

ИДЕЯ РЕФОРМАЦИИ СЕГОДНЯ

Черенков Михаил Николаевич

Реформация не только история европейской цивилизации, но и ее живая современность, и за всеми историческими формами Реформации, умирающими или живущими, устаревшими и перспективными, продолжает развиваться ее движущая идея. Реформацию можно рассматривать как принцип духовной жизни, общий для всех христиан, в том числе и относящих себя к православной традиции. Тем более такое толкование применимо к Вселенской церкви, которая постоянно реформируется — очищается, освящается, обновляется, обеспечивая неизбывную актуальность христианского провозвестия.

1. Основные подходы к проблеме



Кризис европейской цивилизации и отмирание «исторического» христианства, то есть исторически и конфессионально обусловленных форм христианского вероучения и практики (а такие кризисные процессы наиболее явны именно в протестантских странах), делает актуальным вопрос о переосмыслении сути протестантизма и его возвращении в общехристианский контекст, в общий проект Реформации.

До сих пор не прекращаются дискуссии относительно места Реформации в историческом процессе, ее связи с другими эпохами («медиевизация» и «модернизация») и движениями (социальными волнениями, политическими процессами). Для современных исследований главной тенденцией является намерение вписать протестантизм в общую схему истории христианства — католического средневекового¹ и даже православного (так представители «финской школы» пытаются обосновать ортодоксальность сотериологии Лютера через идею мистического «единения с Христом», столь близкую православным богословам²; а отечественные авторы обращаются к пер-

¹ См.: Lindberg С. The European Reformations. Oxford: Blackwell Publisher, 2000. 446 p.; Reformation and Scholasticism. Grand Rapids: A Division of Baker Book House, 2001. 311 p.

² См.: Union with Christ. The new Finnish Interpretation of Luther. Cambridge: Eerdmans Publ., 1998. 182 p.

соне протопопа Аввакума – «протестанта восточного обряда»³, либо к биографии константинопольского патриарха Кирилла Лукариса, близкого по взглядам к протестантам⁴), рассмотреть Реформацию как одну из многих других реформаций. Вместе с тем, отмечая революционный характер открытий Лютера, исследователи мало говорят о значении протестантской Реформации для мирового христианства, ограничивая вопрос конфессиональными рамками.

Потому мы предлагаем рассматривать Реформацию как перманентный процесс, а протестантизм как наиболее исторически значимое для всех христианских конфессий его проявление.

Идея реформации возникла задолго до появления так называемых реформаторов и принадлежала гуманистически ориентированным католическим богословам и светским мыслителям. Первоначально термин «reformatio» употреблялся как синоним всякого преобразования и улучшения (от реформации монастырей до «имперской реформации»).

Протестантизм стал лишь одним из проявлений реформационного движения. Речь шла ни много ни мало о революционном преобразовании всего уклада жизни: от быта, организации труда и отдыха, до культуры, образования, науки, экономики, политики. Была развернута программа обновления каждого человека и всего общества в соответствии с заново сформулированными идеалами первохристианства.

В качестве отдельной эпохи Реформацию впервые определил немецкий историк Леопольд фон Ранке, ограничив ее 1517 – 1555 гг. Понимая реформационную эпоху как великий исторический перелом, российский историк Н. Кареев писал: «Как событие важное и в политическом, и в культурном отношении, и притом событие общеевропейское, Реформация в истории Нового времени может быть сопоставлена только с французской революцией; можно всю историю Нового времени разделить на два периода: реформационный и революционный»⁵.

Реформация подвергла критическому пересмотру историческое наследие Церкви и бросила вызов официальной власти, присвоившей «ключи». «На сем стою и не могу иначе» – так решительно был подведен итог средневековья и намечены новые пути обновленного христианства.

Уже из вышесказанного видно, что к изучению Реформации применяют три основных подхода: исторический (Реформация как эпоха всемирной истории), культурологический (Реформация как социокуль-

³ См.: Чернявский М.С. Протопоп Аввакум – протестант восточного обряда? // Богомыслие. 2004. № 10. С. 88-125.

⁴ См.: Кирилл Лукарис. Восточное исповедание христианской веры. СПб.: Мирт, 2000. 88 с.

⁵ Кареев Н. Общий ход всемирной истории. Санкт-Петербург, 1903. С. 171.

турная парадигма), церковно-исторический (Реформация как событие церковной истории). Но можно выделить гораздо больше аспектов:

социальный — движение Реформации *volens nolens*, хотели этого реформаторы или нет, оказалось связано с широким социальным движением. Бедные народные массы восприняли проповедь евангельской простоты в духе эгалитаризма и понимали реформу как возврат к первохристианству — свободе, равенству, братству;

политический — движение Реформации было поддержано местными князьями, которые стремились к большей свободе в отношениях с Римом и крупнейшими католическими государствами. В этом противостоянии формируются основы международного права — дипломатии равноправных субъектов, независимо от их религии и государственного устройства;

социально-правовой — в эпоху Реформации и последующих религиозных войн возникает идея меньшинства — религиозной, социальной, политической, культурной оппозиции, — которое при своей уязвимости должно быть защищено;

национальный — Реформация дала сильный импульс национально-освободительным движениям в Европе. Карта некогда единой и сплошь католической Европы становится значительно сложнее и богаче. Переводы Библии на национальные языки привели к становлению национальных, литературных и культурных традиций;

культурный — идеи реформации нашли свое преломление в культурных формах. Их отличает личностная ориентированность, духовная дисциплина, суровость, непреклонность воли (Л. Крапах, И.-С. Бах, Д. Мильтон);

богословский — в Реформации был совершен прорыв через универсальные объяснительные схемы схоластического умозрительного богословия Римской Церкви к опытному богословию личного богообщения;

конфессиональный — Реформация зафиксировала разделение христианства на конфессии — католическую, православную и протестантскую;

историко-философский — идеи Реформации явились главным фактором в формировании философских учений Нового времени. Наиболее явное влияние прослеживается в учениях представителей немецкой классической философии (Кант, Гегель, Фихте, Шеллинг);

социологический — реформаторские идеи нашли свое выражение в новом образе жизни и этике взаимоотношений. «Протестантская этика и дух капитализма» неразрывно связаны и утверждают достоинство личности, ее активность, предприимчивость, энергичность, жизнелюбие.

Рассматривая явление Реформации в данных и возможных других аспектах, не следует забывать, что Реформация не только история европейской цивилизации, но и ее живая современность, и за всеми истори-

ческими формами Реформации, умирающими или живущими, устаревшими и перспективными, продолжает развиваться ее движущая *идея*.

2. Реформация и «открытие личности»

Факт, что Реформация стала возможной в эпоху позднего Возрождения, на излете гуманистической мысли, говорит о многом и еще нуждается в осмыслении. Крупнейший исследователь культуры эпохи Возрождения Я. Буркхард обращал внимание на то, что за спорами гуманистов о «делах земных» скрывался вопрос о соотношении Провидения (законодателя) и человеческой свободы (законониспровергателя). Так постепенно освобождающийся от опеки Провидения, «проснувшийся от средневекового сна» человек эпохи Возрождения и Нового времени попытался сам претендовать на роль творца истории, превратив людей и природу в объекты своей воли.

В ответ Реформация по-своему вновь «открыла» человека и Бога в их соотношении, сделала доступным это опытное, личное, непосредственное знание. Долгое время в истории христианства церковные институты брали на себя труд приближения к Богу, предоставляя готовые формулы молитв, распорядки богослужений, перечень повинностей и счета за Божьи милости. Вспомним известную формулу схоластов – *individuum est ineffabile* («личность неуловима»). Так что совершенно ясно: христианство не только продвигало, но и «задвигало» личностное начало⁶.

Величайшим открытием Реформации стала простота личного обращения к Богу, возможность здесь и сейчас войти в мир духовного. Но простота непосредственных отношений человек – Бог оказалась сложной, поскольку требовала полноты личной ответственности. Изучение Писаний и молитва – упражнения в этом стали обязанностью всех и каждого. Именно отсюда начинается автономия личности.

Работа над собой, которая развернулась в рамках реформационного проекта, предполагала всестороннее и гармоничное развитие личности (в отличие от мистических и монашеских практик). Приобщение к Книге давало ранее недоступные знания и способствовало интеллектуальной зрелости (освобождая от «пленения разума буквами» (по Лютеру) в пользу живого восприятия смыслов). Только теперь, найдя в открытом тексте переведенной на родной язык Библии опору в личном развитии, отдельно взятый человек мог учиться молиться самостоятельно. Человек научился читать и заговорил. Завеса в храме

⁶ См.: Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. М.: РОССПЭН, 2005. 424 с.

разорвалась. В этом смысле классики философии религии говорят, что Лютер покончил с мистическими соблазнами и провел последовательную секуляризацию богословского мышления⁷. Священное и профанное, клир и миряне, церковные таинства и профессиональный труд оказались в общем пространстве Бого-человеческого общения. Отделить человека от Бога, закрыть для него путь, монополизировать доступ к духовному уже было невозможно.

Итак, человек начал молиться — и тем самым преодолел отчуждение, невегласие, инфантильность, зависимость от церковных институтов-посредников (Лютер: «Вряд ли кто-то другой может попасть за меня в ад или в рай, вряд ли может он за меня верить или не верить, закрыть или открыть для меня рай или ад, принудить меня к вере или неверию. Поскольку делом совести каждого является то, как он верит или не верит»). Молящийся человек встал на ноги и отверг схоластические подпорки. Вот поэтому попытки выстроить генеалогию свободной личности, не принимая в расчет Реформацию, обречены на тенденциозность и крайний схематизм.

В этой связи совсем по-другому читается цитата из Маркса: «...*Лютер* победил рабство по набожности только тем, что поставил на его место рабство по убеждению. Он разбил веру в авторитет, восстановив авторитет веры. Он превратил попов в мирян, превратив мирян в попов. Он освободил человека от внешней религиозности, сделав религиозность внутренним миром человека». Лютер действительно на место внешнего поставил внутреннее, на место набожности — убеждение, авторитета — веру. Для мирян открыл возможность и право священства. А вот в мысли Маркса о новом рабстве взамен есть нечто, превратно им самим понятое: Лютер действительно вменил в ответственность каждому верующему то, что присваивала себя ранее церковь. Иными словами, освободив человека («все, связанное с верой, — свободное дело»), Реформация призывает его к большей ответственности, к бодрствованию и самодисциплине через изучение Писания, молитву, труд и благотворительность.

В этом кроется коренное отличие протестантского понимания свободы («диалектического», как выражался сам Лютер в лекциях по Посланию к Галатам) от ренессансного гуманистического (однозначно позитивного). Если в последнем провозглашается абсолютная суверенность свободной личности, часто приводящая к срывам и произволу, то реформаторы вопрос о свободе связывают с отношением человека к Богу, говорят о свободе только в перспективе Абсолютного.

⁷ См.: Хайлер Ф. Религиозно-историческое значение М. Лютера // Социологос. М.: Прогресс, 1991. С. 315-345.

А.Ф. Лосев верно заметил: «Немецкий гуманизм, тоже основанный на стихийном индивидуализме, старался меньше всего проявлять свою стихийность, а, наоборот, искать в самом человеческом индивидууме пусть *субъективные, но зато категорически необходимые формы* жизни личности, природы и общества. В конце концов это привело к *протестантизму*, который, отходя от средневековой церкви, ощутил в человеческом субъекте столь глубокие и непрекращаемые, столь необходимые и абсолютные категории, которые не только воспрепятствовали проявлению какого-нибудь анархизма, приключенчества и вообще светского свободомыслия, но прямо привели к совершенно новой и небывалой религии, именно к лютеранству, или, вообще говоря, к протестантизму и Реформации»⁸.

Итак, протестантизм предложил новое понимание человека, его природы, его свободы, альтернативное возрожденческому гуманизму. Лютер в Шмалькальденских артикулах прямо заявляет об испорченности человеческой природы («Вы все — ничтожества, независимо от того, являетесь вы очевидными грешниками или [по собственному мнению] святыми»), разоблачая гуманистические иллюзии: первородный грех является глубоким развращением сущности [человеческой]. Следовательно, все, чему учат доктора-схоласты, есть заблуждение и слепота, а именно: будто со времени грехопадения Адама естественные силы человека остались целыми и неразвращенными и что человек по природе своей имеет праведный разум и благую волю; будто человек имеет свободную волю [может выбирать] творить добро и не совершать зла и, наоборот, не совершать добра и творить зло — настолько благим, дескать, является его естество.

Сегодня, когда мы наблюдаем кризис антропоцентризма, эгоцентричного гуманизма, потребительского отношения к миру, интуиции реформаторов могут оказаться спасительной ниточкой, выводящей из «лабиринта Минотавра». Римской Церкви они говорили, что человек не может собственными силами решить проблему греха; современному миру они говорят, что человечеству не удастся утвердиться на собственном основании, поскольку само это основание безнадежно испорчено. Человек зол, а потому все утопии свободы, равенства, братства неосуществимы. Больше того, он не только не может исполнить добрые намерения, но и знать не может, что есть добро. И даже отвлеченное философское вопрошание о смысле жизни не дает никакой ясности: «слепой разум в вопросах, относящихся к Богу, блуждает на ощупь» (Лютер).

Однако отношение к протестантскому учению о человеке и спасении, в котором, с одной стороны, сильно выражено личностное нача-

⁸ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. 624 с.

ло, а с другой — подчеркивается слабость человека, суверенность Бога и Его инициатива (так что человек всегда самоопределяется и обретает свободу только перед лицом Бога), далеко не однозначно даже среди богословов других христианских конфессий.

Православие и протестантизм

Для российских протестантов должно быть особенно интересным мнение православных богословов и религиозных философов (а не только лишь предрассудки «народного православия») относительно сути протестантизма.

Интересно, что в народе сравнивали слова «Мартин Лютер» и «лютый»: «По истине же он Лютером славяше, ибо лютую ересь вся»⁹. Отношение к протестантам изначально было жестко негативным и менялось по мере европеизации России. Впрочем, отношение к своим еретикам было столь же нетерпимым. Примечательно, что «со Христом за церковной оградой» М. Пришвин оставил Толстого, Достоевского, Мережковского и сектантов (судя по контексту, прохановцев).

Несмотря на то, что в XVI — XVII вв. много говорили о православно-протестантской общности и возможном союзе, Н. Данилевский, один из наиболее самобытных и интересных русских мыслителей, в своем историософском труде «Россия и Европа» задавался вопросом: «Не существеннее ли даже различие между католичеством и протестантством, чем между первым и православием, догматическая разность между которыми для многих представляется не очень большой, так как они оба основываются на авторитете, в противоположность протестантству, основывающемуся на свободном исследовании?»¹⁰

Он вспоминает мысль Хомякова, что все западные христианские общества суть ереси против церкви, и рассматривает четыре разных понятия о церкви: понятие православное (церковь есть собрание всех верующих всех времен и всех народов под главенством Иисуса Христа и под водительством Святого Духа, церковь непогрешима), понятие католическое (церковь отождествляется с папой и ему же приписывает непогрешимость), понятие протестантское (каждый в праве толковать Откровение и потому каждый непогрешим относительно его же самого, или, что то же самое, совершенно отрицается непогрешимость где бы то ни было), мистическое понятие некоторых сект (непогрешимость зависит от просветления каждого Духом Святым).

⁹ Зеeman К.Д. Аллегорическое и экзегетическое толкование в литературе Киевской Руси // Контекст-90. М.: Наука, 1990. С. 74.

¹⁰ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб.: Издательство «Глаголь», 1995. 514 с.

Из этих четырех понятий все, кроме третьего — протестантского, представляются Данилевскому теоретически возможными. А вот понятие протестантское, отвергая всякую непогрешимость и представляя все произволу личного толкования, тем самым отнимает всякое определенное значение у самого Откровения. Поэтому вся сущность религии, по протестантскому воззрению, необходимо сводится на одно лишь личное субъективное чувство.

Данилевский приводит символический пример из жизни президента США Джефферсона, который взял два экземпляра Евангелия и вырезал из них, что ему нравилось. Свои вырезки наклеивал он в особую тетрадку и таким образом составил себе свод нравственных учений, или систему религии для своего обихода. Каждый приверженец протестантского учения поступает, в сущности, совершенно таким же образом, или даже, собственно говоря, иначе и поступать не может. Свой анализ конфессиональных споров Данилевский завершает риторическим вопросом, очень актуальным для либерального богословия того времени: «Трудно усмотреть границу между вырезками Лютера и Кальвина, устанавливающими произвольные ортодоксии, и вырезками Ренана, который счел нужным вырезать все, что имеет сколько-нибудь характер сверхъестественного, и даже само воскресение. На какой же ступени этой лестницы остановиться, на каком основании останавливаться, и есть ли даже какая-нибудь возможность остановиться, пока не спустишься до самого низу, откуда уже больше спускаться некуда?»

Другую позицию мы встречаем у Владимира Соловьева, который говорил Л.М. Лопатину: «Меня считают католиком, а между тем я гораздо более протестант, чем католик». Ему казалось, что в главном деле жизни — «ввести вечное содержание христианства в новую соответствующую ему форму» — протестантизм окажется опытным и полезным союзником.

Третья точка зрения была представлена Ф. Достоевским, который выдвинул в отношении истории христианства три основных тезиса: западное христианство подвержено неудержимому процессу разложения и римский католицизм перерождается в «некий гуманный социализм»; все это означает исторический конец протестантизма, который возник как протест против римской церкви и с ней же исчезнет; будущее принадлежит обновленному православию.

Наиболее свежее и благосклонное исследование об отношении православных к протестантизму принадлежит архимандриту Августину (Никитину), преподавателю Петербургской духовной академии¹¹.

¹¹ Архимандрит Августин (Никитин). Реформационная деятельность Мартина Лютера в оценке русской православной богословской мысли // Христианство сегодня. 1997. Август.

Он приводит множество примеров позитивных оценок протестантизма со стороны православных мыслителей: славянофилов Алексея Хомякова («Из недр католицизма восстало протестанство. Проснулась надежда основать убеждение человека на началах высших, чем рационализм и юридическая формальность... Свежее и бурное протестанство, полное юных мечтаний и какой-то строгой поэзии, облагородило личность человека и влило новую кровь даже в истощенные жилы одряхлевшего латинства») и Ивана Киреевского («Как явление социальное, — пишет он, — Реформация способствовала развитию просвещения народов, которых она спасла от умственного угнетения Рима, самого невыносимого из всех угнетений. В этом заключается главная заслуга Реформации, возвратившей человеку его человеческое достоинство»), поэта-философа Федора Тютчева («Я лютеран люблю богослуженье, / Обряд их строгий, важный и простой; / Сих голых стен, сей храмины пустой / Понятно мне высокое ученье»), Владимира Соловьёва («Решительное утверждение религиозной свободы личности и неприкосновенность личной совести составляют заслугу протестантизма»), Льва Шестова («Лютеровы катехизисы в своем роде образцы, и нет ничего удивительного, что воспитанные на этих катехизисах в течение 4-х столетий протестанты так выгодно выделяются среди европейских народов своими нравственными качествами»), Иоанна Мейендорфа («Лютер восстанавливал классическую и святоотеческую мысль, которая передается каждое воскресенье православными текстами, а именно, что драма грехопадения и спасения разыгрывается не абстрактно, юридически и утилитарно между Божественной справедливостью и человеческими преступлениями, но что в ней имеются три стороны: Бог, человек и диавол»).

Интересен вывод автора: Лютер не хотел церковного разделения. Иными словами: раскол на конфессии компрометирует доброе начинание реформаторов.

3. Реформация как общехристианский проект

Реформация, понятая как способ возврата к «чистому Евангелию», прорыв через опосредующие этапы истории (средние века) назад, во времена апостолов, возвращение к истокам христианства означает не только историческое движение, имевшее место в далеком XVI столетии и ушедшее в прошлое без возврата. Реформация должна быть истолкована, прежде всего, как принцип духовной жизни каждого христианина и церкви в целом. Вспомним, в чем заключались основные реформаторские тезисы: свобода личного исповедания; доступность и

понятность Библии для каждого; простота и сердечность поклонения. Не стоит специально доказывать, что указанное является общим достоянием христиан всех конфессий. Историческая миссия протестантизма заключалась лишь в утверждении данных принципов как главных, в отделении важного от второстепенного, в очищении христианского вероучения от наносного и временного (Лютер часто употреблял столь модное ныне у постмодернистов слово «различие» — осмысление различий, разграничение, например в проповеди «О необходимости различия между Законом и Благодатью»).

Сергей Аверинцев напоминает об опыте совместной веры, который может объединить лучше, чем экуменические проекты: «испытания советского времени давали шанс отыскать путь к самой сути, а через это — к утраченному единству». Так, в сталинском ГУЛАГе православный философ Лев Карсавин принял причастие у католика; а другой молодой католический священник причащал умирающего лютеранина, говоря вместо «Веруешь ли ты в Святую Католическую Церковь?» — «Веруешь ли ты в Церковь, которую основал Спаситель?»¹² Это было понятно для всех и конфессиональные границы отчуждения исчезали.

Таким образом, Реформацию можно рассматривать как принцип духовной жизни, общий для всех христиан, в том числе и относящих себя к православной традиции. Тем более такое толкование применимо к Вселенской церкви, которая постоянно реформируется — очищается, освящается, обновляется. В этом смысле даже православные богословы говорят о «перманентной реформации» — непрекращающемся изменении, усовершенствовании.

Протестантизм не представляет угрозы для догматических основ православной веры и может рассматриваться как критический метод богословия, общий для всех конфессий. Поэтому речь должна идти не столько о богословской несовместимости, сколько о различии в методах и формах проповеди. Так протестантизм ставит задачу актуализации, переоткрытия христианства для данного времени, пространства, народа. Понимание того, что протестантизм — не иная вера, но иное выражение общей, единой веры, должно способствовать преодолению многих стереотипов, изживанию враждебности.

Постхристианский мир в своем тотальном отрицании авторитета Церкви проверяет на прочность христианское единство и себестождественность. Перед вызовом ситуации «пост» история разделений и недоразумений теряет всякий смысл. И тем большую ак-

¹² Аверинцев С.С. Опыт советских лет: солидарность в Боге гонимом // Слышать и видеть друг друга: Взаимоотношения между РПЦ и Евангелической Церковью в Германии. Лейпциг: Евангелический издательский центр (EVA), 2003. С. 125-132.

туальность приобретает протестантский призыв «Назад к истокам!» Только в обращении через историю к первохристианскому единству возможно утвердить христианскую идентичность в постхристианском мире. Первохристианство — точка опоры, вненаходимости и внедосягаемости для постхристианства, угрожающего все новыми межконфессиональными конфликтами.

Указав на непреходящее значение Реформации, нужно отметить и присутствие многих опасностей, подстерегающих современный протестантизм. Прежде всего, угрожает мнимая самодостаточность. Так, легко поверить в то, что на все вопросы у нас уже есть универсальные ответы, что мы лучшие и самые правильные, да и ведем-то мы свою историю чуть ли не от Иоанна Крестителя — «первого баптиста». Поэтому незачем изучать «таких сложных» отцов церкви, знакомиться с глубокими сочинениями православных богословов. Гораздо проще отмахнуться от первых как от устаревших и непонятных, а вторых не читая заклеить как кресто-, иконо-, а следовательно, и идолопоклонников.

Конечно же, подобная бравада по поводу исключительности и самодостаточности — явное недоразумение. В истории церкви «принцип реформации» был известен задолго до Яна Гуса и Мартина Лютера. Не они открыли его, и не собственностью протестантов он является. Отсюда необходимость смирения, ясного осознания своего скромного, хотя и ответственного места в истории. В дискуссии, начатой реформаторами, реформировались и другие конфессии. Реформаторский импульс изменил всю историю. То есть Реформация не ограничивается конфессионально рамками протестантизма, она — принцип и достоиние вселенского христианства. Это означает большую ответственность — продолжить начатое дело не ради своей конфессии и не ради полемики с другой традицией, но для общего торжества единого Христа в Его единой соборной церкви.

4. Внутренние противоречия Реформации

Проект Реформации порождает импульсы, которые преодолевают рамки традиционного протестантизма и вызывают противоречивые толкования. В частности, можно обозначить два направления в реформационных процессах: становление зрелого индивидуализма и дальнейшая секуляризация мира. В отношении первого современные авторы, например Л. Дюбуа и А. Рено, напоминают, что для истории Запада судьбоносным стал переход от «холистического» типа общества к «индивидуалистическому»; решающую роль в этой трансформации сыграл протестантизм с его принципами «равенства всех пе-

ред Богом» и «всеобщего священства»¹³. Как предупреждает философ-консерватор Гюнтер Рормозер, если силы, осуществляющие этот процесс, полностью развернутся, наступит тотальная «приватизация» христианства, оно будет рассматриваться исключительно как сугубо личное дело каждого человека.

Что же касается второго направления, исследователи в поисках причин тотальной секуляризации современного мира обращают внимание на то, что самой секуляризированной зоной планеты считается север Европы, где абсолютное большинство населения номинально принадлежит евангелическо-лютеранской церкви, а также специально выделяют феномен «латентной секуляризации», который наблюдается в США (горизонтализация деятельности церквей как социальных институтов, смещение акцентов с миссионерской и культовой практики на гуманитарную, образовательную, культурную сферы)¹⁴.

Но не меньшей опасностью для протестантизма является его консервация. А.Ф. Лосев увидел в истории протестантизма признаки стагнации и реакции: если Лютер еще обладал достаточно живыми и яркими христианско-моралистическими эмоциями и достаточно глубокими общественно-политическими взглядами, а Мюнцер прямо стал настоящим революционером и погиб как один из вождей крестьянского движения 1525 г., то Кальвин оказался представителем столь мрачного и моралистически неприступного христианства, столь аскетического и далекого от живой общественности пуританства, что даже получил кличку *Accusativus* — термин, указывающий не только на определенную грамматическую категорию, но и связанный с понятием обвинения. Кальвин всех и вся на свете обвинял в недостаточной морали, в плохом поведении, в христианском недомыслии. И тут уж не было ни малейшего намека на какую-нибудь эстетику или искусство. Мрачный пуританизм, исходя из самых либеральных и даже революционных источников, в конце концов оказался крайним противником всякого гуманизма и свободомыслия и, можно сказать, столпом реакции. Почти на каждом деятеле Реформации можно проследить, как первоначальный пламенный взлет духа постепенно переходил в свою противоположность и завершался «какой-то суровой и неподвижной метафизикой».

Здесь вспоминаются и слова П. Флоренского о том, что протестантизм — это «общение в понятиях». Очевидно, в этом смысле современному же человеку более близко общение с Богом по-православному — через прикосновение, слух, вкус, обоняние. Т.е. в отношениях

¹³ Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. СПб.: «Владимир Даль», 2002. 472 с.

¹⁴ Академічне релігієзнавство / Під ред. А. Колодного. К.: Світ Знань, 2002. С. 817.

«по понятиям» утрачивается непосредственность чувства, радость встречи, живое общение, телесность («реальность»).

Об этом же говорил и О. Бенеш: «живой дух раннереформационного движения застыл в новом догматизме. Это соответствовало историческому процессу, происшедшему в действительности. Протестантизм вступил в свою схоластическую стадию»¹⁵.

5. Реформация сегодня

И в православии и в католицизме видны признаки перманентной реформации. Русский религиозно-философский ренессанс и Второй Ватиканский собор значительно усилили реформаторские тенденции в «историческом христианстве» (христианский персонализм, «интегральный гуманизм», «теология освобождения»). Особенно интенсивные поиски новых путей христианства ведутся протестантскими теологами, осмысляющими вызовы времени через категории философии, социологии, культурологии (секулярная, «библейская», постмодернистская и постлиберальная теология, «теология надежды»).

В отношениях протестантского богословия с философией можно видеть выражение конфессиональной специфики протестантизма. Идея перманентной актуализации аутентичного христианского провозвестия означает большую (по сравнению с богословием католическим или православным) свободу по отношению к традиции и церковному авторитету, благодаря чему становится возможным богословско-философский неосинтез, равный раннепатристическому.

«Духовная ситуация времени» оказалась для протестантизма благоприятной средой, идейно питательной для развертывания его актуальных богословских проектов. В первой половине века на счет таких влияний можно отнести экзистенциализацию богословия, во второй — постметафизическое богословствование. Последнее для нас особенно значимо: глубинные интенции протестантизма оказываются созвучными и конгениальными парадигматическим установкам постмодернизма. Причем данная конвергенция богословской и философской мысли обусловлена не смыканием дискурсов, но общностью проблематики. Последнее время философия и богословие демонстрируют показательную «парность», завязанность на общую проблематику: «философия процесса» (Уайтхед) и «теология процесса» (Панненберг), «философия надежды» (Блох) и «теология надежды» (Мольгман) не

¹⁵ Бенеш О. Искусство Северного Возрождения. Его связь с современными духовными и интеллектуальными движениями. М.: Искусство, 1973. С. 222.

могут обойтись друг без друга (аналогично взаимопредполагаемы католическая «теология освобождения» (Гутьеррес) и «философия освобождения» (Дуссель). Именно на общем проблемном поле, на наш взгляд, возможны встречное движение и неосинтез.

Если говорить о встрече философии и богословия, то встречное движение со стороны философии связано с открытием метафизического горизонта, выходом в реальность религиозного опыта, преодолением узких религиозоведческих рамок, в которых изучать религию значило критиковать ее. Т.е. всякая возможная философия религии неизбежно предполагает приобщение к миру религиозного, столкновение с ним «лицом к лицу». В той мере, в какой философия принимает всерьез потустороннюю реальность, она обнаруживает и раскрывает свой богословский модус, всегда неявно ей свойственный. Со стороны же богословия движение инициируется критической рефлексией непосредственного чувства, находящей свое выражение в системе категорий и развернутой концептуальной программе. Изначально богословие стало возможным именно при рецепции философского дискурсивного опыта как попытка объяснения пережитого духовного опыта и его ретрансляции. В поисках адекватного теоретического выражения дорефлексивного знания «отцы и учителя» вынуждены были обратиться к философским категориям. Таким образом, только при состоявшейся встрече, во взаимопроникновении богословия и философии становятся возможными религиозная философия и философия религии.

В постлиберальном протестантском богословии осуществляется выход за пределы исключительно духовного и внутреннего к социальному, от умозрительного к непосредственному. Вновь открываются такие фундаментальные характеристики бытия человека в мире, как историчность, социальность, со-бытие. Преодоление индивидуалистического понимания спасения, обращение к Другому предполагает «мужество быть», риск общения, ответственность за других. Здесь Бог, оставаясь в себе трансцендентным, является в мире, открывается «между нами». Обращаясь к человеку в его сложности и проблемности, богословие нацелено на соучастие через логотерапию, душепопечительство, приобщение к опыту Богоприсутствия. Эту же ориентирующую и терапевтическую функцию нередко выполняет и философия, так что ее встречи с богословием случаются именно на повороте к насущным проблемам современников и современности. Их объединяет и задача истолкования самой современности в свете первых причин и конечных целей, прояснения ее места в метаисторическом масштабе: показать, что «конец истории» не наступил, что вместо «конфликта цивилизаций» возможен «диалог культур», что постмодернизм не исчерпывает собой возможности человека, что есть «будущность и надежда». Оправдание со-

временности совершается в протестантском богословии П. Тиллиха, Х. Кокса, Ю. Мольтмана и др. Исходя из этих позиций, постметафизическое мышление может рассматриваться как критическая программа по пересмотру исторических оснований христианской традиции, ее актуализации. Отмирает неактуальное, а «на выходе» из этой программы мы видим чудо воскрешения субъекта и возвращения трансцендентального означаемого, т.е. «христианство только начинается». Принимая вызов постсовременности, оно отвечает самокритикой («коперниканская революция в теологии»), ответственно берет на себя ориентирующую роль и, указывая путь дальше, через «пост», делает «шаги за горизонт».

В отношениях богословия с современностью актуальной остается проблема взаимоперевода сакрального и профанного, личного и традиционного, опытного и теоретического, мифологического и научного и т.д. Сегодня, следуя за Бонхеффером, богословы утверждают, что необходим такой метасловарь, в котором для устаревших религиозных понятий были бы предложены философские, этические, психологические аналоги.

Если современное богословие и является служанкой философии, то, во всяком случае, не той, которая несет шлейф за госпожой, но которая несет факел впереди, освещая путь. Так богословие открывает новые измерения реальности, раздвигает границы видимого мира. В тесном мире закончившейся истории (Фукуяма) и «ада того же самого» (Бодрийяр) возможны Будущее, Альтернатива, Надежда (Блох, Мольтман), выражающие открытость человека миру, и через это — соотнесенность с Богом (Панненберг). И поэтому перед Лицом Другого, перед разверстостью, окружающей «малую землю», богословие предупреждает самодовольство знающих, самоуверенность философов, внушая «страх и трепет». Здесь богословие напоминает философии об их общей «ультимативной заботе» (Тиллих): философия должна не утверждать истину в конечной инстанции; но производить беспокойство и волнение, повергающее мир в суматоху (Пеги).

Есть ли сегодня у теологов по-реформаторски живое и радикальное слово, способное отрезвить, пробудить, привести в движение современного человека, у которого психоанализ уничтожил остатки совести и вины, производственный конвейер с помощью вещей («хлеба») заменил потребность в Слове Божьем, а личную свободу и ответственность выменяли на коллективистское чувство «муравейника» (по Достоевскому)?

Я с интересом узнал, что «сектант-молоканин» (так его называли в светском обществе) И.С. Проханов через М. Пришвина был знаком с Мережковскими, которые проводили религиозно-философские вечера. Там курили без перерыва и его поразило «сочетание религии с табаком».

Однако для нас важно другое — готовность Проханова окунуться в духовную атмосферу эпохи, войти в пусть даже прокуренный мир современников, стать сообщником в их поисках и проблемах.

Великие реформаторы тоже были людьми своего времени. Все они учились у гуманистов, владели передовыми достижениями гуманитарных наук и живо интересовались как высоким искусством, так и народной культурой.

Поэтому Реформация становилась возможной тогда и только тогда, когда совпадали ритмы церковной и светской жизни, когда процессы в этих двух разделенных сферах взаимно усиливали друг друга. Реформация относилась к своему времени как ответ на вызов, что наделяло ее послание жизненной актуальностью.

Современной Церкви нужна новая Реформация. Но для того, чтобы она стала возможной, нужно «мужество быть» в постхристианском мире вопреки его обезбоженности (вопреки безбожной власти и мертвым церковным традициям) и нужны напряженные духовные поиски — как ответить на нужды современников, как проговорить к ним на понятном им языке, как вернуться к первохристианству и вновь обрести утраченную в веках чистоту и силу.

Использованная литература

1. Аверинцев С.С. Опыт советских лет: солидарность в Боге гонима // Слышать и видеть друг друга: Взаимоотношения между РПЦ и Евангелической Церковью в Германии. — Лейпциг: Евангелический издательский центр (EVA), 2003. — С. 125-132.
2. Академічне релігієзнавство / Під ред. А. Колодного. — К.: Світ Знань, 2002.
3. Архимандрит Августин (Никитин). Реформационная деятельность Мартина Лютера в оценке русской православной богословской мысли. // Христианство сегодня. — 1997. — Август.
4. Бенеш О. Искусство Северного Возрождения. Его связь с современными духовными и интеллектуальными движениями. — М.: Искусство, 1973. — 222 с.
5. Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. — М.: РОССПЭН, 2005. — 424 с.
6. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. — СПб.: Глаголь, 1995. — 514 с.
7. Зеeman К.Д. Аллегорическое и экзегетическое толкование в литературе Киевской Руси // Контекст-90. — М.: Наука, 1990. — С. 74.
8. Кареев Н. Общий ход всемирной истории. — Санкт-Петербург, 1903.

9. Кирилл Лукарис. Восточное исповедание христианской веры. – СПб.: Мирт, 2000. – 88 с.
10. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1978. – 624 с.
11. Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. – СПб.: «Владимир Даль», 2002. – 472 с.
12. Хайлер Ф. Религиозно-историческое значение М. Лютера // Социологос. – М.: Прогресс, 1991. – С. 315-345.
13. Чернявский М.С. Протопоп Аввакум – протестант восточного обряда? / Богомыслие. – 2004. – № 10. – С. 88-125.
14. Lindberg С. The European Reformations. – Oxford: Blackwell Publisher, 2000. – 446 p.
15. Reformation and Scholasticism. – Grand Rapids: A Division of Baker Book House, 2001. – 311 p.
16. Union with Christ. The new Finnish Interpretation of Luther. – Cambridge: Eerdmans Publ., 1998. – 182 p.