

КОНЦЕПТ ЦАРСТВА БОГА

в теологии Юргена Мольтмана
и его актуальность в (пост)
секулярном контексте

Аннотация. В представленной статье рассматриваются особенности концепта Царства Бога, как он выражен в работах одного из ведущих теологов XX века Юргена Мольтмана. Указываются и анализируются категории “нового” и “грядущего”, как ключевые составляющие (атрибуты) концепта, проясняющие процесс интеграции Царства в мир. Выявлена идея двух эонов (веков), грядущего и преходящего, взаимодействие которых создает апокалитический-эсхатологический антагонизм Царства в настоящем. Раскрыта идея “свободы” как квинтэссенции Царства, что помогает лучше понимать принципы и характер Божьего правления. В контексте полемики с гностицизмом описаны вселенские масштабы Царства, включающего всю совокупность преображенного бытия. Исследуя концепт, автор приходит к выводу о его релевантности для (пост)секулярного общества, открытого новым влияниям и преобразованиям, что как раз и несет в себе грядущее Царство. В конце статьи рассматривается релевантность теологических идей Мольтмана в связи с коронавирусом

Ключевые слова: Царство Бога, новое творение, грядущее, свобода, постсекуляризм

Annotation: In the submitted article the features of the concept of the Kingdom of God are considered, as it is expressed in the works of one of the leading theologians of the 20th century, Jurgen Moltmann. The categories of “new” and “coming” are indicated and analyzed as key components (attributes) of the concept, clarifying the process of integrating the Kingdom into the world. The idea of two aeons (centuries), coming and passing, is revealed, the interaction of which creates the apocalyptic-eschatological antagonism of the Kingdom in the present. The idea of “freedom” as the quintessence of the Kingdom is disclosed, which helps to understand the principles and nature of God’s government better. In the context of the polemic with Gnosticism, the ecumenical scales of the Kingdom are described, including the entire totality of the transfigured being. Studying the concept, the author comes to the conclusion that it is relevant for a (post)secular society, open to new influences and transformations, which exactly bears the coming Kingdom. At the end of the article, we examine the relevance of Moltman’s theological ideas in relation to the coronavirus.

Keywords: Kingdom of God, new creation, coming, freedom, post-secularism

*Рубаненко Магомед, студент 3-го курса Львовской богословской семинарии.
(Львов, Украина)*

ВВЕДЕНИЕ

◆ Теология второй половины XX столетия знаменуется поворотом к теме христианской надежды, ставшей особенно релевантной в свете ретроспективного опыта мировых войн. Вера в благость человека, шагающего в светлое будущее, сформированная духом Нового времени, превратилась в руины; само же будущее отныне представлялось пустым, мрачным и полным неопределенности. Своевременно на исторической сцене появляется корифей нового богословского подхода Юрген Мольтман — немецкий теолог, многочисленные работы которого посвящены примату христианской надежды, связанной с эсхатологической реальностью грядущего Бога и Его Царства, способного удовлетворить все сокровенные желания современного человека. Не секрет, что наиболее влиятельной работой Мольтмана признана «Теология надежды»^[1], — его *opus magnum*^[2], предоставившая ему место в плеяде величайших богословов XX столетия. В последующих своих работах Мольтман только продолжал развивать идеи лейтмотива надежды на грядущее Царство Бога, обозначенного в «Теология надежды». Один из исследователей наследия Мольтмана отмечает: «Хотя другие богословы также говорили о Царстве Бога, для Мольтмана это фундаментальная категория. «Царство Божие» является основным символом эсхатологического измерения, которое формирует его богословие»^[3].

Представленная статья задумана как попытка описания и анализа некоторых важных сторон концепта Царства Бога, как его понимает Юрген Мольтман. Что касается релевантности концепта, его универсальный характер стремится охватить сложную реальность современного интернационального общества с его плюралистическими интенциями и внутренней дезориентацией, предоставляя надежные ориентиры. Также концепт звучит в унисон тенденциям глобализации и пост-секуляризации, показывая современному обществу правильный путь.

1. КАТЕГОРИИ «НОВОГО» И «ГРЯДУЩЕГО» КАК АТРИБУТЫ ЦАРСТВА БОГА

◆ Для того чтобы понять непростой концепт Царства Бога и процесс интеграции последнего в мир, необходимо прояснить две фундаментально важные для Мольтмана категории: категорию «нового» (*καίνος*, *novum ultimum*) и категорию «грядущего» (*adventus*), которое отличается от модусов времени и из которого это «новое» проистекает.

Категория «нового» у Мольтмана — это эсхатологическая категория, обозначающая нечто абсолютно иное, неожиданное, ошеломляющее,

^[1] Moltmann, *Theology of Hope*.

^[2] Великая работа (лат.)

^[3] Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power*, 221.

приносящее с собой эсхатологическое будущее, творимое Богом (Откр. 21:5) и связанное с новым творением^[4]. Но это новое творение само создает свою преемственность со старым, не уничтожая его, но заново творя. Воскресший Христос – Тот же Распятый, но в новой, преображенной форме бытия, в котором происходит эсхатологическое новое творение всех вещей. Типологически подобный путь проходит все творение, когда свершится «всеобщий и окончательный процесс преобразования, знаменующий собой не продолжение мировой истории и не уничтожение существующего мира, но придание новой формы его бытию»^[5]. Новое творение представляется как фундаментальное преобразование (или восстановление) мира с его нынешними характеристиками и свойствами в новый образ^[6]. Грядущий Бог – это Бог, остающийся верным своему творению, творя из существующего творения новое творение. В теологии Мольтмана категория новизны, которая сохраняет свою преемственность со старым, принципиально необходима для понимания природы грядущего Царства.

«Библейская история... открыта в будущее, где откроется и явится нечто 'новое'» – писал Флоровский^[7]. Однако у Мольтмана будущее выступает не просто как один из модусов времени в греческом смысле (*futurum*), но как грядущее в смысле еврейском (*adventus*) – исток и возможность времени в целом^[8]. Если *futurum* – это лишь один из модусов времени, будущее настоящего и в этом смысле будущее феноменальное, то *adventus* – это грядущее будущего, его трансцендентальная возможность. Поскольку будущее как *futurum* обречено однажды стать прошлым, прошлое в нем преобладает, а потому оно не способно нести ни надежды, ни принципиальной качественной новизны. Напротив, будущее как *adventus* воспроизводит греческое *παρουσία* и относится к атрибутам Бога, как «Того, Кто... грядет»^[9], тем самым не устраняя историю в ее временных категориях, но открывая навстречу абсолютно новым возможностям. Из этого будущего Бог влияет на ход истории, утверждая Свое вечное Царство, обновляя творение и преображая саму историю, само время, которое больше не пройдет. Поэтому Мольтман может говорить, с одной стороны, о «вечном времени», тогда как с другой о «наполненном временем вечности»^[10].

В книге «Бог в творении» Мольтман объясняет, почему важно различать «будущее» от «грядущего»^[11]. На практическом уровне различие

[4] Мольтман, *Пришествие Бога*, 30.

[5] Мольтман, *Наука и мудрость*, 57

[6] Мольтман, *Пришествие Бога*, 292

[7] Георгий Флоровский, «Богословские Статьи. Творение: его начало и конец», 49.

[8] Мольтман, *Пришествие Бога*, 26-28

[9] Moltmann, *God in Creation*, 133.

[10] Мольтман, *Пришествие Бога*, 327

[11] Moltmann, *God in Creation*, 134

между «будущим» как модусом времени и «грядущим» как возможностью времени приводит к различию между экстраполяцией настоящего на будущее и ожиданием того, что впереди. В обществе всегда существовали тенденции экстраполировать опыт прошлого и настоящего на будущее, превращая последнее в продолжение настоящего и тем самым сохраняя стабильность существующих падших условий. Это — будущее настоящего. Но такое сохранение не создает реального будущего как «нового»; скорее оно подавляет альтернативные возможности будущего как такового. Напротив, восприятие будущего как «грядущего» дает обществу ключ, открывающий двери в мир абсолютно новых возможностей, никак не связанных с настоящим положением вещей. Поскольку будущее наполнено самыми невероятными возможностями, оно обретает окказиональный (случайный) характер.

Идея будущего как «грядущего» в практическом плане принципиально важна, поскольку будущее ратифицирует Царство, двигая мир вперед, к переменам, что становится явным при размышлении над концепцией времени, изложенной Мольтманом в «Пришествие Бога»^[12]. В общих чертах ее можно описать следующим образом. Поскольку человек в творческом акте духа обладает способностью своими воспоминаниями и ожиданиями переносить в настоящий момент времени прошлое и будущее, они, таким образом, врываются в ход событий настоящего, меняя его и сообщая ему новую полноту возможностей — антиципация вступления в вечность. Человек привносит лучшее будущее в настоящее и уже живет им^[13]. Другими словами, трансцендентное влияние Бога из будущего переходит в имманентное соучастие Бога и человека в настоящем, приближая реальность Царства Бога или (что одно и то же) образуя переход в вечность Бога.

Замечание Гренца и Олсона по поводу того, что Мольтман не объясняет, как именно еще неопределенное будущее влияет на настоящее, справедливо^[14]. У Мольмана налицо антиномия. С одной стороны, будущее несет в себе случайный характер; с другой стороны, будущее, возвещаемое Духом (Ин. 16:13), оказывая на верующих влияние, наталкивает их на целенаправленные действия здесь и сейчас, тем самым трансформируя настоящее в возвещаемое (а значит вполне определенное) будущее.

64 Итак, категории «нового» и «грядущего», занимающие важное место в теологии Мольмана, являются неотъемлемыми атрибутами Царства Бога. Исходя из этих категорий можно сделать вполне практический вывод: подпадание под влияние Царства грядущего меняет наш образ жизни в настоящем, что, таким образом, это Царство приближает, меняя сам порядок вещей.

^[12] См. Мольтман, *Пришествие Бога*, гл. IV § 3: Завершение времени в вечности Божьей.

^[13] Мольтман, *Человек*, 110.

2. ДВА ЭОНА: АНТАГОНИЗМ ЦАРСТВА БОГА

◆ Описанное немецким богословом взаимодействие преходящего и будущего эонов^[15], где в обоюдном сосуществовании первый постепенно истощается и само-разрушается, тогда как второй утверждается и само-осуществляется^[16], также бросает яркий свет на понимание концепта Царства Бога. Однако прежде, чем говорить о трансцензусе мира в Царство Бога через вытеснения одного века другим, стоит в общих чертах обрисовать эскиз критики Мольтманом эсхатологических и апокалиптических построений, противоречащих этим идеям.

Мольтман с подозрением относится к любым систематическим построениям, определяющим ход истории^[17]. Против последовательно-структурированной эсхатологии он, ссылаясь на Менкена, выдвигает контрвопросы: «действительно ли эсхатология исполняет некий предопределенный «Божественный план Царства»? Является ли Библия «божественным комментарием к Божьим действиям в истории»? Не является ли история попросту исполненным предопределенным пророчеством?»^[18] Богослов видит в столь механизированных взглядах на эсхатологию сильное деистическое влияние Просвещения, где Бог представлен как Творец «всемирной машины», наперед установивший механизм истории от «а» до «я». Подобный взгляд на историю построен скорее на открытиях Ньютона с его механическим пониманием природы, чем на откровении Писания. «Но богословие надежды – это не универсально-историческая теория и не апокалиптический прогноз. Оно – богословие борющихся, а не зевак»^[19]. По этим и другим причинам Мольтман критикует все структурированные формы эсхатологии. С тем «новым», которое она в себе несет, нет места для предопределенности, а Армагеддон не должен заступать Голгофу. Скорее богословие креста привносит в историю окказиональный характер, и помещает грядущее Царство в контингентный контекст. Обращая внимание на предсмертный крик Иисуса: «Боже Мой, почему..?», Мольтман пишет: «В кресте Христовом остаются элементы случайности в истории и противоречивость, которые не могут быть устранены никаким богословием»^[20]. Это избавляет историю от всякого предопределенного плана.

Критикуя оптимизм эсхатологических и пессимизм апокалиптических проектов, Мольтман предлагает идею сосуществования настоящего

[14] Гренц Стенли и Олсон Роджерс, *Богословие и богословы ?? века*, 279.

[15] Греческое *αἰών* (букв. век) означает мир в его духовном и пространственно-временном измерении, эквивалент еврейского *ha-olam*

[16] Мольтман, *Пришествие Бога*, 256

[17] Там же, 153–75

[18] Там же, 157

[19] Там же, 159

[20] Там же, 361

преходящего и грядущего эонов, где последний тайно присутствует в мире через смерть и воскресение Христа, но еще не наступил явно и в полноте. Мольгман совмещает две реалии, апокалипсис и эсхатологию грядущего Царства, отмечая, что «апокалиптическое истолкование исторических или космических катастроф – нечто иное, чем эсхатологический апокалипсис властей века сего перед Божиим судом в целях рождения нового мира»^[21]. Правильная эсхатологическая позиция такова: «нет начала нового мира без конца мира старого, нет Царства Божьего без суда над безбожием; нет возрождения космоса, без родительных мук – последних времен»^[22]. Апокалипсис является

*«МЫ С ВАМИ ЖИВЕМ В ЭПОХУ ВЕЛИКОГО КУЛЬТУРНОГО ПЕРЕЛОМА.
ХРИСТИАНСКОЕ СЛУЖЕНИЕ В НАШЕ ВРЕМЯ ДОЛЖНО СТАТЬ СРЕДСТВОМ,
С ПОМОЩЬЮ КОТОРОГО ЦЕРКОВЬ ВОЗЬМЕТ ИНИЦИАТИВУ
В СВОИ РУКИ И НАПРАВИТ ЧЕЛОВЕЧЕСТВО НА ПУТЬ ИСТИНЫ»*

катарсисом мира, судом человека над самим собой в свете смерти и воскресения Христа. Однако суд над безбожием и апокалипсис переносятся из будущего в настоящее, из трансцендентного в имманентное истории. Стенание всего творения вместе со стоном «сынов Божьих» предвеляют рождение нового мира, сокрытого в старом, который, подобно ребенку в животе матери (Рим. 8:21), ожидает своего появления. Библейская апокалиптика – это описание состояния проходящего эона, каким он представляется в свете грядущего солнца, первые лучи которого появились на горизонте. Поэтому она не должна вызывать парализующий страх и желание скорейшего избавления от мира, уча «восклонится» и быть открытым новому началу Божьему, сокрытому в видимой гибели существующего мироустройства

Как же эта гибель происходит? Во-первых, через воскресение Христа уже началось будущее воскресение нового мира. Во-вторых, благодаря Своему Вознесению Иисус стал правителем будущего эона, силы которого воздействуют на христиан. Происходит смещение фаз. Если раньше, согласно иудейским апокалипсисам, смена настоящего и будущего эонов должна была произойти при конце мира в следствии космической катастрофы, благодаря событию креста эта смена происходит «уже сейчас» внутри этого мира: «конец старого мира только предстоит, но новый мир уже здесь»^[23]. Будущий эон сравнивается с рассветом, тогда как проходящий с ночью^[24] (Рим. 13:12). Однако отсюда следует закономерный вопрос: где тот резкий переход, как бы трансцензус, в котором проходящий эон сменится грядущим, если речь идет про про-

^[21] Там же, 251

^[22] Там же, 252

^[23] Там же, 258

^[24] Там же, 216

цесс по образу «дня и ночи», и в какой форме этот переход проявится? Здесь Мольтман не дает ответ, так что его идеи нуждаются в дальнейшем развитии.

Преходящий и грядущий эоны обозначаются Мольтманом как две различные сферы: плоти и Духа^[25]. Грядущий эон — это век Духа, тогда как преходящий — век плоти, смерти и греха. Под «плотью» Мольтман понимает не творение, а его состояние. Будущий эон включает в себя все творение, которое стелет, находясь в плену эона преходящего. Другими словами, два эона следует понимать не как две иерархически различные онтологические ступени бытия, а как одно и то же бытие, находящееся под двумя различными источниками или «силовыми полями» воздействия: Духа и плоти. Речь идет про переход (или транцензус) творения из одной сферы влияния в другую. Когда он произойдет, эон греха и смерти окончательно разрушится, а его место займет эон Духа с его живыми силами, созидающими мир, опытное переживание которых здесь, в настоящем, является своего рода антиципацией будущего возрождения к вечной жизни.

Таким образом, в эсхатологии Мольтмана процесс интеграции Царства Бога обусловлен взаимодействием двух эонов, наложенных друг на друга, и тем самым вызывая апокалиптически-эсхатологическую реакцию в настоящем. Старый «эон плоти» идет к своему концу в следствии появления нового «эона Духа». Здесь действует тот же принцип, что описан в послании к Евреям относительно завета: «Называя этот Договор Новым, Он объявил первый договор устаревшим. А то, что устарело и стареет, скоро исчезнет» (Евреям 8:13). «Конфликт начинается лишь тогда, когда в недрах этого эона зарождается новый эон, делающий его старым и дряхлеющим... С тех пор свет нового дня борется с тьмой уходящей ночи»^[26].

3. СВОБОДА КАК КВИНТЭССЕНЦИЯ ЦАРСТВА БОГА

◆ Мольтман, подобно чистильщику металлов, рафинирует свое богословие от всяких примесей рабства, иерархии и дискриминации, позиционируя Царство Бога как «Царство свободы»^[27], что подразумевает солидарность, равенство и дружбу. Власть, навязанная извне, несущая атрибуты господства, исключает акт кенозиса, отмеченного крестом. Такая власть не может быть Божьей. Мольтман пишет: «Абсолютный суверен на небесах не вдохновляет свободу на земле. Только страстный Бог, Бог, страдающий в силу своей страсти к людям, вы-

^[25] Мольтман, *Дух жизни*, 103–7.

^[26] Там же, 106.

^[27] Рассмотрение вопроса понимания Мольтманом Царства Бога как «Царство свободы» см. в: Miiller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power*, 242–44.

зывает свободу мужчин и женщин к жизни»^[28]. Господство мыслится только в контексте возможного неповиновения и несогласия, когда одна воля подчиняется другой, без разницы, насильственно или добровольно. Последнее представление о Царстве критиковал еще Григорий Богослов^[29]. Грядущее Царство, напротив, должно мыслиться как Царство свободного общения между людьми, Богом и природой, вне самоизоляции и вне всякого упоминания о власти или иерархии. Новозаветный принцип «кто хочет быть первым, да будет всем слугой» (Мк. 9:45), автоматически исключает иерархические, епископальные и монархические формы власти^[30], являющиеся частью деструктивного мира и не могут распространяться на характеристики грядущего Царства. В этих взглядах Мольтман созвучен православной мысли^[31] в лице таких теологов, как Николай Бердяев, Георгий Флоровский и Владимир Лосский, которые подчеркивали творчески-безграничный, свободный, контингентный и синергический характер Царства Бога, включающее в себя всю совокупность обоженного бытия^[32].

По Мольтману, чем ближе Царство Бога к миру, тем полнее раскрывается свобода творения. Причем он отличает количественную свободу от качественной, опытно переживаемой, отдавая предпочтение последней и разделяя ее на разные этапы в порядке возрастания: свободу слуг, свободу детей и свободу друзей Божьих. Все зависит от близости человека к Богу и Его Царству. Но даже здесь не ставится предел неограниченной свободе в Царстве славы^[33]. В конце концов, вывод Мольмана бескомпромиссен: «причастность неограниченной свободе Бога делает человечество неограниченно свободным»^[34].

Это снимает любой идеалистический детерминизм, перечаящий факту человеческой свободы, в творческо-провиденциальном (или синергическом) корреляте с которым Бог раскрывает «новизну» (*καινος*) или «тайну» (*μυστηριον*) Своего царствования, лишеного всяких коннотаций господства и власти. Более того дружба с Богом в Его Духе и свободе дает возможность человеку влиять на Бога и участвовать в Его правлении^[35], что, согласно Мольтману, не раз засвидетельствовано

^[28] Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 218

^[29] Григорий Богослов, *Пять слов о богословии*, Слово третье

^[30] Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 191–200.

^[31] Мольтман часто ссылается на идеи православных теологов, в особенности на Думитру Станилоэ, известного румынского богослова, признанного классика православной мысли XX века

^[32] См. напр. рассуждения Флоровского о свободном становлении творения: «Потому реален в своей свободе и свободен в своей реальности процесс тварного становления, и в нем свершается и сбывается небывшее. Ибо он направляется заданием. В нем есть место для творчества, для новосозидания — и не только в смысле раскрытия, а именно возникновения нового». *Богословские статьи. Творение: его начало и конец*.

^[33] Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 221–22

^[34] Мольтман, *Наука и мудрость*, 53

Писанием^[36]. Таким образом можно говорить про синергический характер Царства Божьего и в этом смысле о «со-правлении» Бога и людей. В книге «Человек» Мольтман настаивает на изначально присущей человеку свободе как Божьего образа^[37], а в «Пришествие Бога» говорит про участие мира в открытых для него тринитарных отношениях^[38]. Синергия между Богом и людьми, наблюдаемая уже здесь, придает смелости говорить про нее как про преддверие грядущего Царства, а также освещает природу Божественного сознания в рецептивном свете, в котором Бог, влияющий на мир, также подвержен влиянию на Него со стороны свободного творения. И если Бог в начале — это Бог сам в себе, то Бог в конце — это Бог все во всем^[39], что дает повод говорить про обогатительную функцию Богочеловеческой синергии для обеих сторон.

Описанное выше понимание свободы истекает из рассмотрения Мольтманом общества как «*imago Trinitatis*»^[40] (образ Троицы), способного к самоопределению и открытого для взаимоотношений друг с другом^[41]. Исключая грубый индивидуализм изолированных человеческих монад, Мольтман в целом благоприятно относится к идеям Мартина Бубера^[42] и подчеркивает социальную форму человеческих взаимоотношений, выраженных в парном слове «Я-Ты», из которого человек состоит и в котором спасается^[43]. При этом Мольтман акцентирует на аналогичной важности пары «Я-Оно», подчеркивая идею общности человека и всего творения, представителем которого тот является^[44]. В этом смысле только открытая друг к другу форма взаимоотношений делает из людей образ и подобие Бога. Но что особенно важно, жизнь общества по образу и подобию Троицы означает исчезновение всех форм дискриминации как в отношении друг ко другу, так и в отношении всего творения. Здесь можно говорить про начало подлинной свободы. В своей сути человек человеку не волк, а страдание ближнего неразрывно взаимосвязано с нашим «я». Невозможно обрести подлинную свободу, пока другой «ты», с которым связано наше «я», находится в рабстве; невозможно достичь подлинного счастья, пока существует такое же реальное страдание. Человечество взаимосвязано в единое

^[35] Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 220

^[36] См. Быт. 18:17, Иак. 2:23

^[37] Мольтман, *Человек*, 103–6.

^[38] Мольтман, *Пришествие Бога*, 368.

^[39] Там же, 369

^[40] Miiller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power*, 161.

^[41] Подробный анализ тринитарного богословия Мольтмана см. в: McDougall, *Pilgrimage of Love*, 101–20.

^[42] См. описание принципов «Я-Ты» в замечательной работе Мартина Бубера «*I and Thou*», где он отстаивает двойственное понимание местоимения «Я» как «Я и Ты», вне которого «Я» просто немислимо.

^[43] Мольтман, *Человек*, 78–81.

^[44] Moltmann, *God in Creation*, 69–70

целое, как звенья одной цепи. Если божественная власть проявляется в «безвластии милости, в примиряющей силе страдания и господстве самозабвенной любви»^[45], а Царство Бога — это «незаметное братство нищих, узников, голодных и кающихся грешников»^[46], тогда подлинная самоотдача людей, положенная за свободу и счастье друг друга, станет наиболее явной демонстрацией сил грядущего Царства свободы.

Как показал Ярослав Пеликан, в разные исторические эпохи от уклада общества зависело господствующее представление о Христе^[47]. В этом смысле представления Мольтмана о Троице критикуются за ошибку по аналогии с его пониманием идеального общества: «Его «социальное» учение о Троице, похоже, стало результатом его социальных убеждений...»^[48]. Но не стоит забывать, что Мольтман развивает свою теологию и предлагает ее для обсуждения, во-первых, как современник, лично переживший катастрофы своей эпохи, а во-вторых, в свете «теологии креста». Так, основания для критики сексизма, расизма, любой формы политической, экономической, социальной и экологической дискриминации были рождены не в изолированной приходской общине, а в опыте Второй мировой войны — как мировой, так и личной трагедии Мольтмана. Призывая христиан жить в свете грядущего Божьего Царства, Мольтман указывает на его характер, проявленный в событии креста, тем самым поднимая руки всем несчастным и обездоленным, переживающим страдания в несовершенном мире. Если Царство Бога утверждается через участие в страданиях Христа, они только приветствуются и становятся уделом счастливых. Что касается «теологии креста», критикуя атрибутику бесстрастного Бога, у Мольтмана на кресте претерпевает страдание не только человек Иисус Христос, но и сам Бог, делая страдания всего мира причастными Своей природе и таким образом его уничтожая^[49]. В этом выражается акт абсолютной Божьей самоотдачи, невыразимой любви триединого Бога, участвующего в этих страданиях, несущих дух жизни, любви и избрания к спасению всему творению, освобождая его от смерти, и даруя подлинную свободу от деспотичных сил, в плену которых оно оказалось.

Итак, концепт Царства Бога у Мольтмана спаянный в одно целое с приматом свободы, выраженной в событии креста. Поскольку человечество представляет собой «*imago Trinitatis*», подражание божественной природе, раскрытой на кресте, является тем верным путем, посредством которого реализуется Царство Бога, сама квинтэссенция которого — свобода.

^[45] Мольтман, *Человек*, 108.

^[46] Там же

^[47] Пеликан, *Исус кризь століття*.

^[48] Гартфельд, *Немецкое Богословие Нового Времени: школы, персоналии, идеи*, 240.

^[49] Moltmann, *The Crucified God*, 244–48.

4. КОСМИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЦАРСТВА БОГА

◆ В многочисленных работах Мольтман полемизирует с гностицизмом, печально отмечая, что многие парадигмы современного христианства имплицитно укоренены не в христианской ортодоксии, а в гностицизме^[50]. Отдаляясь от своих еврейских корней, где ожидание надежды неразрывно взаимосвязано со всем миром, христианская мысль срослась с гностической религией спасения поздней античности. Влияние Платона на христианскую мысль колоссально, а дальнейшие попытки Оригена сблизить христианскую керигму с греческим мировоззрением обернулись тем, что народное христианство уже не мыслило себя вне платоновских категорий мировосприятия. Идея дихотомического разделения мира особенно ярко отобразилась в учении Августина. «Таким образом на место «будущего» заступила «вечность», на место грядущего Царства — небеса, на место Духа как источника жизни — дух, отделяющий душу от тела, на место воскресения плоти — бессмертие души, на место преображения этого мира — тоска по миру иному»^[51]. Мир становится тюрьмой, из которой необходимо как бы дематериализоваться в Царство Небесное, — эскапизм, причины которого укоренены в дихотомическом мировосприятии, отвергающем целостное представление о спасении мира, на что особенно ратовал Бонхеффер^[52]. Цель Мольтмана — расширить эсхатологию до космических масштабов, иначе «она превратится в гностическое учение о спасении и будет учить не о спасении мира, а о спасении от мира, не о спасении тела, а о спасении души от тела»^[53].

Мольтман панентеист^[54]. Космическая эсхатология вытекает из понимания Бога как Творца, Который остается верным творению, желая его спасения, и однажды будет «все во всем» (1Кор. 15:28). У Мольтмана спасения мира связано с православным учением о перихоресисе^[55] Бога и творения^[56], а также иудаистской концепцией Шехины, которая ищет своего покоя и однажды обретет его во всем мире^[57]. Так, в «При-

^[50] Мольтман, *Дух жизни*, 107-113.

^[51] Там же, 107.

^[52] Бонхеффер, *Этика*, 28.: «С момента возникновения христианской этики в постновозаветную эпоху складывается господствующее, осознанно или неосознанно всеопределяющее, основополагающее представление о двух пространствах, сталкивающихся друг с другом, из которых одно мыслится как божественное, священное, сверхприродное, христианское, другое же — как мирское, профанное, природное, нехристианское».

^[53] Мольтман, *Пришествие Бога*, 285.

^[54] Панентеизм (от греч. *pán en theō*, «всё в Боге») — учение о пребывании мира в Боге, при этом без растворения Бога в нем.

^[55] Перехорисис (от греч. *περίχωρησις*) — взаимный обмен свойств двух сторон, при это сохраняя различия каждой из них

^[56] Мольтман, *Пришествие Бога*, 327.

^[57] Там же, 293-94; 352-53; 366.

шествию Бога» освещению идей космической и Божественной эсхатологии посвящается третья часть работы (IV-V разделы). Что касается самого результата, т.е. что произойдет вследствие «интеграции» Бога в мир, — здесь Мольтман связывает между собой три господствующие в христианстве парадигмы о конце (τέλος) вселенной: уничтожение мира (annihilatio mundi), преобразование мира (transformatio mundi) и обожение мира (deificatio mundi). Критикуя некоторые стороны этих учений, Мольтман согласует их в одно целое, так что его умозаключения можно описать следующим образом: речь идет о конце старого мира через его онтологическую трансформацию вследствие обожения. И здесь правомерно говорить одновременно как о «конце» мира, так и об его «исполнении» (telos)^[58].

Наблюдая за описанной Мольтманом концепцией будущего всего космоса, справедливо задасться вопросом, почему в теологии до сих пор существуют отголоски гностицизма и дуалистическое разделение мира? Ссылаясь на развитие философии Нового времени, Мольтман демонстрирует, каким образом возник этот современный дуализм^[59]. Дихотомическое разделение целого наблюдается у Паскаля, Лейбница, Лессинга, Канта и других мыслителей эпохи Просвещения, и было одобрено и продолжено в традиции таких богословов, как Шлейермахер, Бультман и Барт. Мольтман уверяет, что в действительности дихотомическое разграничение на субъект и объект с научной точки зрения невозможно, и кажется искусственным. Такое искусственное разделение на две реальности представляет для богословия серьезную потерю, поскольку «трудно предлагать миру, ничего не знающему о спасении, спасение без мира или представлять безбожному миру лишенному реальности (мира) Бога»^[60]. Так или иначе, мы воспринимаем Бога тварно-опосредованным образом, и уже не можем говорить о чистом разделении. Ссылаясь на Гегеля, Мольтман объясняет невозможность склоняться к одной из сторон в надежде, что другая сторона замолчит. Такой уход в гетто с игнорированием другой позиции будет означать деградацию и саморазрушение. Обе стороны должны прийти к примирению таким образом, чтобы образовать спасение единого целого^[61].

Осознавая тот факт, что похожие на гностицизм представления относительно природы спасения имплицитно укоренены в сознании многих христиан, Мольтман открывает глаза на спасение не только «индивидуальной души», но всего целостного человека, включая сюда обновленную космическую среду, без которой немислимо его существование, поскольку «нет личной эсхатологии без преобразования космических условий временного творения»^[62]. Что касается кажущей-

^[58] Мольтман, *Пришествие Бога*, 295-302; *Наука и мудрость*, 77-81

^[59] Мольтман, *Наука и мудрость*, 14.

^[60] Там же, 15

^[61] Там же

^[62] Мольтман, *Пришествие Бога*, 142.

ся биполярности творения как «неба и земли», Мольтман указывает на богословское содержание этой идеи, связанной с пониманием мира как открытой системы в отношении к Творцу. Определенную сторону этой системы Мольтман называет «землей», а неопределенную сторону «небом», в чем выражается не столько дуализм творения (понятие «небеса» у евреев часто использовалось во множественном числе, тогда как земля — всегда в единственном), сколько его открытость Божьему влиянию^[63]. Поэтому гностический дуализм не может оправдать себя отсылками к Писанию.

Таким образом, концепт Царства Бога в теологии Мольтмана включает в себя космическую эсхатологию, акцентируя на спасении не только человека, но всего космоса, о чем в том же духе возвещают многие другие выдающиеся богословы^[64].

5. ЦАРСТВО БОГА — НАДЕЖДА ПОСТСЕКУЛЯРНОГО МИРА

◆ Как замечает Дэвид Бош, «сегодня в миссионерских кругах, и не только в них, цель миссионерства начинает все больше пониматься как посредничество во «всеобъемлющем», «всеохватывающем», «полном» и «универсальном» спасении с преодолением внутреннего дуализма, присущего традиционной и более поздней моделям»^[65]. Еще никогда так остро не ощущалась нужда в спасении от отчуждения, социальной несправедливости, всяческих страданий и мучений, как в наше время. Вопросы, поднятые Мольтманом, глубоко созвучны современному миру, поскольку затрагивают все сферы общественной жизни. Мир нуждается в здоровом христианском служении, направленном на достижение Божьего Царства. Глобальная концепция Царства Бога, охватывающего все области человеческой деятельности, не может оставлять христиан равнодушными к практическому призыву *missio Dei*. Если, как утверждает Лесли Ньюбигин, миссия — это «возвеще-

^[63] Moltmann, *God in Creation*, 162-63

^[64] Бальтазар, например, пишет: «Писание говорит о «новом небе и новой земле» (Откр. 21:1). Однако они не будут другими, вторым творением, но осуществленным Богом изменением Его единого и единственного творения. Воскреснет не только человек, который есть своего рода результат, сумма творения, но все оно», *Верую: кто такой христианин?*, 65; О'Коллинз также акцентирует на космических масштабах спасения: ««Примирить с собою все» (Кол. 1:20), «все небесное и земное соединить» (Еф. 1:10), «творю все новое» (Откр. 21:5) — эти слова помещают воскресение и искупление в космический контекст. Воскресение Христа произошло не где-то вне творения и, разумеется, не вопреки ему. Оно принесло с собой новый мир, в котором теперь смогут обитать не только люди, но и все живое, и сама Земля. Это всеобщее примирение, собрание, обновление по праву названо «новыми небесами и новой землей» (2 Пет. 3:13). Бог все обновит, преобразит, избавит от несовершенства (Рим. 8:19-21)». *Вера в воскресение*, 129.

^[65] Бош, *Преобразование миссионерства*, 437–78.

ние Царства Отца, власти Бога над всей вселенной»^[66], тогда эта власть должна ратифицироваться по примеру распятого за мир Бога через жертвенное служение Церкви.

Стоит обратить внимание на одну важную тенденцию: возвращение общественного интереса к религии, что дает повод говорить не про эпоху секуляризма и равнодушие к трансцендентному, но про эпоху постсекуляризма и возвращение теологического дискурса в публичное пространство^[67]. Мировоззренческие поиски человечества после провозглашения «смерти Бога» не привели ни к чему, кроме ощущения потерянности и дисгармонии. Моря мета-нарративов исчерпали себя, в то время как дифференцированные мировоззренческие ручейки не смогли заполнить пустоту обнищавшего человечества. Картина мира стала фрагментарной^[68]. Несмотря на глобальную социальную связанность, на индивидуальном уровне наблюдается полная постмодерная разобщенность и одиночество, что ставит человека вновь перед экзистенциальной дилеммой: в чем, в конце концов, смысл происходящего? Христианам, как отмечает Райт, на данном этапе «надлежит с молитвой трудиться над тем, чтобы стать частью возрожденного Богом нового мира. Мы с вами живем в условиях великого культурного перелома. Христианское служение в наше время должно стать средством, с помощью которого Церковь возьмет инициативу в свои руки и направит человечество на путь истины»^[69]. Призыв, на который стоит обратить внимание.

Здесь справедливо возникает вопрос, не является ли концепт Царства Бога еще одним мета-нарративом, от которых в постмодернистском мире давным-давно отказались? Очевидно да, если принимать концепт Царства Бога в абстрактно-метафизическом, а не в опытно-практическом ключе. Мета-нарратив Царства Божьего является скорее старой пророческой керигмой, нежели новой богословской сенсацией. В изложении Мольтмана он обретает симфонический характер с попыткой объединить единство и многообразие мира под эгидой грядущего Бога, включая сюда культурное, природное и религиозное измерения и делая из них гармоничное целое, что, по Мольтману, символизирует собой новый Иерусалим, сходящий с небес (на землю)^[70]. Культурный плюрализм народов, приходящих в град, «не устраняется, он даже желателен»^[71]; а правление осуществляется не посредством насилия и принуждения, но «через властное взаимное принятие и самоотдачу»^[72]. Это град, который удовлетворит всех. Так что, если угодно, можно

^[66] Ньюбигин, *Раскрытие тайны*, 142

^[67] Казанова, *Релігія в сучасному світі*.

^[68] Уотсон, *Эпоха пустоты*, 649.

^[69] Райт, *Иисус, надежда постмодернистского мира*, 169.

^[70] Мольтман, *Пришествие Бога*, 346–53.

^[71] Там же, 351

^[72] Там же, 353

говорить про Царство Бога как про истинный мета-нарратив, с той только поправкой, что его развиваемым концептам в свете все еще грядущего истинного Царства придется переплавляться в горниле практического опыта, трансформируясь и обретая все более удовлетворительные для сложного мирового контекста черты. А это, как отмечает Панненберг, требует постоянного теологического переосмысления^[73].

Разумеется, в изменившихся условиях должно меняться и развиваться само христианское богословие. Мольтман посвящает этой проблематике целую книгу «Бог для секулярного общества». Он пишет: «Как функция Царства Божьего, богословие относится и ко всем различным сферам жизни общества – политической, культурной, экономической и экологической. Это демонстрируется в политической теологии и теологии культуры, в теологии образования, в экологической теологии и теологии природы. Во всех этих сферах богословие Царства Божьего является публичной теологией, которая участвует в общественной жизни общества и критически, и пророчески «вмешивается», потому что рассматривает общественные дела в перспективе грядущего Царства Божьего. Конечно, тем самым богословие подвергается публичной критике, чего, как известно, избегают церковные меморандумы и папская энциклика. Богословие Царства Божьего – это публичное напоминание о Боге, жалоба на Бога и надежда на Бога. Как публичное богословие, христианское богословие относительно независимо от церкви, поскольку оно также имеет политические, культурные, экономические и экологические мандаты, параллельные мандату церкви. Для этого оно должно быть институционально независимым от церкви, так как есть, например, на богословских факультетах в государственных университетах»^[74]. Очевидна необходимость в создании богословских программ, которые призывали бы к действию в конкретных культурных и исторических условиях, хотя и стоит отметить, что эти условия с трудом поддаются анализу. Тем не менее, подобное положение вещей еще больше должно побуждать верующих к активной интеграции в область теологии с целью поиска альтернативных христианских путей для духовно потерянного и дезориентированного мира. В конце концов, мир нуждается в Царстве Бога, поскольку оно «является самым широким и всесторонним горизонтом надежды на общее благополучие мира»^[75].

Таким образом для христианской теологии и духовных поисков светских людей концепт Царства Бога, поданный Мольтманом, особенно релевантный. Глобализация политических, экономических, экологических и культурных отношений, активность которой неоспорима, делая из ранее автономных реалий целостную паутину глобализма,

^[73] Гренц Стенли и Олсон Роджерс, *Богословие и богословы ?? века*, 298.

^[74] Moltmann, *God for a Secular Society*, 252.

^[75] Там же, 252.

ставит на повестку дня, как замечает Михаил Черенков, «глобализацию христианской миссиологии — выработку целостного представления о миссии церкви в глобальном мире, в планетарных масштабах»¹⁷⁶. Теперь, когда общество открыто к религиозному пространству, а грань между светским и религиозным мирами постепенно стирается, миссионерское измерение церкви становится ключевым, являясь тем инструментом, посредством которого Бог будет приводить мир к его истинному предназначению — Царству Бога.

Итак, актуальность представленного концепта Царства Бога для пост-секулярного мира, духовно взывающего к верному ориентиру, неоспорима. Следуя нарративу Царства, развивая его и углубляя, сама Церковь обретет правильный взгляд на вещи в текущей ситуации и сможет эффективно служить для славы провозглашаемого ей грядущего Царства.

6. АКТУАЛЬНОСТЬ БОГОСЛОВИЯ НАДЕЖДЫ МОЛЬТМАНА В СВЯЗИ С КОРОНАВИРУСОМ

◆ На данный момент по всему миру разразилась пандемия COVID-19, сеющая панику среди населения. В связи с этой новостью, то тут, то там вспыхивают апокалиптические фейковые сенсации о скором конце света, вводя в заблуждения многих христиан, тем самым создавая мрачные представления о мире и наталкивая на пессимистические воззрения по поводу будущего, которое из источника надежды превращается в область всевозможных страхов и опасений. Подобного рода тенденции в христианстве существовали всегда, однако теперь, в мире популизма и глобализма, их назойливость стала крайне ощутимой. Можно было бы спокойно закрывать глаза на столь тривиальные эсхатологические представления, если бы они не создавали помех для подлинно эсхатологической и живой миссии Церкви, открытой к миру и озабоченной его спасением. Но к сожалению, как показывает практика, эсхатологические искажения в умах верующих стремительно образуют законсервированные церкви сектантского типа, которые закливаются на личном спасении, оставляя мир на потеху огня. И по иронии судьбы чем более очевидной становится нужда аморального мира в целительном провозвестии церкви, тем сильнее церковь проявляет свою «инаковость», вступая с миром в антагонизм не на жизнь, а на смерть. Двери церкви закрываются изнутри; на саму же церковь извне ставится клеймо «одичалой».

Что ж, проблема буквального экстремистского апокалипсиса в том, что наличная в нем тьма ожидаемой космической катастрофы (Армагеддон!) затемняет свет Голгофы, наперед детерминируя ход жизни многих верующих, равнодушно или даже с ненавистью смотрящих на окружающий их мир. «Не любите мира, ни того, что в мире», — цити-

¹⁷⁶ П. Пеннер, *Новые горизонты миссии*, 289–90.

ругуют верующие-радикалы Иоанна, забывая добавить продолжение: «ибо то, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего» (1-е Ин. 2:16), что указывает, конечно, не на само творение, которое «хорошо весьма», а на его временную дисгармонию, от которой однажды не останется ни следа. В противном случае крест профанируется и переворачивается вверх дном; и то событие, что должно нести Благую Весть о надежде для всего мира, принятого Богом в любви, становится поводом для ожидания скорого «BigBoom!», который вернет мир в изначальное состояние — небытие. Но такой подход непозволителен.

К счастью, богословие надежды Мольтмана, что очевидно из самого названия, способно пресечь все противные Царству Бога апокалиптические сенсации скорого «конца света». Как было показано, теология надежды развеивает пессимистичный ужас апокалипсиса, помещая Армагеддон в область преходящего века (зона), за спиной которого (т.е. впереди!) виднеется только одно: рассвет Божьего Царства. Призывая своим богословием повернуться навстречу восходу, Мольтман и сегодня, в ситуации с коронавирусом, может спокойно повторить за Иоанном: «тьма проходит и истинный свет уже светит» (1-е Ин. 2:8). А раз так, верующим нет надобности пересматривать всевозможные YouTube-ролики с конспираторским контентом или апокалиптической пропагандой. Зачем заниматься тратой времени? Напротив, как завещал Альберт Швейцер, наша задача состоит в том, «чтобы делами любви сделать Царство Божие реальностью в этом мире»¹⁷⁷¹. А для этого мир не нужно откидывать. Его нужно спасать, проявляя со своей стороны стойкость и надежду, и свидетельствуя всем своим видом, словами и действиями, что «не всегда будет мрак там, где теперь он сгустел» (Исаия 8:22).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

◆ Итак, в теологии Юргена Мольтмана концепт Царства Бога занимает ключевое место. В данной статье были выделены и рассмотрены разные его стороны: «новое» и «грядущее» как атрибуты; антагонизм, начавшийся с появлением нового эона; природа, выраженная в абсолюте свободы; космические масштабы; актуальность для постсекулярного контекста. Как новаторские в эсхатологической, да и в целом богословской области, идеи Мольтмана могут вносить ноту резонанса для непривыкшего слуха тех, кто сталкивается с ними впервые. Тем не менее, их относительная новизна, ортодоксальность, глубина и релевантность не могут оставить равнодушным современного человека, призывая к активной нравственной и миссионерской трансформации, направленной на встречу грядущему Царству славы, силы и свободы — главной Божьей цели и надежды для всего мира.

¹⁷⁷¹ Альберт Швейцер, *Жизнь и мысли*, 624.

Библиография

- Бальтазар, Ганс Урс фон. *Верую: кто такой христианин?* ББИ. Москва, 2009.
- Бонхеффер, Дитрих. *Этика*. ББИ. Москва, 2013.
- Бош, Дэвид. *Преобразование миссионерства*. Богомыслие. Санкт-Петербург, 1997.
- Гартфельд, Герман. *Немецкое Богословие Нового Времени: школы, персоналии, идеи*. Московская богословская семинария евангельских христиан-Баптистов. Москва, 2005.
- Гренц Стенли и Олсон Роджерс. *Богословие и богословы XX века*. Коллоквиум. Черкассы, 2011.
- Казанова, Хосе. *Релігія в сучасному світі*. УКУ. Львів, 2019.
- Мольтман, Юрген. *Дух жизни*. ББИ. Москва, 2017.
- . *Наука и мудрость*. Москва. ББИ, 2005.
- . *Пришествие Бога*. ББИ. Москва, 2017.
- . *Человек*. ББИ. Москва, 2013.
- О'Коллинз, Джеральд. *Вера в воскресение*. ББИ. Москва, 2014.
- Пелікан, Ярослав. *Ісус крізь століття*. Дух і літера. Київ, 2015.
- Пеннер, Питер. *Новые горизонты миссии*. Коллоквиум. Черкассы, 2015.
- Райт, Н.Т. *Иисус, надежда постмодернистского мира*. Коллоквиум. Черкассы, 2006.
- Уотсон, Питер. *Эпоха пустоты*. Эксмо. Львів, 2016.
- Флоровский, Георгий. «Богословские Статьи. Творение: его начало и конец», Православие и современность. Электронная библиотека, б. д.
- Швейцер, Альберт. *Жизнь и мысли*. Центр гуманитарных инициатив. Москва, 2018.
- Buber, Martin. *I and Thou*. Charles scribner's sons. New York, 1958.
- McDougall, Joy Ann. *Pilgrimage of Love*. Oxford, University press. London, 2005.
- Miiller-Fahrenheit, Geiko. *The Kingdom and the Power*. SCM PRESS. London, 2000.
- Moltmann, Junger. *God for a Secular Society*. SCM PRESS. London, 1999.
- . *God in Creation*. SCM PRESS LTD. London, 1984.
- . *The Crucified God*. Fortress Press. Minneapolis, 1993.
- . *The Trinity and the Kingdom*. Fortress Press. Minneapolis, 1993.
- . *Theology of Hope*. Harper & Row. New York, 1965.