

СЕРИЯ «СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ»

В серию входят книги
по современному богословию
(основное, литургическое,
нравственное богословие
и другие его разделы), принадлежащие
перу выдающихся современных
авторов основных христианских
конфессий

Книги Юргена Мольтмана в Издательстве ББИ:

Человек
Наука и мудрость.
К диалогу естественных наук и богословия
Пришествие Бога.
Христианская эсхатология

Jürgen Moltmann

DER GEIST DES LEBENS

Eine ganzheitliche
Pneumatologie

Gütersloher Verlagshaus

СЕРИЯ «СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ»

ЮРГЕН МОЛЬТМАН

ДУХ ЖИЗНИ
ЦЕЛОСТНАЯ ПНЕВМАТОЛОГИЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО



Москва

ББК 86.376
УДК 230.111 / 227.12
М 763

Перевод: Ольга Хмелевская

Данный перевод книги Jürgen Moltmann,
Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie
публикуется с согласия издательства
Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh

Мольтман Юрген
Дух жизни. Целостная пневматология / (Серия «Современное богословие»). — М.: Издательство ББИ, 2017. — xvi + 389 с.

ISBN 978-5-89647-343-5

В основе этой книги лежит идея безусловного принятия жизни и всеобъемлющего «благоговения перед жизнью». Она опирается на богословие, которое вырастает из жизненного опыта, постигаемого не в духе времени, а в духе философии жизни, и противостоит машине Просвещения. По мнению автора, выдающегося современного богослова, Слово Божье не существует вне человеческого опыта Духа Божьего. Этот опыт Духа выражается не только в словах, но так же разнообразно, как сама воспринимаемая чувствами реальность. Именно невербальное измерение указывает на то, что слово подчиняется Духу, а не наоборот, и что Дух и слово находятся в соотношении, которое не может считаться эксклюзивным и постигаться только интеллектом.

Верстка: Татьяна Дурнова
Обложка: Антон Бизяев

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети Интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

- © Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh a division of Verlagsgruppe Random House GmbH, München, Germany, 1991
- © Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2017
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316, Россия
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

Содержание

<i>Предисловие к русскому изданию</i>	ix
<i>Предисловие к немецкому изданию</i>	xi
ВВЕДЕНИЕ: учение о Святом Духе в наши дни	1
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ: ОПЫТ ДУХА	19
ГЛАВА 1: Жизненный опыт – опыт Бога	21
§ 1. Уровни опыта	22
§ 2. Субъективация и методологизация опыта в Новое время: Бог в субъекте	34
§ 3. Имманентная трансцендентность: Бог во всем.....	37
ГЛАВА 2: Исторический опыт Духа.....	47
§ 1. Дух – жизненная сила Бога.....	48
§ 2. Присутствие Духа Господа в его народе.....	52
§ 3. Божественный Дух и <i>шехина</i>	57
§ 4. Мессианские ожидания Духа	63
ГЛАВА 3: Тринитарный опыт Духа	71
§ 1. Христос Духа: духовность Иисуса.....	74
§ 2. Дух Христа: духовность общины.....	80
§ 3. Тринитарное взаимодействие между Духом и Сыном Божиим.....	86
§ 4. Ожидание Духа в уповании и стенании	89

ЧАСТЬ ВТОРАЯ: ЖИЗНЬ В ДУХЕ.....	95
ГЛАВА 4: Дух жизни	99
§ 1. Духовность или витальность?.....	99
§ 2. Конфликт между «духом» и «плотью»	103
§ 3. Гностическое непонимание апокалиптического конфликта	107
§ 4. Новая витальность: жизнь против смерти.....	113
ГЛАВА 5: Освобождение для жизни	119
§ 1. Опыт Бога как опыт освобождения: <i>exodus</i> и воскресение	119
§ 2. Современная дилемма: Бог или свобода?	126
§ 3. Дух, освобождающий для жизни.....	138
§ 4. Опыт свободы как опыт Бога: Господь есть Дух.....	146
ГЛАВА 6: Оправдание жизни	149
§ 1. Оправдание грешника: вообще или конкретно?.....	150
§ 2. Правосудие – Божья правда для жертвы.....	156
§ 3. Оправдание – Божья правда для преступника	160
§ 4. Установление Божьей правды для структур.....	167
§ 5. Дух как Судья	173
ГЛАВА 7: Возрождение к жизни.....	175
§ 1. Библейские интерпретации	176
§ 2. Систематическо-богословская дискуссия.....	179
§ 3. Опыт самого себя в возрождении: <i>incipit vita nova</i>	186
§ 4. Опыт Бога в возрождении: Дух как Матерь жизни.....	190
ГЛАВА 8: Освящение жизни	195
§ 1. Оправдание и освящение у Лютера и Уэсли	198
§ 2. Освящение сегодня	209
§ 3. Освящающий Бог	212
§ 4. Святая жизнь	214
§ 5. Святой Дух как жизненная сила и жизненное пространство.....	217
ГЛАВА 9: Харизматические силы жизни	219
§ 1. Харизматическая витальность новой жизни	220
§ 2. Глоссолалия	224

§ 3. Пробуждение харизматического опыта	227
§ 4. Исцеление больных	229
§ 5. Харизма жизни инвалидов	233
§ 6. От каждого по способностям – каждому по потребностям.....	235
§ 7. Святой Дух как источник энергии и силовое поле	236
 ГЛАВА 10: Богословие мистического опыта.....	239
§ 1. Действие и медитация	240
§ 2. Медитация и созерцание.....	244
§ 3. Созерцание и мистика	248
§ 4. Мистика и мученичество.....	251
§ 5. Видение мира в Боге	255
 ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ: ОБЩЕНИЕ В ДУХЕ И ЛИЧНОСТЬ ДУХА.....	259
 ГЛАВА 11: Общение в Духе	261
§ 1. Опыт Духа – опыт общения	261
§ 2. Христианство и общение в Духе	276
§ 3. Богословие социального опыта Бога	297
 ГЛАВА 12: Личность Духа.....	322
§ 1. Метафоры опыта Духа.....	325
§ 2. Струющаяся личность божественного Духа	344
§ 3. Тринитарная личность Святого Духа.....	349
 <i>Библейский указатель.....</i>	<i>377</i>
<i>Именной указатель.....</i>	<i>383</i>

Предисловие к русскому изданию

Эта книга о тринитарной пневматологии и целостной пневматологии. Первой я обязан экуменическим конференциям 1978 и 1979 годов в Клингентале о пресловутом *filioque*, которое все еще разделяет Восток и Запад в учении о Боге. Вместе с румынским православным богословом Думитру Станилоэ я убедил конференцию устранить *filioque* из совместного исповедания веры как нечто излишнее и вредное. Эта книга содержит западную пневматологию без *filioque*, вероятно, впервые. С другой стороны, написанию этой книге дали толчок мои встречи с новыми пятидесятническими церквами в Корее, Никарагуа и Бразилии. К ортодоксии относится и ортопатия (истинные намерения), к полному раскрытию в учении относится также опыт Пятидесятницы в богослужении и в проживаемой в любви жизни. Наконец, Святой Дух в символе веры называется «Духом животворящим», *spiritus vivificans*. Как же его не почувствовать во всяком жизненном опыте, личном и общем, душой и всеми чувствами, в человеческом и в космическом планах! Я истолковал «Дух жизни» как «матерь жизни», как «силу жизни» и «пространство жизни», как «источник энергии и поле силы» и как в божественных энергиях «струящуюся личность». Многие критики полагали, что я написал «truly charismatic book»*. Я лично ощущал,

* «Подлинно харизматическую книгу» (англ.). – Здесь и далее под знаком * даются примечания переводчика.

как меня вело от одного открытия к другому. Богословие – это поистине захватывающая наука или искусство, для меня – «приключение идей». Сейчас мы познаем лишь фрагменты, «теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу», говорит апостол Павел (1 Кор 13:12). Богословие Святого Духа эсхатологически открыто и ведет нас к богословию славы.

Юрген Мольтман,
Тюбинген, Пятидесятница 2015 года

Предисловие к немецкому изданию

Простой вопрос, когда мы в последний раз ощущали на себе действие *Святого Духа*, вызывает у нас смущение. Мы благоговеем перед его *святостью*. Мы чувствуем, что он держится в стороне от мирской жизни и что сами мы далеки от Бога. Известно, религиозные переживания доступны не каждому.

Совершенно иначе звучит вопрос: когда вы в последний раз чувствовали в себе «Дух жизни»? На него мы можем ответить, исходя из собственного повседневного опыта, рассказав о том, как он нас утешает и поддерживает. В этом случае «Дух» – это жажда жизни, душевные силы, витальность – все то, что нас бодрит и вдохновляет.

Дух Божий именуется «Святым Духом», поскольку он делает живой эту нашу жизнь, а не чуждается и сторонится ее. Он переносит эту жизнь в присутствие живого Бога и к потоку вечной любви. Чтобы представить единство опыта Бога и жизненного опыта, я говорю в этой книге о «Духе жизни» и приглашаю открыться этому опыту и внимать ему.

Эта книга стала для меня исследовательским путешествием в неведомую страну. Я получил то, чего ожидал и что искал, – присутствие вечности. Для такой пневматологии имеются объективные основания и внешние предпосылки.

Объективные основания содержатся в логике тринитарного мышления. *Социальное учение о Троице*, которым я в 1980 году начал эту серию вместе с выходом книги «Троица и Царство Божье», берет христоцентризм, известный из реформатского и диалектического богословия, в более широкие тринитарные рамки учения о Боге и признает относительную самостоятельность как за ипостасью и действием Отца в творении бытия, так и за ипостасью и действием Духа в витальности жизни. Я пытался развить эту мысль на основе творения в книге 1985 года «Бог в творении». Эта книга призвана сделать то же самое, исходя из оживотворения и освящения жизни применительно к «Духу жизни». Я исхожу из того, что действие Христа не мыслимо без действия Духа и нацелено к нему, но действие Духа отличается от действия Христа и не растворяется в нем. Действие Духа Божьего, как показывает Ветхий Завет, предвосхищает действие Христа; оно, как явствует из Нового Завета, идет дальше действия Христа. Оно соотносит освобождающее и спасительное действие Христа с жизнью, которая повсюду изливается из его источника и движимо «Духом жизни», поскольку именно эта жизнь нуждается в освобождении и спасении. Действие освящающего и жизнеутверждающего Духа Божьего универсально и различимо во всем, что служит жизни и защищает ее от разрушения. Это действие Духа не замещает действие Христа, а делает его универсально значимым.

Я начал осознавать относительную очевидность присутствия живого Духа Божьего во многом благодаря работам моих докторантов, многие из которых, начиная с 1980 года, явным образом заинтересовались вопросами пневматологии. Работая с ними, я столь же многому научился от них, как, смею предположить, и они от меня. Упомяну работы: Lyle Dabney, *Die Kenosis des Heiligen Geistes* (1989), Lin, Hong-Hsin, *Die Person des Heiligen Geistes als Thema der Pneumatologie in der Reformierten Theologie* (1990), Peter Zimmerling, *Zinzendorfs Trinitätslehre* (1990), Adalbert Schloz-Dürr, *Der Ausgang des Geistes vom Vater. Kriterien einer ökumenischen Pneumatologie*, Duncan Reid, *Die Lehre von den ungeschaffenen Energien. Ihre Bedeutung für die ökumenische Theologie*, и более раннее исследование моего

собственного подхода к пневматологии Donald A. Claybrook, *The Emerging Doctrine of the Holy Spirit in the Writings of Jürgen Moltmann*, Louisville 1983. Все они по отдельности и вместе со мной стремились к диалогу с ортодоксальным богословием. Поэтому по своей богословской структуре представленная здесь пневматология, особенно в главах 2 – 3 и 11 – 12, представляет собой очередной вклад в учение о Троице – высшей точке христианского богословия. Мои работы по тринитологии за последние десять лет были опубликованы в тематическом сборнике *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München 1991. Поскольку обе книги были опубликованы примерно в одно время, в них имеются перекрестные ссылки. Мой доклад на VII генеральной ассамблее Всемирного совета церквей в Канберре под заглавием «Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung» был опубликован в упомянутом выше сборнике. К нему и отсылаю читателя, заинтересованного в исследовании отдельных специальных вопросов.

Но богословское понимание Бога Святого Духа – всего лишь один из подходов к данной книге, другой заключается в опыте принятой и переживаемой жизни. Такой опыт явился внешним поводом для написания этой работы. Человеческая жизнь – впрочем, и не только человеческая – становится живой и счастливой лишь тогда, когда она принята. Это утверждение кажется банальным, но в действительности не самоочевидно. В свете того ущерба, который человек наносит природе, и того коллективного самоубийства, к которому тем самым люди подталкивают человечество, этому утверждению трудно верить, и еще труднее ему следовать. От этой воли к жизни, точнее, от нашей непосредственной воли прожить эту одну и нераздельную жизнь, зависит, *будет* ли у человечества будущее, или же оно вымрет в ближайшие столетия. На вопрос о том, *следует* ли человечеству жить или умереть, можно ответить, исходя не из разумного целеполагания, а только из любви к жизни. Уже сегодня мы как индивидуально, так и вместе с другими, наносим столько вреда и разрушения жизни, что нам трудно давать непосредственное согласие на жизнь. Мы привыкли к смерти, в любом случае,

к смерти других созданий и других людей. С этой привычки к смерти начинается оцепенение. Решающее значение имеет принятие жизни – как других созданий и других людей, так и своей собственной. Иначе не наступит возрождение и восстановление жизни, которая находится под угрозой. Но тот, кто подлинно говорит «да» жизни, говорит «нет» войне. Кто подлинно любит жизнь, тот не смиряется с нищетой. Те, кто по-настоящему принимают и любят жизнь, дают отпор насилию и несправедливости. Они не могут к ним привыкнуть, не приспособливаются, а сопротивляются.

Мы пережили катастрофы и прочли знаки на стене, призывающие к обращению от смерти к жизни: Чернобыль в 1986 году и война в Персидском заливе в 1991-ом. Но мы также пережили *революции жизни* и засвидетельствовали чудо: люди, вынесшие сорок лет унижения, вышли на улицы и разбили сковывавшие их кандалы. Они сделали это из чувства собственного достоинства. Такой была ненасильственная, демократическая революция в Восточной Германии и Восточной Европе в 1989 году. Мы испытали на себе силу отрицания жизни, но также знаем, что дает сила ее принятия.

Мировые религии не дают однозначного ответа на этот вопрос. Неясно, хотят ли они, чтобы этот мир продолжал существовать, и принимают ли они жизнь на земле. Мы также повсюду встречаем религиозные откровения об апокалиптическом уничтожении мира, пугающие следы религиозной ненависти к себе и не в последнюю очередь ориентированное на мир иной равнодушие к жизни и смерти на этой земле. Где религия безусловного принятия жизни и всеобъемлющего «благоговения перед жизнью», которую искал Альберт Швейцер? Мне представляется такое богословие, которое вырастает из жизненного опыта, подобное тому, какое Фридрих Кристоф Этингер в 1765 году в книге, озаглавленной *Theologia ex idea vitae deducta*, противопоставил машине Просвещения.

Этой книге, посвященной «Духу жизни», я дал подзаголовок «Целостная пневматология», поскольку стремился к более глубокому постижению жизни не в духе времени, а в духе ранней

философии жизни Вильгельма Дильтея, Анри Бергсона, Георга Зиммеля и Фридриха Ницше. Еще большему я научился из работ по психосоциологии феминистского богословия и философских трудов по «возвращению тела» и новому открытию чувств. Также и в этом отношении данная книга выросла из общения: на своем семинаре летом 1990 года, посвященном «Возрождению и освящению жизни», я учился у своих студентов – приверженцев методистского, харизматического, феминистского и экологического движений, и не в меньшей степени зимой 1990 – 1991 года на семинаре о «Духовности и этике творения». Большинство идей этой книги я представил летом 1990 года в своих лекциях. Затем я их переработал и обсудил в узком кругу. Благодарю Кармен Криг, Томаса Кухарца, Клаудию Ребергер и доктора Мирослава Вольфа за критические замечания и конструктивные дополнения.

За работу с рукописью благодарю Гизелу Хаубер. О корректуре позаботились Кармен Криг, Клаудия Ребергер и Томас Кухарц.

Юрген Мольтман,
Тюбинген, 2 апреля 1991 года

Введение

Учение о Святом Духе в наши дни

Около двадцати лет назад было принято начинать работы, посвященные Святому Духу, с сетования на то, что наше время в целом и евангелическое богословие в частности «забыло» о Духе. Святой Дух выступает в роли «пасынка» западного богословия и потому должен быть окружен особой заботой¹. Несомненно, это было реакцией на своего рода «новую ортодоксию» Евангелической церкви, христоцентризм богословия Карла Барта и Барменскую богословскую декларацию Исполняющей церкви, написанную в 1934 году. Поэтому почти всегда как последние слова Карла Барта цитируют его «сон» о новом богословии, который начинается с третьего артикула и по-новому реализует подлинное намерение его давнего оппонента Шлейермахера². С этой критики современного богословия и ссылки на благословение учителя началась новая волна исследований о Святом Духе и его особом действии³. Место так называемого

¹ O. Dilschneider, *Die Geistvergessenheit der Theologie*, in: ThLZ 86, 1961, 261; M. Kwiran, *Der Heilige Geist als Stiefkind? Bemerkungen zur Confessio Augustana*, in: ThZ 31, 1975, 223-236.

² K. Barth, послесловие к: *Schleiermacher-Auswahl*, München 1968, 310ff.

³ В немецкой литературе см.: U. Gerber, послесловие к: H. Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1988², 141-178; в английской литературе см.: A. Heron, *The Holy Spirit in the Bible, in the History of Christian Thought and in Recent Theology*, London/Philadelphia 1983.

«забвения Духа» заняла настоящая одержимость Духом. Если мыслить критически, то следует трезво признать, что, хотя был затронут целый ряд новых аспектов, в целом это еще не дало новой парадигмы в пневматологии⁴. Большая часть работ представляет собой дополнения к традиционным учениям, будь то католическая доктрина о благодати, будь то протестантская схема «Слова и Духа». Нехотя и с опаской ставится вопрос об основополагающем принципе западной церковной пневматологии, а именно об учении об исхождении Духа *a patre filioque*, приведшем к схизме 1054 года⁵. С такой же неуверенностью подходят к новому пятидесятническому и харизматическому движению, к его своеобразному опыту общения с Духом⁶.

Между раннецерковной пневматологией Православной церкви, с одной стороны, и пятидесятническим опытом молодых церквей, с другой, стоят еще неразрешенные вопросы европейского Нового времени – периода субъективизма и опыта. Классические немецкие философы Лессинг, Кант, Фихте и Гегель, исполненные иоакимовского ожидания «третьего эона», «зона Духа», определяли эпоху Просвещения как «эпоху Духа»⁷. Не может быть и речи о «забвении Духа» в Новое время, напротив, у рационализма и пиетизма эпохи Просвещения было столько же энтузиазма, сколько и у современного пятидесятнического христианства.

Страх официальных церквей перед религиозным и нерелигиозным «свободным духом» современного мира вел ко все боль-

⁴ См. мою рецензию на книгу Y. Congar, *Der Heilige Geist*, in: ThLZ 108, 1983, 624-627.

⁵ Первый толчок в этом направлении мы находим у L. Vischer (Hg.), *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse*, Frankfurt a. M. 1981, после конференций в Клингентале 1978 и 1979 годов.

⁶ Ср. W. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Zürich 1969, что до сих пор считается образцовым научным исследованием этой темы на немецком языке, а также S.M. Burgess/G.B. McGee (Hg.), *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids 1988.

⁷ См. Chr. Schütz, *Einführung in die Pneumatologie*, Darmstadt 1985, 114ff.

шей сдержанности в изложении учения о Святом Духе. В ответ на дух новой свободы – свободы веры, свободы вероисповедания, свободы совести и добровольных церковных образований – «святым» объявлялся лишь такой Дух, который связан с церковным институтом передачи благодати и проповедью «духовенства»; тот же Дух, который люди испытывали лично в собственном выборе веры, крещении веры, в собственном внутреннем, «сердечном» опыте веры (Джон Уэсли) и собственных харизматических дарах, назывался «профанацией» и «прелестью». И сегодня в церковных дискуссиях о Святом Духе мы охотно начинаем с апелляции к «критериям распознавания духов» – даже тогда, когда еще никакие духи о себе не заявляли.

С другой стороны, постоянные утверждения о связанности Духа Божьего с церковью, с ее словом и ее таинствами, с ее авторитетом, ее институтами и служениями, ведут к оскудению общины, опустению церкви и уходу Духа в спонтанные группы и сферу личного опыта. Людей не принимают всерьез в их самостоятельности, если им следует быть всего лишь получателями церковных священнодействий и слушателями «богодуховенной» церковной проповеди. Дух Божий больше, чем просто откровенность его откровения в человеке и чем верующий ответ сердец на провозглашенное слово. Скорее Дух ведет людей к новому началу жизни и делает их субъектами своей собственной новой жизни в общении с Христом. Люди испытывают Святого Духа не только внешне в своей церковной общине, но и еще более – внутренне, в опыте самих себя, а именно в том, что «Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым...» (Рим 5:5). Этот личный опыт Духа многие люди выражают простыми словами: «Бог меня любит». В этом опыте Бога они переживают собственное, неотъемлемое и несокрушимое достоинство, которое позволяет им встать на ноги. Они находят самих себя и уже не нуждаются в том, чтобы либо отчаянно пытаться быть самими собой, либо отчаянно пытаться быть кем-то другим⁸. Разве не из такого опыта Бога родились слова Библии, которые дошли до

⁸ Как Керкегор характеризовал грех в *Болезни к смерти*, 1849.

нас через тысячелетия, и слова проповеди христиан, которые мы сегодня слышим?

Не существует слов Бога вне человеческого опыта Духа Божьего. Поэтому библейские и церковные проповеди должны быть соотнесены с опытом современного человека, чтобы он был не только «слушателем слова» (К. Ранер), но и его носителем.

Но это возможно лишь в том случае, когда *слово* и *Дух* рассматриваются в их *взаимосвязи*, а не как дорога в один конец. Дух – субъект слова, а не только возможность для его действия. Воздействие Духа выходит за пределы слова. Опыт Духа выражается не только в словах нашего языка, но так же разнообразно, как сама воспринимаемая чувствами реальность. Существуют также невербальные формы выражения Духа. Обитание Духа в «наших сердцах» глубже нашего самосознания. Оно пробуждает чувства, проникает в сферу подсознания и оживляет тело (1 Кор 6:19-20). От Духа исходит новая жизненная энергия. Односторонняя привязка опыта Духа к слову подавляет другие его пласты. Невербальное измерение со своей стороны указывает на то, что слово подчиняется Духу, а не наоборот, и что Дух и слово находятся в соотношении, которое не может считаться эксклюзивным и постигаться только интеллектом.

1. Экуменическое и «пятидесятническое» приглашение к общению в Святом Духе

Экуменическое движение во многих аспектах сталкивается с вопросами пневматологии:

а) в мотивации к экуменическому общению; б) во встрече церковью с различным опытом и богословием Святого Духа.

А. Отцы экуменического движения часто приписывали Духу Божьему мотивацию к экуменическому общению с другими церквями, преодолению болезненного раскола и соборному воссоединению разделенных церквей. После столетий западных религиозных расколов и конфессионального абсолютизма экуменическое движение стало воистину важнейшим христиан-

ским событием XX века. Впервые чувства обратились в другом направлении: другие церкви уже не рассматриваются как противники и конкуренты, а всерьез принимаются как партнеры на совместном пути⁹. Но это возможно лишь при условии, что мы будем понимать, что «общение Святого Духа» выходит за профессиональные границы и открывает их, и будем рассматривать христиан других церквей как членов более широкой общины Бога. В этот момент нас интересует уже не разграничение и защита собственной территории, а взаимное дополнение во благо всеобъемлющего единства. Этот экуменический опыт Бога представляется мне более значимым, нежели те возвышенные ожидания, с какими некоторые богословы при поддержке Оскара Кульмана рассматривали экуменическое движение в свете икономии спасения как переход к эпохе Духа или как вхождение в третий эон «церкви Иоанна», то есть церкви Духа¹⁰.

В. Если признать другие церкви партнерами во всеобъемлющем «общении Святого Духа», тогда не нужно будет возвра-

⁹ Замечательную интерпретацию экуменическому видению дал E. Lange, *Die ökumenische Utopie oder was bewegt die ökumenische Bewegung?* Stuttgart 1972.

¹⁰ G. Müller-Fahrenholz, *Heilgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie. Profile und Kritik heilsgeschichtlicher Theorien in der Ökumenischen Bewegung zwischen 1948 und 1968*, Freiburg 1974. На тему старого, вдохновленного Иоахимом Флорским сведенборгианского видения «церкви Иоанна», которая должна прийти за «церковью Павла» и «церковью Петра», как Дух должен идти за словом и церковным служением, см.: F.W. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (1841/2), hg. von M. Frank, Frankfurt 1977, 316ff: «Петр, Павел, Иоанн. Усматривать в этих трех именах представителей трех эпох христианской Церкви – значит мыслить в полном согласии с ходом откровения ... Петр ... – законодатель, начало прочности и нечто основополагающее, тогда как Павел, о котором ... можно сказать, что он вспыхнул, как огонь, ... предстает как новозаветный Илия, как начало движения, развития, свободы и Церкви. Наконец, апостол Иоанн ... – апостол будущего ... Истинная Церковь не вмещается ни в какую из них [форм], истинная Церковь есть та, которая от основания, заложенного Петром, через Павла движется к завершению, которым станет Церковь св. Иоанна ... Петр в большей степени представляет собой апостола Отца. Он глубочайшим образом устремлен в прошедшее. Павел – подлинный апостол Сына, а Иоанн – апостол Духа ... Петр – прямой последователь Христа; Иоанн же последует за Христом тогда, когда он придет». [Цит. по: Шеллинг Ф.В.Й., *Философия Откровения*, Т. 2, СПб: Наука, 2002, с. 337-369.]

щаться к тем противоречиям, которые в свое время привели к церковным схизмам. В области пневматологии это касается двух моментов: 1. Вопросы о *filioque*, о каноническом и символическом значении этого западного добавления к Никейскому символу веры в версии 381 года, а также последствия подчинения Духа Сыну для учения о св. Троице, которые фактически имели место. 2. Вопросы о харизматическом опыте Духа Божьего и его значении для личной, общинной, политической и природной жизни. С вступлением в 1961 году православных церквей, а затем и некоторых пятидесятнических общин в экуменический диалог, эти два вопроса стали основными проблемными зонами, в которых совершается экуменический прорыв. Успешный рост пятидесятнической церкви за пределами экуменического движения являет собой дополнительный серьезный вызов всем древним и официальным церквам. Не в последнюю очередь возвращение к общему исповеданию веры словами Никейского символа в комиссии «Вера и церковное устройство» и на римских конгрессах подтолкнуло богословскую работу над третьим артикулом¹¹. С добавлением *filioque* или без него, артикул оставляет открытыми множество вопросов, ответы на которые следует искать совместно за пределами высказываний соборных отцов.

2. Преодоление ложной альтернативы между божественным откровением и человеческим опытом Святого Духа

Диалектическое богословие Барта, Бруннера, Бульмана и Гюгартена представило альтернативу, которая сегодня обнаружила свою несостоятельность. Они начали с упрека в адрес либерального и пиетистского богословия XIX века в том, что оно исходит не из божественного слова к человеку, а из человеческого сознания Бога, а также в том, что их богословие разрабатыва-

¹¹ H.-G. Link (Hg.), *Gemeinsam Glauben und Bekennen. Handbuch zum apostolischen Glauben*, Neukirchen-Vluyn 1987; *CREDO IN SPIRITUM SANCTUM*, II, Vatikan-Stadt 1983.

ется «снизу», а не «сверху». В немецкой традиции *Фридрих Шлейермахер* считается основоположником современного богословия сознания и опыта. Если сознание Бога является интегральной частью непосредственного самосознания человека, если только оно отдает себе отчет в своей вторичности, тогда существует некоторая преемственность между духом человеческим и Духом Божьим. Если же сознание Бога появляется только в результате откровения Бога как совершенно иного, тогда Дух Божий есть откровенность этого самооткровения Бога в нас и продолжает оставаться для нас столь же непостижимым, сокровенным и иным, как и сам Бог. В таком случае нет прямой преемственности между Духом Божьим и духом человеческим, а Святой Дух – не фактор нашего опыта Бога, а фактор откровения Бога нам. Если же Дух – фактор нашего опыта, тогда человеческий опыт Бога является основанием человеческого богословия. Но его ценой может быть качественное различие между Богом и человеком. Если рассматривать Духа как фактор божественного откровения, то основа богословия – самооткровение Бога. Но качественное различие между Богом и человеком делает невозможным всякие изначальные отношения между ними, а, следовательно, всякое естественное богословие¹².

Хендрик Беркхоф и *Аласдер Херон* считали эту альтернативу актуальной для современной пневматологии, а Берхоф даже для «решающего вопроса всей западной церковной истории». Я не считаю этот вопрос проблемой, поскольку не вижу принципиальной альтернативы между откровением Бога человеку и человеческим опытом Бога. Как может человек говорить о Боге, если Бог ему не откроется? Как может человек говорить о Боге, которого невозможно опытно постичь? «Откровение» и «опыт» противоречат друг другу лишь в редукционистских концепциях современной философии. Богословию следует не просто

¹² В Англии происходил подобный спор между умеренно-либеральным богословом Н. Wheeler Robinson, *The Christian Experience of the Holy Spirit*, London 1928, и бартианцем F. Camfield, *Revelation and the Holy Spirit. An Essay in Barthian Theology*, London 1933. См. в связи с этим: Heron, 124. С католической стороны см.: *Offenbarung und Erfahrung*, CONC(D) 14, 1978, Heft 3.

принять современные гносеологические и научные концепции опыта и затем искать альтернативы, но и самому определять эти концепции. Божественное откровение – это всегда откровение Бога другим и оно доступно для опытного постижения другими. Опыт Бога – это всегда переживание Бога как другого и опыт фундаментального изменения в отношениях с этим другим.

В 1929 году¹³ в докладе «Святой Дух и христианская жизнь» *Карл Барт* резюмировал идеалистические представления о преемственности между Духом Божиим и духом человеческим в трех тезисах: 1) Дух Божий – это не дух человеческий, поскольку не существует преемственности между Творцом и творением, даже в воспоминаниях человеческой души о ее божественном происхождении, как считал Августин. Отношение Творца к творению в Святом Духе иницируется исключительно им самим. 2) Человек не только отличается от Бога, как творение отличается от Творца, но и, будучи грешником, находится в оппозиции к нему. Поэтому то, что Святой Дух нисходит навстречу человеку, идет совершенно вразрез с греховным духом последнего. Именно Дух как примиритель оппонировал этой враждебности человека к Богу и поэтому, противопоставляя безблагодатности человека благодать Божию, стоит на истинной стороне человека¹⁴. Таким образом, освящение Святым Духом совпадает с оправданием грешника божественной благодатью. Греховный человек полностью зависим от этой чуждой ему благодати. Христианская жизнь есть не что иное, как «принятие божественного откровения»¹⁵. 3) Наконец, святость Святого Духа заключается в том, «что в божественном откровении он присутствует для человеческого духа не иначе, как только *эсхатологически*»¹⁶. Но «эсхатологически» Святой Дух существует «как искупитель», поскольку он принадлежит вечности и, следовательно, Богу, в то время как человек

¹³ К. Barth/Н. Barth, *Zur Lehre vom Heiligen Geist*, Beiheft 1, Zwischen den Zeiten, München 1930.

¹⁴ А. а. О. 47.

¹⁵ А. а. О. 48.

¹⁶ А. а. О. 94.

пребывает здесь, во времени и в тени смертной. Хотя Барт полагает, что таким образом он сформулировал принцип «истинной преемственности человеческого духа», его «эсхатология» сама по себе относится не к грядущему новому всеобщему творению, а к вечности Бога по отношению к временности человека¹⁷. Поэтому Святой Дух открывает человеку не то, что тот мог бы увидеть, услышать, обонять или вкусить, то есть испытать посредством чувств, а напротив, то, что человек никогда не может испытать, – вечность Бога и жизнь, лежащую за пределами смерти, жизнь вечную. Барт называет Святого Духа «Духом обетования» потому, что он перемещает человека в пространство ожидания «совершенно иного» и, следовательно, никогда не сможет стать объектом опытного познания. Как субъективная реальность самооткровения Бога, Святой Дух полностью остается на его стороне и недоступен для опыта людей. Но и вера, которую он производит, не ведает о самой себе, остается сокрытой от верующего и также является предметом веры для него.

Столкнув между собой откровение и опыт, Барт противопоставил богословскому имманентизму своеобразный богословский трансцендентализм. Но подлинный феномен кроется не в имманентности и не в трансцендентности Духа, не в преемственности и не в прерывности, а в *имманентности* Бога человеческому опыту и *трансцендентности* человека в Боге: поскольку божественный Дух присутствует в человеке, постольку человеческий дух трансцендентен самому себе и укоренен в Боге. Кто стилизует откровение и опыт под нечто взаимозаменяемое, тот заканчивает далеким от опыта откровением и лишенным откровения опытом¹⁸. Новое утверждение эсхатологии, ориентированной на будущее посредством «богословия надежды», лишает силы платоновскую схему время – вечность, которую Карл Барт в соавторстве со своим братом Генрихом выдвинул в 1930 году, и

¹⁷ Ср. W. Schmidt, *Zeit und Ewigkeit. Die letzten Voraussetzungen der dialektischen Theologie*. Gütersloh 1927; G. Oblau, *Gotteszeit und Menschenzeit. Eschatologie in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth*, Neukirchen-Vluyn 1988.

¹⁸ См. Kl. Blaser, *Vorstöß zur Pneumatologie*, Zürich 1977. Вопрос о соотношении откровения с опытом исследуется в главах I–III.

развивает эсхатологию как горизонт ожидания для исторического опыта Божьего Духа. Святой Дух есть не только субъективная сторона самооткровения Бога, а вера – не только отзвук слова Божьего в человеческом сердце. Скорее, Святого Духа следует считать силой воскресения из мертвых и нового всеобщего творения, а веру – началом возрождения человека к новой жизни. Но это означает, что вопрос о Святом Духе вообще является не только вопросом откровения, но также и вопросом жизни и его источника¹⁹. Святой Дух зовется «святым», поскольку он освящает жизнь и обновляет лицо земли.

3. Раскрытие космической широты Святого Духа

В евангелическом и католическом богословии, а также в народной вере наблюдается тенденция видеть в Святом Духе исключительно *Духа искупления*, поприщем которого является церковь и который гарантирует людям вечное блаженство. Этот искупительный Дух равно отделен как от телесной жизни, так и от жизни природной. Он побуждает человека отвратиться от «мира сего» и уповать на лучший мир в веке грядущем. В Духе Христовом ищут и обретают тогда иную силу, отличную от силы божественной жизни, которая, согласно ветхозаветным представлениям, пронизывает все живущее²⁰. Потому в богословских учебниках говорится о Святом Духе в оптике Бога, веры, христианской жизни, церкви и молитвы и редко – в оптике тела и природы²¹. В большом исследовании *Ива Конгара* о Святом Духе практически полностью отсутствует представление о творческом Духе и Духе нового всеобщего творения. Создается впечат-

¹⁹ В этом следует признать правоту П. Тиллиха. См.: *Systematische Theologie* III, Stuttgart 1966, 21ff.: *Das Leben und der Geist*.

²⁰ На это верно указывает W. Joest, *Dogmatik I: Die Wirklichkeit Gottes*, Göttingen 1984, 302. Ср. также: M. Beintker, *Creator Spiritus. Zu einem unerledigten Problem der Pneumatologie*, in: *EvTh* 46, 1986, 178-196.

²¹ Так в; Schütz, *Einführung in die Pneumatologie*, на что указывает оглавление.

ление, будто Дух Божий является исключительно Духом церкви и веры. Но это ограничивало бы «общение в Святом Духе» и привело бы к неспособности церкви делиться с миром своим опытом Духа²². Симпатия некоторых современных богословов к харизматическому движению также может означать бегство от политики и экологии Духа.

Но на чем основывается эта тенденция, которую с уверенностью можно считать индивидуалистской? Во-первых, на упорном *платонизировании христианства*. Оно и сегодня накладывает свой отпечаток на то, что в церквях и религиозных общинах называется «духовностью», а именно поощряет определенную неприязнь к телу, своего рода отрешенность от мира, предпочитая чувственному опыту общины и природы внутренние духовные переживания. Другая причина кроется, по моему мнению, в имевшем серьезные последствия выборе в пользу *filioque*. Он привел к тому, что в Святом Духе стали видеть только «Духа Христа», но не «Духа Отца». Как *Дух Христа* он – Дух искупления. Но Отцу приписывается также дело творения, так что *Дух Отца* – это также Дух творения. Если искупление рассматривать вне преемственности с творением, тогда «Дух Христа» не имеет уже ничего общего с *ruah Yahwe*. Согласно такому представлению, душа спасается из этой юдоли слез и этой хрупкой телесной оболочки и попадает в небесный мир блаженных духов. Такие представления о спасении имеют не христианский, а гностический характер. Против них древняя церковь ввела в Апостольский символ веры третий артикул о «воскресении плоти» и исповдала веру в Духа, «который вещал через пророков», как говорится в Никейском символе. Если же искупление есть воскресение плоти и новое всеобщее творение, то тогда спасающий *Дух Христа* не может быть никем иным, как только творящим *ruah Yahwe*. Если же Христа признать Примирителем и Главой над всем мирозданием, как это делает Послание к Колоссянам, то и Дух там же, где и Христос, и должен рассматриваться как божественная живительная сила нового всеобщего творения.

²² См. мою критику в: ThLZ 108, 1983, 628 ff.

Но это ставит вопрос о преемственности и прерывности спасающего и возрождающего Духа по отношению к Духу творящему и все оживотворяющему, *spiritus sanctificans* по отношению к *spiritus vivificans*²³. Но это не специальный вопрос пневматологии, а вопрос о единстве дел Божьих в творении, искуплении и освящении всего творения. В Ветхом и Новом Заветах термины, употребленные применительно к божественному творению, использованы также применительно к божественному освобождению и спасению (например, Ис 43:19). Спасение есть окончательное новое всеобщее творение – от греховности, тлена и смерти к вечной жизни, непреходящему бытию и вечной славе. Новое творение не безусловно, как творение первоначальное, – оно предполагает его и потому рассматривается преимущественно как *воскресение плоти* (Иез 37; 1 Кор 15). Если же спасающий Дух есть Дух воскресения и нового всеобщего творения, тогда платоновские и гностические концепции только искажают его понимание. Опыт силы воскресения и общения с этой силой Божьей ведет не к бесчувственной, обращенной вовнутрь, враждебной телу и чуждой миру духовности, а к новой по своей силе любви к миру.

Новые тезисы к «экологическому богословию»²⁴, «космической христологии»²⁵ и новому открытию телесности²⁶ исходят из еврейского понимания Духа Божьего и предполагают идентичность Духа Христова творческому и оживотворяющему Духу Божьему. Поэтому опыт оживотворяющего Духа в вере сердца и общении любви ведет к обнаружению за пределами церковных стен того же Духа в природе, растениях, животных, в экосистемах земли.

²³ См. L. Dabney, *Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes*, theol. Diss. Tübingen 1989.

²⁴ G. Altner (Hg.), *Ökologische Theologie*, Stuttgart 1989; Ph. Joranson/K. Butigan (Hg.), *Cry of the Environment. Rebuilding the Christian Creation*, Santa Fé 1984.

²⁵ См. A.D. Galloway, *The Cosmic Christ*, New York 1951; Teillard de Chardin, *Christologie und Evolution*, Werke 10, Olten/Freiburg 1972; W. Beinert, *Christus und der Kosmos*, Freiburg 1974.

²⁶ Elisabeth Moltmann-Wendel, *Wenn Gott und Körper sich begegnen*, Gütersloh 1989; D. Kamper/Chr. Wulf (Hg.), *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt 1982.

Опыт общения в Духе необходимо выводит христианский мир за его собственные пределы, к всеобъемлющему общению всех творений Божьих. *Общение творения*, в котором все творения существуют друг с другом, друг для друга и друг в друге, также есть *общение в Святом Духе*. Оба опыта Духа делают церковь Христову сегодня солидарной с находящимся в смертельной опасности мирозданием. Перед лицом «конца природы» либо церкви откроют для себя космическое значение Христа и Духа, либо разделят вину за уничтожение всего живого на земле. Если в прежние времена презрение к жизни, ненависть к телу и отрешенность от мира были внутренними установками человека, то сегодня они облачаются в реальные формы повседневного циничного разрушения природы. Открытие космического масштаба божественного Духа, напротив, заставляет уважать достоинство всего творения, в котором Бог присутствует через своего Духа. В современных условиях это открытие является не поэтической романтикой или умозрительной концепцией, а необходимым условием для выживания человечества на единственной в своем роде Божьей земле.

4. Вопрос о личности Святого Духа

Изначально неразрешимый вопрос о личности Святого Духа труден и одновременно захватывающ. Если исходить из *опыта Духа*, то метафоры для его описания будут преимущественно безличными: дух божественной силы, ветер и огонь, свет и бескрайние просторы, внутренняя уверенность и всеобщая любовь. Характер производимых им действий ведет к тому, что его характер часто описывается при помощи аналогий, почерпнутых из другого опыта. Но в молитвах место этих описаний должны занять личные обращения. По сравнению с множеством обращений к Богу-Отцу и Христу как нашему Господу и Иисусу, молитвенные обращения к Святому Духу весьма скудны. Молитвы к Святому Духу – это исключительно эпиклезы, то есть просьбы о его нисхождении: *Veni Creator Spiritus* – «Приди, Дух животворящий». Редко они содержат просьбы о помощи или благодарения.

Богословские высказывания о природе Святого Духа формулировались во времена ранней церкви в контексте борьбы с «пневматомахами». Последние понимали общехристианский субординационизм таким образом, что Дух подчиняется Сыну так, как Сын подчиняется Отцу. В таком случае под «Духом Сына» понимается способ действия Сына, осуществление им власти, но никак не отдельная и независимая от Сына божественная ипостась, а под «Духом Отца» понимается, в свою очередь, способ действия Отца, а никак не самостоятельная по отношению к Отцу божественная ипостась. Известная тринитарная формула Тертуллиана «*una substantia – tres personae*» утверждает божественную ипостасность Святого Духа и ставит его в один ряд с ипостасями Отца и Сына. Она обеспечивает Святому Духу равное поклонение и прославление с Отцом и Сыном, как это сформулировано в третьем артикуле Символа веры. Но эта божественная ипостась Духа только постулируется, но не манифестируется. Тринитарно-богословские утверждения об ипостасности Духа все же ведут нас по другому пути, нежели высказывания, рождающиеся из опыта Духа. Из того, что Дух *производит*, можно вывести его субъектность как производителя тех или иных действий, но не его личность. Последняя может быть понята только из того, кем *является* Святой Дух в своих отношениях с Отцом и Сыном²⁷. Ибо быть личностью всегда означает быть в отношениях. Те же отношения, которые конституируют личность Духа, следует искать внутри Троицы, а не в его действиях вовне ее.

Если исходить из опыта Духа, то мы не можем априори определить понятие опыта – нам следует оставить его открытым для переживаний трансцендентного источника. То, что люди «опытно узнают» о Боге, они называют «божественной силой» или «божественным духом». Имеют ли они при этом в виду некое *свойство* природы вечного Бога? Тогда это должно было бы называться сильным Богом, духовным Богом. Очевидно, что «субстан-

²⁷ Cp. Lin, Hong-Hsin, *Die Person des Heiligen Geistes als Thema der Pneumatologie in der Reformierten Theologie*, theol. Diss. Tübingen 1990.

тивирование» силы или божественного духа имеет в виду нечто большее, нежели просто описание одного из свойств Бога, – это описание той действительности, в которой сам Бог присутствует по своей воле. Потому *ruah Yahwe* описывается как «событие божественного присутствия Бога»²⁸. Это не просто свойство его природы, а *модальность его присутствия* в творении и в человеческой истории. Если же мы станем называть это «Богом в действии»²⁹, мы слишком быстро поставим границы восприятия Святого Духа. Модальность присутствия Бога в человеческой истории предполагает не только Бога действия, но и Бога страсти, причем как в сострадании его своему народу, которому он хочет быть близок, так и в «нисхождении Духа». Приняв более поздние иудейские представления о *шехине*, мы, говоря о Святом Духе, можем иметь в виду его *посещения*³⁰. Этим посещениям свойственно быть сокровенными, тайными и тихими. Они переживаются как невыразимая *близость Бога* в повседневной жизни, как его присутствие в жизни. В страданиях они зачастую дают нам уверенность в близости Бога. Эти способы нисхождения, самоуничужения и вхождения в человеческие жизни склоняют некоторых богословов к тому, чтобы говорить об «анонимности Духа»³¹, о «неведомом» и «непонятом» Боге³² или о «робкой ипостаси Троицы». Таким образом, когда *опыт Духа* побуждает нас говорить о «силе» Бога, о ветре, огне, свете или пространстве, мы имеем в виду *кенотические формы Духа*, образы его самоуничужения. Это не объективация Духа, поскольку предпосылкой для них является их субъект – ипостасность Духа ее кенозисе.

²⁸ Так у Н.-J. Kraus, *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn 1983, 449; id., *Heiliger Geist. Gottes befreiende Gegenwart*, München 1986. Подобнее у G. Sauter, *Geist und Freiheit*, in: EvTh 41, 1981, 212ff, который называет Духа «Богом, который начинает присутствовать».

²⁹ H. Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1968, 134 f.

³⁰ См. главу 2, § 3.

³¹ V. Lossky, *In the Image and Likeness of God*, London 1974, 92.

³² Y. Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982, 328.

Субъективность Духа проявляется с еще большей ясностью в тот момент, когда мы различаем в *шехине* Бога не только *модальность его присутствия*, но и *визави Бога внутри него самого*. Как в позднейших иудейских писаниях *шехина* в своих земных страданиях обращается к самому Богу, так и униженный, присутствующий и сострадающий Дух Божий обращается к самому Богу (Рим 8:23; Откр 22:17). Как в «сапиенциальной» литературе премудрость представляется не просто «свойством Бога», но может считаться одной из его «дщерей», так и Святого Духа следует понимать как визави Бога внутри него самого.

В этом месте я сознательно старался по возможности избегать терминов «личность» и «ипостась», поскольку не хотел размывать различия между личностью Отца, личностью Сына и личностью Святого Духа, применяя ко всем им некий общий термин³³. Святой Дух обладает совершенно исключительной личностью, что становится ясно не только из переживания его близости, но из рассмотрения его отношений с Отцом и Сыном. Ей не отдают должное, когда от нее ожидают того же, что и от личности Отца. Ей не отдают должное, когда предполагают, что она такая же, как личность Сына. Молясь к Отцу, Христу и Духу, мы тут же отмечаем разницу в характере прошений, призывов, поклонения.

Из недавних богословских исследований по пневматологии следует в качестве контрапункта упомянуть работы *Хендрика Беркхофа* и *Хериберта Мюлена*. Беркхоф в своей небольшой книге «*Theologie des Heiligen Geistes*» (1964) предлагает концепцию *модалистской пневматологии*. Он ссылается на раннее модалистское учение о Троице Карла Барта и использует его тезис об «одном личном Боге в трех модусах бытия» для выражения трех модусов движения Бога (*modi motus*): от Бога-Отца исходит в мир единое творческое движение через Христа силой Святого Духа. «Дух» следует воспринимать как предикат к субъектам

³³ Я критиковал обобщающее понятие личности в учении о Троице, аргументируя тем, что в тринитарных отношениях происхождения все должно быть впервые, а потому является исключительным. См. *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, гл. V, 5, 204ff.

«Бог» и «Христос» и просто как наименование «действующего Бога»³⁴. Дух Отца подразумевает действующего Отца, Дух Сына – действующего Христа. В отличие от Барта, Беркхоф тем самым жертвует третьим модусом бытования Бога. Вместо Троицы он представляет двоицу Отца и Сына. Дух – не что иное, как их активность. О «личности» Духа может тогда идти речь лишь постольку, поскольку эта активность имеет «личный характер»³⁵ и, например, может выражаться в «личной встрече». Но это определяется нашей человеческой личностью, а не личностью божественной. В своей догматической работе «Christelijk Geloof» (1973) Беркхоф разрабатывает импликации этого тезиса и переходит к *унитарной пневматологии*: как Израиль, так и Иисус Христос является божественным партнером по завету, а Святой Дух – божественным связующим звеном этого завета между Богом и человеком. Как совершенный партнер, Христос есть одновременно и дело Духа, и тот, кто посылает Дух в мир. Для Беркхофа Бог-Отец – «единый Бог, который есть личность». Святой Дух же – модус действия единого Бога, создающий себе в исполненном Духом Христе человеческого партнера по завету и через Христа ведущий людей к этому завету с Богом. Если следовать за ходом мысли Беркхофа, становится ясно, что отказ от личности Святого Духа ведет не только к отмене учения о Троице, но и к отмене христологии. Троица сменяется двоицей, а двоица – монизмом. Остается только божественный Владыка мира.

Хериберт Мюлен стремился с католических позиций вновь постулировать личность Духа, и в этом его заслуга³⁶. После Карла Барта также и Карл Ранер, представитель немецкого католического богословия, отказался от концепции личности в учении о Троице, поскольку этот термин в Новое время получает неверное истолкование, и вместо этого говорил о «едином Боге в трех

³⁴ Berkhof, 134.

³⁵ А. а. О. 135.

³⁶ H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: ICH – DU – WIR*, Münster 1963.

различных способах существования (*Subsistenzweisen*)»³⁷. Но оба они не поняли современную концепцию личности, приписывая ей исключительно индивидуализм. Современный философский персонализм Гельдерлина, Фейербаха, Бубера, Эбнера и других определял «личность» как «перводистанцию и отношение» (Бубер): быть личностью означает быть-в-отношении. Даже «субъективность» трактовалась ими не изолированно, а внутри социальной сети «интерсубъективности». Мюлен одним из первых разработал при помощи этих концептов «персоналистическое учение о Троице», в котором «личность», «отношение» и «общение» используются как взаимозаменяемые термины. Если Отец – божественное «Я», то Сын – божественное «Ты», а Святой Дух – божественное «Мы» как связующее звено любви и мира между ними. Это интересная, но ограниченная гипотеза: божественное «Мы» не имеет внутреннего отношения, подобного отношению между божественным «Я» и божественным «Ты», а выступает только как внешний представитель обоих. Таким образом, ему предстоит еще найти своего персонального партнера. В самом Боге существует двоичность, которая снаружи видится как единичность и потому представляет собой троичность. Этот современный персоналистический вариант западного учения о Троице, согласно которому Дух «исходит от Отца и Сына», еще не дает нового обоснования тринитарному учению как таковому. Он предстает таким же слабым в области пневматологии, как и все западное учение о Троице, следующее по стопам Августина.

В отличие о модализма Беркхофа и персонализма Мюлена я попытаюсь развить *тринитарную пневматологию*, опираясь на опыт и богословие Святого Духа.

³⁷ К. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, MySal II, Einsiedeln 1967, 317-401.