

*М. Ю. Хромцова**

**ИДЕЯ БОГА И КОНЦЕПТ ЦАРСТВИЯ БОЖЬЕГО
В ЗАПАДНОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ
XX — НАЧАЛА XXI ВЕКА**

В статье представлены и анализируются значимые тенденции развития и трансформации идеи Бога в западной религиозно-философской мысли XX — начала XXI века, раскрываются особенности индивидуального вклада в изменение этих идей целого ряда известных мыслителей. Отдельно прослеживается становление и развитие христианской эсхатологической рефлексии в указанный период.

Ключевые слова: философия религии, теология, идея Бога, Царство Божье, эсхатология.

M. Y. Khromtcova

**THE IDEA OF GOD AND THE CONCEPT OF THE KINGDOM OF GOD
IN WESTERN RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL THOUGHT
OF THE 20TH — EARLY 21ST CENTURIES**

The article presents and analyzes significant trends in the development and transformation of the idea of God in Western religious and philosophical thought of the 20th — early 21st centuries, reveals the features of the individual contribution to the change of these ideas by a number of famous thinkers. The formation and development of Christian eschatological reflection in this period is separately traced.

Keywords: philosophy of religion, theology, idea of God, Kingdom of God, eschatology.

В XX в. философия религии, одной из форм которой и является религиозная философия, рассматривающая в качестве своей важнейшей задачи концептуализацию представлений о Боге, представлена множеством различных направлений и школ, учений и доктрин, подчас полемизирующих друг

* Хромцова Марина Юрьевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики факультета философии, богословия и религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия; marina-chr@list.ru

с другом. Целый ряд известных мыслителей XX в. внесли свой неповторимый вклад в философское размышление о Боге, его связи с миром и человеком, используя при этом достижения современных направлений философии, прежде всего феноменологии, экзистенциализма, герменевтики, структурализма, постструктурализма и аналитической философии. Обсуждение данной проблематики включало дебаты о вечности Бога, его всемогуществе, всеведении, подразумевало также возможное переосмысление традиционного соотношения имманентности и трансценденности Бога. Весьма характерно, что в XX в. многие мыслители придерживались синтезирующей пантеистические и теистические тенденции концепции, согласно которой Бог не отождествлен с миром, но и не разделен с ним непроходимой дистанцией. Под влиянием различных условий и факторов образ Бога все чаще воспринимался в новых формах, выражался в категориях, отвечающих современной культурной ситуации и вызовам времени. В результате наряду с понятием Бога-личности классического теизма, базисным для европейской философии, появлялись и альтернативные, нетрадиционные представления. В данной статье будут рассмотрены лишь некоторые, но весьма значимые тенденции, отражающие развитие и трансформацию этих идей.

Одним из таких альтернативных представлений является концепция развивающегося Абсолюта. В самом начале XX в. учение о процессуальности **Божественного бытия раскрыл А. Бергсон в своей работе «Творческая эволюция»**. Бог, с его точки зрения, это процесс, а не вневременная субстанция. Бог не трансцендентен миру, а представлен у Бергсона как источник, из которого происходит жизнь, как творческая энергия и движущая сила эволюции вселенной. Бог не имеет в себе ничего законченного, он есть непрекращающаяся жизнь, действие, свобода [2, с. 246]. Концепция развивающегося Абсолюта представлена и в работах позднего М. Шелера. Мыслитель описывает иерархический порядок становления Мировой основы, которой только предстоит стать Богом, и подчеркивает особую роль человека в этом процессе.

Учение о становлении Бога находится и в центре внимания весьма влиятельного в XX в. направления «процесс-теологии». Ее представителям близки идеи Бергсона, однако в первую очередь основанием для разработки теологии процесса послужила философская концепция А. Н. Уайтхеда, отвергающего представление о совершенном и всемогущем Боге и предлагающего свое понимание Бога как взаимозависимого с миром и развивающегося вместе с ним [35, р. 528]. Согласно его мысли, Бог уже проявил полное всемогущество при сотворении мира из ничего, но теперь ограничивает свою власть, чтобы дать человеку свободу. Свобода присуща не только человеку, весь процесс становления мира представлен Уайтхедом как порыв ко все большей степени свободы. Бог и мир взаимозависимы, Бог — это «актуальная сущность, имманентная реальному миру», но Бог и трансцендентен, что выражается в его неисчерпаемости, способности направлять процесс ко все более высшим ценностям. Бог является формативным элементом процесса творчества и созидания новизны. Находясь вместе с миром в процессе со-творчества, Бог обогащается и наполняется все более совершенным содержанием [17, р. 238]. Сохраняя свободу человека, Бог воздействует на мир не принуждением, а убеждением,

кроме того, полагает Уайтхед, Бога не следует считать всемогущим, он страдает вместе с миром. Что касается всеведения Бога, то как и люди, Бог предвидит будущее как возможность, но не как реальность [5, р. 206].

Ученик Уайтхеда Ч. Хартсхорн перевел эти идеи в теологическое поле и создал пенентеистическую концепцию, с точки зрения которой мир участвует в сотворении не только себя самого, но и Бога. Он считал, что идея божественного совершенства, воплощенная в традиции, утверждала только одну сторону совершенства: момент неизменности и абсолютности. Но истинное совершенство включает в себя совершенное родство и, следовательно, изменение. Любовь Бога предполагает зависимость от благополучия тех, к кому она направлена, однако бесстрашный Бог классического теизма был от нее освобожден [20, р. 115]. Хартсхорн учил, что Бог создает условия, обеспечивающие оптимальный баланс порядка и свободы, но в пределах, установленных Богом, существа сами определяют конкретные детали происходящего, на них можно только повлиять, но не принуждать [20, р. xvi]. Многое из того, что происходит, происходит посредством случайного взаимодействия различных существ, принимающих решения, что также выражает божественное совершенство.

Опираясь на метафизику процесса Уайтхеда и работы его ученика Хартсхорна, Дж. Кобб основывает свою версию процесс-теизма, в рамках которой Бог, величайшее конкретное, действительное существо, является всеобъемлющим «единством опыта» и понимается как процесс «Творчески-отзывчивой любви». По его мнению, именно такое представление о Боге более соответствовало библейскому персонализму и достижениям современной науки, чем различные концепции классического христианского богословия. Кобб считает, что мир вносит новизну и богатство в божественный опыт. Бог постоянно воплощает себя в непрерывном творении мира, все время побуждая и привлекая к действию свои создания. С точки зрения Кобба, события настоящего вбирают в себя как переживания прошлого, так и предлагаемые им исходные цели [5, с. 208]. Бог, рассматриваемый им как Созидательная и Отзывчивая Любовь, воздействующая на мир убеждением, является Источником телеологического притяжения. Поставленная Богом исходная цель может быть воспринята или отвергнута, и для мыслителя это означает, что исход процесса неизвестен, а Бог разделяет со своим творением риск и приключения космического эксперимента, оставаясь источником всех изменений в мире. Как видно, в теологии процесса отношения между Богом и миром понимаются в контексте единой реальности — взаимозависимого творческого синтеза, а Божественная любовь постулируется как привлечение, сочувствие, сострадание.

Необходимо отметить важнейшую тенденцию, оказавшую в XX в. влияние на трансформацию рассматриваемых идей: была отвергнута порожденная рационализмом Нового времени метафизическая идея Бога как высшего существа. После хайдеггеровской критики метафизики радикально меняются проблематика и способ мышления в философии и теологии. В центре внимания оказывается исследование базовых структур опыта, удостоверяющих религиозные убеждения, и с этой целью используются прежде всего феноменологический и герменевтический методы, мыслители в поисках новых подходов к концептуализации божественной реальности пытаются понять и раскрыть

ее через систему ценностей, чувств и образов. Происходит переосмысление традиционного языка теологии, направляемое стремлением **говорить о Боге, не применяя обезличенный рациональный язык, не возводя Бога в ранг объекта среди других объектов**. Ярким примером такого переосмысления является учение о Боге П. Тиллиха, который предлагает новый, с его точки зрения, более понятный и близкий современному человеку символический язык теологии. Идея Бога, предложенная Тиллихом, отвечает его положению о тесной взаимосвязи божественного и человеческого. Мыслитель предлагает трансцендентно-имманентную трактовку сущности Бога, при этом пересматривая само понятие трансцендентного: его надо искать не в потустороннем, а в самом нашем мире — в его глубине и основе. Бог не находится ни наряду с прочими вещами, ни даже «над ними», Он ближе к ним, даже чем они сами к себе. Он является их творческой основой [13, с. 315]. Бог — это сила бытия во всем, созидающее основание бытия, под воздействием божественной любви все тварное направляется к своему осуществлению. Люди укоренены в божественной жизни, соучаствуют в самоутверждении Само-бытия, но все же Бог и трансцендентен миру через свободу, что исключает процесс механической детерминации. Феноменологический анализ человеческого опыта приводит Тиллиха к определению Бога как «предельной заботы»: Бог — это то, что ультимативно заботит человека.

Заметное влияние на трансформацию идеи Бога также оказал и «поворот к Другому» в рамках диалогической философии. Ее представители отмечали, что в трактовках Бога рационалистической метафизики нет признаков Бога Живого, немислимо возлагать на такого Бога надежду и обращаться к нему с молитвой. М. Бубер утверждал, что Бог есть для нас непосредственно, изначально и вечно нам в отношении Сущее; оправдано лишь отношение к нему, но не высказывание о нем. Он выделял в Едином Боге две ипостаси: «Бог в себе» и «Живой Бог», Вечное Ты, открывающееся человеку. Вера, по Буберу, — не словесная формула, а жизнь под взглядом Бога. Вырождение религий, согласно его мысли, означает все более убывающую силу отношения, задавленную объективностью, когда все труднее изречь Богу Ты [4, с. 83].

Большим вызовом теизму XX в. стала проблема зла, особенно ярко выраженная в событии Холокоста. Размышления об этой трагедии были особенно характерны для еврейских мыслителей, попытки с религиозной позиции дать ей оценку привели к появлению и идеи «смерти Бога» Р. Рубинштейна, и представлению о присутствии страдающего Бога в нашем мире, и утверждению Э. Берковица о молчащем и ограничивающем свою власть Боге, «скрывающем Свое лицо» без какой-либо вины со стороны людей. Лицо Бога, который заповедует, скрывая себя, описывается и в философии Э. Левинаса. Для него *Бог есть Абсолютное прошлое*, Абсолют, ушедший по ту сторону бытия. В своих работах он отталкивается от каббалистической традиции, согласно которой Абсолют (Эн Соф) уходит в себя, оставляя космос, в котором мир может появиться как нечто самостоятельно существующее. Такое творение разрывает пути системы и делает возможной свободу. Бог мыслится Левинасом как абсолютно отсутствующий, предшествующий по отношению к не вмещающему его миру, невыразимый в категориях Бытия и структуры. Бог показывается лишь

через след, который не только ведет к прошлому, но является самим пропуском в прошлое, где вырисовывается вечность, абсолютно прошлое, объединяющее все времена [9, р. 321]. Общение с Богом, который определяется как Ушедший, опосредовано другой личностью, Лицо Бога заповедует, скрывая себя. Таким образом, Левинас уделяет центральное место и значение этике, а не онтологии. Призыв к ответу, выраженный в появлении Другого лица, требователен, требует справедливости и жертвоприношения. Зарождение чувства ответственности за Другого Левинас считает началом собственно человеческого существования: перед лицом Другого Я бесконечно ответственно, ответственность, превышающая свободу — есть послушание единой ценности, у которой нет противоположности и которую называют Богом [8, р. 212].

Все большее внимание во второй половине XX в. уделялось пассивному понятию Бога, страдающему с теми, кто страдает. Одним из первых идею «ущербности» Бога выразил Д. Бонхеффер. Он считал, что современный мир уже не нуждается во Всесильном и Всемогущем Владыке, мир стал «совершеннолетним», и человек во всех важных вопросах научился обходиться собственными силами [3, р. 238]. Однако человеку необходимо сострадание, и Бонхеффер предлагает парадоксальный образ Бога, который бессилен и слаб в мире, но именно как таковой он близок человеку и может ему помочь [3, р. 264–265]. Концепция мыслителя христоцентрична, именно Христос и является таким началом в мире. Такая нетрадиционная интерпретация предназначена для того, чтобы христиане не думали прежде всего о собственных проблемах, а стремились соучаствовать в страдании Бога в жизни этого мира, уподобляясь тем самым Христу.

Ю. Мольтман продолжает развивать идею Бонхеффера о страдающем Боге. С его точки зрения, понимание распятого Христа требует революции в представлении о Боге, поскольку Бог и страдание больше не противоречат друг другу. Он утверждает, что представление об абсолютно самодостаточном, самоопределяющемся и независимом, а потому и бесстрастном Боге основано скорее на конструкциях греческой философии, а не на библейском откровении [26, с. 215]. Критически рассматривая традиционное учение, упраздняющее идею страдающего Бога, он утверждает, что Бог полностью вовлечен в страдания и искупление своего творения. Если любовь — это фундаментальное качество Бога, то и его участие в его творении должно включать его собственное страдание. При этом Мольтман не ставит под сомнение суверенность Бога, говорит о свободно принятых страданиях любви и, кроме того, разрабатывает тринитарную теологию Креста, сфокусированную на отношениях между Сыном и Отцом в контексте крестных страданий.

В ином плане преломляются идеи Бонхеффера в теологии «смерти Бога». Для этого направления мысли на первый план выходит поднятая Бонхеффером тема христианской секуляризации вследствие «совершеннолетия мира». Приверженцы этого течения связывали «смерть Бога» с отмиранием устаревших представлений и формированием нового, более адекватного его образа. Разрабатывая свой антрополого-пантеистический вариант теологии, Т. Альтицер, Г. Ваханян, Г. Кокс утверждали радикальную имманентность Бога, полагая, что традиционно-христианская привязанность к потустороннему, суверенному

и безразличному Богу противоречит учению о Воплощении. «Смерть Бога» интерпретируется ими как его самоуничтожение, являющееся кенотическим актом божественного самоопустошения и проявлением высшей любви. Альтицер считал, что в Воплощении Бог стал воплощенным словом и отверг свою потустороннюю форму [1, р. 20]. Радикальная волна в теологии пошла на спад в конце XX в. и была вытеснена более умеренными теологическими построениями.

Поиски новой концептуализации божественной реальности отражают также и ситуацию религиозного плюрализма XX в., перед вызовом которого все большее внимание уделяется религиозному разнообразию, диалогу между культурами и религиями.

Ядром плюралистической гипотезы наиболее известного ее представителя Дж. Хика является утверждение о том, что религиозные традиции «представляют собой различные способы восприятия, понимания и жизни в отношении к трансцендентной божественной Реальности, которая превосходит все наши разнообразные ее представления» [22, р. 235–236]. Эпистемологически его теория вдохновлена кантианским различием между «ноуменальным» и «феноменальным». Трансцендентная реальность невыразима, следовательно, разные религии описывают не трансцендентное само по себе, а лишь его различные преломления различными способами, что возможно благодаря нашим разнообразным человеческим культурам [23, р. 16]. Хик выступает за изменение парадигмы от Христоцентризма к теоцентризму, или бого-центрированной модели вселенной вер, рассматривая мировые религии в качестве различных человеческих ответов на одну божественную реальность. В своих трудах он ставит цель развития мировой теологии, работа над созданием которой может включить усилия множества мыслителей нескольких поколений.

Для Р. Паниккара Троица есть ключ к постижению реальности. По образу Божественной Троицы он предлагает структуру тройственного единства измерений божественного, человеческого и земного, существующего на всех уровнях сознания и реальности. Основополагающим для его мышления стал космоандрический принцип, который и заключается в том, что эти три взаимозависимые измерения конституируют реальность, представляющую собой живую сеть отношений. Нет Бога без человека и мира, нет человека без Бога и мира, человеческое сознание и опыт связаны со Вселенной [28, с. 59]. Бог и человек, с его точки зрения, находятся в тесном взаимодействии и сотрудничестве в процессе созидания реальности и продолжения творения. Космотеандрическая интуиция устанавливает теоретическую основу для программы плюрализма и межрелигиозного диалога, поскольку предполагает существование единой космоандрической духовности, по-разному преломляемой в религиозных традициях.

Актуализация учения о Троице характерна для многих современных мыслителей. И. Зизиулас создает в своих трудах тринитарную онтологию, анализируя учение о Троице. Поскольку Бог «существует» как Троица, т. е. как «Личность», а не как сущность, то любовь — это не следствие или «свойство» божественной сущности, но то, что создает Его сущность. Бытие Бога тождественно с актом общения, отношения общения — факт свободы,

и только в любви возможно ее онтологическое проявление [6, с. 24]. Зизиулас подчеркивает, что общность и инаковость, существующие в Троице, являются моделью для антропологии, «инаковость» является конститутивным элементом единства, а не следует за ним, а потому примирение с Другим, кем бы он ни был, предполагает примирение с Богом [7, с. 8].

Таким образом, можно говорить о тринитарной революции в современной христианской мысли, способствующей достижению перспективы диалогической открытости христианства. Тринитарное видение указывает на факт, что Бог в Самом Себе есть жизнь в общении, и что Божие участие в истории направлено на приведение человечества в это общение с самой Божественной жизнью [18, с. 3].

В последние десятилетия XX в. намечился т. н. теологический поворот в философии. Теология овладевает современным философским инструментарием, расширяя таким образом возможности религиозного мышления. С одной стороны, в рамках аналитической традиции А. Плантинга призвал философов-христиан обрести независимость от секулярного академического окружения, сформировать сообщество христианских философов. Благодаря его усилиям в философской литературе развернулась активная полемика с атеизмом в виде разработки аргументов в пользу существования Бога, в рамках которой вновь были подняты как будто бы давно ушедшие в тень вопросы, однако интерпретируемые уже с учетом современных достижений аналитической философии.

С другой стороны, наступившая эпоха постмодерна поставила теологию перед необходимостью ответить на новые вызовы. Христианское переосмысление идей постмодернизма открыло новые возможности для свидетельства о христианской вере в современном мире: отвергнув язык метафизики, теология возвращается к своим истокам, к не-метафизическому языку, сохраняя таким образом верность изначальному смыслу. Вместе с присущим постмодерну отрицанием возможности рациональной рефлексии о религии намечилось и размывание самой философии религии как автономной дисциплины или сведение ее во многом к религиозной философии, которая возвращается к осмыслению многих традиционных тем христианства, таких как Троица, воплощение, искупление, дар, благодарение, свидетельство, применяя при этом инструментарий философии постмодерна.

В данном контексте можно упомянуть, что наиболее известный представитель постмодерна Ж. Деррида в поздний период своего творчества, во многом под влиянием философии Левинаса, обращается к этической и религиозной проблематике, вопросам веры, мессианства, темам дара и гостеприимства. Последователи Ж. Деррида указывают на то, что выдвинутая им деконструкция является вариантом богословской стратегии в условиях постмодернизма. **Восприняв его методологию, христианские мыслители увидели** для себя возможность говорить о кенотическом Боге, который не присутствует явно, господствуя над миром. Джон Капуто, опираясь на понятие «слабой философии» Ж. Ваттимо, предлагает свой подход к деконструкции религии, называемой «слабой теологией», согласно которой Бог являет себя не как могущественный и властный Творец, а выступает как слабая сила, открывающаяся в своем самоумалении и представляющая безусловное требование

без принуждения. Не имея ничего общего с доминированием и угнетением, она призывна, воспитательна, притягательна и заманчива [19, р. 33]. Слабость Бога обеспечивает более убедительную теологическую основу для этики гостеприимства и прощения, поэтому может содействовать примирению, тогда как богословское представление о сильном Боге неизбежно приводит к насилию в мире, считает мыслитель.

Идеи Деррида о «невозможном даре» послужили толчком к появлению концепции феноменологии «данности» Ж. Л. Мариона, ставшей базисом его теологии. Теологическая программа Мариона направлена на преодоление традиционной западной метафизики. Для него метафизическое понятие о Боге является идолопоклонством, следствием желания человека взглянуть на Бога с точки зрения своего опыта, объективировать, приблизить и сделать доступным. Взяв за основу утверждение Псевдо-Дионисия Ареопагита «Благо выше бытия», он делает особый акцент на дистанции между Богом и творением, на дистанции дара, на свободе Бога от онтологического различия. Признание неустранимой дистанции позволяет говорить о возможности принятия дара, который может быть осуществлен именно потому, что никогда не сливается с дарителем и одариваемым. Бог не дарит ничего, кроме движения бесконечного кенозиса любви, т. е. всего [10, с. 80]. В противовес традиционным метафизическим понятиям Марион предлагает альтернативное представление о Боге: Бог как милосердие, как агапэ, как благо, как дар, Бог как любовь, реализующаяся в постоянном отдавании себя.

Современный теологический дискурс строится вокруг «опыта Бога» и отказ от метафизики предполагает внимание к эстетическому восприятию Бога. Д. Харт, восприняв идеи Г. У. фон Бальтазара, развивает свою теоэстетику, или богословие Красоты. Божественная Красота дарит себя, пишет Харт, пребывает повсюду, в самом порядке вещей, преодолевая трагизм бытия, она освящает инаковость как благо и обещает примирение за пределами противоречий [14, с. 26]. Бог дарует различие, красота и есть распознаваемое различие, она ориентирована на любовь к другому и ко всему, предполагает стремление к иному, свободное от насилия. Опыт красоты может быть передан через свидетельство и принят лишь как мирное предложение, «прекрасное, вероятно, может стать посредником для христианской истины без малейшей тени насилия» [14, с. 6].

Еще одной заметной тенденцией XX в. можно считать все более нарастающий интерес к учению о Царстве Божьем и ярко выраженную в построениях многих мыслителей радикализацию ориентации на будущее. Необходимо отметить, что само понимание эсхатологического учения о Царстве и возможно только в свете реальности, природы и личности Бога. На протяжении столетий христианская мысль рассматривала вопросы эсхатологии как проблему предельной важности, однако после эпохи Просвещения эсхатология становится непопулярной, в свете рационализма рассматривается как нечто проблематичное. Либеральная теология говорила об Иисусе Христе только как о проповеднике этического царства. Лишь в конце XX в. происходит радикальное изменение в понимании Царства Божьего — от преобладающего прежде этического к эсхатологическому. Этот переход был осуществлен в работах Й. Вайсса и А. Швейцера. Царство Божье, писал Швейцер, присутствует в теологии

только в догматических формулах, за которыми уже не стоит сколько-нибудь живой убежденности [16, с. 469]. Такое представление побуждает человека заниматься лишь своим собственным спасением, не заботясь одновременно о приходе Царства Божьего, понимаемого как радикальное будущее, как событие, которое откроет новый порядок. Со времен Вайсса и Швейцера большинство мыслителей уже признавало, что апокалиптический элемент — суть, а не оболочка учения Христа, многие делали попытки подчеркнуть значение Царства Божьего как центральной реальности христианского воззвания, оценить системное значение эсхатологического фокуса теологии. Появление этого нового фокуса в трактовке Царства Божьего позволило синтезировать акценты на личную и социальную этику, появились сторонники социального евангелия, вдохновленные политическим и социальным характером идеала Царства, призывающие христиан к социальным действиям, направленным на христианизацию институтов общественной жизни. Они видели в Царстве Божьем не только этический идеал, но и образ вполне конкретного и реалистичного воплощения. Так, лидер социального евангелизма начала XX в. В. Раушенбуш, формулируя программу христианской революции, считал: представление о Царстве Божьем подразумевает преобразование жизни на земле в гармонии с Небесами, Царство Божье — это человечество, организованное по воле Бога [31, р. 142–143]. Еще одну принципиальную переориентацию эсхатологии совершил Ч. Додд, предложив концепцию «реализованной» эсхатологии. В отличие от подхода футуристической эсхатологии он утверждал, что в притчах Христа говорится не о будущем втором пришествии и будущем Царстве, а скорее о том, что с приходом Христа уже наступило и Царство Божье. В дальнейшем в разработке учения о Царстве Божьем был представлен преодолевающий противоречие между будущей и реализованной эсхатологией синтез, впервые предложенный Г. Кюммелем и Г. Леддом и принятый впоследствии многими современными мыслителями. Он подразумевает, что в проповеди Христа Царство Божье каким-то образом было одновременно и настоящим, и будущим: с пришествием Иисуса началось спасительное Царство Бога, но его полная реализация принадлежит будущему [36].

Среди известных мыслителей ярко выраженной обращенностью к будущему отличается концепция К. Ранера. Бог, понимаемый им как абсолютная полнота бытия, смысла, истины, добра, является конечной целью всего существующего, Он *предстоит как абсолютное будущее* и реальная возможность, которая предложена человеку [12, с. 179]. Согласно Ранеру, Абсолютное будущее — это направление и источник силы для движения, опора динамики будущего. Эта первичная целостность абсолютного будущего никогда не может быть выражена посредством определений, почерпнутых в посюстороннем категориальном опыте. Бог остается, прежде всего, тайной безграничной полноты, по сути своей трансцендентный и приобщающий к Себе абсолютное будущее человека.

Ю. Мольтман в работе «Теология надежды» призывает переосмыслить саму структуру систематического богословия, в которой эсхатология будет являться уже не приложением, а оптикой, рассматривающей все измерения христианской веры. Христианство является эсхатологией целиком и полностью, а не только

где-то на периферии [11, с. 423]. Воспринимая идеи «философии надежды» Э. Блоха, Мольтман перестраивает теологию в ее направленности на будущее. Эсхатон напоминает человечеству, что настоящий мир, наполненный страданиями, является временным; однажды он будет заменен Царством Божиим, характеризующимся своей справедливостью и праведностью. Мольтман утверждает, что Бог Священного Писания является Богом надежды, поскольку Он полностью вовлечен и в страдания, и в искупление своего творения. Христианская надежда должна быть творческой и активной, христиане должны участвовать в процессе нового творения мира, взять на себя ответственность за решение социальных и политических проблем настоящего времени.

В отличие от Мольтмана, другой представитель теологии надежды, В. Панненберг являлся непоколебимым противником левого крыла богословия и подчеркивал радикально эсхатологический характер Царства, которое должно быть реализовано в истории не человеческими усилиями, а самим Богом [30, р. 76]. Царство Божье божественного происхождения, а не является результатом развития человеческой истории. Апокалиптически направленный проект Панненберга предполагает «онтологический приоритет» будущего. Идея Бога, считает он, выраженная Библией, неразрывно связана с Царством: Бог Царства, Бог будущего ведет историю к эсхатологическому завершению, постоянное присутствие и участие Бога в истории дают человеку надежду. С его точки зрения, мировая история — это постепенно раскрывающийся процесс самооткровения Бога, опосредованный историческими религиями. История религий представляет собой бесконечный поиск универсальной истины, постепенный процесс возникновения адекватного понимания трансцендентной тайны, поэтому до завершения истории диалог с другими религиями становится реальным и необходимым процессом. Однако для Панненберга как христианского мыслителя Христос-событие должно быть предложено в качестве относительно лучшего возможного ориентирующего центра религиозной истории человечества. Бог пролептически раскрывается полностью и непревзойденно в Иисусе Христе, конец всемирной истории, как еще ожидаемый, уже был явлен в Его жизни, смерти и воскресении [29, р. 166]. Церковь представляет собой пролептический признак грядущего царствования Бога, через празднование Вечери Господней Царство Божье становится вновь присутствующим «событием» в ее жизни.

Учение о Царстве П. Книттера, как и у Мольтмана, окрашено скорее социально-антропологически и становится идеологической программой исключительно человеческого действия. В отличие от Раушенбуша, никакого революционного пафоса в идеях Книттера нет, речь идет о призыве к созидательной совместной деятельности последователей разных религий. Книттер придерживается сотериоцентрической или царство-центрической позиции плюрализма, которая фокусируется на понятии этической ответственности, на поиске общих интересов. Он призывает к тому, чтобы религии мира объединились вокруг критерия «благополучия человека» (*Soteria*) для совместного решения проблем страдания земли и ее жителей: страдание (со стороны угнетенных) является де-факто универсальным, и именно оно, а не общая сущность религий, должно выступать основой диалога [25, р. 118]. Книттер

отмечает, что для Иисуса божественный посредник и конечный критерий суждения — Царство Божье на земле [24, р. 89]. Хотя значение символа Царства Божьего никогда не может быть исчерпано полностью, тем не менее мыслитель указывает, что Иисус всегда стремился улучшить, сделать более благополучной жизнь окружающих его людей, особенно тех, кто страдал, и делает вывод, что христианский идеал — работать со всеми другими религиями, чтобы все ближе приближаться к недостижимой цели Царства Божьего или благополучия человека. «Ищите прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6: 33), включая более ясное понимание других религий.

Как видно, представленные выше подходы в той или иной степени можно разместить в спектре между реализованной и будущей эсхатологией. И эти различия имеют важные практические последствия: понимание, акцентирующее скорее реализованный характер христианской эсхатологии, дает мотивацию для деятельности, направленной на социальные изменения, поддерживая уверенность в том, что она одобряема и санкционирована Богом, преимущественно футуристическая эсхатология может быть менее мотивирована работать для социальных изменений и улучшения [34, с. 17].

В ситуации религиозного плюрализма по-прежнему новаторский подход был сформулирован М. Хеймом, который предлагает признать реальность альтернативного видения конечных целей разных религий. Эсхатологии различаются тем, как они концептуализируют торжество Бога, высшей реальности. Необходимо принять религиозное разнообразие, считает Хейм, критикуя пренебрегающие конкретными особенностями других традиций точки зрения. *Имеет смысл говорить о спасении во множественном числе, но это не должно вести к позиции релятивизма.* Он утверждает, что доктрина Троицы предлагает христианскую глубинную основу для понимания религиозного разнообразия как дара. Истинный порядок религиозного многообразия коренится в Троице Боге христианской религии: различные предельные стремления множества религий связаны с различными измерениями полноты тринитарной божественной жизни [21]. Различные религии подчеркивают разные аспекты человеческого отношения к конечной реальности, формируют разные ожидания, разные варианты предельной устремленности человека, и Хейм считает, что в богатстве тринитарной жизни все эти особенности могут быть рассмотрены как различные формы, модальности единой целостности внутренней динамики отношений Отца, Сына и Святого Духа. Акцент он делает на богословском принципе Полноты, согласно которому целью Бога является максимально возможное разнообразие и общение в различии, что на самом деле отражает природу внутренней жизни Троицы.

Среди новых походов в современной христианской эсхатологической рефлексии можно отметить и развитие тринитарной эсхатологии, рассмотрение в тесной корреляции проблем эсхатологии и экологии, эсхатологии и науки. Кроме того, возможно и рассмотрение эсхатологии сквозь призму эстетики: такой подход выражает кардинальное понимание того, что именно эстетические категории могут быть наиболее подходящими для представления истины христианской надежды на будущее [33, с. 108–112].

Как считает Т. Моррис, важнейшей задачей философского осмысления фундаментальных проблем, относящихся к понятию Бога, становится поиск ответа на вопрос: можно ли выработать такое понятие о Боге, которое, будучи философски убедительным, находилось бы в глубокой сущностной гармонии с библейским откровением, было бы созвучно и самому духу, целостному смыслу Библии [27, с. 31]. Как уже было указано, в статье отмечены различные тенденции развития религиозно-философской мысли XX в., в рамках которых и представлены попытки решить эту задачу. Исходя из указанных примеров можно увидеть, сколь глубокими были конкурирующие между собой подходы и концепции, выдвинутые многими известными мыслителями. Наиболее перспективной точкой зрения, оценивающей это многообразие можно считать не скептицизм, считает Ч. Талиаферро, а дух уважительной открытости, признающий достоинства других точек зрения и ведущий к диалогу [32, с. 11]. При этом можно заметить, что у самых разных авторов, ориентирующихся на противоположные по своим основаниям позиции и вносящих свои неповторимые акценты в философское размышление о Боге, тем не менее все более отчетливо и настойчиво на первый план выходит образ любящего, милосердного, страдающего, призывающего и дарующего, сочувствующего и примиряющего Бога, что резко контрастирует, как подчеркивают многие мыслители, с традиционными представлениями, акцентирующими в первую очередь божественную абсолютность, самодостаточность, независимость, неизменность и всемогущество.

Сами отношения между философией и теологией в XX в. переживают заметное оживление. После периода заметного ослабления теологии в период XVIII–XIX вв., вытеснения ее к дальним границам «большой науки», в XX в. постепенно происходит своего рода переоценка ценностей и философия меняет свои акценты в отношении к теологии. В связи с обозначившимся кризисом рационализма в начале XX в. вновь укрепляются позиции религиозной философии, а сами взаимоотношения философии и теологии, несмотря на сохраняющуюся напряженность, начинают рассматриваться уже как взаимодополняющие. К концу XX столетия теология осваивает весь научный инструментарий для легитимации своего научного статуса, и все чаще высказывается мысль об интеграции теолого-философского знания, о том, что у философии и теологии появляется широкое поле для сотрудничества. Теология, как уже указывалось, возвращается к своим исходным основаниям, заново открывает их для себя, и эти теологические импульсы обновления способны придать новую динамику и самой философии религии [15, с. 178].

ЛИТЕРАТУРА

1. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. — М.: Канон, 2010. — 224 с.
2. Бергсон А. Творческая эволюция. — М., 1998.
3. Бонхёффер Д. Сопrotивление и покорность. — М.: Прогресс, 1994. — 344 с.
4. Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. — М., 1995.

5. Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века / пер. с англ. — Черкассы: Коллоквиум, 2011. — 520 с.
6. Зизиулас, И. Лицо и маска // Беседа. — 1990. — № 9. — С. 6–48.
7. Зизиулас, И. Общность и инаковость // Вестник РХД. — Париж, 1995. — № 3 (172).
8. Левинас. Э. Гуманизм другого человека // Время и Другой. Гуманизм другого человека. — СПб., 1998.
9. Левинас Э. Ракурсы // Избранное. Тотальность и Бесконечное. — М.; СПб., 2000.
10. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. Перевод Галины Вдовиной // Символ (56). — Париж; Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.
11. Мольтман Ю. Богословие надежды // Сравнительное богословие: Немецкий протестантизм XX века. — М: Изд-во ПСТГУ 2009. — 552 с.
12. Ранер К. Марксистская утопия и абсолютное будущее человека // Социально-политическое измерение христианства. — М., 1994.
13. Тиллих П. Систематическая теология. — М., 2000. — Т. 2.
14. Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. — М.: ББИ, 2010. — 673с.
15. Черенков М. Протестантская теология и философия религии: встречи на границах // Філософська думка. Sententiae. — 2011. — № 2: Спецвипуск. Теологія і філософія релігії. — С. 170–180.
16. Швейцер А. Жизнь и мысли. — М., 1996.
17. Юлина Н. С. Философская мысль в США. XX век. — М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2010. — 600 с.
18. Bria I. Go fourth in Peace// WCC Mission Series. — Geneva, 1986.
19. Caputo J. The Weakness of God: A Theology of the Event. — Bloomington: Indiana University Press, 2006. — 376 p.
20. Hartshorne Ch. Man's Vision of God and the Logic of Theism. — Hamden, Conn.: Archon, 1964.
21. Heim S. M. The Depth of the Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends. — Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans publishing company, 2001.
22. Hick J. An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent. — Basingstoke: MacMillan, 1989.
23. Hick, John. Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion. — London: MacMillan, 1993.
24. Knitter P. F. Jesus and The Other Names: Christian Mission and Global Responsibility. — Oxford: Oneworld, 1996.
25. Knitter P. F. One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility. — Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995.
26. Moltmann J. The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology. — Minneapolis: First Fortress Press edition, 1993.
27. Morris T. V. Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology. — Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.
28. Panikkar R. The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness / ed. by Scott Eastham. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. 1998.
29. Pannenberg W. Systematic Theology / trans. Geoffrey W. Bromiley. — Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 1991. — Vol. 1.
30. Pannenberg W. Theology and the Kingdom of God. — Westminster: John Knox Press, 1969.
31. Rauschenbusch W. A Theology for the Social Gospel. — Nashville: Abingdon, 1978.

32. Taliaferro Ch. Twentieth-century philosophy of religion: an introduction in *Twentieth-century philosophy of religion* / ed. by Oppy G. and Trakakis N. N. — London, 2009. — Vol. 5: The history of western philosophy of religion.
33. Vente R. Trends in contemporary Christian eschatological reflection // *Missionalia*. — 2015. — Vol. 43, is. 1. — P. 105–123.
34. Walls J. L. Introduction in *The Oxford Handbook of Eschatology* / ed. by Jerry L. Walls, Philip G. Ziegler. 1st ed. — University of Aberdeen, 2011.
35. Whitehead A. N. *Process and reality*. — New York: Macmillan, 1967. — 546 p.
36. Whitlark J. *Kingdom of God: Modern Interpretations* // *The Encyclopedia of Christian Civilization* / edited by George Thomas Kurian. 1st ed. — Blackwell Publishing Ltd., 2011.