не менее не рассмотрели по существу проблемы, созданные Халкидонским определением и породившие христологические споры VI–VII вв. В результате эти проблемы, которые в традиционном (классическом) богословии считались давно решенными, вновь возникли во всей своей сложности. Кроме того, в последние 150 лет христианское богословие столкнулось с новыми трудностями, возникшими в ходе научного изучения текстов Нового Завета. В результате на сегодняшний день можно составить довольно внушительный перечень нерешенных проблем.

1. Проблемы традиционной христологии

Проблема 1. Несогласованность тринитарного учения и христологии. Если в тринитарном учении понятие *природа (сущность)* использовалось для выражения сущностного единства, а понятие *ипостась* — для выражения различий в рамках этого единства, то в христологии, в соответствии с решением Халкидонского Собора, эти понятия стали использоваться прямо противоположным образом: *ипостась* — для выражения единства, а *природа* — для выражения различий в рамках единства. Возникает вопрос: как согласовать Халкидонское определение с тринитарным учением отцов каппадокийцев?

Недавно Йоханнес Цаххубер показал, что эта неоднозначность терминологии возникла вследствие того, что в основе тринитарного учения каппадокийцев и в основе халкидонской христологии лежат разные онтологические модели. Тринитарное богословие каппадокийцев — это учение о том, как разные представители одного и того же вида (индивиды, или ипостаси), несмотря на различия между ними, составляют единое целое. То, что их объединяет, — это их субстанция, или природа, которая внешне проявляется как набор свойств, общих для всех ипостасей одного и того же вида. Природа и ипостаси взаимно дополняют друг друга: хотя природа — это единое целое, она не существует отдельно от своих конкретных реализаций (ипостасей), а ипостаси не существуют отдельно от природы, которая, собственно, и наделяет их существованием. В то же время, в соответствии с греческой философской традицией, каппадокийцы считали то общее, что объединяет индивидов, главным,

а то, что отличает их друг от друга, — частным, второстепенным. Другими словами, индивиды интересовали их только как составные элементы единого целого. Эта теория хорошо объясняла единство и различия ипостасей Св. Троицы.

Но Халкидонское определение — это учение о воплощении одной из Божественных ипостасей (Логоса) в одну из человеческих ипостасей (Иисуса из Назарета), т.е. богословская интерпретация Ин 1:14: «Слово стало плотью». Результатом Боговоплощения стало появление уникального индивида — Богочеловека Иисуса Христа. Это событие невозможно описать в рамках тринитарного учения каппадокийцев. Если во Христе соединились Божественная и человеческая природы, то в их теории это могло означать только одно: что Троица как целое соединилась с человечеством как целым (и кроме того, необходимо было бы объяснить, какой смысл можно приписать такому соединению). А если соединились Божественная и человеческая ипостаси и если они слились в одну ипостась Богочеловека (иначе Христос не был бы единым субъектом), то должна была бы существовать богочеловеческая природа, то есть целый класс богочеловеков.

Однако ко времени Халкидонского Собора тринитарное учение каппадокийцев было уже принято всеми направлениями и школами христианского богословия. Богословы привыкли мыслить в терминах *природа* и *ипостась*. Считалось само собой разумеющимся, что Боговоплощение тоже должно быть описано в этих терминах. Поэтому как защитники Халкидонского определения, так и его противники доказывали свою правоту, опираясь на авторитет каппадокийцев. Но для этого обе стороны были вынуждены (хотя и по-разному) «урезать» тринитарное учение.

Согласно одному из основных положений тринитарного учения, общая природа существует только как совокупность своих конкретных реализаций. Противники Халкидона сформулировали это положение в форме краткого тезиса «Нет природы без ипостаси». Отсюда из наличия у Христа двух природ следует наличие у Него двух ипостасей. Чтобы избежать этого вывода, они позаимствовали у Аристотеля идею о том, что реальным существованием обладают только индивиды («первые сущности»). Их общая природа — это абстракция, существующая только в нашем уме. Противники Халкидона называли эти первые сущности частными природами. Тем самым они фактически отрицали введенное каппадокийцами различие между природой и ипостасью, считая, что оба эти понятия суть разные названия *бытия*. Но если общая (человеческая) природа Христа — это абстракция, то утверждение Халкидонского определения о том, что Слово восприняло человеческую природу Христа без человеческой ипостаси, попросту не имеет смысла. А идея частных природ хорошо ложится на одну из формулировок свт. Кирилла Александрийского: «единая воплощенная природа Бога Слова». Эта единая природа и есть ипостась Христа. Однако последовательное развитие идеи, согласно которой природа и ипостась — это одно и то же, фактически привело (у Иоанна Филопона) к троебожию.

Защитники Халкидона, соглашаясь с тезисом «Нет природы без ипостаси», утверждали, что Халкидонское определение не противоречит этому тезису, потому что для человеческой природы Христа роль ипостаси выполняет ипостась Логоса. Однако последовательное развитие этой идеи привело (у свт. Иоанна Дамаскина) к утверждению, что в тварном мире и в Боге все устроено по-разному. В мире реальным существованием обладают только ипостаси, а их общая природа существует только в нашем уме. В Боге же наоборот: реально существует только Божественная природа (Бог), а ипостаси существуют только в нашем уме. Это противоречит тринитарному учению, согласно которому и в Боге, и в мире природа и ипостаси друг без друга не существуют.

Таким образом, ни сторонникам Халкидона, ни их оппонентам так и не удалось согласовать христологию с тринитарным учением каппадокийцев¹.

¹ Проблема несогласованности Халкидонского определения с тринитарным учением каппадокийцев была сформулирована и подробно обсуждалась в публиковавшихся начиная с 2004 г. работах Й. Цаххубера и в его обобщающей монографии [Zachhuber, 2020]. В книге рассмотрены

Проблема 2. Это так называемая «проблема неведения Христа». На вопрос апостолов, когда наступит последний день этого мира, Христос ответил так: «О дне же том или же часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк 13:32). В параллельном тексте Мф 24:36 нет слов «ни Сын», но смысл текста от этого не меняется. После Халкидонского Собора буквальное понимание этих слов Христа стало невозможным. В свое время свт. Кирилл Александрийский, идеи которого оказали огромное влияние на формирование святоотеческой христологии, предложил для иллюстрации соединения Божественной и человеческой природ в одном лице аналогию с человеком. Во Христе человеческое и Божественное соединены аналогично тому, как в человеке соединены тело (телесная природа, не имеющая ипостаси) и душа (душевная природа, обладающая ипостасью). Сегодня, используя современные представления о человеке, мы могли бы уточнить эту аналогию так: во Христе Божественное и человеческое соединены объединяющим центром аналогично тому, как в человеке психическое и физическое соединены человеческим «я».

Так или иначе, после Собора никто не сомневался, что Христос как Богочеловек (т.е. и как Бог, и как человек) обладал всеведением. Ведь если бы Христос, зная время конца мира как Бог, не знал его как человек, то это одновременное знание и незнание означало бы, что у Христа как Богочеловека не было единого сознания, а значит, и лица. Невозможность неведения Христа объяснялась также тем, что во Христе Божественная и человеческая природы взаимодействуют друг с другом. Эта идея, позднее получившая название *communicatio idiomatum* («общение свойств»), была впервые предложена Леонтием Византийским. Позднее прп. Максим Исповедник использовал ее в полемике с моноэнергистами / монофелитами, а прп. Иоанн Дамаскин применил к проблеме неведения Христа. Согласно прп. Иоанну Дамаскину, в процессе общения Божественная природа хотя и оставляет человеческую природу человеческой, но доводит ее до максимально возможного совершенства. Поэтому «душа Господа, по причине соединения с Самим Богом Словом и ипостасного тождества, весьма обогатилась, как я сказал, вместе с остальными Божественными знаменами также и ведением будущего» (прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. 3. Гл. 21). В результате в христианском богословии возобладало мнение, что неведение Христа было лишь кажущимся: на самом деле Он знал время конца мира, но либо не считал нужным открыть его Своим ученикам, либо под «днем и часом» подразумевал не календарное время, а что-то другое.

Но ученые-новозаветники, основываясь на детальном изучении текста синоптических Евангелий, пришли к выводу, что Христос как человек действительно ожидал эсхатологической катастрофы, конца этого мира и пришествия Царства Божия в самом ближайшем будущем, т.е. ошибся в Своем предсказании. Это «неведение Христа» — научно установленный факт, и он не может быть устранен никакой альтернативной интерпретацией евангельского текста. Таким образом, оказывается, что Халкидонское определение вступает в прямое противоречие с евангельским текстом².

Проблема 3. В традиционном богословии под человеческой природой, или сущностью, понимается то, что отличает человека как вид от других видов живых существ. Согласно принятой терминологии, свойства, характеризующие человека как вид, называются сущностными, а человеческая природа — это совокупность сущностных свойств. Важнейшее из таких свойств, без которого человека просто нет, — это его «я», или лицо. Но согласно Халкидонскому определению, человеческая природа Иисуса была воспринята Словом без человеческого «я». Иначе у Христа было бы две ипостаси (два лица). Тогда что понимается под человеческой природой Христа и можно ли считать Христа без человеческого «я» человеком в полном смысле этого слова? Кроме того, отсутствие у Христа человеческого «я» вынуждает к искусственной

все попытки согласовать христологию с тринитарным учением каппадокийцев (от Севира Антиохийского до Иоанна Филопона и от Леонтия Византийского до прп. Иоанна Дамаскина).

² Проблема неведения Христа подробно рассмотрена нами в статье: [Чернявский, 2023].

интерпретации одного из ключевых евангельских эпизодов — моления Христа в Гефсиманском саду. Вопреки очевидному смыслу рассказа о том, как Христос решает подчиниться воле Бога и принять мучительную смерть, приходится предполагать, что Он в этом эпизоде добровольно позволяет Своей обожженной человеческой природе испытать страх смерти³.

Проблема 4. Обладает ли человеческая природа, понимаемая как совокупность присущих всем людям свойств, реальным бытием, или (как считал Аристотель) реальным бытием обладают лишь отдельные люди, а человеческая природа — это просто результат абстрагирования от индивидуальных различий отдельных людей, существующий только в нашем уме? Если Аристотель прав, то как, через какую среду спасительное действие Бога распространяется на других людей, находящихся вне ипостаси Слова? В VI в. Аристотель пользовался огромным авторитетом как среди сторонников Халкидонского определения, так и среди их оппонентов. Поэтому упомянутый вопрос так и остался нерешенным.

Проблема 5. Основной текст, на который опирается христианская догматика и, в частности, Халкидонское определение, — четвертое Евангелие, написанное ап. Иоанном и содержащее свидетельство Христа о Самом Себе. Хотя это Евангелие по форме и содержанию значительно отличается от синоптических (первых трех) Евангелий, считается, что противоречия между ними нет: просто в синоптических Евангелиях акцент делается на человеческой природе Христа, а в Евангелии от Иоанна — на Божественной. Однако новозаветная библеистика установила, что ап. Иоанн не мог быть автором четвертого Евангелия и что четвертое Евангелие — это богословское произведение, в котором концепция спасения претерпела, по сравнению с синоптическими Евангелиями, существенное изменение. Если в синоптических Евангелиях Христос говорит о Себе и Своей миссии в терминах еврейской эсхатологии, то в четвертом Евангелии — в терминах эллинистического учения о Логосе. В первом случае спасение понимается как выживание в эсхатологической катастрофе и продолжение жизни в грядущем Царстве Божиим, во втором — как обретение бессмертия благодаря причастности к вечному Логосу⁴.

Наиболее трудная и критически важная из перечисленных проблем — вторая, «проблема неведения Христа». Нерешенность остальных проблем можно объяснить и оправдать тем, что единство Божественного и человеческого во Христе — это тайна, недоступная человеческому уму. Но результаты новозаветной библеистики принципиально изменили ситуацию. Оказалось, что главный недостаток Халкидонского определения не в его непонятности современному человеку и не в сомнительности его онтологических оснований, а в том, что оно противоречит исторической реальности: соединения Божественной и человеческой природ в одном лице во Христе на самом деле не было.

К кон. XIX в. возникло понимание того, что перечисленные проблемы не удастся решить в рамках традиционного богословия и необходимы альтернативные богословские решения. Вначале поиск таких решений пошел по пути отказа от христианской догматики. В результате возникла т. н. «либеральная теология», представленная, в том числе, известными учеными (такими как А. Гарнак и А. Швейцер⁵), внесшими значительный вклад в историю христианской мысли. Однако позднее возобладало другое направление богословских поисков, ставившее своей целью в максимально возможной степени сохранить преемственность с традиционным богословием. В XX в. эти поиски привели к появлению двух грандиозных богословских систем. Автором одной из них был Карл Барт, второй — Пауль Тиллих. Ниже мы рассмотрим решения проблем 1–5 в христологии Карла Барта.

³ Проблемы 3 и 4 рассмотрены нами в статье: [Чернявский, 2021].

⁴ Подробнее о проблеме 5 см.: [Чернявский, 2020].

⁵ Хотя Швейцер, соглашаясь с идеей либеральной теологии о Царстве Божиим на земле как цели истории, тем не менее считал эту теологию неполной и недостаточной, так как в ней слабо разработана идея личного спасения через причастность Христу. См.: [Швейцер, 2018, 607].

2. Христология Карла Барта⁶

По словам Барта, «Церковная догматика должна в целом и во всех своих частях определяться христологией» (CD, I/2, 23; Барт, 2007–2015, 1, 66). Однако из методических соображений (прежде всего, нужно понимать, Кто такой Бог, о Котором мы говорим) Барт начинает свою «Церковную догматику» с учения о Боге.

На чем может основываться такое учение? Ни в коем случае не на тех или иных философских представлениях о мире. Барт не отрицает безусловной и несомненной связи традиционной догматики с философией своего времени. Ведь богословский язык всегда существовал и будет существовать благодаря философии. Но было бы совершенно неверно критиковать древнее христианское богословие за то, что оно якобы заменило Евангелие философией своего времени, в то время как мы сегодня исповедуем иную философию. Вместо этого нам следовало бы «интересоваться только тем, что, собственно, хотели сказать богословы того времени на языке современной им философии» (CD, I/1, 378; Барт, 2007–2015, 4, 144). Безусловно, «есть всяческие причины, по которым мы должны обращаться и, насколько это возможно, извлекать уроки из типичного философского мышления нашего времени» (CD, III/3, 334; Барт, 2007–2015, 2, 250). Но, занимаясь богословием, нельзя делать следование тому или иному философскому учению программной установкой. Потому что философия возникает лишь из созерцания нашего падшего мира, мира, каков он есть. Бог, будучи абсолютно иным по отношению к миру, может открыть Себя как Спасителя только Сам, и это откровение следует искать только в Библии.

Таким образом, основанием и источником учения о Боге Барт считает откровение, содержащееся в библейском свидетельстве, само же учение — нашей интерпретацией библейского свидетельства.

Само по себе учение о Троице в Библии не содержится, это учение — интерпретация библейских свидетельств «на языке, а значит, и в свете вопросов последующих эпох» (CD, I/1, 395; Барт, 2007–2015, 4, 141). Поэтому догматика должна в каком-то смысле «доказывать» свои утверждения, а именно указывать их основания и корни в библейском свидетельстве об откровении. Наиболее аутентичной формой библейского свидетельства о Троице Барт считает 2 Кор 13:13: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святого Духа со всеми вами. Аминь». Последовательность Христос — Бог — Дух свидетельствует о том, что историческое развитие учения о Троице началось с утверждения Божественного статуса Христа и размышления о том, как он соотносится с другими библейскими свидетельствами о Боге (CD, I/1, 331; Барт, 2007–2015, 4, 36).

Комментируя название параграфа «Церковной догматики», в котором он дает свою интерпретацию учения о троичности Бога («Троичность в единстве»), Барт пишет: «Мы отказались от использования термина „лицо“ (*persona*) в заглавии к этому параграфу» (CD, I/1, 335; Барт, 2007–2015, 4, 102). Анализируя причины, которые в свое время препятствовали формированию единой для Востока и Запада терминологии, Барт полагает, что термин *ипостась* казался Западу неудачным, потому что его мыслили как *субстанцию*, т. е. сущность, и видели в этом угрозу тритеизма (CD, I/1, 375; Барт, 2007–2015, 4, 103). Но и термин *лицо* не устраивал западных богословов — по той же причине, по которой против него возражали свт. Василий Кесарийский и многие его современники: аналогия между тремя Божественными ипостасями и тремя разными людьми «рассекает» Божественное единство. Поэтому блж. Августин, Ансельм Кентерберийский, Кальвин и другие богословы указывали, что к термину *persona*

⁶ К сожалению, «Церковная догматика» Барта переведена на русский язык лишь выборочно и номера томов в русском переводе и в оригинале не совпадают. Далее мы будем ссылаться на английское издание *Barth K. Church Dogmatics*. T&T Clark (a Continuum imprint), 2006. Пример: (CD, I/2, 378) = *Barth K. Church Dogmatics*. Vol. 1. Part 2. P. 378. При наличии русского перевода рядом дается ссылка (с указанием тома) на русское издание: *Барт К. Церковная догматика*: в 4 т. М.: ББИ, 2007–2015 = (Барт, 2007–2015).

необходимо относиться с осторожностью. Соглашаясь с ними и критически оценивая попытки некоторых средневековых богословов оправдать этот термин, Барт и сам приходит к выводу о неудовлетворительности термина *persona*. К тому же в более поздние времена, с появлением понятия *личность* (в интерпретации Барта — индивид, обладающий самосознанием), возникла дополнительная путаница из-за того, что понятия *лицо* и *личность* часто отождествляли. Учитывая все это, Барт предлагает заменить в учении о троичности Бога понятие *лицо* выражением *модус бытия*. Тем самым он фактически возвращается к представлениям свт. Василия Кесарийского, т.е. к понятию *ипостась* «в том смысле, в каком его... приняла Восточная Церковь» (CD, I/1, 360; Барт, 2007–2015, 4, 112).

Переходя к рассмотрению христологии Барта, отметим прежде всего, что в «Церковной догматике» Барт обращается к христологии дважды: в I томе (CD, I/2, 1932) и в IV томе (CD, IV, 1953–1967).

Изложение христологии в I томе Барт рассматривает как предварительное, как основу для последующего развития. В частности, он уделяет много внимания апологетике: защите «древней» (классической) христологии от нападок современного либерального протестантизма. Однако нужно отметить, что уже в учении о троичности, предлагая новый термин *модус бытия* вместо понятия *ипостась*, Барт тем самым делает важный шаг к решению первой из перечисленных в разделе 1 проблем: устраняет неоднозначность терминологии и одновременно показывает, что единство ипостасей Троицы и единство Божественного и человеческого во Христе вовсе не обязательно рассматривать в одних и тех же терминах.

Традиционное понимание Халкидонского определения Барт называет учением «об анипостасности и энипостасности человеческой природы Христа» и формулирует его следующим образом: «Человеческая природа Христа... имеет свое бытие... в бытии Божьем, а именно в модусе бытия (ипостаси, „лице“) Слова. Она *enhypostasis* (энипостасна)». Это положительное утверждение. Однако «она имеет это бытие не само по себе, не *in abstracto*. Кроме своего конкретного бытия в Боге, она... не имеет собственного бытия. Она *anhypostasis* (анипостасна)» (CD, I/2, 163; Барт, 2007–2015, 1, 136). Это отрицательное утверждение.

Барт называет эту формулировку учением, «единодушно отстаиваемым всем прежним богословием» (CD, I/2, 163; Барт, 2007–2015, 1, 136). В XIX в. к похожей формулировке пришел известный немецкий историк Церкви Ф. Лофс⁷. Судя по дошедшим до нас текстам, вполне возможно, что учение об анипостасности и энипостасности человеческой природы Христа действительно отражает некую усредненную или довольно распространенную церковную интерпретацию Халкидонского определения в VI–VII столетиях⁸. Опираясь на эту интерпретацию и на свое понимание ипостаси как модуса бытия, Барт опровергает современных ему «либеральных протестантов».

Так, *проблему 3* — можно ли считать Христа без человеческого «я» человеком в полном смысле этого слова — Барт считает надуманной и рассматривает ее как результат неправильного понимания богословских терминов. Аргумент, согласно которому «если человеческая природа Христа не обладает собственной личностью, то ни о каком человечестве Христа не приходится говорить... основывается всего лишь на неверном понимании латинского слова *impersonalitas*. Но то, чего нет, по древнему учению, у человеческой природы Христа, это не то, что мы называем личностью. <...> Словом *personalitas* они называли то, что мы называем существованием (экзистенцией) или бытием» (CD, I/2, 165; Барт, 2007–2015, 1, 139).

Кроме того, Барт упрекает либеральных протестантов в том, что под природой человека они якобы понимают его телесную природу, тогда как в древности это понятие

⁷ Правда, Лофс ошибочно приписал такое понимание терминов *enhypostasis* и *anhypostasis* Леонтию Византийскому (см.: [Чернявский, 2021, 404]).

⁸ Впервые она встречается у Иоанна Кесарийского Грамматика, хотя терминами *enhypostasis* и *anhypostasis* он не пользуется (см. об этом: [Zachhuber, 2020, 180–200]).

означало «сущность», т.е. включало и духовную сторону бытия (CD, I/2, 128; Барт, 2007–2015, 1, 75).

Независимо от того, насколько справедлива эта критика, она, конечно же, не устраняет проблему. Мы уже видели, что отсутствие в ипостаси Христа человеческой личности (точнее, лица) вынуждает прибегать к чрезвычайно искусственной интерпретации одного из ключевых евангельских эпизодов — моления Христа в Гефсиманском саду⁹.

О главной же проблеме — что Халкидонское определение противоречит евангельскому свидетельству о том, что Христос как человек ожидал эсхатологической катастрофы в самом ближайшем будущем, — Барт вообще не упоминает. Все исследователи Барта отмечают, что ссылки на Библию, сопровождаемые глубоким анализом библейских текстов, занимают важнейшее место в его богословии. Однако эти тексты интересовали его лишь с точки зрения их догматической интерпретации. Барт не возражал против исследований Нового Завета как исторического источника и даже признавал их ценность как вспомогательного инструментария. Но, по большому счету, интереса к этим исследованиям у него не было. Поэтому о результатах новозаветной библеистики, установившей факт неведения Христа относительно времени конца мира, Барт не знал. Он просто не мог себе представить, чтобы исторические исследования в рамках либеральной теологии (опровержению которой он посвятил немало времени и сил) могли представлять богословский интерес, а тем более — опровергнуть догмат, основанный на Откровении. В конце обширного раздела, посвященного евангельскому свидетельству о Христе как о человеке, Барт пишет, что он намеренно воздерживался от «критико-исторической» интерпретации этого свидетельства (CD, IV/2, 248).

Остается не решенной (или, по крайней мере, не вполне ясной) и *проблема 4*: если человеческая природа Христа — это нечто такое, чего у других людей нет, каким образом ее преобразование под воздействием Божественной природы отражается на других людях?

Свою собственную христологию Барт развивает в IV томе «Церковной догматики». Он излагает ее в весьма общих терминах, так что ни о каких «лицах» и «природах» речь в ней уже не идет.

По мнению Барта, понятие *природа* совершенно не годится для того, чтобы говорить о Божественности и человечестве Иисуса Христа. Нам только кажется, что мы знаем, какими «свойствами» обладает человеческая, а какими — Божественная природа, или способны как-то охарактеризовать сущность человеческого или Божественного. На самом деле природа — это лишь некая метафизическая конструкция. Христос в Его истинной человечности и Божественности может быть понят только так, как Он сам дает о Себе знать Своей жизнью (CD, IV/2, 26). То же можно сказать и о Божественной природе. Сущность Божественного выражается в конкретных действиях Бога. «Что Бог способен, и желает, и готов снизить, унижить Себя таким способом — это и есть тайна „Божественности Христа“. <...> Смысл Его Божественности нельзя понять в терминах высочайшего, абсолютного, неотмирного бытия. Он может быть понят только из того, как Он присутствует во Христе. Иначе Его тайна была бы произвольной тайной нашего собственного воображения, ложной тайной» (CD, IV/1, 177).

А об отрицательном отношении Барта к понятию *лицо* из-за невозможности мыслить Троицу по аналогии с тремя разными людьми мы уже говорили.

Представление об Иисусе Христе как о соединении двух природ в одном лице не то чтобы неверно — оно неполно. Эта метафизическая конструкция описывает Христа статически, в отрыве от Его дела, того, что Он делает для нашего спасения. По настоящему же Он открывается нам в динамике — в евангельском повествовании о Его необычном рождении, земном служении, смерти, воскресении и возвышении.

⁹ См. выше: разд. 1, *Проблема 3*.

На этом историческом отрезке времени Его Божественная природа проявляется в добровольном самоунижении Сына Божия через воплощение, принятие человеческой природы и смерть. А Его человеческая природа проявляется в воскресении и возвышении Сына Человеческого, а вместе с ним и всего человечества. Эти два процесса идут одновременно, их нельзя разделить, и в то же время они не совпадают друг с другом — точно так же, как природы в Халкидонском определении. Самоунижение Бога и возвышение Иисуса Христа — это не «два отдельных Божественных действия, а два нераздельных и одновременных, хотя и различных момента, или две формы одного Божественного действия» (CD, IV/2, 731). Единство Божественного и человеческого заключается в том, что в жизни Христа эти процессы неразделимы, и именно поэтому Он одновременно истинный Бог и истинный человек.

При этом самоунижение Бога (кенозис) Барт понимает не в смысле традиционного учения о кенозисе — как сокрытия Христом своих Божественных свойств (таких как всеведение и всеприсутствие) или отказа от их использования¹⁰. По Барту, Бог ни от чего не отказывается. Кенозис — это не уменьшение Божественности, а ее дополнительное проявление. Бог принимает второй модус бытия — бытия человеком, поскольку это необходимо для осуществления Его плана спасения. Но это бытие человека Иисуса Христа одновременно является бытием Сына Божия¹¹.

3. Богословские решения, основанные на христологии Барта

Решаются ли в христологии Барта те проблемы, о которых говорилось в разделе 1? Сам Барт не ставил вопрос таким образом. Во-первых, он не знал результатов новозаветной науки относительно неведения Христа. Во-вторых, не считал важными проблемы, связанные с отсутствием у Христа человеческого «я». Наконец, он не представлял себе проблему согласования христологии с тринитарным учением в полном объеме, в котором она предстала лишь спустя полвека после его смерти. Но мы можем и должны задать этот вопрос и попытаться ответить на него исходя из нашего понимания христологии Барта. И кажется, мы можем ответить на него утвердительно.

Выше уже говорилось, что предлагая новый термин *модус бытия* вместо термина *ипостась*, Барт тем самым делает важный шаг к решению *проблемы 1*. Теперь мы можем сделать намного более сильное утверждение. Д. Самнер убедительно показал, что к нач. 1950-х гг. в богословской позиции Барта произошли значительные изменения. Если до 1930-х гг. Барт разделял мнение Кальвина о том, что Слово находится «полностью внутри и полностью вне» плоти Иисуса Христа, то затем он все больше склонялся к мнению, что Логос как второе Лицо Троицы — это абстрактный принцип, концепция, не имеющая определенного содержания. Логос полезен и даже необходим в тринитарном учении, выполняя функцию «держателя места», предназначенного прежде всех веков для Иисуса из Назарета. Говоря о Боге, Который решил примириться с человечеством, «мы не должны ссылаться на второе „лицо“ Троицы как таковое, на вечного Сына или вечное Слово Божие *in abstracto*, и, следовательно, на так называемый *Logos asarcos*» (CD, IV/1, 52). Второй модус бытия Бога — это Его бытие в форме конкретного человека. Иисус — это не человеческое имя, данное Сыну, Он сам является вторым Лицом Троицы. «Не пустой Логос, но Иисус Христос есть воплощенное Слово, младенец, рожденный в Вифлееме, человек, преданный смерти на Голгофе и воскресший в саду Иосифа Аримафейского» (CD IV/1, 53).

Иными словами, Боговоплощение в христологии Барта — это не воплощение одной из Божественных ипостасей («пустого» Логоса), а воплощение всего Бога. Барт

¹⁰ Уже прп. Максим Исповедник полагал, что даже «неукоризненные» стремления Христа как человека добровольны — в том смысле, что возникают только тогда, когда Сам Христос ради нашего спасения их допускает. Но наиболее детально учение о кенозисе разрабатывалось в лютеранском богословии XVIII–XIX вв.

¹¹ Подробнее об описанных выше особенностях христологии Барта см.: [Sumner, 2016].

рассматривает Боговоплощение как осуществление намерения Бога примириться с человеком путем принятия второго модуса бытия, бытия человека Иисуса из Назарета, олицетворяющего собой все человечество. В терминах тринитарного учения это означает воплощение всей Троицы в одну человеческую ипостась. Но при этом, согласно логике Барта, тезис «Нет природы без ипостаси» относится только к сфере тринитарного учения, где речь идет об отношениях между тремя модусами Божественного бытия, и не относится к христологии, где речь идет только о втором модусе бытия, в котором, согласно Барту, нет ни ипостасей, ни природ. Тем самым устраняется препятствие, которое мешало как сторонникам, так и противникам Халкидонского определения согласовать христологию с тринитарным учением. В этом смысле можно сказать, что христология Барта решает *проблему 1*. Правда, в теории каппадокийцев не предусматривается воплощение всей Троицы в одну человеческую ипостась. Но с точки зрения внутренней логики этой теории такое воплощение допустимо в той же мере, что и воплощение одной только Второй ипостаси, и может рассматриваться как некое развитие, необходимое для описания события Боговоплощения в рамках этой теории.

Вторая проблема — это доказанный новозаветной наукой факт: Христос ожидал эсхатологической катастрофы и наступления Царства Божия в самом ближайшем будущем. В христологии Барта этот факт перестает быть проблемой, поскольку Христос как Бог во втором модусе Божественного бытия может и не обладать всеведением. Барт предпочитает говорить о Боге не как о лице в классическом смысле этого слова, а как о субъекте. «Быть лицом означает быть субъектом, не только в логическом смысле, но также в этическом смысле». Это значит быть свободным субъектом, «субъектом, который свободен даже по отношению к специфическим ограничениям, связанным с его индивидуальностью, способным управлять собственным существованием и собственной природой... а также способным выбирать новые возможности существования и природы» (CD, I/1, 138). Лицо — это понимающее, желающее, действующее «я», и человек как индивидуум становится возможным только при столкновении лицом к лицу с другим человеком. Поскольку Бог, говорит Барт, есть абсолютно свободный субъект, Он — «настоящее лицо» в полном и правильном смысле этого слова, что едва ли справедливо в отношении человека (CD, II/1, 284). Поэтому мыслить Божественное «Я» по аналогии с человеческим «я» — в котором одновременное знание и незнание невозможно благодаря объединяющему центру — было бы ничем не оправданным упрощением¹². Если бы Барт знал о проблеме неведения Христа, то он мог бы сказать: ну что же, если Христос как человек не предвидел событий ближайшего будущего, значит, Бог ради нашего спасения принял такую форму человеческого бытия, которой всеведение не свойственно¹³. Во всяком случае, это утверждение ничуть не противоречит «динамической» христологии Барта. Великие христианские богословы, жившие до Халкидона, высказывали (хотя и не без колебаний) мнение, что Христос знал время конца мира как Бог, но не знал его как человек. Христология Барта возвращает нас к идее одновременного знания и незнания, но в существенно скорректированной форме: Бог как существующий в трех модусах бытия знает это время, но Христос как Бог во втором модусе бытия не знал его.

Мы предположили, что Барт не стал бы отрицать возможность неведения Христа относительно времени Его Второго пришествия. Но это только наше предположение, и правильное было бы сказать, что это наша интерпретация христологии

¹² Таким образом, по Барту Божественное «Я» отличается от человеческого «я» неизмеримо большей степенью свободы. Другой подход к пониманию Бога как Личности предлагает Тиллих. Согласно Тиллиху, Бог — это реальность, лежащая «глубже» присущего нашему земному бытию разделения на субъект и объект, «я» и не «я». Бог как Личность — это символ, без которого не может обойтись религия, потому что безличное неспособно преодолеть наше одиночество, тревогу и отчаяние (см.: [Тиллих, 2015, 102]).

¹³ Неведение Христа важно для нашего спасения потому, что весть о близкой эсхатологической катастрофе была близка и понятна тем, кто слышал проповедь Спасителя.

Барта, которая ни в чем не противоречит ее внутренней логике и при которой неведение Христа не только перестает быть проблемой, но оказывается нужным для Его миссии.

Отложим на некоторое время третью проблему и перейдем к четвертой и пятой.

Решение четвертой проблемы, на первый взгляд, кажется не слишком убедительным. Барт говорит о возвышении Сына Человеческого, а вместе с ним и всего человечества. Но если он отказывается от понятия «человеческая природа», а значит, и от идеи ее преобразования, то как именно происходит возвышение всего человечества? Христология Барта ответа не дает, но мы находим ответ в его этике. Хотя благодаря Боговоплощению все люди в скрытой форме причастны Христу и объективно освящены, этого недостаточно. Иначе предъявляемые к нашей жизни требования не имели бы смысла. Объективное освящение человечества должно быть дополнено «субъективным» освящением каждого отдельного человека. Это достигается действием Святого Духа, причём это действие происходит в сфере моральной жизни. Этика Барта — отдельная большая тема, выходящая за рамки настоящей статьи. Отметим лишь, что согласно Барту, какими бы ни были достижения человека в его моральной жизни, он все равно подпадает под знаменитое определение Лютера: человек, даже если он оправдан (т.е. принят Богом), остается «*simul peccator, simul justus*», и грешником, и праведником одновременно. Поэтому между оправданием и преобразованием человеческой природы нельзя поставить знак равенства. Однако оправдание есть результат некоего процесса, включающего обращение и переход от жизни без Бога к жизни с Богом и для Бога. И термин «освящение» у Барта как раз и обозначает динамику этого процесса.

Наконец, пятая проблема решается так же, как и вторая. Если Христос как человек не обладал всеведением, осознание Им Своей миссии могло быть обусловлено мессианскими представлениями Его времени и Его народа. Но даже если Он в значительной мере разделял эти представления (как это утверждает новозаветная наука), для нас они не являются обязательными и не мешают нам по-прежнему рассматривать Евангелие от Иоанна как основу христологии.

Прежде чем вернуться к третьей проблеме, заметим, что предложенная выше интерпретация христологии Барта допускает дальнейшее развитие. Для Барта был важен сам факт истинной, т.е. подлинной человечности Христа. Он не видел необходимости перечислять все свойства Христа как человека, включая «нейтральные», то есть несущественные (по мнению Барта) для Его миссии. В нашей интерпретации христологии Барта мы наделили Христа одним таким свойством — способностью ошибаться. Но мы можем, не противореча христологии Барта, наделить Христа еще одним свойством, нейтральным с точки зрения Его миссии: считать, что у Него есть человеческое «я», или лицо. В самом деле, если о неведении Христа Барт нигде не упоминает, то в своей полемике с либеральными протестантами в CD I/2 он прямо говорит, что наличие или отсутствие у Христа человеческого лица не имеет значения, и у нас нет свидетельств о том, что впоследствии он изменил это мнение.

В такой «расширенной» интерпретации третья проблема (сомнительный онтологический статус человеческой природы Христа без человеческого «я») вообще не возникает. Но главное даже не в этом. Если Христос обладал человеческим «я», то становится понятным не только неведение Христа относительно времени конца мира, но и Его моление в Гефсиманском саду, и реальность искушений, которые Он преодолел перед началом общественного служения, и вообще все евангельские эпизоды, свидетельствующие о Его человеческой уязвимости.

Заключение

Таким образом, мы приходим к выводу, что христология Барта допускает интерпретацию, при которой решаются все проблемы, перечисленные в разделе 1. И эта интерпретация полностью согласуется с евангельскими свидетельствами о Христе.

Алоиз Грильмайер, автор одного из наиболее фундаментальных исследований по истории святоотеческого богословия, считал, что необходимо сохранить сущность святоотеческой традиции (включая Халкидонскую), изложив ее нашим современным языком [Grillmeier, 1975, 555]. Модификация Халкидонского определения, предложенная Карлом Бартом, может по праву претендовать на решение этой проблемы или по крайней мере на то, чтобы рассматриваться как одно из возможных решений.

Источники и литература

Источники

1. Барт (2007–2015) — *Барт К.* Церковная догматика: в 4 т. М.: ББИ, 2007–2015.
2. Иоанн Дамаскин — *Иоанн Дамаскин, n.p.* Точное изложение православной веры. Кн. 3. Гл. 21. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/tochnoe-izlozhenie-pravoslavnoj-very/ (дата обращения: 12.10.2024).
3. CD — *Barth K.* Church Dogmatics. T&T Clark (a Continuum imprint), 2006.

Литература

4. Тиллих (2015) — *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015.
5. Чернявский (2020) — *Чернявский А. Л.* Кризис традиционного богословия и поиски выхода. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. С. 42–46.
6. Чернявский (2021) — *Чернявский А. Л.* Единство божественного и человеческого во Христе: халкидонское определение и «христология Духа» Пауля Тиллиха // Вопросы теологии. 2021. № 3. С. 400–416.
7. Чернявский (2023) — *Чернявский А. Л.* Исторический Иисус против халкидонского определения: проблема неведения Христа // Вопросы теологии. 2023. № 1. С. 87–104.
8. Швейцер (2018) — *Швейцер А.* Жизнь и мысли. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018.
9. Grillmeier (1975) — *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. GA: John Knox Press, 1975. Vol. 1.
10. Sumner (2014) — *Sumner D.* Karl Barth and the Incarnation: Christology and the Humility of God. New York; London: Bloomsbury, 2014.
11. Zachhuber (2020) — *Zachhuber J.* The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics. New York: Oxford University Press, 2020.