

Исторический Иисус против халкидонского определения: проблема неведения Христа

А. Л. Чернявский

Институт проблем управления РАН,
Российская Федерация, 117997, Москва, ул. Профсоюзная, 65

Для цитирования: Чернявский А. Л. Исторический Иисус против халкидонского определения: проблема неведения Христа // Вопросы теологии. 2023. Т. 5, № 1. С. 87–104. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2023.106>

Некоторые речения Иисуса показывают, что Он не обладал всеведением. Однако это несовместимо с халкидонским определением, согласно которому во Христе божественная и человеческая природы соединены в одном лице. Поэтому традиционная теология пришла к выводу, что «неведение Христа» было только кажущимся. Вместе с тем новозаветная библеистика показала, что Христос как человек действительно не знал времени конца света и Своего второго пришествия. Более того, Он ожидал, что эти события произойдут в самом ближайшем будущем. В статье показано, что аргументы ученых-новозаветников настолько убедительны, что несовместимость евангельского свидетельства о Христе с халкидонским определением можно считать научно установленным фактом. Эти результаты новозаветной библеистики принципиально меняют ситуацию в современном христианском богословии: буквальное понимание халкидонской формулы стало теперь не просто трудным для современного человека, но попросту невозможным. Однако халкидонское определение — это только один из возможных способов описания единства божественного и человеческого во Христе. Альтернативные способы не только теоретически возможны, но уже предложены и реально существуют в христианском богословии. В заключительном разделе статьи кратко описаны три таких способа, предложенные Карлом Бартом, Альбертом Швейцером и Паулем Тиллихом.

Ключевые слова: христология, халкидонское определение, проблема неведения Христа, исторический Иисус, эсхатологическая катастрофа, новозаветная библеистика, критерий несводимости.

Введение

Согласно общепринятым представлениям, попытки воссоздать стоящий за новозаветными повествованиями образ Иисуса Христа как исторической личности не имеют существенного значения для христианской догматики. Несмотря на исключительную важность всего, что Он говорил и делал, «ни Его слова, ни Его дела, ни Его страдания... не делают Его Хри-

-
- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2023
 - © Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2023

стом»¹. Все это — проявления особого качества Его бытия, которое предшествует своим проявлениям и в них не укладывается. А именно такое качество бытия и является предметом христианской догматики.

Однако эти в целом правильные представления не учитывают важно-го обстоятельства: исследования, направленные на создание образа Христа как исторической личности, могут иметь побочный результат. Они действительно не в состоянии *создать* что-либо взамен традиционной христологии, но могут обнаружить такие особенности религиозных представлений исторического Иисуса, которые способны *опровергнуть* традиционную христологию.

В статье рассматривается вопрос, который с точки зрения проблемы исторического Иисуса в целом кажется довольно частным, но имеет первостепенное значение для христианской догматики: знал ли Иисус время конца этого мира и Своего второго пришествия? Если нет, легко показать, что это незнание несовместимо с решением Халкидонского собора о том, что во Христе божественная и человеческая природы соединены в одном лице. Ниже мы рассмотрим, как вопрос «неведения Христа» решался в церковной традиции и в новозаветной библеистике, а также возможные варианты развития христологии в свете результатов, полученных новозаветной библеистикой.

1. Халкидонское определение и проблема неведения Христа в церковном предании

Согласно христологическому догмату, принятому на Халкидонском соборе в 451 г., во Христе две природы, божественная и человеческая, хотя и не сливаются в одну, но соединены так, что образуют одно лицо (ипостась). Применительно к человеку слово «ипостась» означает, что человек — это неделимое индивидуальное бытие, индивид (*лат.* неделимый). Неделимость означает наличие у человека некоего объединяющего центра (центр — это некая точка, геометрический образ, соответствующий представлению о неделимости). Индивид воспринимает этот центр как свое «я», которому принадлежат все его мысли, желания, переживания, которое принимает решения и несет ответственность за свои действия. Используя слово «ипостась» применительно к Богочеловеку, авторы халкидонского определения хотели сказать, что в Богочеловеке божественное и человеческое соединены объединяющим центром аналогично тому, как в человеке психическое и физическое соединены человеческим «я».

Дискуссии на соборе были настолько острыми, что поначалу никто не обратил внимания на трудность согласования принятого определения с евангельским текстом. Ни у кого не было сомнений, что Христос как Бог обладал всеведением. Однако в евангельском тексте есть места, где Хри-

¹ Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1–2. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. С. 475.

стос спрашивает о чем-либо окружающих, а также говорится о том, что Он «преуспевал в премудрости и в возрасте и в любви у Бога и человеков» (Лк 2:52), т.е. Его знание увеличивалось по мере взросления. Впрочем, с этими местами справлялись довольно легко. Например, вопрос Христа о месте погребения Лазаря объяснялся как риторический, наподобие вопроса Бога: «Адам, где ты?», а возрастание ума было на самом деле постепенным обнаружением той мудрости, которой Он обладал с рождения.

Самой сложной проблемой, относительно которой ни древние, ни средневековые богословы так и не пришли к единому мнению, оказался ответ Христа на вопрос апостолов о том, когда же наступит последний день этого мира. Христос ответил так: «О дне же том или же часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк 13:32). В параллельном тексте Мф 24:36 нет слов «ни Сын», но смысл от этого не меняется.

После Халкидонского собора буквальное понимание этих слов Христа стало невозможным. Если Он, зная время конца мира как Бог, не знал его как человек, то это одновременное знание и незнание означало бы отсутствие у Христа как Богочеловека объединяющего центра, а значит, лица. Невозможность одновременного знания и незнания объясняли еще и тем, что во Христе единство лица проявляется во взаимодействии божественной и человеческой природ. Идея такого взаимодействия, впоследствии получившего название *communicatio idiomatum* (общение свойств), впервые была предложена Леонтием Византийским. Позднее Максим Исповедник использовал ее в полемике с моноэнергистами/монофелитами, а Иоанн Дамаскин применил к проблеме неведения Христа. Согласно Дамаскину, в процессе общения божественная природа хотя и оставляет человеческую природу человеческой, но доводит ее до максимально возможного совершенства. Поэтому Дамаскин говорит: «Душа Господа, по причине соединения с Самим Богом Словом и ипостасного тождества, весьма обогатилась, как я сказал, вместе с остальными Божественными знаменами также и ведением будущего»².

Однако уже в конце VI в., задолго до Иоанна Дамаскина, учение диакона Александрийской церкви Фемистия о том, что Христос как человек обладал ограниченным знанием, в частности не знал времени наступления Судного дня, было осуждено Александрийским патриархом Евлогием (в специальном трактате «Против агностов»), папой Григорием Великим (одобрившим этот трактат), а затем, на VI Вселенском соборе, и другими известными богословами как «агноитская ересь».

В 1896 г., воспользовавшись фундаментальным изданием греческих и латинских богословских текстов аббата Миня³, английский богослов Г. Пауэлл, в свою очередь, проделал колоссальную работу: собрал и клас-

² Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2003. Кн. 3, гл. 21.

³ Жак-Поль Минь — французский католический священник, редактор и книгоиздатель. Изданное им в 1844–1866 гг. собрание сочинений всех выдающихся древних и средневековых христианских писателей (в двух сериях: греческой, *Patrologia Graeca*, 161 том,

сифицировал мнения об этом речении Христа всех значительных древних и средневековых христианских авторов с III в.⁴ Он нашел у них девять различных объяснений слов Христа в Мк 13:32. Ниже приводятся эти объяснения и указываются предлагавшие их авторы.

— Господь этим изречением хотел сказать не то, что сам Он не знает этой тайны, а то, что Отец имеет огромное превосходство в знании, имея в виду, что Отец вечно сообщает Сыну как все знание, так и все бытие (Иринеи, Василий Великий, Амфилохий Иконийский, Григорий Богослов, Григорий Великий, Фотий, Валафрид Страбон, Мальдонад);

— Господь знал это как Бог, но не знал как человек (Тертуллиан, Ориген, Евстафий, Афанасий Александрийский, Иларий Пиктавийский, Василий Великий, Григорий Нисский, Иероним, Кирилл Александрийский, Феодорит, Фотий, Бруно Аст);

— точное знание дня и часа было невозможно, потому что они определены Богом лишь условно (Ориген) (Ориген делает это предположение мимоходом, не как обдуманное высказывание);

— пока Церковь, тело Христа, не знает этого, Сын как глава тела тоже может сказать, что не знает этого (Ориген, Евлогий Александрийский, Григорий Великий, Фома Аквинский);

— под Сыном здесь имеется в виду не лично Господь, а весь усыновленный в Нем христианский народ (Григорий Турский, Рабан Мавр, Фома Аквинский);

— Господь знал это и как Бог, и как человек, но не открыл свое знание, потому что Ему не было поручено объявлять это и потому что нам не надлежало знать это; говоря, что не знает, Он имел в виду, что день и час не входит в перечень того, что Ему было поручено открыть (Иларий Пиктавийский, Амвросий Медиоланский, Ефрем Сирий, Василий Великий, Дидим, Августин, Лепорий, Кассиодор, Исидор, Кирилл Александрийский, Созомен, Евлогий Александрийский, Беда Достопочтенный, Иоанн Дамаскин, Юлиан Толетан, Алкуин, Феофил Антиохийский, Валафрид Страбон, Гаймон, Петр Ломбардский, Герхот Райхерсбергский, Фома Аквинский);

— Отец знает день и час, а также сам Суд практически, поскольку Он уже назначил его исполнение Сыном; но Сын, хотя и знает, когда состоится Суд, не знает Суда практически, поскольку еще не исполнял его (Епифаний Кипрский, Цезарий Гейстербахский, Дидим, Бернард Клервоский, Фотий);

— днем и часом названо то абсолютное и окончательное блаженство, которое дается созерцанием Бога как Он есть; это созерцание и знание присуще только Богу — как Слову, так и Отцу; в Слове и через него мы можем достигнуть Его; Спаситель как человек этим знанием не обладает (Василий Великий);

— Господь знал это, но не силой Своего человеческого ума (Григорий Великий).

Из перечня Пауэлла видно, что многие известные богословы предлагали не по одному, а по нескольку объяснений. Например, Василий Великий предложил четыре разных объяснения. Сам факт наличия нескольких

и латинской, *Patrologia Latina*, 222 тома) считается классическим и неофициально называется «патрологией Миня».

⁴ *Powell H. C. The principle of the incarnation. London, New York, Bombay: Longmans, Green, & Co., 1896. P. 424–432.*

объяснений, в том числе взаимоисключающих, говорит о том, что Василий Великий серьезно размышлял над этой проблемой и считал ее важной. То же можно сказать и о других Святых Отцах.

Из перечня также видно, что среди тех, кто на основании Мк 13:32 высказывал мнение о неведении Христа как человека, есть много великих имен: Ориген, Афанасий Александрийский, все Каппадокийцы, Иероним, Кирилл Александрийский. Однако все они жили и писали до Халкидонского собора. Кроме того, у большинства из них можно найти и прямо противоположное мнение: Христос на самом деле знал время Своего второго пришествия не только как Бог, но и как человек. После Халкидонского собора мнение о неведении Христа «по человечеству» встречается лишь у Фотия (IX в.) и Бруно Аста (конец XI в.)⁵, но они не относятся к богословам первого ряда. К тому же в то время богословие и на Востоке, и на Западе находилось в глубоком упадке.

В приведенном выше перечне объяснений Мк 13:32 отсутствует еще одно объяснение — самого Пауэлла. Дело в том, что он был сторонником так называемой христологии кенозиса, которая интенсивно разрабатывалась в лютеранском богословии XVIII–XIX столетий и основывалась на словах апостола Павла о самоуничижении Бога (кенозисе, Флп 2:7). Согласно этой христологии, Христос в период Своего земного служения хотя и обладал такими божественными свойствами, как всемогущество, всеприсутствие и всеведение, но они присутствовали в Нем в скрытом виде. В другом варианте христологии кенозиса Логос при воплощении добровольно отказался от всемогущества, всеприсутствия и всеведения. Собственно, Пауэлл и проделал огромную работу по составлению своего перечня только для того, чтобы показать несостоятельность всех других объяснений, кроме кенотического. Однако и кенотическое объяснение неведения Христа не было принято большинством богословов, в том числе лютеранских. Оно противоречит халкидонскому определению, согласно которому божественная природа присутствовала во Христе во всей ее полноте⁶.

Итак, перечень Пауэлла показывает, что после Халкидонского собора все известные христианские богословы в конце концов пришли к выводу, что Христос знал о времени конца мира не только как Бог, но и как человек, но или скрыл это от учеников, или под «днем и часом» имел в виду не календарное время, а что-то другое. Этот вывод является прямым следствием ипостасного соединения природ.

⁵ Опираясь на издание Миня, Пауэлл включил в группу богословов, согласных со вторым объяснением, жившего после Халкидонского собора Леонтия Византийского. Однако к тому времени уже было установлено, что трактат *De sectis* с соответствующей цитатой принадлежит не Леонтию, а другому автору, писавшему под его именем.

⁶ См., напр.: *Pannenberg W. Jesus, God and man*. Philadelphia: The Westminster Press, 1977. P. 307–324.

2. Проблема неведения Христа в новозаветной библеистике

Научное изучение Нового Завета началось с появлением книгопечатания. Правда, к изданию греческого текста Нового Завета приступили не сразу. В первую очередь был напечатан латинский перевод Библии (Вульгата), пользовавшийся огромным авторитетом. Много времени заняло изготовление греческих шрифтов. Когда эта техническая проблема была решена, возникла проблема рукописей. В сохранившихся древних рукописях оказалось огромное количество разночтений. Так возникла новозаветная текстология: сопоставляя разные греческие рукописи, древние переводы, новозаветные цитаты раннехристианских авторов, ученые пытались устранить ошибки и искажения, неизбежные при многократном переписывании, и воссоздать наиболее древний текст⁷. Однако только к концу XVIII — началу XIX в. религиозная свобода достигла такого уровня, что стало возможным ставить вопросы, выходящие за рамки текстологии.

Первая группа вопросов касалась истории формирования новозаветного канона. В частности, к концу XIX в. было установлено (во всяком случае, этой точки зрения придерживалось большинство исследователей), что Евангелие от Марка написано раньше остальных и использовалось Матфеем и Лукой; что Евангелие от Иоанна написано существенно позднее первых трех, так называемых синоптических Евангелий⁸.

Вторая группа вопросов касалась содержания новозаветных текстов. В какой степени зафиксированное в Евангелиях предание восходит к Самому Иисусу?⁹ Какова историческая достоверность евангельских сведений о Его жизни и проповеди? Можно ли отделить провозвестие Иисуса от добавлений и изменений, внесенных первохристианской Церковью по вероучительным или апологетическим соображениям, и таким образом установить, как Он Сам понимал свою миссию?¹⁰

Вопросы об исторической достоверности возникли потому, что устное предание об обстоятельствах земного служения Христа, Его проповеди, казни и воскресении начали записывать — уже в переводе на гре-

⁷ Эти исследования продолжаются и в наше время. Их многовековая история подробно описана в: *Мецгер Б. М.* Текстология Нового Завета. М.: Библейско-богословский институт, 1996. — Последнее, 28-е критическое издание греческого текста Нового Завета вышло в 2012 г.

⁸ Название связано с тем, что эти Евангелия для удобства сравнительного изучения неоднократно издавались в виде синопсиса, т. е. тремя столбцами, чтобы параллельные места текстов располагались на одном уровне по горизонтали.

⁹ В литературе по новозаветной библеистике почти не встречается привычное для нас словосочетание «Иисус Христос». Соединение имени исторического лица (Иисус) с греческим словом Христос (Мессия) или использование этих слов как взаимозаменяемых означало бы исповедание веры в Христа как Богочеловека-Спасителя, неуместное в научном исследовании.

¹⁰ В новозаветной библеистике рассматриваются и другие проблемы, например проблема воссоздания богословских взглядов апостола Павла по его высказываниям в написанных по конкретным поводам письмах.

ческий — спустя более 30 лет после происходивших событий. При этом основная информация исторического характера содержится в синоптических Евангелиях. Четвертое Евангелие хотя и опирается частично на предание, по существу, представляет собой богословское произведение и как исторический источник в большинстве случаев не может конкурировать с первыми тремя.

Чтобы ответить на вторую группу вопросов, был разработан специальный научный инструментарий: метод истории форм (позволяющий на основе анализа формальных признаков текста делать выводы о том, как менялось устное предание с течением времени); метод истории редакций (нацеленный на выявление в евангельских текстах следов собственных богословских представлений евангелистов); филологические методы (выявление характерных стилистических особенностей речений Иисуса и арамейской подосновы греческого текста). Например, Лука, писавший на хорошем греческом, из благоговения перед Господом сохраняет в Его речи семитизмы, которые греческому уху должны были казаться неблагозвучными¹¹.

В качестве одного из основных критериев аутентичности речений Иисуса использовался так называемый критерий несводимости (*dissimilarity test*), согласно которому те или иные речения действительно принадлежат Иисусу, если их содержание не укладывается в представления иудаизма того времени или ранней Церкви (не сводится к ним), и потому эти речения не могли быть добавлены в предание теми, кто его транслировал. Например, безусловное запрещение развода (Мк 10:9) не могло возникнуть в еврейской среде помимо Иисуса — такое ужесточение закона Моисея ни до, ни после этого в иудаизме не встречается. Для ранней Церкви этот запрет тоже оказался слишком строгим, и она смягчила его разными оговорками (см., напр., 1 Кор 7:10 и сл.; Мф 5:32; 19:9).

Кроме того, был изучен огромный пласт талмудической литературы, ветхозаветных и новозаветных апокрифов, кумранских рукописей, что позволило более детально восстановить религиозную обстановку, условия жизни и быта Палестины I в. н. э.

К сожалению, все эти методы оказались не универсальными. Каждый из них неплохо работает на одних текстах и не работает на других. Так, критерий несводимости дает только достаточное условие аутентичности. Иными словами, если речение удовлетворяет критерию несводимости, оно аутентично. Однако обратное неверно: если оно не удовлетворяет критерию несводимости, то это еще не значит, что оно не аутентично.

В итоге полного согласия по второй группе вопросов ученым достигнуть не удалось. Вместе с тем разногласия касаются лишь деталей. Большинство исследователей согласно со следующими утверждениями:

¹¹ См. подробнее: *Иеремияс И.* Богословие Нового Завета. Ч. 1: Провозвестие Иисуса. М.: Восточная литература, 1999. С. 18.

- Иисус провозглашал наступление Царства Божьего в результате эсхатологического переворота;
- это провозглашение Он считал миссией, возложенной на Него Богом;
- Он отводил себе важную роль в грядущем Царстве и дал это понять своим ученикам;
- Он считал, что принятие Его вести важнее исполнения закона Моисея, поскольку последний прекращает действовать с концом этого мира;
- непосредственной причиной казни Иисуса стали Его действия в Храме.

Разногласия между учеными возникают лишь тогда, когда они хотят продвинуться дальше и дать более детальную характеристику религиозных представлений Иисуса и Его мотивов. Мыслил ли Он Царство Божие по аналогии с земным царством или придавал Своим образным описаниям небесного Царства лишь символическое значение? Относил ли к Себе слова пророка Исайи о страдающем Служителе Божиим? Пришел ли Он в Иерусалим, чтобы там умереть, или только для того, чтобы выполнить до конца Свою миссию, несмотря на смертельный риск? По этим и ряду других вопросов ученые не пришли и, видимо, никогда уже не придут к согласию из-за нехватки исторически достоверной информации. Поэтому каждый отвечает на них в соответствии со своими богословскими предпочтениями.

Далее мы рассмотрим только один, но имеющий важное догматическое значение вопрос: знал ли Иисус, когда именно произойдет эсхатологическая катастрофа?

В конце XIX в. немецкие исследователи Нового Завета Й. Вайс и А. Швейцер, пытаясь понять некоторые «трудные» места евангельского текста, независимо друг от друга пришли к выводу, что вопреки следствиям, с необходимостью вытекающим из христологического догмата, Христос как человек действительно не знал времени конца мира и, более того, ожидал его в самом ближайшем будущем (т. е. ошибся в своем предсказании). Вначале по понятным причинам ученые-новозаветники встретили этот вывод в штыки. Однако в ходе дискуссии, продолжавшейся без малого 100 лет, вывод Вайса — Швейцера получил подтверждение и был признан научным сообществом.

Ниже приводятся основные аргументы в пользу вывода Вайса — Швейцера.

Во-первых, Иисус говорит о скором наступлении Царства по самым разным поводам и в самых разных обстоятельствах. Эти речения рассеяны по всему евангельскому тексту. Так, Он характеризует Крестителя как вновь пришедшего Илию (Мк 9:13 и Мф 17:12). (Согласно пророчеству Малахии (Мал 4:5), Илия будет послан перед наступлением «дня Господня, великого и страшного».) «Близко Царство Небесное» — с такой вестью посылаются апостолы (Мф 10:7 и Лк 10:9). Топор лежит у корня бесплодной смоковницы (Лк 13:6–9). Во время Тайной вечери Иисус отказывается от употребления вина, «доколе Царство Божие не придет» (Лк 22:18) и т. д.¹²

¹² *Иеремияс И.* Богословие Нового Завета. Ч. 1: Провозвестие Иисуса. С. 153–162.

Однако многие из этих речений с большей или меньшей натяжкой можно рассматривать как иносказания, имеющие какой-то иной смысл. Поэтому мы рассмотрим здесь только два речения, в которых сроки указаны ясно и недвусмысленно.

Так, напутствуя апостолов, Иисус говорит, что Сын Человеческий придет еще до того, как они обойдут города Израиля (Мф 10:23) (Сын Человеческий — это мессианский титул, так в апокалиптической литературе того времени называли Мессию, с приходом которого наступит Царство Божие).

Затем Он говорит, что некоторые из слушающих Его «не вкусят смерти, доколе не увидят Царства Божьего, пришедшего в силе» (Мк 9:1 и Мф 16:28); аналогичные высказывания приведены также в Мк 13:30 и параллельных местах.

Оппоненты Вайса — Швейцера выдвигают прежде всего возражение общего характера: как установила сама же новозаветная библеистика, Евангелия были написаны на основании устного предания спустя тридцать с лишним лет после происходивших событий. За время устной передачи и в процессе перевода с арамейского языка на греческий предание не могло не претерпеть серьезных изменений. Поэтому о достоверности любого конкретного речения можно говорить лишь с некоторой вероятностью.

Однако два приведенных выше речения — это пророчества, которые не исполнились. Немыслимо, чтобы верующие задним числом вложили в уста Иисуса не исполнившиеся пророчества. Поэтому оппоненты Вайса — Швейцера доказывали, что эти пророчества на самом деле исполнились. Так, один из крупнейших ученых-новозаветников Ч. Додд предложил концепцию «осуществленной эсхатологии»: первое пророчество (а значит, и второе) исполнилось, потому что Иисус и есть Сын Человеческий, Мессия, т. е. Он говорит здесь о Себе. В доказательство Додд обращает внимание на то, что по крайней мере три раза Иисус говорит, что с Его приходом Царство Божие *уже* присутствует в мире: «значит, достигло (ἔφθασεν) до вас Царство Божие» (Мф 12:28); «Царство Божие среди вас» (Лк 17:21, именно на таком переводе настаивают ведущие ученые-новозаветники); «слепые прозревают и хромые ходят; мертвые восстают и нищим благовестуется» (Мф 11:5, это означает: сбылось эсхатологическое пророчество пророка Исая)¹³. Однако первое пророчество не исполнилось по крайней мере в той части, что ученики обошли города Израиля и вернулись к Иисусу, но за это время ничего не произошло. Далее, хотя среди ученых нет единого мнения по поводу точного значения греческого слова ἔφθασεν¹⁴, практически все согласны, что слова Иисуса о том, что с Его приходом Царство уже проявляет себя в мире, невозможно истолковать в том смысле, что оно уже наступило во всей своей полноте и силе и что ждать больше

¹³ Dodd C. H. The Parables of the Kingdom. New York: Charles Scribner, 1961. P. 28–29.

¹⁴ См. об этом: Сандерс Э. П. Иисус и иудаизм. М.: Мысль, 2012. С. 176–177.

нечего (т. е. что осуществилось второе пророчество). «Если Иисус говорил об окончательном подтверждении целей Бога в царстве справедливости и мира... абсурдно предположить, что оно присутствовало на земле, когда Каиафа был первосвященником, а Пилат — правителем Иудеи»¹⁵.

Во-вторых, наиболее подробно Иисус описывает будущие события в Мк 13:1–37 (похожие места есть также у Матфея и у Луки) — отрывке, который обычно называют *синоптическим апокалипсисом*. На этом тексте критерий несводимости работает плохо. Такого рода описания встречаются в еврейской апокалиптической литературе межзаветного периода и в кумранских текстах. Однако И. Иеремиас обращает внимание на другой текст Луки (Лк 17:20–37), который он называет вторым синоптическим апокалипсисом. В обоих случаях задается вопрос о том, когда наступит конец, и Иисус отказывается называть сроки. Однако между текстами Марка и Луки есть существенное различие. У Марка делается упор на знамения, за которыми нужно внимательно следить, а у Луки — на внезапность конца, который наступит в непредвиденный час. Иеремиас полагает, что текст Луки — это первичное предание: к теме знамений, которые прежде должны совершиться, Церковь обратилась тогда, когда надо было объяснить задержку второго пришествия (см., например, 2 Фес 2:1–12, знамения в виде ряда семерок в Откровении Иоанна). В апокалипсисе Луки мысль о внезапности конца «настойчиво внушается стих за стихом... конец приходит столь же внезапно, как молния (стих 24), как всемирный потоп (стих 26 и сл.), как огненный дождь, пролившийся на Содом и Гоморру (стихи 28–33). Не успеете оглянуться, как наступит час великого разделения (стих 34 и сл.)»¹⁶.

Тематика Лк 17:20–37 имеет аналоги в многочисленных притчах, где говорится о скором и неожиданном наступлении развязки. Время еще есть, но действовать нужно быстро и безошибочно. Имеются в виду притчи о десяти девах (Мф 25:1–12), о большом ужине (Лк 14:15–24), о примирении без промедления (Мф 5:25 и сл.), о распустившейся смоковнице (Лк 21:29–32), о злом рабе (Мф 24:48–51) и др.

Оппоненты Вайса — Швейцера приводили следующее возражение: три притчи Иисуса — о горчичном зерне (Мк 4:31 и Мф 13:31–32), о саморастущем семени (Мк 4:26–29), о закваске (Мф 13:33 и Лк 13:20–21) — все-таки можно понять так, что явление Царства Божьего будет завершением некоего длительного процесса. Однако смысл этих притч иной: в них говорится не о сроках, а о том, что все начинается с малого.

Важно, что притчи Иисуса в целом считаются аутентичными, поскольку удовлетворяют критерию несводимости. «По своей жизненности, по простоте и ясности, по мастерству немногословных описаний, по серьезности содержащегося в них обращения к совести... они не имеют анало-

¹⁵ Caird G. B. The language and imagery of the Bible. London: Westminster Press, 1980. P. 12.

¹⁶ Иеремиас И. Богословие Нового Завета. С. 145.

гий. <...> Сегодня общепризнано, что они принадлежат первичному слою предания»¹⁷.

В-третьих, в просьбе молитвы «Отче наш» «хлеб наш насущный дай нам на сей день» (Мф 6:11) слово ἐπιούσιος, которое традиционно переводится как «насущный», — это неологизм. В греческом языке такого слова нет¹⁸. Его перевод зависит от того, было ли оно образовано от ἐλεῖναι либо от ἐλίεναί. Итог многолетней дискуссии подвел Иеремияс:

В первом случае оно означало бы что-то вроде «необходимый для существования», во втором — «будущий, завтрашний». Я сразу же приведу решающий, на мой взгляд, аргумент. Имеется сообщение Иеронима, что в Евангелии назореев на месте ἐπιούσιος стояло слово mahar, которое он правильно переводит как quod dicitur crastinum [как они говорят, завтрашний]. Правда, Евангелие назореев (от которого сохранились только фрагменты) — это не оригинальное произведение на арамейском языке, а... перевод на арамейский Евангелия от Матфея, т. е. более поздний текст. Тем не менее есть все основания утверждать, что слово mahar древнее Евангелия от Матфея. Ведь переводчик, переведивший Матфея на арамейский, дойдя до «Отче наш», естественно, перестал переводить и вместо этого просто записал ту молитву, которую он повторял каждый день. Поэтому нет сомнений, что за ἐπιούσιος стояло арамейское mahar [завтра]. Это подтверждает и возникающее в просьбе о хлебе противопоставление ἐπιούσιος и σήμερον [сегодня]¹⁹.

Впрочем, за сорок лет до Иеремияса тот же аргумент привел Швейцер с добавлением еще двух соображений: просьба о ежедневном хлебе резко контрастирует с остальными просьбами и эсхатологическим содержанием молитвы в целом; традиционный перевод противоречит правилам словообразования в греческом языке²⁰.

Таким образом, правильный перевод четвертой просьбы такой: «Хлеб наш *завтрашний* (т. е. будущий хлеб жизни в Царстве Божиим; курсив мой. — А. Ч.) дай нам *сегодня* (курсив мой. — А. Ч.)».

В-четвертых, в ответ на просьбу одного из учеников разрешить похоронить отца, прежде чем последовать за Иисусом, Иисус говорит: «Предоставь мертвым хоронить своих мертвых» (Мф 8:22 и Лк 9:60). Что касается аутентичности речения, то это как раз тот случай, когда применим критерий несводимости. Обязанность хоронить родителей считалась (причем не только у евреев, но и во всем греко-римском мире) священной и прямо предписывалась Библией и законом Моисея. Значит, «Иисус сознательно (курсив мой. — А. Ч.) требует не повиноваться заповеди, которую все ев-

¹⁷ Там же. С. 47.

¹⁸ Иеремияс уточняет, что вне христианских текстов оно все-таки один раз встречается (в папирусе, который в настоящее время утрачен), но без поясняющего контекста.

¹⁹ Там же. С. 221–222.

²⁰ Швейцер А. Мистика апостола Павла // Швейцер А. Жизнь и мысли. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. С. 466–468.

реи считали заповедью Бога»²¹. Такой шокирующий ответ может означать лишь одно: закон Моисея действует только в этой зоне, который сейчас подошел к концу. Живые, если они не попадают в Царство, суть те же мертвецы, а Царство может наступить в любой момент, драгоценен каждый час²².

В-пятых, для оценки вывода Вайса — Швейцера очень важен инцидент в Храме (Мк 11:15–19 и параллельные места). Его невозможно объяснить тем, что Иисуса возмутила торговля в святом месте. Без торговли (которая на самом деле производилась не в самом Храме, а в специально отведенном месте во дворе) Храм не мог выполнять свою главную функцию — места для жертвоприношений (прибывавшие издалека паломники должны были иметь возможность обменять деньги и купить пригодных для жертвоприношения животных и птиц). Иисус выступил не против функционирования Храма. Опрокидывание столов было пророческим жестом, символизирующим разрушение Храма в близкой эсхатологической катастрофе. И в этом пророчестве, как и всегда у пророков, *слово* и *дело* идут рядом: Иисус говорит ученикам, что скоро здесь не останется камня на камне.

Иисус не мог не понимать, что нарушение порядка в Храме, в священном для евреев месте, было сопряжено со смертельным риском, но не мог уклониться от этой акции, она была единственным способом окончательно довести до всех — в том числе и до еврейских властей — весть о близости катастрофы²³.

В-шестых, настойчивое возвещение близкой эсхатологической катастрофы — единственная правдоподобная причина казни Иисуса. Это пророчество, да еще в соединении с харизмой, привлекавшей к нему людей, не могло не раздражать высших священников. Помимо всего прочего, они опасались беспорядков и их жестокого подавления римскими войсками. Инцидент в Храме усилил их опасения, но расправиться с Иисусом они не могли, поскольку еврейский закон Он не нарушал.

Предательство Иуды заключалось не в том, что он сообщил, где можно арестовать Иисуса, а в том, что он донес о Его мессианских притязаниях, известных только ученикам²⁴. Хотя сами по себе эти притязания преступлением не являлись, вместе с беспорядками в Храме они помогли убедить римские власти в необходимости казнить Иисуса как опасного смутьяна.

В-седьмых, возникшее после смерти Иисуса христианское движение было хорошо организовано и имело ярко выраженный эсхатологический характер: поначалу Его второго пришествия, конца света и наступления Царства ожидали со дня на день. Это можно объяснить только одним: о близком наступлении Царства ученикам говорил Иисус, и теперь Его воскресение убедило их, что все сказанное было правдой.

Наконец, только эсхатологическое объяснение Вайса — Швейцера позволяет свести воедино все исторические обстоятельства возникновения

²¹ Сандерс Э. П. Иисус и иудаизм. С. 325.

²² Иеремияс И. Богословие Нового Завета. С. 134.

²³ Сандерс Э. П. Иисус и иудаизм. С. 87–106.

²⁴ Швейцер А. Жизнь и мысли. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. С. 36.

христианства. Иначе получается, что Иисус проповедовал одно, казнили Его за другое, а эсхатологический характер христианского движения объясняется непониманием учеников (выходит, Христос был плохим учителем!).

Таким образом, гипотеза Вайса — Швейцера, согласно которой Иисус ожидал эсхатологической катастрофы и наступления Царства в самом ближайшем будущем, позволяет объяснить практически все трудные места евангельского текста. Альтернативная гипотеза — что Он на самом деле знал, как все будет происходить, но скрывал это от учеников — опровергается аутентичными речениями Иисуса.

В отличие от естественных наук, в новозаветной библеистике невозможно отношение к тексту Нового Завета как к чисто научной проблеме, которую нужно решить, а оценивать найденное решение с богословских позиций — не дело ученого. Все ученые-новозаветники глубоко захвачены христианским Откровением. Иначе они не стали бы тратить полжизни на изучение древних языков, а вторую половину — на исследование текстов, в которых за последние 200 лет изучено не только каждое слово, но и каждая буква, высказаны все мыслимые и немыслимые мнения и вероятность открыть что-то новое близка к нулю. Вывод Вайса — Швейцера для большинства из них был неприемлем, поскольку казался несовместимым с их богословскими представлениями. Однако убедительность аргументации и научная честность в конце концов оказались сильнее стремления к «богословскому комфорту», и этот вывод был признан научным сообществом.

Таким образом, вывод о том, что Христос неверно представлял себе ход будущих событий, более того, событий *ближайшего* будущего, можно оценить как «практически достоверный», а это, как говорилось выше, несовместимо с ипостасным соединением божественной и человеческой природ, т. е. с христологическим догматом.

3. Альтернативные способы описания единства божественного и человеческого во Христе

Проблема неведения Христа — не единственная проблема, порождаемая халкидонским определением. Приведем только два примера.

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

Во-вторых, неясно, обладает ли человеческая природа, понимаемая как совокупность присущих всем людям свойств, реальным бытием, или (как считал Аристотель) реальным бытием обладают лишь отдельные люди, а человеческая природа — это просто результат абстрагирования от индивидуальных различий отдельных людей, существующий только в нашем уме. Если Аристотель прав, то как, через какую среду спасительное действие Бога распространяется на других людей, находящихся вне ипостаси Слова?²⁵

Однако на большинство таких вопросов у традиционной христологии есть простой ответ: да, в халкидонской формуле много неясного, но эта неясность проистекает из того, что единство божественного и человеческого во Христе есть тайна, недоступная человеческому уму; пытаюсь устранить неясность, мы тем самым устраняем тайну и лишаем христологию глубины.

Новозаветная наука, установив факт неведения Христа, принципиально меняет ситуацию. Никакая богословская концепция не имеет права на существование, если она противоречит евангельскому свидетельству. Главный недостаток халкидонского определения не в его неясности или сомнительности онтологических оснований, а в том, что оно несовместимо с евангельским свидетельством о неведении Христа. Иными словами, согласно этому свидетельству, ипостасного соединения божественной и человеческой природ во Христе на самом деле просто не было.

Роль новозаветной науки может показаться исключительно негативной: складывается впечатление, что она разрушает традиционные богословские концепции, не давая ничего взамен. Однако это не так. Обнаруживая, что те или иные богословские представления себя исчерпали, исторические исследования тем самым создают мощный стимул для творческой богословской мысли. Ведь халкидонское определение — это только один из возможных способов описания единства божественного и человеческого во Христе. Все древние и современные споры вокруг халкидонского определения не ставили и не ставят под сомнение это единство, поскольку оно является основой христианства. Речь всегда шла только о том, насколько удачно конкретная формулировка выражает суть единства. Новозаветная наука поставила последнюю точку в этом споре, показав, что порожденные халкидонским определением проблемы неразрешимы в рамках традиционного богословия и что нужно искать другие способы выражения единства божественного и человеческого во Христе. Иными словами, нужны альтернативные богословские решения.

Такие решения не только теоретически возможны, но и реально существуют. Далее мы очень кратко, на уровне основных идей, рассмотрим решения, предложенные Карлом Бартом, Альбертом Швейцером и Паулем Тиллихом.

²⁵ Эти и аналогичные вопросы подробнее обсуждаются в работе: *Чернявский А. Л.* Единство божественного и человеческого во Христе: халкидонское определение и «христология Духа» Пауля Тиллиха // Вопросы теологии. 2021. Т. 3, № 3. С. 400–416.

Барт решает проблему неведения Христа за счет более широкого толкования халкидонского определения. Единство божественного и человеческого во Христе он описывает в максимально общих терминах, без использования таких понятий, как «лицо» или «природа». Божественность Христа проявляет себя в добровольном самоунижении Сына Божьего через воплощение, принятие человеческого бытия и смерть. Его человечность проявляет себя в воскресении и возвышении Сына Человеческого, а вместе с Ним и всего человечества. Эти два процесса идут одновременно, их нельзя разделить, и в то же время они не совпадают друг с другом — точно так же, как природы в халкидонском определении. В жизни Христа эти процессы неразделимы, и именно поэтому Он — истинный Бог и истинный человек²⁶.

В христологии Барта факт неведения Христа перестает быть проблемой, поскольку единство божественного и человеческого во Христе мыслится в ней как единство бытия Сына Божьего, а это единство совсем не обязательно должно иметь форму лица. Конечно, в Боге есть личностное начало, и мы обращаемся к нему как к Личности²⁷. В то же время в Боге нет присущего нашему земному бытию разделения на «я» и «не я», на субъект и объект. Божественное «Я» — это не тот объединяющий центр, который, подобно человеческому «я», делает невозможным одновременное знание и незнание. Поэтому, хотя сам Барт вопрос о неведении Христа специально не рассматривал, он мог бы сказать, что, если Христос как человек не предвидел событий ближайшего будущего, значит, Сын Божий принял такую форму человеческого бытия, которой всеведение не свойственно. Мы не можем с уверенностью сказать, согласился бы сам Барт с такой интерпретацией своей христологии. Однако такая интерпретация согласуется с мнением, которое высказывалось (пусть и не без колебаний) великими христианскими богословами, жившими до Халкидона: Христос действительно знал время конца мира как Бог, но мог не знать и не знал его как человек.

Для Швейцера неведение Христа проблемой не является, поскольку он отрицает христианскую догматику. «Мы знаем, как много истинно ценного, — пишет он в своей автобиографической книге, — содержит в себе церковное христианство, завещанное потомкам в форме греческого догматического учения... и относимся к Церкви с любовью, уважением и благодарностью... Но мы принадлежим к ней, считая возможным руководствоваться словами апостола Павла: “Где Дух Господень, там свобода”»²⁸. Единство божественного и человеческого во Христе Швейцер видит как единство воли, но единство не в смысле автоматического совпадения (как

²⁶ См. подробнее: Sumner D. O. Karl Barth and the Incarnation: Christology and the humility of God. London: T&T Clark, 2016. P. 182–189.

²⁷ Барт эту тему специально не рассматривает. Согласно Швейцеру, мы относимся к Богу как к этической Личности, потому что Он открывается нам через Христа как Бог любви. Согласно Тиллиху, Бог как Личность — это символ, без которого не может обойтись религия, потому что безличное неспособно преодолеть наше одиночество, тревогу и отчаяние.

²⁸ Швейцер А. Жизнь и мысли. С. 50.

понимали его монофелиты в VII в.), а как сознательное, полное и безоговорочное подчинение человеческой воли воле Бога. Данная Христом заповедь любви — это заповедь Бога. Поэтому единственно правильное отношение к Христу — самоотдача, подчинение нашей воли Его воле, а «христианство — это мистика единения с Христом, т. е. наша общая принадлежность Христу как нашему Господу, осознаваемая мысленно и реализуемая в нашем духовном опыте»²⁹. Спасение Швейцер понимает как духовное освобождение от мира благодаря единению с Христом. Следовательно, неведение Христа нисколько не мешает нам считать Его Спасителем.

Тиллих предлагает следующее решение всех проблем, связанных с халкидонским определением: заменить традиционное представление о Логосе, ставшем человеком, представлением о Святом Духе, преобразившем человека. В соответствии с этим представлением Дух воздействует уже не на лишнюю ипостаси человеческую природу, а на ипостась человека Иисуса через его «я». Во время земной жизни Христа это воздействие происходило только в ипостаси Христа как человека. А после (и благодаря) крестной смерти и воскресению Христа оно распространяется на всех людей.

Тиллих предлагает также новую интерпретацию единства божественного и человеческого во Христе. Он переосмысливает понятие «сущность», понимая его не в традиционном смысле (то, что делает вещь тем, *что* она есть, ее «природа»), а в значении «внутренняя цель», норма, то, чем эта вещь «должна быть». Сущности в этом значении противостоит не ипостась, а «существование» — то, чем вещь является фактически, т. е. чем-то меньшим, чем она могла быть в силу своей сущностной природы. В этих терминах грехопадение — это отказ человека от своей сущности ради реализации себя в существовании, а Иисус Христос — это Новое Бытие, в котором образовавшийся разрыв между сущностью и существованием полностью преодолен действием Святого Духа в границах одной человеческой личности. Тогда единство божественного и человеческого во Христе — это изначальное единство Бога и человека, утраченное в грехопадении и восстановленное Святым Духом. При этом Христос, не утрачивая своего человеческого «я», остается полностью вовлеченным в бедственное человеческое существование с его искушениями, тревогой перед лицом предстоящей смерти и способностью заблуждаться. Таким образом, неведение Христа естественно вписывается в представление о единстве божественного и человеческого во Христе³⁰.

Барт, Швейцер и Тиллих в определенном смысле представляют весь спектр современной богословской мысли: Барт стремится не выходить за рамки традиционной догматики, Швейцер полностью отходит от нее, а Тиллих предлагает средний путь, переосмысливая традиционную догматику с использованием нового богословского языка. Поэтому они по-раз-

²⁹ Швейцер А. Жизнь и мысли. С. 603.

³⁰ Подробнее о христологии Тиллиха см.: Чернявский А. Единство божественного и человеческого во Христе. С. 400–416.

ному понимают единство божественного и человеческого во Христе. Барт понимает его как динамическое единство, возникшее в результате Боговоплощения; Швейцер — как знание и безоговорочное исполнение воли Бога; Тиллих — как изначальную связь, утраченную в грехопадении и восстановленную действием Духа Божьего. Тем не менее все они сохраняют преемственность с традиционным богословием в том отношении, что Христос у них не «раздваивается» на Бога и человека, а остается единым субъектом. Однако, в отличие от традиционного богословия, этот субъект наделен человеческим лицом. Именно через человеческое лицо Христа Бог открывает себя человеку. Но при этом Он сообщает не когнитивное знание о своей сущности, наподобие нашего знания об окружающем мире (такое знание человеку недоступно), а то, чего Он ожидает от человека, указывая ему тем самым путь к спасению.

Заключение

Новозаветная наука убедительно показала, что Христос действительно ошибся в предсказании событий ближайшего будущего. Поэтому фатальный недостаток халкидонского определения не в его неясности или сомнительности онтологических оснований, а в том, что оно противоречит евангельскому свидетельству о Христе. Однако выводы новозаветной науки не фатальны для христианского богословия. Напротив, они служат стимулом для творческой богословской мысли. Халкидонское определение — не единственный способ описания единства божественного и человеческого во Христе. Другие способы описания этого единства не только теоретически возможны, но и уже предложены, глубоко продуманы и реально существуют в современном богословии.

Статья поступила в редакцию 8 июня 2021 г.;
рекомендована к печати 21 ноября 2022 г.

Контактная информация:

Чернявский Александр Леонидович — канд. техн. наук, ст. науч. сотр.;
achern3@yandex.ru

Historical Jesus vs Chalcedonian definition: The problem of Christ's ignorance

A. L. Chernyavsky

Institute of Control Science of the Russian Academy of Sciences,
65, ul. Profsoyuznaya, Moscow, 117997, Russian Federation

For citation: Chernyavsky A. L. Historical Jesus vs Chalcedonian definition: The problem of Christ's ignorance. *Issues of Theology*, 2023, vol. 5, no. 1, pp. 87–104.
<https://doi.org/10.21638/spbu28.2023.106> (In Russian)

Some of the sayings of Jesus show that he did not possess omniscience. But this is incompatible with the Chalcedonian definition according to which in Christ the

divine and human natures are united in one person. Traditional theology has therefore concluded that Christ's ignorance was only apparent. However, the studies of the historical Jesus proved that Christ as man did not really know the time of the end of the world and his Second Coming. Moreover, he expected these events to come in the very near future. The article shows that the arguments of scholars are so conclusive that the incompatibility of the gospel testimonies with the Chalcedonian definition can be considered a well-established fact. These results of New Testament studies fundamentally change the situation in modern Christian theology: a literal understanding of the Chalcedonian formula became now not only difficult, but impossible. However, the Chalcedonian definition is only one possible way to describe the unity of the divine and the human in Christ. Alternative ways are not only theoretically possible, but have already been proposed and actually exist in Christian theology. The final section of the article briefly describes three such ways proposed by Karl Barth, Albert Schweitzer, and Paul Tillich.

Keywords: christology, Chalcedonian definition, Christ's ignorance, historical Jesus, eschatological catastrophe, New Testament studies, dissimilarity test.

References

- Caird G. B. (1980) *The language and imagery of the Bible*. London, Westminster Press.
- Chernyavsky A. L. (2021) "The unity of the divine and the human in Christ: The Chalcedonian definition and Paul Tillich's Spirit Christology", in *Issues of Theology*, vol. 3, no. 3, pp. 400–416. (In Russian)
- Dodd C. H. (1961) *The Parables of the Kingdom*. New York, Charles Scribner.
- Jeremias J. (1999) *New Testament Theology. Part 1: The Proclamation of Jesus*. Rus. ed. Moscow, Vostochnaia literatura Publ. (In Russian)
- John Damascene (2003) *An Exact Exposition of the Orthodox Faith*. Moscow, Sretenskii monastyr' Publ. (In Russian)
- Metzger B. M. (1996) *The text of the New Testament*. Rus. ed. Moscow, Bibleisko-bogoslovskii institut Publ. (In Russian)
- Pannenberg W. (1977) *Jesus, God and man*. Philadelphia, The Westminster Press.
- Powell H. C. (1896) *The principle of the incarnation*. London; New York; Bombay, Longmans, Green, & Co.
- Sanders E. P. (2012) *Jesus and Judaism*. Rus. ed. Moscow, Mysl' Publ. (in Russian).
- Schweitzer A. (2018) *My Life and Thought*. Rus. ed. Moscow; St Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ. (In Russian)
- Sumner D. O. (2016) *Karl Barth and the Incarnation: Christology and the humility of God*. London, T&T Clark.
- Tillich P. (2017) *Systematic theology*. Vols 1–2. Rus. ed. Moscow; St Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ. (In Russian)

Received: June 8, 2021

Accepted: November 21, 2022

Author's information:

Alexander L. Chernyavsky — PhD in Engineering, Senior Researcher; achern3@yandex.ru