

## ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

*В.К. Шохин*

### Самоочевидно ли «откровение»? Размышляя над типологией Эйвери Даллеса

*Владимир Кириллович Шохин* – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии; президент Общества философии религии Центральной и Восточной Европы. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная д. 12, стр. 1; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

В статье подробно эксплицируется новаторская типологизация парадигм понимания Откровения кардинала Эйвери Даллеса, различающего его интерпретации в качестве (1) совокупности пропозиций, (2) священной истории, (3) особого внутреннего опыта, (4) встречи с Трансцендентным и (5) «нового сознания», которая имплицитно присутствует во многих современных дискуссиях по теологии откровения, но очень редко цитируется. Автор статьи считает целесообразным различение акцентов в подходах к концепциям Откровения со стороны философской теологии и философии религии. В первой позиции, уже относительно освоенной, эти концепции оцениваются с точки зрения христианского вероучения, во второй, представленной автором статьи, – с точки зрения когерентности религиозного языка. В результате делается вывод о том, что понятие откровения (*revelatio*) стало бы более конкретным посредством переноса части атрибутируемых ему смыслов в другие понятия, означающие, наряду с ним, различные модальности божественно-человеческой коммуникации (*communio*).

**Ключевые слова:** классификационный анализ, парадигмы понимания, откровение, вдохновение, озарение, божественно-человеческая коммуникация, пропозиции, священная история, Писание, Предание

То, что людям для богопознания и спасения требуются два условия – и внимательное наблюдение над миром, в котором они живут, и особые действия со стороны Самого Бога, раскрывающие то, что им недоступно из собственных ресурсов, – признавалось как нечто само собой разумеющееся вплоть до эпохи Ренессанса. И только с этого момента начинают раздаваться вначале тихие, а затем все более громкие голоса, настаивающие на том, что не только для ежедневной жизни, но и для осуществления высших человеческих целей эти «особые действия» в принципе не нужны, поскольку все необходимое даже для вечной жизни человеческий разум может извлечь из наблюдения над окружающим миром и собственной «конституцией», а то, что считается божественными действиями, на самом деле суть лишь человеческие регуляции и отсылки к авторитетам для самоутверждения религиозных общин.

Выдающийся немецкий историк теологии и философии религии Конрад Файерайс убедительно показал, что эта позиция была впервые четко артикулирована испанским врачом и теологом Раймундом Сабунде, который в своем сочинении «Книга о творениях, или Естественная теология» (1496) убеждал образованного читателя в том, что естественный разум является вполне достаточным источником знаний, ресурсом для богопознания и достижения совершенства и что из двух «книг», данных Богом человеку, первая – естественная теология – имеет все преимущества перед второй, Писанием, которая, в отличие от нее, не доступна каждому и может неправильно перетолковываться. Поэтому Файерайс оправданно видел в Сабунде, а также в его последователе Роберте Беллярмине (1542–1621) уже протодеистов [Feiereis, 1965, S. 7–10]. Деизм же как таковой можно охарактеризовать в качестве религиозного умонастроения, средоточием которого является убежденность в факультативности для подлинной религии («религия разума») трансцендентного Откровения. Наиболее искренне и художественно экспрессивно эту идею выразил в романе «Эмиль» (1762) Жан-Жак Руссо, который от лица «савойского викария» в ответ на потенциальный вопрос о том, не следует ли людям знать что-либо после «естественной религии», провозглашает: «Созерцайте зрелище природы, прислушайтесь к внутреннему голосу. Разве Бог не сказал всего нашим глазам, нашей совести, нашему рассудку? Что же еще могут сказать нам люди? Их откровения только искажают Бога, наделяя Его человеческими страстями» [Руссо, 1913, с. 290]<sup>1</sup>. Не удивительно, что тут же раздались и другие голоса, объявившие такие взгляды совершенно неприемлемыми, а голос Иоганна Гаманна и прямо возвестил, что критики Писания напоминают ему тех животных, которые стали бы критиковать то, что о них написано в баснях Лафонтена [Шохин, 2010, с. 418]. Поэтому в определенном смысле можно считать, что начало теологии откровения – как самоосознающего выбора «за» вопреки первым «против» – восходит к Новому времени, несмотря на то, что о самом Откровении очень много было написано в эпоху патристики и схоластики<sup>2</sup>.

### Пятеричная классификационная матрица

А вот современный этап этой теологии, как представляется, трудно помыслить без знаменитой монографии «Модели Откровения» (1983) американского католического теолога, кардинала Эйвери Роберта Даллеса (1918–2008), профессора Фордэмского университета (Нью-Йорк). Дело в том, что с него начинается сам классификационный анализ в этой области – принципиально

<sup>1</sup> Кратко и содержательно об отношении основных представителей классического деизма к Откровению – Чарльза Блаунта (1654–1693), Джона Толанда (1670–1722) и Мэтью Тиндла (1657–1733), – а также о некоторых современных им единомышленниках написано в новейшем издании [Wainwright, 2016, p. 113–118]. Совсем популярно и компактно – в ранней книге Эйвери Даллеса [Dulless, 1969, p. 52–54].

<sup>2</sup> Целесообразно вместе с поздними схоластами отличать теологию откровения от богооткровенной теологии (*theologia revelata*), понимая под второй преимущественно то, что соответствует догматическому богословию как изложению и систематизации истин сверхразумных – в противоположность естественной теологии (*theologia naturalis*), в которой организуются познания о «божественных вещах» (начиная с самого существования Бога), доступных, как писали встарь, естественному свету разума.

новая типологизация пониманий того, что, собственно, есть Откровение. Это оказалось возможно потому, что он сумел организовать принципиально новое пространство для обсуждения этих проблем.

Автор, идентифицируя свои изыскания как область «фундаментальной теологии откровения» (т. е. как домен фундаментальной теологии как таковой) [Dulless, 1992, p. 15], поставил основной вопрос в чисто философскую плоскость: как быть с тем логическим кругом, который образуется вследствие того, что любая теория откровения меряется самим откровением? [Ibid., p. 14]. Считая, что до конца его избежать нельзя, Даллес перечисляет возможные пути исследования этих теорий. «Теологии откровения» (revelation theories) могут быть выстроены в стадильно-хронологической последовательности, с учетом «перманентных черт человеческого мышления» (историцизм, рационализм, мистицизм) или экклезиологических позиций самих теологов. Но для XX века, по его мнению, гораздо больше подходит предлагаемая им схема, исходящая из того, что «современные [интерпретационные] системы... могут быть поделены на пять больших классов в соответствии с их видением того, как и где (курсив мой. – В.Ш.) Откровение имеет место» [Ibid., p. 27]. Речь идет о пяти типах (types) понимания откровения, которые могут быть рассмотрены и как модели (models) – по аналогии с манекенами для закройщиков или с теологическими «стилями». Но Даллес их обозначает и как «схематические прототипы теологии откровения», и как такие «образования», в ядре которых содержится своя теоретическая модель Откровения как такового [Ibid., p. 30–31]. В современном русском языке эти типы было бы естественнее всего называть парадигмами понимания. Даллес выделяет их пять.

(1) Откровение как *доктрина*. Согласно этой парадигме – и исторически, и логически исходной – Откровение заключается в прямых содержательных утверждениях (clear propositional statements), принадлежащих Богу как «авторитетному учителю». У протестантов, большинство которых ее приемлют, оно обычно отождествляется с Библией, рассматриваемой как собрание богодухновенных и безошибочных (inspired and inerrant) учений. У католиков Откровение содержится, в наиболее доступном виде, в официальном учении Церкви, рассматриваемой как «непогрешимый (infallible) Божественный оракул». Некоторые считают истинность того или иного из этих учений вполне распознаваемой через внешние знаки (чудеса и т. д.), но некоторые проponentы этого взгляда (как протестанты, так и католики) полагают внутреннюю благодать (inner grace) необходимым условием не только для ответа веры, но и для восприятия силы свидетельства.

(2) Откровение как *история*. Согласно парадигме этого типа, изначально оппозирующей предыдущей, Бог открывает Себя преимущественно в «великих деяниях» (the great deeds), особенно тех, которые образуют основные темы библейской истории, а Библия и, соответственно, официальная доктрина Церкви воплощают Откровение лишь в той мере, в какой могут считаться надежными «отчетами» о том, что совершил Бог. Они рассматриваются преимущественно как свидетельства (witnesses) об Откровении.

(3) Откровение как *внутренний опыт*. Согласно этому взгляду некоторых современных (и протестантских, и католических) теологов, Откровение не есть ни «безличное» собрание «объективных» истин, ни серия определенных

исторических событий, но «привилегированный внутренний опыт благодати или общения с Богом». Хотя это восприятие Божественного считается непосредственно доступным для каждого религиозного индивида, некоторые считают, что опыт благодати зависит от посредничества Христа, имевшего опыт «присутствия Отца» уникальным способом.

(4) Откровение как «*диалектическое присутствие*». Речь идет о теологах, которые после Первой мировой войны отвергли и «объективизм» парадигм (1) и (2), и субъективизм парадигмы (3). Бог не может быть объектом, выводимым из природы и истории ни посредством пропозиционального учения, ни через восприятие мистического типа. Будучи совершенно трансцендентным, Он «встречает» человека, когда благоволит, посредством Слова, в котором вера узнает Его.

(5) Откровение как «*новое сознание*». Во второй половине XX века все большее число теологов ощущают доминирующие теории Откровения слишком «авторитарными», а модель (3) слишком индивидуалистической. Для них Откровение означает расширение сознания человека или «смещение перспективы» при соединениях людей в движениях светской истории. Бог – не объект опыта, но «мистериально присутствующий как трансцендентное измерение человеческой вовлеченности в творческие задачи» [Dulles, 1992, p. 27–28].

Парадигма (1) начала разрабатываться в эпоху полемики теистов с деизмом в XVII–XVIII вв., в XIX–XX вв. была артикулирована в Америке школой пресвитерианских теологов во главе с Бенджамином Уорфилдом (1851–1921), а ко времени написания своей книги Даллес выделяет среди евангеликов Г. Кларка, Дж. Паккера, Дж.У. Монтгомери и К. Генри. Их основные позиции можно сформулировать следующим образом: признание естественного (natural), или общего (general), откровения, доступного из наблюдений над природой, восполняемого сверхъестественным (supernatural), или специальным (special), Откровением как «восходящей» библейской (ветхозаветной и новозаветной) доктриной; теснейшая связь между Откровением и богодухновенностью Писания, которая означает «непогрешимую трансляцию» первого; трактовка Писания как безошибочного «Богом написанного слова». Согласно Генри, Бог открывает Себя «во всем каноне Писания, которое объективно сообщает в пропозиционально-словесной форме содержание и значение всего Божественного Откровения» [Dulles, 1992, p. 39]. Безошибочность Писания (inerrancy) трактуется консервативными евангеликами по-разному. Некоторые атрибутируют ее и начально записанным текстам (автографам), и дальнейшей текстовой трансляции (Г. Линдселл), другие – только первым, допуская минимальные ошибки переписчиков (К. Генри), третьи считают безошибочными только интенции библейских текстов, но не всю их «материю» (К. Пиннок), четвертые – их сотериологическое, но не историческое и «научное» содержание (Б. Рамм).

Католическая неосхоластика (которую Даллес датирует в границах 1850–1950 гг.), представленная документами Первого Ватиканского собора (1870), антимодернистскими документами 1907–1910 гг. и энцикликой Пия XII *Humani generis* (1950), а также такими теологами, как Р. Гарригу-Лагранж, К. Пеш и Г. Дикман, обнаруживает большую близость протестантскому консерватизму. Здесь и признание «естественного откровения» – через дела Божьи (*per facta*) наряду со священным текстом («через слова»), и трактовка Откровения только как Божественной речи, обращенной к людям (*locutio Dei ad homines*) при исклю-

чении из этого каких-либо религиозных чувств, и понимание Библии как безошибочного слова вследствие невозможности допущения каких-либо ошибок его Автором – Богом. Единственное, хотя и существенное расхождение в том, что Откровение полагается хранящимся не только в Библии, но и в апостольской традиции, которая должна почитаться (сообразно документам Тридентского собора – 1545–1563) «с тем же чувством преданности и благоговения» [Dulles, 1992, p. 45]. Учительный авторитет Церкви (магистериум) определяет, что есть Откровение в общем и частных смыслах, опирается и на Писание, и на Предание и может раскрывать истины, недостаточно выявленные в Библии.

К основным «спикерам» модели (2) Даллес относит англиканского архиепископа Уильяма Темпла, писавшего в 1930-х гг., авторитетного либерального теолога Дж. Бэйли, библеиста Э. Райта и библейского богослова О. Кульмана, кардинала Жана Даниэлу (1950-е) и знаменитого протестантского теолога В. Панненберга (1960–1970-е)<sup>3</sup>. Модель (3) представлена у него либеральными протестантскими теологами XIX века, начиная с Ф. Шлейермахера, за которым следуют А. Ричль, В. Германн, О. Сабатье, католические модернисты (начиная с Дж. Тиррела), в начале XX века «некоторые видные англикане» (У. Инг, Э. Андерхилл), к которым был близок шведский лютеранский архиепископ Н. Зёдерблом, а далее философ У. Хокинг и некоторые протестантские библейские теологи (У. Робинсон, Ч. Додд). Модель (4) представлена теоретиками «диалектической теологии» К. Бартом, Э. Бруннером и Р. Бультманом. А модель (5) – очень широким спектром гетеродоксальных теологов XX века, включая М. Блонделя, Т. де Шардена, Г. Морана, П. Тиллиха, Р. Харта и других; относит к ним Даллес и одного из основных идеологов II Ватиканского собора К. Ранера [Dulles, 1992, p. 53–60, 68–76, 85–91, 99–108]. Правда, «представительство» всех пяти моделей можно было бы серьезно расширить, но Даллес интересуется теми именами, которые относятся, по его представлениям, только к «актуальной истории» философско-теологической мысли<sup>4</sup>.

К достоинствам «пропозициональной модели» он относит ее значительную «подтверждаемость» и в Писании, и в Предании (в Новом Завете многие положения Ветхого Завета трактуются как Слово Божье и точно так же положения обоих Заветов у Отцов Церкви), а также большой потенциал и для доктринальной шкалы, позволяющей отделять ортодоксальные учения от гетеродоксальных, и для понимания задач самой теологии как систематизации «данных откровения» (the data of revelation), и для солидаризации Церкви, и для миссионерской деятельности [Dulles, 1992, p. 46–47]. Возражения против этой парадигмы (1), к которым Даллес относится сочувственно (и которые в значи-

<sup>3</sup> С кратким и системным обоснованием модели (2) можно ознакомиться и по-русски через тщательно собранную небольшую антологию протестантского богословия: [Панненберг, 2009].

<sup>4</sup> Парадигма (1) могла бы быть представлена великим множеством имен, начиная с эпох патристики и схоластики; среди крупных теологов XX века, которым близка парадигма (2), можно было бы выделить католика А. де Любака и протестанта Ю. Мольмана. Парадигму (3) разделяли, помимо раннего Шлейермахера, и другие романтики – Ф. Шлегель и К. Зольгер среди первых, а затем и Г. Лотце. За понимание (4), несомненно, «проголосовал» бы такой авторитет, как Р. Гвардини. Ну а смысловая структура модели (5) вполне угадывается в «Учении о нравственности» И.-Г. Фихте (1812), который трактовал Откровение как «первоначальный прорыв (Durchbrechen) того, что в мире еще нигде не присутствует, непостижимым, ни на что предшествующее не опирающимся образом» [Scholtz, 1984, S. 1124].

тельной мере формулирует сам), связаны с тем, что ни само Писание, ни патристическая традиция в течение многих веков не настаивали на его буквалистской непогрешимости (отсюда очень широкое распространение и в древности, и в средневековье аллегорических и других духовных толкований библейских текстов); что достижения библейской критики позволяют оценивать пропозициональную истинность Писания более дифференцированно, чем то виделось прежде; что многие вопросы возникают при рассмотрении и двух других «непогрешимостей» – Предания и магистерииума; что сами пропозиции как таковые немного говорят нам без знания «локутора»<sup>5</sup> этих пропозиций. Вследствие этого «при таком подходе, – пишет Даллес, – малое внимание уделяется вызывающим воспоминания библейским образам и символам; мало мотивируется поиск знамений Божественного присутствия в индивидуальной жизни и в опыте; мало поощряется такая вера, которая испытывает и вопрошает» [Ibid., p. 51]. А две заключительные претензии сводятся к тому, что данная парадигма мало отвечает потребностям современного религиозного сознания и (последнее по порядку, но никак не по значимости) вследствие своей доктринальной ориентированности – диалогу с нехристианскими религиями [Ibid., p. 51–52]. Этот формат *pro et contra* Даллес применяет и ко всем прочим моделям откровения, считая, что каждая из них имеет свои преимущества перед другими, но не является самодостаточной. Его собственное восполнение каждой из них по отдельности и в целом через введение символичности Откровения (речь идет о таких базовых символах, как, например, Крест) не убеждает (меня, по крайней мере) в том, что ему удастся существенно «обогатить» каждую из этих моделей. Поэтому его опыт типологизации пониманий Откровения имеет, как мне кажется, значительно большую ценность, чем его собственные эвристические решения.

### Дискуссии в философской теологии

До Даллеса никто «философским теологам» такой удобный инструментальный для работы с концепциями Откровения не предлагал. И можно было бы предположить, что они это должны образом оценят. Этого не произошло: на американского кардинала ссылаются очень мало, а чтобы в положительном смысле, так я этого и не помню. Причина, вероятно, в том, что его идея полного равноправия несовместимых интерпретаций Откровения, при том и таких, в которых авторитет Писания совершенно вторичен (если и вообще признается – как, например, в модели 5, да и в 3), политкорректная и духе мировоззрения II Ватиканского собора, несовместима с традиционалистскими (т. е. реально религиозными) представлениями. Это не мешает, однако, многим теологам этой типологизацией пользоваться, не называя ее автора.

Из них наиболее восприимчивым к классификации Даллеса оказался, пожалуй, Стивен Дэвис. В «Христианской философии религии», в третьей главе «Бог, творение и откровение» он подробно рассматривает вопрос о формах и содержании получения людьми религиозных откровений. Для Бога много способов открыть или передать «послание» *M* (message) индивиду, например

<sup>5</sup> Участник речевого процесса. От лат. *locūtor* – «говорящий» (считается, что впервые слово употребляется у Апулея во II в. н. э.).

Джонсу. Один из них – создать самого Джонса таким, чтобы он по самой своей природе был склонен принять *М*. Другой – добиться того же результата неким телепатическим путем. Третий – избрать такую личность, которая могла бы сообщить *М* письменным или устным образом. Четвертый – воздействовать на Джонса так, чтобы он смог получить *М* во сне. Пятый – совершить такое «нелингвистическое действие», интерпретация или глубинное значение которого соответствовали бы *М*. Эти способы передачи *М* могут быть в итоге поделены на лингвистические, т. е. пропозициональные, и нелингвистические, т. е. непропозициональные. Первоначально «богооткровенное действие» (revelatory action) по спасению Израиля при переходе через Красное море было нелингвистическим, и оно могущественно говорило евреям о характере их Бога, а передача Десяти заповедей была первоначально лингвистическим актом. Это и стало причиной теологических дебатов, особенно активизировавшихся в XX столетии, о том, осуществляется ли Божественное Откровение через слова или через дела. Так, Джон Бэйли, К. Рид, Э. Бруннер, Р. Нибур, а позже К. Трембат пришли к отрицанию того, что Бог открывает какие-либо пропозиции – вневременные, статичные, безличные и «холодные». Их мысль в том, что первичные божественные откровения (достойные этого названия) должны осуществляться через динамичные межличностные встречи, а потому Бог скорее должен открывать Себя в личностях и событиях, чем в словах [Davis, 2006, p. 48–49]. Другие теологи им оппонируют. Так сталкиваются вышеописанные парадигмы (1) и (2).

Дэвис признает и достоинства и проблемы в обеих. Действия больше впечатляют, захватывают, более могущественны, чем слова. Сказать, что кто-то любит свою вторую половину или ребенка – менее убедительно, чем показать это на деле. Однако «богооткровенные действия» могут истолковываться весьма различно, существенно изменяться при их пересказе и, если не будут записаны, легко со временем забудутся. Слова, с другой стороны, иногда менее сильны, чем действия, но богооткровенные слова (revelational words) не так легко перетолковать, их легче хранить и передавать в начальной форме, и, однажды сохраненные, они не очень легко забываются. Два последних аспекта их валидности легко оценить, по мнению Дэвиса, принимая то, что, начиная даже с ветхозаветных времен, некоторые откровения мыслились как обращенные не только к богоизбранному народу, но и к другим<sup>6</sup>.

Однако само противопоставление одной парадигмы другой, с точки зрения Дэвиса, ложно. На деле Бог использовал оба способа самооткровения, и, как правило, великие деяния сопровождались авторитетными вербальными интерпретациями. И вправду, трудно себе представить, чтобы чистое событие, действие или встреча были богооткровенны в реальном смысле без их истолкования. События сами себя не истолковывают, а когда предлагается истолкование, мы имеем дело со словами и предложениями. «Чистая встреча с Богом (например, в Исходе) узнается как таковая, только если она объяснена или по крайней мере концептуализирована как встреча с Богом» [Davis, 2006, p. 49].

Но Дэвис считает правомерным активнее вступить в полемику с критиками парадигмы (1). Конечно, Бог открывается в деяниях, лицах и опытах общения, но было бы нелепым отрицать, что Он открывается и в словах. Со ссылками

<sup>6</sup> Подразумевается стих: ...ибо Господне царство, и Он – Владыка над народами (Пс. 21:29).

на Рональда Нэша, Уильяма Абрахама и того же Даллеса он утверждает, что само испытание подлинной встречи с Богом логически предполагает обладание по крайней мере каким-то знанием о Нем. «Противники “пропозиционального откровения” аргументировали свою позицию тем, что христианская вера есть вера в личность Бога или Христа скорее, чем в какую-либо пропозицию. В этом есть своя истина, но много и путаницы. Ядро истины состоит в том, что христианская вера в аспекте доверия (*fiducia* – *faith in*), есть скорее доверие (*trust*) Богу, а не пропозициям, но другой необходимый аспект веры (*belief*), как веры во что-то (*fides* – *faith that*) с необходимостью включает принятие определенных пропозиций как истинных» [Davis, 1992, p. 50]. А вера в истину пропозиции нерасторжимо связана с доверием лицу в тех случаях, когда это лицо несет ответственность за пропозицию – устно или письменно. Потому ложно и утверждение, что пропозиции слишком статичны и не вызывают подлинного ответа реципиентов: христиане не были бы способны на какой-либо ответ Богу, если бы не приняли в качестве истинных пропозиций такие, как «Бог нас любит», «Бог умер за наши грехи», «Мы должны благодарить и славить Бога» и т. д. Да и сама Библия настаивает на том, что Бог «открывает слова» – как в случае с Декалогом, пророчествами, притчами и другими наставлениями Иисуса, посланиями Павла, и многие из этих слов были грамматически организованы в пропозиции. Но Дэвис верит, что большинство сторонников парадигмы (2) на самом деле верили в пропозициональное откровение, и только им не нравились те пропозиции, которые более консервативные истолкователи Библии пытались там найти, а потому (и это неудивительно) они искали и, соответственно, находили там другие пропозиции [Ibid., p. 51].

Часть этих положений воспроизводится Дэвисом и в его главе «Откровение и богодухновенность» из «Оксфордского руководства по философской теологии» [Дэвис, 2013, с. 71–74]. Но здесь он развивает и другие аспекты своего критического (в сравнении с фундаменталистами) понимания парадигмы (1). Так, он в полном соответствии с теологической традицией признает различие откровения *общего* – того, что люди могут узнать о Боге, человечестве, морали и религии и без сверхъестественной помощи Бога, и *специального*, которое можно получить только посредством особых божественных действий, из которых выделяются жизнь, смерть и воскресение Иисуса Христа. Первое откровение, оно же естественное, обретается через наблюдение над природой и собственной совестью, но в лучшем случае может быть только туманным и легко может вести к путанице, а потому должно восполняться вторым. Под рубрикой специального откровения Дэвис различает три его разновидности. Первая – *изначальное* откровение, в которое включаются исторические акты, притом некоторые в виде событий, другие – в виде слов (таким образом, мы видим у философа комбинацию парадигм (1) и (2)). Но это откровение было бы мимолетным и неустойчивым, если бы не было как-то зафиксировано. Текст, который христиане называют Библией, содержит в себе, помимо фиксации, также и истолкование первоначального откровения и относится к откровению *записанному*. Но Библия не только отражает первоначальное Откровение, но и сама по себе является откровением, притом уникальным. Дэвис ссылается на Пола Хелма, считающего, что и те вещи, которые библейские авторы могли познавать и естественным путем, становятся богооткровенными для нас, когда



мы читаем о них в Библии. А когда Бог говорит с нами в Писании и вдохновляет кого-то на раскаяние в грехе или на помощь нуждающемуся, то мы имеем дело с *вмещенным* откровением [Там же, с. 74–76].

Очень известная статья Ричарда Суинберна «Откровение» печатается в этом номере, а потому читатель никак не нуждается в моем пересказе ее содержания. Стоит только отметить, что живой классик аналитической теологии с самого начала различает такое откровение, как самораскрытие Бога, и такое, как передача Им человечеству определенной, необходимой для его спасения информации<sup>7</sup>. При этом Суинберн никак не противопоставляет одно откровение другому, лишь предупреждая читателя, что будет работать в рамках только второй парадигмы. Совершенно очевидно, что речь идет о даллесовских парадигмах (1) и (2), но при этом сам Даллес и не упоминается.

А вот английский философ-кальвинист Пол Хелм был одним из тех, кого Даллес считал своим оппонентом, поскольку он настаивал на эксклюзивности пропозиционального аспекта Откровения, отвергая «латентные» аспекты, в частности символический [Dulless, 1992, р. IX–X]. Его статья «Непогрешимость» в «Компендиуме по современной философской теологии» О. Криспа представляет собой образцовое аналитическое исследование и вместе с тем апологию коннотаций нормативной характеристики Откровения в протестантской ортодоксии. То, что Даллес понимает под парадигмой (1), не имеет, по Хелму, никаких альтернатив. Но здесь встает традиционный протестантский вопрос об объеме и качестве пропозициональной истинности Писания.

Прилагательное *infallible* несет модальную нагрузку: если что-либо характеризуется как непогрешимое, то из этого следует, что оно не может не быть истинным, и прежде всего данная характеристика относится к Богу, а через Него – и к Откровению: «Если Он непогрешим, то и специальное откровение также непогрешимо, ибо невозможно представить себе, что то, что говорит Бог, не отражает в полноте Его характер» [Helm, 2009, р. 49]. Чтобы понять, в чем непогрешимость Откровения должна состоять, следует прежде всего избавиться от неправильных ассоциаций. Во-первых, некоторые неправильно идентифицируют ее как соответствие необходимым истинам. Положения «Треугольник имеет три стороны», «Мой красный шарф – цветной» или «Все тождественно себе» являются необходимо истинными (поскольку отрицания их будут самопротиворечивыми), но их истинность, конечно, не та, которой наделены положения Откровения (что никак не отрицает того, что Бог знает все необходимые истины). Среди пропозиций Откровения, которые считаются непогрешимыми, преобладают как раз контингентные. Ведь положения о том, что Бог во Христе примирил с Собой мир (2Кор. 5:19), а Павел оставил Тимофея в Милете потому, что тот был болен (2Тим. 4:20), вполне могут отрицаться извне, но никто не скажет, что их отрицания самопротиворечивы. Во-вторых, положения Откровения нельзя относить (как тоже некоторые делают) к классу неопровержимых (*incorrigible*), которые относятся к внутренним состояниям человека, как, например, «Кажется, я вижу тень», «Я чувствую усталость», «Я думаю, что мне кажется, что я закрыл дверь перед тем, как ушел из дома». Очевидно, что приведенные из Писания пропозиции к этому классу также не относятся. В-третьих, о положениях специального откровения совершенно недостаточно сказать, что они истинны

<sup>7</sup> См. первый пассаж его статьи, опубликованной в этом номере.

сами по себе: в таком случае их истинность не отличалась бы от той, которая присутствует в аккуратно составленной телефонной книге. Они являются непогрешимыми вследствие некоего внешнего авторитета, который их истинность санкционирует. Сказать, что некие положения непогрешимы, – значит атрибутировать им совершенно особую «базовость» (*basic-ness*) – «это значит сказать, что свидетельство в их пользу таково, что оно не может быть опровергнуто или модифицировано новым свидетельством» [Ibid., p. 52]. И вот еще одна, последняя характеристика непогрешимости: она имеет нормативный или, по-другому, регулятивный характер. Хелм считает уместным сравнить статус пропозиций Откровения со статусом Верховного суда в США, над которым нет уже иной инстанции. Так и положения Откровения не могут «аттестовываться» какими-либо другими положениями, ни мнениями, но последние сами должны быть проверены этими положениями [Ibid., p. 53].

Но Хелм предлагает и философский анализ самого понятия откровения, размышляя о содержательных значениях глагола «открывать» (*to reveal*). Прежде всего глагол этот имеет значение фиксирования, регистрирования чего-либо (*recording*) и передачи сказанного кем-либо (*reporting*). В данном смысле это точная передача того, что без этого часто передается ошибочно или неточно, и это относится как к человеческим мнениям, так и к историческим событиям. Второе значение того же глагола имеет коннотации раскрытия чего-либо (*disclosing*) или «визирования» (*endorsing*). Если Бог дает откровение о чем-либо в указанном смысле, это является необходимым и достаточным основанием того, что оно истинно или правильно. Данная дистинкция имеет два важных следствия. Во-первых, если Библия и содержит верования или мнения, являющиеся ошибочными, то это не противоречит тому, что она является специальным откровением Бога. Например, Давид выразил предположение, что Саул его когда-нибудь убьет (1Цар. 27:1), и оно оказалось ложным (Саул погиб раньше, чем Давид ушел из жизни), но «регистрация» этого факта (верования Давида) в Библии не может быть аргументом против того, что она является специальным Божественным Откровением, поскольку данный эпизод составляет частицу общего нарратива, «зарегистрированного» ради передачи с определенными целями раскрытия взаимоотношений Бога с Его народом. Во-вторых, эти два аспекта Откровения должны всегда учитываться комментатором Библии, чтобы он не путал различные ее смысловые нагрузки – где она что-то просто констатирует и где раскрывает смыслы [Ibid., p. 61].

В той же антологии Криспа была опубликована и статья «Истинные слова» Николаса Уолтерсторфа – одного из «трех столпов» реформатской эпистемологии (наряду с Алвином Плантингой и Уильямом Олстоном), автора многочисленных работ не только по аналитической теологии, но и в области этики, политической философии, философии искусства и образования. Статья составлена очень искусно, можно сказать, диалектично в античном смысле. В первой (очень маленькой) ее части обосновывается, что истинность не есть главное, с чем мы имеем дело в Писании, а во второй (основной) – что она есть главное<sup>8</sup>. Для рассматриваемого здесь предмета основное значение имеет

<sup>8</sup> Такая антитетичность сразу заставляет вспомнить о знаменитом сочинении старших софистов, возможно, даже составленном с учебными целями в V в. до н. э. – «Двойкие речи», где вначале доказывалось, что Елена никак не была виновна в развязывании Троянской войны, а затем – что именно она была тому виной и т. д. Подробнее об этом сочинении см.: [Верлинский, 2008].

обоснование первой позиции. С самого начала автор отталкивается от фундаментализма, четко «экземплифицируемого» у Гарольда Линселла, по которому непогрешимость Библии есть несущая конструкция этой веры – в том значении, что *все*, что сказано в Библии, есть истина. Уолтерсторфф, однако, замечает, что для большинства «средних консерваторов» и «либералов» центральным понятием является не столько истина, сколько Откровение: Библия рассматривается либо как текст богооткровенный, либо как текст, продуцирующий то, что богооткровенно. И здесь он проводит дистинкцию между двумя понятиями. Откровение, как бы его ни мыслить, «открывает» то, что имеет место быть (what is the case), а то, что не имеет места быть, не может быть и «открываемо»: я не могу, например, сообщить в откровении о том, что мне 25 лет, если мне значительно больше. За этим следует уточнение: «То, что имеет место быть – не то же самое, что истина того, что сказано, но то и другое очевидным образом тесно связаны» [Wolterstorff, 2009, p. 41–42].

Уолтерсторфф отмечает, что различие между «иметь место» и «быть истинным» проводилось им и в его монографии «Божественная речь» (1995). Здесь же он делает акцент на том, что Откровение в Библии значительно шире, чем и констатация определенного положения вещей, и утверждение истинных суждений. Когда апостол Павел восклицал: *О бездна богатства, премудрости и ведения Божия!.. <...> Ему слава во веки, аминь* (Рим. 11:33, 36), он не констатировал и не утверждал ничего, ибо восклицания не относятся ни к тому, ни к другому. То же относится и к обетованию Иисуса в Нагорной проповеди: *Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся* (Мф. 5:6) – благословить кого-либо не значит сказать нечто истинное или ложное<sup>9</sup>. Множество сказанного в Библии относится не к описаниям чего-либо, а к предписаниям, в связи с которыми вопрос об истинности также иррелевантен – предписаниям надо повиноваться. Да и вообще вопрошание о том, что Бог хочет сказать через Библию, не есть всё, что мы получаем через Откровение: «У нас на устах псалмы, с которыми мы выговариваем свои собственные хвалы, жалобы, тревоги, равно как и славословия из Нового Завета, мы позволяем метафорам Писания оформлять наше видение реальности и т. д.» [Wolterstorff, 2009, p. 43]. Таким образом, работая в парадигме (1), Уолтерсторфф тем не менее не считает, что вербальное откровение – единственное подлинное – равнозначно пропозициональному.

Потому такие положения, как «Библия в своей полноте есть Откровение от Бога», должны приниматься с некоторой осторожностью. Если она и является в своей полноте таковым, из этого не следует, что и каждое предложение в ней есть богооткровение – во всяком случае не в большей степени, чем выведение из того, что поэма рифмуется, что и все слова в ней рифмуются. Потому и «полнота» относится к совокупному посланию Библии. Иногда, замечает Уолтерсторфф, дистинкция двух смыслов считалась чем-то вроде дистинкции богооткровения и богодухновенности. Так, согласно Чарльзу Ходжу (1797–1878), влиятельнейшему (и до настоящего времени) ортодоксально-кальвинистскому библейскому теологу, назначение первого – сообщение знания, второго – обеспечение непогрешимости учения и, соответственно, задача первого – сделать читающего более мудрым, второго – хранить его от заблуждений [Hodge, 1872, p. 155].

<sup>9</sup> Нетрудно, однако, заметить, что и это, и другие обетования из Нагорной проповеди как раз содержат вполне четкие и самые значительные по смыслу утверждения.

Но это различие не бесспорно, поскольку многое из того, для написания чего библейским авторам, с точки зрения Ходжа, требовалась богодухновенность, не было богооткровенным (так как они узнали об этом самым обычным способом) для них, но только для нас (вспомним, что и Стивен Дэвис, которого с Уолтерсторфом объединяет многое в самих постановках вопросов, также отмечал этот нюанс – см. выше).

В авторитетную антологию У. Уэйнрайта по философии религии, в которой опубликовались многие перворазрядные «философские теологи», была включена и глава «Вера и Откровение» весьма авторитетного баптистского философа Стивена Эванса Он также безоговорочно принимает деление откровений на общее и специальное, понимая под первым те знания о мире, которые получаются из наблюдения над природой, общих измерений человеческого опыта, чувства морального долга, а также чувств эстетических и собственно религиозных (каково, например, благоговение), под вторым – «специальные события, опыты и (или) учения, часто опосредованные через пророка, апостола или другого выдающегося религиозного индивида» [Evans, 2005, p. 323]. Эванс считает наиболее существенным пропозициональное откровение, т. е. парадигму (1) в ее классическом виде, ссылаясь на Фому Аквинского, согласно которому есть истины о Боге, которые доступны человеческому разуму, и те, которые ему недоступны<sup>10</sup>, но Откровение необходимо для усвоения и первых истин, ибо лишь немногие могут их достичь с помощью своего разума: для этого им понадобится очень долгий путь познания, но даже и в его конце правильные мнения могут смешаться с ложными<sup>11</sup>. Убежденность в том, что Бог открывает прежде всего истинные пропозиции, разделялась также Лютером, Кальвином и составителями Бельгийского, Вестминстерского и Аугсбургского исповеданий<sup>12</sup>. Однако в XX веке нашлись богословы неоортодоксального и диалектического направления, которые стали утверждать, что Бог открывает Самого Себя, а не какие-то положения, а само Откровение состоит в личном общении людей с Ним [Ibid., p. 325].

Эванс считает, что эта позиция (модель 2 по Даллесу, на которого он, однако, не ссылается) стала результатом некоторых определяющих событий в истории мысли. Вначале библейская критика XIX–XX вв. стала рассматривать Библию больше как собрание литературно-исторических памятников,

<sup>10</sup> Ср. классическую дистинкцию в «Сумме против язычников» (SG) I.3: «В том, что мы исповедуем о Боге, есть два вида истины. Есть такие истины о Боге, которые превосходят всякую возможность человеческого разума, например, что Бог тройствен и един. А есть такие, которые доступны даже естественному разуму, например, что Бог существует, что Бог един и тому подобные; их доказывали о Боге даже философы, ведомые естественным разумом» [Фома Аквинский, 2004, с. 34–35].

<sup>11</sup> SG I.4. Подробнее: [Фома Аквинский, 2004, с. 38–41].

<sup>12</sup> Бельгийское исповедание (1561) – свод вероучительных артикулов (всего 37 статей), составленный Ги де Бре и авторитетный в большинстве стран, где исповедуется кальвинизм; в первых семи изложены правила мышления о Боге и авторитете Писания, в котором содержится все, нужное для спасения. Вестминстерское исповедание (1646) – свод вероучения, принятый основными протестантскими деноминациями (исключая англикан) Великобритании; в первых двух главах речь идет о богодухновенности, авторитетности и достаточности Писания как непогрешимого правила веры. Аугсбургское исповедание – основной лютеранский вероучительный документ в 28 артикулах, в составлении которого участвовал сам Лютер, изданный на двух языках (1531) Ф. Меланхтоном.

свидетельствовавших о развитии религиозного сознания Израиля, чем как собрание писаний, непосредственно вдохновенных Богом. В соответствии с этим и либеральная теология также стала смотреть на библейские истины как на то, что современный человек должен скорее верифицировать исходя из своего духовного опыта и рефлексии, чем принимать на веру. В результате авторитет «специального откровения» был подорван, а различие между ним и «общим откровением» начало стираться. Теологи, которые пошли за такими «титанами», как Карл Барт и Эмиль Бруннер, предприняли попытку восстановить значение «специального откровения» через различие «бого-откровенных исторических событий» и Библии как совокупности человеческих свидетельств о них. Эти «события» не суть часть общечеловеческого религиозного опыта, но представляют действия, через которые Бог раскрывал Себя людям, а Библия есть и запись Откровения и средство его осуществления, поскольку Дух Божий просветляет сердца тех, кто читает и слышит ее с «открытостью».

Этот «непропозициональный взгляд» на Откровение Эванс считает очень привлекательным, так как он содержит мощные прозрения, которые могут быть встроены в жизнеспособную концепцию откровения. Этот подход, однако, открыт для критики. Во-первых, даже если принять понятие Бога, действующего «специальным образом» в истории, само сообщение определенных положений трудно отделить от этих «исторических действий». Во-вторых, многое в Библии является неисторическим: тут и доктринальные положения, и разные виды поэзии, притчи и другие литературные формы, содержание которых является по большей части пропозициональным. В-третьих, и это важнее, «невозможно провести четкое разграничение между Богом, Который открывает какие-то пропозиции, и Богом, Который открывает Себя». В точности как Дэвис (см. выше) Эванс признает и то, что личный контакт с Богом много больше, чем знание каких-то положений о Нем, но невозможно представить себе такое «личное знание», которое не включало бы и определенное «пропозициональное знание», и это относится к знанию не только Бога, но и человека: обо мне нельзя сказать, что я знаю Сьюзен, если я не знаю многого о ней (что она – человек, женщина с характером, предана чему-то и т. д.). Точно так же о человеке нельзя сказать, что он знает Бога «личным образом», если он не знает, что Он существует с необходимостью, что Он сотворил мир, что Он – вселюбящий и всеблагий. А потому, «если бы у нас не было никакого пропозиционального знания о Боге, не было бы даже возможно утверждать непропозициональный взгляд на Откровение», так как знать о Нем, что Он открывает Себя в истории – значит знать, что Он реален и достаточно похож на действующую личность, а это уже пропозициональные знания [Evans, 2005, p. 326].

Однако «непропозициональный взгляд» на Откровение следует приветствовать как эксплицирующий очень важные темы (Эванс, судя по всему, оценивает его выше, чем Дэвис), которые, несомненно, присутствовали и в традиционалистском взгляде на Откровение, но не были в достаточной мере выявлены, а именно: «что *первичным* объектом Откровения является Сам Бог, а не пропозиции о Боге, и что *первичное* (курсив автора. – В.Ш.) назначение Откровения в том, чтобы сделать возможным отношение с Богом». Так, Эванс

полагает, что эти моменты в скрытом виде содержатся в тезисе Фомы Аквинского, что истины, открываемые Богом, заслуживают веры не просто потому, что они истинны, но потому что Бог их открывает [Evans, 2005, p. 327].

В более популярной книге «Философия религии: размышление о вере» Эванс и Захария Мэнис вписывают тему Откровения в другой, более общий контекст (уже объективистский): может ли Бог совершать в мире «особые действия», которые, как правило, трактуются как чудеса, одно из которых и состоит в передаче человечеству «специальных знаний» о Себе и от Себя? Здесь парадигма (1) и парадигма (2) в большей мере сближаются (снова при упорном замалчивании заслуг Даллеса в самом их четком различии): обе отправляются из возможности чудотворений, но только акценты ставятся разные. Однако прокладываются пути и к дальнейшему их сближению. Акцентируется тот момент, что христиане изначально верили в то, что Бог открывал Себя в истории особыми действиями, которые включали и сообщение о них определенным лицам. Потому правильно считать, что «цель пропозиционального подхода, следовательно, не в отрицании того, что Бог открывает Себя действиями, а в подчеркивании того факта, что одно из действий такого откровения состоит в том, что Бог говорит с людьми через боговдохновенных авторов-людей» [Эванс, Мэнис, 2011, с. 120]. Вместе с тем сторонников «непропозиционального подхода» с либеральными рационалистами сближает то, что они, в отличие от последователей «традиционного подхода» (пропозиционального), не считают Библию безошибочной. Иисус Христос признается истинным Словом Божьим, Библия – свидетельством Божественного Откровения, но сама по себе не является Откровением. Она может быть Словом Божьим при некоторых условиях – прежде всего если она «возвещается надлежащим образом» [Там же, с. 123]. В защиту традиционного подхода к Откровению Эванс и Мэнис приводят следующие рациональные доводы. Первый выглядит достаточно прагматично: для теологии «выгодно», чтобы данный подход был правилен, так как если Бог не только действовал в истории, но и раскрывал значение Своих действий, то наши знания о нем «сильно обогатятся» [Там же, с. 124]. Далее, сама речь является также определенным действием. В-третьих, противопоставление двух традиционных подходов друг к другу (за который ответственны сторонники непропозиционального) строит ложные «дизъюнкции» (по принципу «либо – либо»): общение с кем-либо невозможно противопоставлять знанию о нем (см. выше), равно как личностную веру – когнитивному согласию с определенным учением, события – их описаниям, описания – интерпретациям [Там же, с. 124–126].

### Угол зрения философии религии

Теологические дискуссии о парадигмах понимания Откровения следует признать и оправданными и конструктивными. Разумеется, комбинирования (1) и (2), к которым склоняется большинство библейских теологов, значительно более правильны, нежели противопоставления их друг другу. Библейское Откровение есть откровение и пропозиций и деяний, которые раскрываются в библейских текстах, и одно можно только искусственно изолировать от

другого. Правда, само их сопоставление было бы невозможно без типологии Даллеса, которого замалчивают, но это уже вопрос не теоретизирования, а благодарности, точнее, ее отсутствия. Я думаю, что из всех изложенных авторов, несомненно, самым пронизательным следует считать Пола Хелма с его разграничением библейских «фиксаций» и «регистраций», которое снимает множество проблем, выявляемых библейской критикой. Библия не теряет своей авторитетности вследствие того, что «фиксирует» не только приведенную ошибку царя Давида, но и значительно большую – другого псалмопевца, с точки зрения которого блажен тот, кто разбивает головы вавилонских младенцев о камни (Пс. 136:9)<sup>13</sup>. Не все в порядке и с тем, что Хелм называет «регистрациями»: один из библейских пророков «зарегистрировал», например, что Бог обещал непослушным израильтянам такие мстительно-фольклорные кары, что очевидно, что они не могут исходить от того Первоначала, «больше которого ничего нельзя помыслить»<sup>14</sup>, а потому благоразумнее отнести их (не идею, стоящую за ними) все-таки больше к средствам вполне человеческой (и далеко не самой высокой) риторики. Что касается указанного рода «фиксаций», то можно сказать, что Библия – текст правдивый *par excellence*, а что до такого рода «регистраций», то они объяснимы очень значительным присутствием в ней человеческого фактора<sup>15</sup> и тем, что библейский Бог, уважающий свободу человека немного меньше, чем Свою, скорее всего, не ставил перед Собой задачи быть цензором библейских авторов в частностях, если они устраивали Его в целом.

Однако ни сам Даллес, ни пользующиеся его схемой теологи не поставили другого вопроса: а можно ли считать все пять парадигм понимания Откровения действительно относящимися именно к общему понятию *откровения*, а не и к чему-то другому, близкому, но все же отличному? И здесь подходы теологии и философии религии не совпадают. Ведь одно дело оценивать, какие из парадигм понимания Откровения истинны, а какие нет с точки зрения христианской догматики, другое – какие из них соответствуют семантике этого понятия и самой, если угодно, религиозной жизни и общины и индивида.

Взяв на себя полномочия говорить от лица философии религии, отмечу, что отнюдь не все пять «моделей Откровения», которые типологизирует Даллес, в одинаковой мере соответствуют этому понятию вследствие их разнообразности. Открываемые в Писании и Предании «божественные пропозиции» (модель 1) и «божественные деяния» (модель 2) относятся к области *духовной информации*, которую субъект не может извлечь из собственных (есте-

<sup>13</sup> Принятое аллегорическое истолкование этого малоприятного стиха – в том смысле, что под вавилонскими младенцами следует понимать страсти, провоцируемые демонами, – вероятно, очень удивило бы того, кто сочинил этот псалом в совершенно конкретной исторической ситуации, не зная еще ни о какой духовной брани.

<sup>14</sup> *Хотя бы они зарылись в преисподнюю, и оттуда рука Моя возьмет их; хотя бы взошли на небо, и оттуда свергну их. И хотя бы они скрылись на вершине Кармила, и там отыщу и возьму их; хотя бы скрылись от очей Моих на дне моря, и там повелю морскому змею уязвить их* (Ам. 9:2–3).

<sup>15</sup> В том, что библейская историко-филологическая критика Библии с энтузиазмом этот фактор выявляла и выявляет – ее неоспоримая заслуга, проблема только в том, что она, как правило, не замечает присутствия в ней другого фактора – Трансцендентного. Здесь, похоже, тот случай, о котором древние индийцы говорили, что не вина столба, что слепой его не видит. Разница в том, что тут требуются некоторые внутренние органы чувств (которые могут также не функционировать), а не внешние.

ственных) ресурсов, а личные спиритуальные ощущения (модель 3), встреча с Трансцендентным (модель 4) и «расширение сознания» (модель 5) – скорее к области *духовных переживаний* религиозных индивидов и больше относится к иной духовной реальности – к мистическому опыту (независимо от того, понравилась бы такая трактовка К. Барту или нет). Поэтому первые две «модели» относятся к откровению в собственном смысле (*revelatio*), которое дается через избранных свыше реципиентов всей религиозной общины<sup>16</sup>. *Откровение* и *открытия* не суть одно и то же, хотя источник у них в религиях откровения предполагается один.

Но и в рамках тех парадигм понимания Откровения, которые соответствуют этому понятию, также отнюдь не все относится именно к откровению. Деление откровения на общее (естественное) и специальное (сверхъестественное), которое принималось и принимается, как мы в том убедились, большинством теологов-традиционалистов, не проходит потому, что «неспециального» откровения быть не может, ибо оно всегда есть «специальный Божественный акт», рассчитанный на конкретных людей в конкретном духовном состоянии. Если считать, что истинное постижение Бога через наблюдение природы также относится именно к откровению, то что нам препятствует отнести к откровению и конкретные открытия в научном естествознании, которые также могут интерпретироваться как то, что Бог открывает добросовестным ученым? Но тогда не следует ли отнести к откровениям и все истинные знания, приобретаемые человеком в этом мире, и не обеднеет ли (по закону логики) содержание этого понятия пропорционально бесконечному обогащению его объема, а базовое понятие теистических религий не станет ли абсурдным?<sup>17</sup>

То, что Дэвис трактует как «вмещенное откровение», есть семантически избыточное понятие, поскольку Откровение с необходимостью предполагает Того, Кто нечто открывает, и тех, кто это принимает, и если последние «не вмещают» то, что призваны вместить, процесс не осуществляется. Он, конечно, прав в том, что религиозный индивид должен при-сваивать, относить к себе лично то, что открывается всей общине (церкви), ибо иначе он будет только потребителем «религиозных услуг», но речь идет не о получении им какого-то дополнительной духовной информации (сакральных знаний), а скорее уже о ее истолковании (в том числе и в применении к себе), адекватную способность к которому он приобретает через «вдохновение» свыше (*inspiratio*). Представля-

<sup>16</sup> Этот момент важен, если вспомнить, что в соответствии с христианской антропологией образ Божий в человеке есть, помимо многого прочего, единство человеческой природы, воплощенной множеством личностей – по образу триединого Бога (см. об этом со ссылками на свт. Григория Нисского [Лосский, 2012, с. 65]). Отсюда и соборность реципиентов Откровения, которое можно трактовать как основной способ обращения Прообраза к своему образу. Правда, откровения могут быть и невербальными, например, в сообщениях в видениях отдельным лицам будущих действий, которые намерена осуществить «Божественная интервенция» для земной церкви непосредственно или через посредство Небесной Церкви (типа того события, которое отмечается в нашем календаре с недавнего времени 4 октября), но «информативный» и соборный их характер при этом не отменяется.

<sup>17</sup> В эпоху схоластики явления Бога в мире через Его творения иногда правомерно обозначались через другой термин, чем *revelatio*. Речь идет о термине *manifestatio*, который, например, применялся у Бонавентуры (1218–1274), трактовавшего творение как божественную тень и след (*umbra vel vestigium*) [I Sent. D.3, p.1, a. un., q.2]. Правда, и в ту эпоху эти понятия нередко смешивались.



ется, что акцент на различии Откровения и его реципиентов несколько отодвигает на второй план традиционный вопрос о соотношении Писания и Предания (который продолжает беспокоить теологов всех конфессий), поскольку речь должна идти в первую очередь о корреляции «вина» и «сосудов», а не о том, какой из «сосудов» можно считать «вложенным» в другой<sup>18</sup>.

Однако и помимо восприятия Писания имеют место партикулярные духовные открытия индивидов, в которых христианские субъекты религиозного опыта узнают «посещения» и «извещения» от Св. Духа – прежде всего получаемые ими указания на то, как им в точности исполнить волю Божию или как их внутреннее состояние оценивается свыше, но также и как понимать экзистенциально, *в духе и истине* (Ин. 4:24) сами основоположения своего вероучения. Чаще всего такие «посещения свыше» постигают верующего во время соборной или личной молитвы. И эту модальность «религиозного отношения» я бы и обозначил в качестве духовных озарений, или «просвещений» (*illuminatio*).

Если попытаться обобщить сказанное, то, по крайней мере, с теистической точки зрения – а вне теизма реального Откровения быть не может<sup>19</sup> – откровение есть лишь одна, хотя и важнейшая модальность божественно-человеческой коммуникации (*communio*). Если говорить с позиций традиционной логики, то здесь мы имеем предельный род того, по отношению к чему обсуждаемое в этой статье является видом. А более подробные уточнения его границ с другими видами могут быть предметом специального исследования, в котором, конечно, большое внимание должно быть уделено историческим изысканиям о «ревелаторной терминологии» патристики и схоластики<sup>20</sup>.

### Список литературы

Верлинский, 2008 – *Верлинский А.Л.* «Двоякие речи» // Античная философия. Энцикл. слов. / Отв. ред. М.А. Солопова. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 298–300.

Дэвис, 2013 – *Дэвис С.* Откровение и богодухновенность // – Оксфордское руководство по философской теологии / Сост.: Т.П. Флинт, М.К. Рей; пер. с англ. В.В. Васильева. М., 2013. С. 66–98.

<sup>18</sup> Сказать, что Писание есть особая часть Предания, – в полемике с протестантами – в определенном смысле можно, хотя бы потому, что сам канон Писания селекционировался на церковных соборах, но сказать это – не значит сказать о Писании много, и еще меньше это позволяет определить, какая, собственно, по «материи» это «часть». При этом и понятие Предания является, в свою очередь, весьма многослойным и тоже нуждается в стратификации. Ведь к этому понятию относятся и весьма разнородные корпусы текстов (от богословских до канонических), и правила (писанные и неписанные) всей церковной жизни, и личные духовные общения. Правильнее многих других о соотношении Писания и Предания писал, скорее всего, В.Н. Лосский, полагавший, что «Предание и Писание нельзя противопоставлять, ни даже сопоставлять как две отличные друг от друга реальности», так как лишь их нерасторжимое единство «дает полноту дарованному Церкви Откровению» [Лосский, 2000, с. 525].

<sup>19</sup> Причина в том, что источником Откровения может быть только та, выражаясь очень современным языком, Конечная Реальность, которая имеет признаки трансцендентно-личностного Абсолюта, осуществляющего «интервенции» в созданный им мир. Наиболее «откровенно» это подтвердил «с другого конца» Будда палийских текстов, призывавший перед смертью своих учеников опираться лишь на собственный разум, быть светильниками самим себе.

<sup>20</sup> Очень значительный и хорошо хронологически выстроенный материал из этой области представлен в фундаментальном исследовании: [Seybold, 1971, S. 88–143].

- Лосский, 2000 – *Лосский В.Н.* Богословие и боговидение. М.: Свято-Владимирское братство, 2000. 632 с.
- Лосский, 2012 – *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. Мон. Магдалины (В.А. Решиковой). М.: СТСЛ, 2012. 585 с.
- Панненберг, 2009 – *Паннеберг В.* Догматические тезисы к учению об Откровении // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. Тексты с коммент. / Сост., авт. введ. К. Гестрих; пер., авт. вступит. ст. К.И. Уколов. М.: ПСТГУ. С. 461–490.
- Руссо, 1913 – *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании / Пер. с фр. М.А. Энгельгарта. СПб.: Школа и жизнь, 1913. 489 с.
- Фома Аквинский, 2004 – *Фома Аквинский.* Сумма против язычников. Кн. I / Пер. и примеч. Т.Ю. Бородай. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. 439 с.
- Шохин, 2010 – *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.). М.: Альфа-М, 2010. 782 с.
- Эванс, Мэнис, 2011 – *Эванс Ч.С., Мэнис Р.З.* Философия религии: размышление о вере / Пер. с англ. Д.Ю. Кралечкина. М.: ПСТГУ, 2011. 232 с.
- Davis, 2006 – *Davis S.* Christian Philosophical Theology. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Dulless, 1969 – *Dulless A.* Revelation Theology: a History. N. Y.: Herder and Herder, 1969. 192 p.
- Dulless, 1992 – *Dulless A.* Models of Revelation. Maryknoll (N. Y.): Orbis Books, 1992. 344 p.
- Evans, 2005 – *Evans S.* Faith and Revelation // The Oxford Handbook of Philosophy of Religion / Ed. by W.J. Wainwright. N. Y.: Oxford University Press, 2005. P. 223–243.
- Feiereis, 1965 – *Feiereis K.* Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. Leipzig: St. Benno Verlag, 1965. 253 S.
- Helm, 2009 – *Helm P.* Infallibility // A Reader in Contemporary Philosophical Theology / Ed. by O. Crisp. L.; N. Y.: T&T Clark, 2009. P. 49–62.
- Hodge, 1872 – *Hodge C.* Systematic Theology. Vol. I. N. Y.: Charles Scribner, 1872. 509 p.
- Scholz, 1984 – *Scholz G.* Offenbarung // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Herausg.: von J. Ritter, K. Gründer. Basel: Schwabe, 1984. S. 1114–1130.
- Seybold, 1971 – *Seybold M., Cren P., Horst U., Sand A., Stockmeier P.* Offenbarung von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik. Freiburg etc.: Herder, 1971. 152 S.
- Wainwright, 2016 – *Wainwright W. J.* Reason, Revelation, and Devotion. Inference and Argument in Religion. N. Y.: Cambridge University Press, 2016. 203 p.
- Wolterstorff, 2009 – *Wolterstorff N.* True Words // A Reader in Contemporary Philosophical Theology / Ed. by O. Crisp. L.; N. Y.: T&T Clark, 2009. P. 41–49.

## **Is Revelation so Self-evident as it Seems? Meditating on Avery Dulles' Typology**

*Vladimir K. Shokhin*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

An innovatory typology of the paradigms of understanding Revelation offered by Cardinal Avery Dulles wherein its interpretations as (1) the body of propositions, (2) the sacred history, (3) a specific inner experience, (4) the encounter with the transcendent and (5) a

new awareness are juxtaposed and compared in this paper in detail. The author of the paper differs between two approaches to theories of Revelation, those from the points of view of philosophical theology and philosophy of religion. In the first case, already sufficiently mastered, these theories are estimated mostly against the background of the Christian belief system, in the second one, presented by the author of the paper, these theories are examined according to their correspondence to the very semantics of the notion of revelation. The upshot is that the notion under discussion (revelatio) could be more coherent if some of the senses attributed to it would be transferred to adjacent notions, those disclosing along with it different modalities of communication between God and man (communio).

**Keywords:** analysis, interpretations, revelation, inspiration, spiritual enlightenment, communication between God and man, propositions, the sacred history, the Scripture, Tradition

## References

- Davis, S. *Christian Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2006. 322 pp.
- Davis, S. Otkrovenie i bogodukhnovennost' [Revelation and Inspiration], in: *Oksfordskoe rukovodstvo po filosofskoi teologii*. [The Oxford Handbook of Philosophical Theology]. Eds. Flint T. P., Rei M. K. Transl. by Vasil'ev V. V. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury. 2013, pp. 66–98. (In Russian)
- Dulless, A. *Models of Revelation*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992. 344 pp.
- Dulless, A. *Revelation Theology: a History*. New York: Herder and Herder, 1969. 192 pp.
- Evans, S. Faith and Revelation, in: *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Ed. by W. J. Wainwright. New York: Oxford University Press, 2005, pp. 223–243.
- Evans, Ch. S., Menis R. Z. *Filosofiya religii: razmyshlenie o vere* [Philosophy of Religion: Thinking about Faith]. Transl. by Kralechkina D. Yu. Moscow: PSTGU, 2011. 232 pp. (In Russian)
- Feiereis, K. *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*. Leipzig: St. Benno Verlag, 1965. 253 S.
- Foma Akvinskii. *Summa protiv yazychnikov* [Summa contra gentiles]. Book I. Transl. by T. Yu. Borodai. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2004. 439 pp. (In Russian)
- Helm, P. Infallibility, in: *A Reader in Contemporary Philosophical Theology*. Ed. by O. Crisp. London; New York: T&T Clark, 2009, pp. 49–62.
- Hodge, C. *Systematic Theology. Vol. I*. New York: Charles Scribner, 1872. 509 pp.
- Losskii, V. N. *Bogoslovie i bogovidenie*. [Theology and the Vision of God] Moscow: Svyato-Vladimirskoe bratstvo, 2000. 632 pp. (In Russian)
- Losskii, V. N. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie*. [The Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatics] Transl. by Reshchikova V. A. Moscow: STSL, 2012. 585 pp. (In Russian)
- Panneberg, V. Dogmaticheskie tezisy k ucheniyu ob Otkrovenii [Dogmatic theses to the doctrine of Revelation], in: *Sravnitel'noe bogoslovie: nemetskii protestantizm XX veka. Teksty s kommentariyami* [Comparative theology: German Protestantism of the twentieth century. Texts with comments]. Ed. Gestrikh K.; trans. by Ukolov K. I. Moscow: PSTGU, pp. 461–490. (In Russian)
- Russo, Zh. Zh. *Emil', ili O Vospitanii* [Emile, or On Education]. Transl. from French M. A. Engel'gart. SPb.: Shkola i zhizn', 1913. 489 pp. (In Russian)
- Scholz, G. Offenbarung, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Ed. by Ritter J., Gründer K. Basel: Schwabe, 1984. S. 1114–1130.

Seybold, M., Cren P., Horst U., Sand A., Stockmeier P. *Offenbarung von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik*. Freiburg etc.: Herder, 1971. 152 S.

Shokhin, V. *Filosofiya religii i ee istoricheskie formy (antichnost' – konets XVIII v.)* [Philosophy of religion and its historical forms (from Antiquity to the end of the Eighteenth Century)]. Moscow: Al'fa-M, 2010. 782 pp. (In Russian)

Verlinskii, A. L. Dvoyakie rechi. [Twofold Statements], in: *Antichnaya filosofiya. Entsiklopedicheskii slovar'*. Ed. by M. A. Solopova. Moscow: Progress-Traditsiya, 2008, pp. 298–300. (In Russian)

Wainwright, W. J. *Reason, Revelation, and Devotion. Inference and Argument in Religion*. New York: Cambridge University Press, 2016. 203 pp.

Wolterstorff, N. True Words, in: *A Reader in Contemporary Philosophical Theology*. Ed. by O. Crisp. London; New York: T&T Clark, 2009, pp. 41–49.