

Йозеф Рацингер

**ВВЕДЕНИЕ
В ХРИСТИАНСТВО**



ЙОЗЕФ РАЦИНГЕР

ВВЕДЕНИЕ В ХРИСТИАНСТВО

ЛЕКЦИИ ОБ АПОСТОЛЬСКОМ СИМВОЛЕ ВЕРЫ

Брюссель 1988

Переведено с немецкого подлинника:
Joseph RATZINGER, *Einführung in das Christentum*,

© Kösel-Verlag, München



© для русского издания
Foyer Oriental Chrétien
206, Av. de la Couronne

В — 1050 Bruxelles 5

ПРЕДИСЛОВИЕ

Вопрос о содержании и смысле христианской веры сегодня, более чем когда бы то ни было в истории, покрыт туманом неизвестности. Тому, кто следил за богословским движением последнего десятилетия и не столь безрассуден, чтобы в любой момент счесть какое угодно новшество за лучшее, вполне могла бы вспомниться старая история о «Счастливишке Гансе». Золотые самородки казались ему слишком обременительными и тяжелыми, и он, удобства ради, обменял их на лошадь, лошадь — на корову, корову — на гуся, гуся на точило, а точило просто бросил в воду и не много потерял при этом; напротив, он выменял в результате, как ему казалось, чудесный дар полной свободы. Вообразить себе, сколь долго длилось его опьянение и сколь сумрачен был момент пробуждения от этой мнимой свободы, рассказ, как известно, предоставляет читателю. Но современных христиан, озабоченных своим положением, нередко осаждают вопросы такого рода: не таким ли путем шли и наши богословы в последние годы? Не снижали ли они слишком требовательную для многих взыскательность веры путем постепенного ее перетолкования, каждый раз столь незначительного и, однако, каждый раз достаточного для того, чтобы вскоре можно было отважиться на следующий шаг? И не близится ли время, когда христианин, этот Ганс-простофиля, который доверчиво позво-

лял вести себя от обмена к обмену, от интерпретации к интерпретации, и в самом деле получит вместо первоначального золота всего лишь точильный камень, который можно посоветовать ему просто выбросить?

Разумеется, эти вопросы несправедливы, если ставить их слишком глобально. И конечно же нельзя с полным правом утверждать, что «современное богословие» вообще шло таким путем. Но вряд ли кто-нибудь станет отрицать и то, что существует широко распространенный настрой, который создает тенденцию, и в самом деле ведущую от золота к точильному камню. Этой тенденции нельзя, конечно, противодействовать, если просто упорно настаивать на том, что формулы прошлых времен сделаны из благородного металла. В таком случае они все равно остались бы лишь металлическими болванками, мертвым грузом, их ценность, таящая в себе возможность истинной свободы, осталась бы нераскрытой. В этой связи и возник замысел предлагаемой книги. Она стремится заново осмыслить веру как то, что делает возможным подлинно человеческое существование в современном мире. Она стремится истолковать веру, не разменивая ее на болтовню, едва скрывающую полную духовную опустошенность.

Эта книга возникла на основании лекций, которые я читал летом 1967 г. в Тюбингене для слушателей всех факультетов. В изменившихся условиях, с которыми столкнулось наше поколение, нужно было попытаться снова проделать ту работу, которую проделал в этом Университете, вот уже почти столетия назад, Карл Адам в своих лекциях «Сущность католицизма». Текст был переработан в соответствии с требованиями, предъявляемыми для книжной публикации. Я не изменил структуру и объем текста, а ссылками снабдил его лишь в той мере, в какой это было нужно, чтобы указать тот инструментарий, которым я непосредственно пользовался при подготовке к лекциям.

Посвящая книгу моим слушателям, я хотел выразить благодарность, которую я испытываю к ним за их вопросы и сотрудничество, что и было одним из побудительных мотивов

моего предприятия. Мне хотелось бы поблагодарить также издателя, д-ра Генриха Вильда, без настойчивых просьб которого я вряд ли решился бы на этот отважный шаг, каковым, без сомнения, является такая работа. Наконец, я благодарю всех помощников, которые взяли на себя многочисленные труды, связанные с изданием этого сочинения.

Тюбинген, лето 1968 г.

Йозеф Рацингер

ПРЕДИСЛОВИЕ К ДЕСЯТОМУ ИЗДАНИЮ

Когда год назад появилась эта книга, я не мог и подозревать, какой необычайный отклик выпадет на ее долю. То, что она оказалась полезной многим людям как на Востоке, так и на Западе, независимо от их вероисповедания, преисполняет меня благодарностью и радостью. По поводу тех научных вопросов, которые были подняты в рецензиях, появившихся за это время, я высказался в журнале «Хохланд», 61 /1969/, не считая целесообразным перегружать книгу. За исключением немногих исправлений, она выходит в неизменном виде. За дружеские замечания я благодарен прежде всего господину церковному советнику Штроху /Фройденштадт/ и господину пастору Генсу Иоахиму Шмидту /Гослар/, который составил также указатель библейских цитат, включенный теперь в книгу. Я принимаю эту помощь с особой благодарностью как свидетельство той связи, которая объединяет христиан-католиков и христиан-евангелистов в апостольской вере и которой я старался послужить во «Введении».

Тюбинген, 14 сентября 1969 г.

Йозеф Рацингер

ВВЕДЕНИЕ

«ВЕРУЮ — АМИНЬ»

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ВЕРА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

1. Сомнение и вера — человек перед вопросом о Боге

Тот, кто сегодня пытается говорить о проблемах христианской веры перед людьми, которые не сжились изнутри — по профессии или благодаря традиционному воспитанию — с церковным языком и церковной мыслью, очень быстро заметит всю диковинность такой затеи. Вскоре у него может возникнуть ощущение, что его ситуация довольно-таки верно описана в известной притче Киркегора о клоуне и горящей деревне. К ней недавно вновь обратился Гарвей Кокс в своей книге «Город без Бога?»*(1) В этой истории говорится, как в одном датском бродячем цирке возник пожар. Директор послал уже наряженного для выступления клоуна в соседнюю деревню за помощью, поскольку существовала опасность, что огонь перекинется на деревню через поле сжатого и сухого хлеба. Клоун побежал в деревню и попросил жителей, чтобы они как можно скорее отправились к горящему цирку и помогли тушить огонь. Но поселяне приняли клоуна всего лишь за превосходный трюк, чтобы заманить как можно больше народу на представление. Они аплодировали и смеялись до слез. Клоуну же было не до смеха. Тщетно заклинал он людей понять, что это не представление, не трюк, что это горькая правда, и цирк горит на самом деле. Его мольбы лишь

усиливали хохот. Люди находили, что он отлично исполняет свою роль, — до тех пор, пока огонь не перекинулся на деревню. Помогать было уже поздно; деревня сгорела вместе с цирком.

Кокс рассказывает эту притчу в качестве примера нынешнего положения богослова, и в клоуне, который не смог донести свою весть до слуха людей, видит его образ. Его отнюдь не принимают всерьез в его клоунском наряде, принадлежащем Средневековью или вообще какому-то далекому прошлому. Ведь что бы он ни говорил — на нем ярлык его роли. Как бы он ни вел себя, сколь бы ни старался представить всю степень опасности, люди уже заранее знают, что он только клоун. Знают еще до того, как он заговорит, знают, что все это — только представление, которое лишь слабо связано с действительностью, а, быть может, вовсе не имеет к ней отношения. Поэтому можно спокойно слушать его, не задумываясь всерьез о том, что он говорит. Несомненно, в этом образе схвачено нечто от той гнетущей действительности, к которой принадлежит сегодня богословие и богословская речь; нечто от такой неспособности разрушить шаблоны мыслительных и языковых привычек и сделать ясным тот факт, что богословские проблемы относятся к серьезнейшим проблемам человеческой жизни.

Возможно, впрочем, что испытание нашей совести должно быть еще более радикальным. Возможно, что этот волнующий образ — сколько бы в нем ни было истинного и поучительного — все еще упрощает положение вещей. Ведь здесь дело представляется так, будто клоун, то есть богослов, обладая полнотой знания, приносит совершенно ясное сообщение. Поселяне же, к которым он бежит, то есть неверующие люди — напротив, пребывают в полном неведении и должны быть впервые научены тому, что им неизвестно. Очевидно, в таком случае клоуну нужно было бы только сменить костюм и стереть румяна с лица — и все было бы в порядке. Но действительно ли все так просто? Нужен ли нам только срок, чтобы разгримироваться, одеться в штатский костюм обмир-

щенного языка и безрелигиозного христианства, чтобы все было в порядке? Достаточно ли духовно переодеться, чтобы люди с радостью прибежали к нам и помогли тушить пожар, который, по утверждению богослова, существует и представляет опасность для всех? Я бы сказал, что такое, и в самом деле разгримировавшееся и одетое в современный штатский костюм богословие, которое часто выдвигается ныне, вполне обнаруживает наивность этой надежды. Верно: кто пытается говорить о вере среди людей, живущих нынешней жизнью и думающих по-современному — может и в самом деле показаться клоуном или же, скорее, неким выходцем из античной гробницы, который явился в наш мир в античном одеянии и с античным образом мыслей и не может ни понять этого мира, ни сам стать ему понятным. А потому, если тот, кто пытается проповедовать веру, достаточно самокритичен — он скоро заметит, что дело не в форме, не в кризисе нарядов, в которых выступает богословие. Тот, кто принимает всерьез дело богословия, распознает в чуждости людям нашего времени богословских изложений не только трудности перевода, но и небезопасность собственной веры, гнетущую власть неверия в средоточии собственного стремления к вере. Поэтому всякий, кто сегодня честно пытается дать себе и другим отчет в христианской вере, должен уразуметь, что дело вовсе не в одежде, которую нужно было бы лишь переменить, чтобы суметь успешно научить другого. Он должен будет скорее понять, что его положение вовсе не так сильно отличается от положения других, как ему казалось сначала. Он осознает, что в обеих группах господствуют те же силы, хотя, разумеется, в каждой по-разному.

Прежде всего верующему грозит искушение сомневаться в вере. То целое, которое казалось ему привычным и самоочевидным, вдруг внезапно и резко обнаруживает свою хрупкость, едва только оно подвергается оспариванию. Поясним это двумя примерами. Святая Тереза из Лизье — милая и, казалось бы «беспроблемная» святая — выросла в религиозном окружении. Вся ее жизнь — с начала до конца, вплоть

до мельчайших подробностей — настолько запечатлена церковной верой, что мир незримого стал частью ее повседневности и казался почти осязаемым. Ничто не могло отвлечь ее. «Религия» на деле стала для нее самоочевидной данностью ее ежедневного существования, она с ней обращалась так, как мы обращаемся с повседневными делами нашей жизни. Но именно она, казалось бы, надежно огражденная от всех опасностей, оставила после себя потрясающие признания, записанные в последние недели ее долгой агонии, — настолько потрясающие, что испуганные ими ее сестры смягчили эти слова в ее литературном наследии; и только теперь, в новом издании, они воспроизведены дословно. Она, например, говорит: «Мысли худших материалистов преследуют меня». Ее рассудок осаждали все доводы, приводимые против веры; ощущение веры, казалось, исчезло, — она осознавала себя «в шкуре грешника» (2). Это значит: в мире, скрепы которого кажутся совершенно нерушимыми, даже здесь перед человеком внезапно открывается бездна, которая таилась за прочной оградой общепринятых условностей. В ситуации такого рода не ставятся спорные вопросы — о вознесении Марии на небеса, о том, как надо исповедоваться, — все это оказывается второстепенным. В данном же случае речь в самом деле идет о целом: все или ничего. Остается только эта альтернатива; и кажется — негде взять основания, за которое можно было бы ухватиться в этом внезапном падении. Куда ни взглянешь — везде только бездонная глубина Ничто.

В прологе к «Атласному башмачку» Поль Клодель сильно и убедительно запечатлел эту ситуацию верующего. Миссионер-иезуит, брат героя Родриго, человека сего мира, блуждающего между Богом и миром в смутном стремлении к приключениям, представлен в момент кораблекрушения. Его корабль потоплен пиратами, он сам привязан к обломку мачты, и сейчас на этом куске дерева его носит по бушующим водам океана (3). Спектакль начинается его последним монологом. «Благодарю Тебя, Господи, что Ты так приковал меня! Временами, бывало, мне казались тягостными Твои заветы, и

моя воля оставалась беспомощной, бездейственной перед лицом Твоих скрижалей. Но нельзя быть связанным с Тобою теснее, чем я связан с Тобою ныне, и перебери я сейчас друг за другом все члены моего тела, ни один не может отделиться от Тебя ни на йоту. Так я поистине пригвожден ко кресту, но крест, на котором я вишу, ни на чем не держится. Его носит по морю» (4).

Пригвожден ко кресту, а крест — носится над бездной. Вряд ли можно убедительнее и точнее описать ситуацию верующего в наше время. Кажется, будто его держит простое бревно, качающееся над Ничто, и вроде бы можно уже высчитать момент, в который он должен утонуть. Всего лишь простое бревно связывает его с Богом, но связь эта несомненна и неразрывна, и он в глубине души знает, что это дерево сильнее клокочущего под ним Ничто, которое тем не менее постоянно присутствует всей своей грозной мощью.

Этот образ содержит и другое измерение, которое даже кажется мне единственно важным. Я хочу указать на то, что потерпевший крушение иезуит не одинок: в его судьбе просвечивает и как бы соприкасается судьба его брата, *того брата*, который считал себя неверующим, который повернулся спиной к Богу, который не хотел ждать и видел суть дела в «обладании достижимым..., как будто он пребывал где-то вне Тебя».

Ведущая идея замысла Клоделя — взаимосвязанность по-видимости противоположных судеб. Нам нет нужды проследивать здесь все эти переплетения вплоть до того момента, когда, наконец, судьба Родриго соприкасается с судьбой его брата. Этот завоеватель мира кончает тем, что оказывается рабом на корабле и должен радоваться уже и тому, что старушка монахиня вместе с ржавыми сковородками и прочим скарбом забирает и его, как никому не нужную вещь. Продумав этот образ и возвращаясь к нашей ситуации, мы можем теперь сказать: если верующий может верить лишь в океане Ничто, океане спорности, сомнительности и недостоверности, ибо ему не дано другого места для веры, неверу-

ющего тоже нельзя представлять лишенным веры. И если мы поняли, что жизнь верующего вовсе не беспроблемна, что ей постоянно грозит крушение в Ничто, нам нужно понять теперь, что человеческие судьбы взаимосвязаны, что экзистенция неверующего тоже не замкнута в себе. Какой бы удалюни отличалось его поведение в качестве чистого позитивиста, который давно уже утратил вкус к сверхъестественному и прекратил его поиски, держась одного только непосредственно несомненного, — все же тайное сомнение в том, что позитивизм в самом деле последнее слово, не оставляет его. Как верующему случается захлебнуться соленой водой сомнения, которую непрестанно швыряет ему в лицо океан, точно так же и для неверующего существует сомнение в его неверии, в том, что мир, который он вознамерился объяснить целиком — есть действительно весь мир. Он никогда не сможет достаточно удостовериться, что мир, который он видит и объясняет как целое, действительно есть нечто законченное и завершенное, его всегда будет тревожить вопрос: а может быть, вера реальна и говорит о реальном? И вот, подобно тому, как верующий непрестанно сознает угрозу неверия и вынужден ощущать ее как непрестанное искушение, для неверующего точно так же вера остается искушением и угрозой его миру, который кажется ему раз и навсегда законченным. Словом, невозможно бегство от дилеммы человеческого бытия. Кто хочет уйти от сомнения в вере, испытает сомнение в неверии, которое в свою очередь никогда не сможет окончательно освободиться от вопроса: а не является ли все же вера истиной? Лишь в уклонении обнаруживается неуклонность веры.

Думается, здесь будет уместно рассказать одну еврейскую историю, которую записал Мартин Бубер. Со всей ясностью выступает в ней описанная только что дилемма человеческого бытия. «Некий просветитель, весьма ученый муж, посетил известного цадика из Бердичева, чтобы, по своему обыкновению, поспорить с ним и заставить устыдиться своих отсталых доводов в пользу веры. Когда он вошел в комнату цади-

ка, он увидел его расхаживающим по комнате с книгой в руках и погруженным в размышления. Не заметив сначала вошедшего, он, наконец, остановился, мельком взглянул на него и сказал: «А может, это и верно». Ученый тщетно прилагал все силы, чтобы сохранить достоинство, его колени дрожали, — столь страшно было видеть его лицо, столь страшно было слышать его простую речь. Как вдруг рабби Леви Иицхак повернулся к нему и сказал спокойно: «Сын мой! Великие пророки Торы, с которыми ты спорил, напрасно расточали свои слова, ибо ты ушел с насмешливой улыбкой. А все потому, что они не смогли тебе представить вещественных доказательств существования Бога и Его Царства. Я тоже не могу. Но подумай, сын мой: может, это правда!» Просветитель собрал все силы, чтобы возразить, но ужасное 'может' снова и снова, как эхо, звучало в его ушах и сломило его сопротивление (5).

В этой притче, при всей странности ее литературной формы, очень точно, на мой взгляд, описана ситуация человека в его отношении к проблеме Бога. В самом деле, никто не выложит Бога и Его Царство на стол. Да и сам верующий не может этого сделать для себя. Но какие бы оправдания ни черпало отсюда неверие, оно не в силах справиться с этим тревожным «а может, это правда». От этого «может» никуда не денешься, оно стоит как вечное противоречие, и в самом отвержении веры неверие вынуждено постичь ее неопровержимость. Иными словами, верующий, как и неверующий, каждый на свой лад, причастны и сомнению и вере, если только они не прячутся от самих себя и от истины своего бытия. Никто не может избежать полностью ни сомнения, ни веры. Для одних вера есть нечто противоположное сомнению, для других она выражается через сомнение и в форме сомнения. Коренное определение человеческого удела состоит в том, что человек не может найти конечный смысл своего земного существования иначе как в непрерывном споре сомнения и веры, возражения и уверенности. И может быть, именно сомнение, предохраняющее и того, и другого

от замыкания в собственном мире, могло бы стать местом их общения. Оно мешает каждому из них целиком уйти в себя. Оно влечет верующего навстречу тому, кто усомнился, сомневающегося — в объятия верующего. Для одного оно есть форма участия в судьбе неверующего, для другого — форма, в которой вера продолжает пребывать в нем, несмотря на брошенный ей вызов.

2. Скачок веры—опыт предварительного определения сущности веры

Хотя все сказанное обнаружило, что образ недотепы-клоуна и простодушных в своем неведении крестьян недостаточен для описания противостояния веры и неверия в нынешнем мире, нельзя все же отрицать, что он выражает некую специфическую трудность современной веры. Основная проблема введения в христианство, которое хочет раскрыть значение слова «Верую», несет на себе совершенно определенный знак эпохи. В контексте нашего исторического сознания, которое стало частью нашего самосознания, нашего глубинного понимания человека, этот вопрос может быть поставлен только так: что значит, о чем говорит христианское исповедание веры именно в наше время, в условиях современного существования, современного отношения к действительности?

Тем самым мы одновременно подошли к анализу текста, которым мы будем руководствоваться во всех наших рассуждениях, — текста «Апостольского Символа веры», который с самого начала был «введением в христианство» и обзором его основных положений. Текст этот начинается знаменательно: «Верую...» Не стоит сразу же подробно разъяснять смысл этого слова. Мы не станем также преждевременно задаваться вопросом, почему это главное слово — «Верую» — входит в состав чеканной формулы, которая извлечена из богослужебного контекста и в которой оно связано с содержанием другого рода. Оба контекста, а именно — форма богослужения и содержательные определения, — придают смысл

этому короткому слову «верую». И наоборот, этим «верую» держится и формируется все последующее, и само богослужение. Тем не менее, мы должны временно оставить оба вопроса, чтобы поставить проблему радикальнее. Необходимо со всей принципиальностью выяснить, какую позицию вообще предполагает то обстоятельство, что христианская экзистенция изначально и преимущественно выражается глаголом «верую», а средоточие всего христианства определяется тем, что оно есть «вера». Без особых размышлений мы полагаем нередко, что «религия» и «вера» — почти одно и то же, и каждую религию справедливо называть «верованием». На самом же деле это правильно лишь до определенной степени. Нехристианские религии часто и именовали себя иначе, и полагали центр тяжести в другом. Так, Ветхий Завет в целом характеризовался не понятием «вера», а понятием «закон». Первичным для него является уклад жизни, в котором акт веры получает, разумеется, все большее значение. Римская религиозность опять-таки понимала *religio* преимущественно как практику соблюдения определенных ритуальных форм и обычаев. Для нее не было решающим связывать акт веры со сверхъестественным. Можно было остаться верным ей и при полном отсутствии такого акта. Так как по сути она является системой обрядов, соблюдение этих обрядов и есть, собственно, самое главное. Это можно проследить во всей истории религий. Однако этого указания достаточно, чтобы понять, насколько недостаточно выражается сущность христианства в самых словах символа веры. Оно показывает, что именно вера дает имя христианскому отношению к действительности. Поэтому наш вопрос становится еще более неотступным: что за позиция подразумевается словом «верую»? И еще: почему нашему личному Я столь трудно войти в это «Я верую»? Почему нам кажется почти невозможным отождествлять наше нынешнее Я — у каждого свое, обособленное от Я других людей и не могущее с ними разлучиться — с тем Я, которое предопределено и сформировано поколениями, с тем Я, которое звучит в «Я верую»?

Не станем обманывать себя: войти в «верую» Символа, облачить схематические формулы в плоть и кровь личного Я, — всегда было дело волнующим, кажущимся почти невозможным, хотя нередко бывало и так, что вместо того, чтобы наполнить схему плотью и кровью, собственное Я обращали в схему. И если сегодня мы, верующие своей эпохи, слышим не без доли зависти, что в Средние века в наших краях все без исключения были верующими, — неплохо было бы заглянуть за кулисы, насколько это позволяют исторические исследования. С их помощью мы сможем узнать, что и тогда было множество попутчиков при относительно небольшом числе тех, кто действительно проник во внутреннее движение веры. Историческое исследование может показать нам, что для многих вера была лишь заранее данной системой жизненных форм, которая и открывала им то волнующее приключение, которое собственно и подразумевает слово «верую», но ничуть не меньше и закрывала его. И все это просто потому, что между Богом и человеком — непреодолимая бездна. Человек создан так, что его глаза способны видеть только то, что не есть Бог, и потому Бог есть и навсегда останется для человека чем-то по самой сути своей незримым, лежащим вне поля его зрения. Бог по сути своей незрим, — это фундаментальный тезис библейской веры, говорящей «нет» всем видимым богам, но в то же время и даже в первую очередь — это тезис о человеке. Человек существо зрячее, пространство его существования кажется ограниченным возможностями его зрения и обладания. Но в этом пространстве зрения и обладания, которое определяет местопребывание человека, Бог не является и никогда не появится, сколь бы оно ни расширялось. Мне кажется важным то обстоятельство, что этот тезис в принципе присутствует уже в Ветхом Завете: Бог не таков, что Он только теперь фактически находится вне поля зрения, а если бы можно было идти дальше и дальше, то Его можно было бы увидеть. Нет, Он таков, что *по сути Своей* находится вне поля нашего зрения, сколь далеко ни простирался бы наш взор.

Но тем самым уже обозначился и первый контур той позиции, которую именует слово «верую». Оно означает, что человек не считает зрение, слышание и обладание всей касающейся его реальностью, что он не ограничивает пространство своего мира тем, что можно видеть и чем можно овладеть, но ищет другого подхода к действительности, который он называет верой и через который он обретает важнейшее начало своего мировидения вообще. Если же это так, то слово «верую» включает в себя фундаментальный выбор в отношении к реальности как таковой. Оно подразумевает не восприятие того или сего, а глубинную форму отношения к Бытию, к существованию, к реальности самого себя и к реальности в целом. Оно означает такой выбор, для которого то, что не подлежит видению, что никоим образом не может попасть в поле зрения, не только не есть нечто нереальное, но, напротив, оно-то как раз и есть реальность в собственном смысле слова — то, чем держится любая реальность и что делает ее возможной. Оно означает выбор, для которого то, что делает возможной реальность в целом, есть также и то, что образует истинно человеческую экзистенцию человека, что делает его возможным в качестве человека, в качестве человечески сущего. Или еще иначе: вера означает решение, согласно которому в глубине человеческой экзистенции есть точка, которая не может питаться и держаться зримым и овладеваемым, которая наталкивается на то, что не поддается узрению, но, становясь точкой соприкосновения человека с незримым, открывается ему как внутренняя нужда для его существования.

Разумеется, такая позиция достигается только тем, что библейский язык называет «переворотом» или «обращением». Естественный центр тяжести человека влечет его к зримому, к тому, что он может взять в руки и овладеть как чем-то своим. Он должен полностью пересмотреть свои взгляды, чтобы увидеть, сколь многое из своего достояния он утрачивает, позволяя своему естественному центру тяжести до такой степени двигать собой. Он должен совершить переоценку ценностей, чтобы увидеть, сколь он слеп, если верит только то-

му, что видят его глаза. Без этого экзистенциального переворота, без пресечения действия естественного центра тяжести невозможно уверовать. Да, вера *есть* обращение, в котором человек открывает, что он следует за иллюзией, когда предается тому одному, чем можно овладеть. В этом также и глубочайшая основа недоказуемости веры. Она есть поворот бытия, и лишь тот, кто совершает этот поворот, обретает веру. А поскольку наш центр тяжести не перестает тянуть нас в ином направлении, этот поворот каждый день совершается заново, и лишь в обращении, длящемся всю жизнь, мы можем постичь, что подлинно значит слово «верую».

Отсюда можно понять, что не только сегодня, не только в специфических условиях нашей современной ситуации вера оказывается чем-то проблематичным и даже почти невозможным. Вера — это всегда скачок через бесконечную пропасть, скачок из мира человеческого обладания, который сам завладевает человеком. Вера всегда заключает в себе нечто от рискованного разрыва и прыжка по ту сторону осязаемого. В любую эпоху в ней содержится риск принять в качестве подлинной реальности и данности не одно лишь зримое. Никогда вера не была просто способом подхватить человеческое существование, соскальзывающее в пропасть от самого себя; она всегда призывала к глубинному экзистенциальному решению и во все времена требовала от человека внутреннего переворота, достижимого только путем решения.

3. Дилемма веры в современном мире

Теперь, может быть, нам стала ясна авантюра, с которой по сути дела связана позиция веры. Но возникает второй вопрос, еще нагляднее обнажающий трудность веры, трудность, с которой мы сталкиваемся сегодня. Пропасть между «зримым» и «незримым» усугубляется для нас разладом между «прежде» и «теперь». Фундаментальная парадоксальность, присущая вере самой по себе, углубляется еще и тем, что вера выступает перед нами в одеяниях прошлого, кажется

даже самым прошлым — прежней формой жизни и экзистенции. Все попытки осовременить веру, называются ли они на интеллектуально-академический манер «демифологизацией» или же церковно-прагматически — «аджорнаменто», ничего не меняют. Напротив, эти потуги усиливают подозрение в том, что здесь судорожно стараются выдать за современное нечто такое, что на деле оказывается всего лишь «прошлым». Эти попытки осовременивания впервые в полной мере позволяют осознать, до какой степени «вчерашним» является то, с чем мы в них встречаемся. В результате, вера уже не представляется рискованной, но и взывающей к человеческому великодушию скачку из кажущейся полноты нашего видимого мира в кажущееся Ничто незримого и неуловимого, — она представляется нам скорее увещанием быть и сегодня преданым вчерашнему, присягнуть вчерашнему, как если бы оно сохраняло значение нормы навсегда. Но кто это захочет в эпоху, когда на место «традиционного» мышления встала идея «прогресса»?

Мимоходом мы натолкнулись здесь на такую специфику современной ситуации, которая имеет некоторое значение для нашей проблемы. Духовная ситуация в прошлом была такова, что понятие «традиция» описывало программирующую матрицу. Традиция охраняла, и человек мог положиться на нее. Он полагал, что находится в безопасности и стоит на правильных позициях лишь тогда, когда может сослаться на традицию. Сегодня же господствует прямо противоположное ощущение: традиция представляется чем-то отжившим, чем-то исключительно вчерашним, а прогресс — подлинным обетованием бытия, так что человек видит себя живущим не в традиции, не в прошлом, а в пространстве прогресса и будущего (6). И та вера, которую он находит в рубрике «традиция», должна поэтому казаться ему преодоленной, он не находит в ней места для жизни, поскольку открыл будущее как свою подлинную обязанность и возможность. Все это означает, что первоначальный конфликт веры, связанный с дистанцией между зримым и незримым, между Богом и не-Богом,

отходит на второй план и заслоняется вторичным конфликтом, связанным с дистанцией между прошлым и настоящим, антитезой традиции и прогресса, преданностью вчерашнему, которая, как будто, неотделима от веры.

Ни глубокомысленный интеллектуализм демифологизации, ни прагматика аджорнаменто не в состоянии сами по себе быть достаточно убедительными, и этот факт без сомнения делает совершенно очевидным, что также и это вторичное искажение основного конфликта христианской веры — проблема слишком глубокая, и к ней просто так не могут подступиться ни теории, ни действия. В известном смысле, здесь впервые действительно можно уловить своеобразие христианского конфликта, а именно, то, что можно было бы назвать христианским позитивизмом, неустранимой позитивностью всего христианского. Я имею в виду следующее: в противоположность тому, что сразу приходит в голову, когда речь заходит о вере, — христианская вера имеет дело не только с вечным, целиком и полностью пребывающим вне человеческого мира и вне времени. Христианская вера устремлена скорее к Богу внутри истории, к Богу как человеку. И поскольку она как бы перебрасывает мост между вечным и временным, зримым и незримым и дает нам возможность встретиться с Богом как с человеком, с вечным как с временным, как с одним из нас, — она осознает себя как откровение. Убеждение христианской веры, что оно есть откровение, коренится в уверенности, что оно привносит Вечное в наш мир: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин 1. 18), — Он стал для нас «экзегезой» Бога — чуть ли не так могли бы мы сказать, следуя греческому тексту (7). Но если мы возьмем и немецкое слово, оригинал позволит нам понять его совершенно буквально: Иисус действительно из-лагает (auslegen) Бога, изводит Его из самого себя или, как еще более выразительно говорится в «Первом послании Иоанна», — предоставляет Его нашему созерцанию и осязанию, так что Тот, Кого никто никогда не видел, открыт теперь в истории прикосновению наших рук (8).

На первый взгляд, это и в самом деле кажется высшей степенью откровения, выявления Бога. Скачок, ведший доселе в бесконечность, кажется, сократился настолько, что стал вполне доступным человеку, ведь нам теперь достаточно сделать два-три шага навстречу тому Человеку из Палестины, в котором с нами встречается сам Бог. Но и здесь все весьма амбивалентно: то, что кажется сначала радикальнейшим откровением и в известной мере действительно есть откровение и останется таким откровением навсегда, то же самое одновременно оказывается предельно сокровенно и затемнено. Сперва кажется, что Бог стал нам как нельзя более близок, что мы можем прикоснуться к Нему как к одному из нас и следовать по Его стопам. Но именно это-то и стало глубинной предпосылкой «смерти Бога», которая, вне всякого сомнения, наложила глубокую печать на ход современной истории и на все отношение человека к Богу. Бог стал нам так близок, что мы можем Его убить и тогда Он, как кажется, перестает для нас существовать. И вот сегодня мы стоим в некоей растерянности перед этим христианским «откровением» и спрашиваем себя, — в особенности, когда встречаемся с религиями Азии, — не было ли бы проще верить в сокрыто-вечное, предаться всем сердцем и помыслом именно такому Богу. Не было ли бы лучше, чтобы Бог оставил нас в бесконечном удалении от Себя? Не проще ли, возвышаясь над всем мирским, в спокойном созерцании внимать вечно Непостижимой Тайне, чем предаваться позитивизму веры в один единственный образ и тем самым поместить на кончик этой иглы все спасение человека и мира? Разве этот суженный до точки Бог не предопределен к смерти в такой картине мира, в которой человек и его история неумолимо релятивируются, превращаются в крохотную пылинку во Вселенной? Лишь наивное детство могло видеть в человеке средоточие вселенной. Теперь же годы детства миновали, и нужно, наконец, иметь мужество проснуться, протереть глаза, стряхнуть это глупое сновидение, сколь бы прекрасным оно ни было, и без колебаний включиться в ту мощную связь событий, в кото-

рой затеряна и наша ничтожная жизнь, — и именно благодаря тому, что мы понимаем ее ничтожность, она должна как-то по-новому обрести смысл.

И только теперь, после такого заострения проблемы, после того, как мы заметили, что за кажущимся второстепенным конфликтом «прежде» и «теперь» кроется более глубокая трудность христианского позитивизма, сузившего Бога до одной точки в истории — только теперь мы затронули проблему христианской веры во всей глубине, так, как она должна стоять сегодня. Можем ли мы вообще веровать? Нет, надо задать еще более радикальный вопрос: имеем ли мы еще право веровать или же наш долг — отбросить сон и встретиться лицом к лицу с реальностью? Так сегодня должен ставить вопрос христианин. Ему нельзя уже довольствоваться тем, чтобы изошряясь и изворачиваясь, подыскивать еще одну, отныне неуязвимую интерпретацию христианства. Если какой-нибудь богослов говорит, например, что «воскресение мертвых» означает лишь то, что надо ежедневно, неутомимо, снова и снова работать для будущего, он, конечно, застрахован от нападков. Но честно ли останавливаться на этом? Если христианство может быть оправдано сегодня только с помощью такого рода искусственных интерпретаций, не кроется ли здесь некая сомнительная недобросовестность? А если мы чувствуем, что вынуждены прибегать к таким уловкам, разве долг не требует от нас скорее признать, что все кончено? Не должны ли мы в таком случае, не напуская лишнего тумана, посмотреть в глаза действительности? Скажем резче: подобные интерпретации, в результате которых христианство лишается реального содержания, означают, что у нас не хватает смелости отвечать на вопросы, поставленные нехристианами, чье «может быть, и нет» должно тревожить нас столь же серьезно, как нам хотелось бы, чтобы их тревожило христианское «может быть, и да».

Если мы попытаемся услышать именно таким образом вопрос инакомыслящего, т. е. как непрерывную вопросительность нашего собственного бытия, которую нельзя втиснуть в

какой-нибудь трактат и затем отложить в сторону, — мы и сами тогда получим право утверждать, что здесь встает и противоположный вопрос. В наше время мы склонны приписывать подлинную реальность лишь конкретно осязаемому и «доказуемому». Но можно ли, собственно говоря, так поступать? Не следует ли нам тщательнее рассмотреть вопрос о том, что такое на самом деле эта «реальность»? Ограничена ли она тем, что установлено или может быть установлено, — или же «установление» есть всего лишь определенный способ относиться к действительности, способ, никоим образом не охватывающий целого и, более того, приводящий даже к искажению истины и человеческого бытия, коль скоро мы примем его за единственный критерий. Ставя вопрос таким образом, мы вновь возвращаемся к дилемме «прежде» и «теперь», но теперь уже видим в ней специфическую проблематику нашего времени. Попробуем же яснее представить себе ее существенные элементы!

4. Границы современного понимания реальности и место веры

Если, воспользовавшись имеющимся на сегодняшний день историческим знанием, мы окинем взором развертывающийся перед нами путь человеческого духа, мы найдем, что в разные эпохи существовали разные формы отношения к действительности: например, магическая ориентация, метафизическая или же, наконец, как в наше время, научная (причем, «научность» понимается по модели естественных наук). Каждая из этих ориентаций по-своему соотносилась с верой и по-своему препятствовала ей. Ни одна не совпадала с ней, но ни одна и не была к ней попросту нейтральна, каждая могла и способствовать, и препятствовать ей. Для современной установки, обусловленной наукой, которая неуклонно определяет все наше мироощущение и указывает нам место в действительности, характерно ограничение «феноменами», тем, что «является» и чем можно овладеть. Мы отказались от поиска сокровенной самобытности вещей, разучились погру-

жаться в сущности бытия, — все это кажется нам бесплодным занятием. Глубина бытия представляется нам попросту недосягаемой. Мы сами ограничили нашу перспективу видимым (в широчайшем смысле слова) и достижимым с помощью измерительных устройств. На этом ограничении сферой являемого основана методика естествознания. С нас этого довольно. Мы все можем обработать таким способом и создать в результате тот мир, в котором мы сможем жить как люди. Такой установившийся в Новое время способ мышления и существования постепенно выработал новое понятие истины и реальности, которое, как правило, господствует теперь в виде бессознательной предпосылки в наших размышлениях и рассуждениях и которое может быть преодолено лишь после того, как сознание подвергнет его проверке. Тут-то и обнаруживается, в чем состоит задача не-естественнонаучного мышления: одуматься, поразмыслить о том, над чем до сих пор не задумывались, и довести до знания проблему человека в ее новой ориентации.

а) Первая стадия: рождение историзма

Если мы попытаемся выяснить, каким путем пришли к описанной установке, мы, пожалуй, сможем констатировать, насколько я понимаю, две стадии в этом духовном переломе. Первая, подготовленная Декартом, оформляется у Канта, а ранее того, несколько иным образом, у итальянского философа Джамбаттиста Вико (1688-1744), который, кажется, первым сформулировал совершенно новую идею истины и познания и с тонкой проницательностью выразил чеканной формулой отношение духа Нового времени в проблеме истины и реальности. Схоластическому уравнению «*Verum est ens*» — «сущее есть истина» он противопоставил формулу «*Verum quia factum*» (букв.: «истинно, так как содеяно»). Истина есть то, что сотворено). Это значит: в качестве истинного познаваемого для нас только то, что сделали мы сами. Мне кажется, что эта формула означает подлинный конец старой метафи-

зики и начало специфического духа Нового времени. Революция, в которой современное мышление противопоставляется всему предшествующему, выражается этим с поистине неподражаемой точностью. Для античности и средневековья истинно, то есть познаваемо, само бытие, ибо его создал Бог, т. е. абсолютный Интеллект, и создал тем, что помыслил. Мысль и деяние для творческого Духа-Творца, для *Creator Spiritus* — одно. Его мысль и есть творение. Вещи суть, поскольку они помыслены. Поэтому, на взгляд античности и средневековья, всякое бытие есть мысленное бытие, мысль Абсолютного Духа. И наоборот, — поскольку всякое бытие есть мысль, всякое бытие есть смысл, «логос», истина (9). Исходя из этого, человек в своем мышлении следует мыслью (*Nach-Denken*) за самим бытием, следует за мыслью, которая и есть само бытие. Но человек может следовать логосу, смыслу бытия, поскольку его собственный логос, его собственный разум, есть логос логоса, мысль первомысли, мысль творческого духа, понижающего все бытие.

И наоборот, произведения человеческих рук оказываются в глазах античности и средневековья чем-то случайным и проходящим. Бытие есть мысль и потому оно мыслимо, и потому оно есть предмет мышления и науки, которая стремится к мудрости. Произведение же человека, напротив, представляет собой смешение логоса с нелогичностью и вдобавок уходит в прошлое вместе со временем. Его-то как раз и нельзя понять в полной мере, потому что ему недостает присутствия в настоящем, того, что является предпосылкой созерцания. Не хватает ему и логоса, всепроникающей осмысленности. На этом основании античность и средневековье считали, что знание рукотворных вещей может быть только «техне», только ремесленным, но ни в коем случае не действительным познанием, не настоящей наукой. В силу этого в средневековых университетах *artes*, искусства, оставались лишь предварительной ступенью подлинной науки, которая следует в мысли самому бытию. В начале Нового времени можно найти отчетливую формулировку такой точки зрения еще у Декарта,

когда он оспаривает научный характер истории. Историк, притязающий на знание Древнего Рима, знает о нем, в сущности, меньше, чем какой-нибудь римский повар, а его знание латыни едва ли превосходит знания, которыми обладала служанка Цицерона. Почти столетие спустя, когда вновь заявил о себе средневековый канон понимания истины, Вико просто ставит его с ног на голову и тем самым выражает фундаментальный поворот духа, свершившийся в Новое время. Только теперь возникает установка, рождающая ту «научную» эпоху, которая длится и по сию пору (10).

Поскольку эта тема имеет для нашей проблемы фундаментальное значение, попробуем продумать ее глубже. Для Декарта единственной и подлинной достоверностью оказывается очищенная от сомнительности всего фактического чисто формальная достоверность разума. Но поворот к Новому времени возвещается скорее тем, что он понимает эту достоверность разума, по существу, исходя из модели математической достоверности, возводя математику в основную форму всякого разумного мышления (11). Если, согласно Декарту, для достижения полной надежности знания необходимо еще вывести за скобки все фактическое, то Вико выдвигает уже прямо противоположный тезис. Формально примыкая к Аристотелю, он говорит, что истинное знание есть знание причины. Я знаю вещь, если я знаю ее причину; зная основу, я понимаю и то, что на ней покоится. Однако из этой старой мысли выводится нечто совершенно новое: если действительное знание связано со знанием причин, мы можем знать только то, что сами сконструировали, поскольку мы знаем только самих себя. А это, в свою очередь, означает, что вместо старого равенства истины и бытия, появляется новое — равенство истины и фактичности: познаваем лишь «факт», то, что мы сами сконструировали. Задача и сообразная ей возможность человеческого духа состоит в том, чтобы следовать в мысли не бытию, а факту, сконструированному, собственному миру человека, потому что только этот мир человек в самом деле способен понять. Человек не произвел космос и не в состоя-

нии проникнуть в его глубины. Совершенное, доказуемое знание достижимо для человека лишь в сфере математических фикций и исторических событий, то есть в том, что обусловлено деятельностью человека и потому доступно для его знания. В океане сомнений, которые после крушения старой метафизики грозили человеку Нового времени, именно в факте отыскали твердую почву, на которой человек может попытаться воздвигнуть для себя новую экзистенцию. Начинается господство факта, то есть радикальный поворот человека к собственному произведению как к тому единственному, что он знает.

С этим связана переоценка всех ценностей, которая в самом деле превратила последующую историю в некое «новое» по отношению к древнему времени. То, что было прежде презираемым и ненаучным, — история, стало теперь, наряду с математикой, единственно истинной наукой. То, что казалось раньше единственно достойным свободного духа, — размышлять о смысле бытия, теперь оказалось праздными и заводящими в тупик потугами, для которых нет соответствующей познавательной способности. Так математика и история стали господствующими дисциплинами, более того, история даже поглощает в себя весь космос прочих наук и глубочайшим образом их преобразует. У Гегеля и — на иной лад — у Конта философия становится проблемой истории, в которой само бытие должно быть понято как исторический процесс. У Ф. Хр. Баура историей становится и богословие, его метод — строго историческое исследование, которое вопрошает о происшедшем и таким образом надеется добраться до сути дела. Маркс подверг историческому осмыслению политическую экономию, и даже естественные науки захвачены этим общим поворотом к историзму. Систематика живых существ понята Дарвиным как история жизни; вместо постоянства видов, пребывающих так, как они были сотворены, выступает последовательность происхождения, в которой все возникает друг из друга и может быть сведено друг к другу (12). В результате мир оказывается уже не прочным домом бытия, а

процессом, постоянное развитие которого и есть движение самого бытия. Это значит: мир можно знать лишь как нечто, сконструированное человеком. Человек уже не в состоянии видеть дальше своего носа, хотя бы и на уровне фактов, «сотворенного», где он вынужден признать себя случайным продуктом бесконечно долгого развития. Таким образом возникает оригинальнейшая ситуация. В тот самый момент, когда радикальный антропоцентрист заявляет, что человек может познать лишь свое собственное произведение, он должен сразу же научиться терпеть себя как результат случайного становления, то есть, тоже как «факт». И на этот раз раскалывается для него то небо, от которого, казалось, идет он сам, и в его руках опять остается только земля фактов, — земля, в которой он теперь тщится по песчинкам вычислить трудный путь своего становления.

б) Вторая стадия: поворот к техническому мышлению

«Verum quia factum» — эта программа сама по себе, разумеется, не могла быть достаточной. Она осуществляется в полной мере лишь после того, как к ней присоединяется другой мотив, сформулированный добрых сто лет спустя Карлом Марксом в классическом тезисе: «Философы лишь разным образом объясняли мир, дело же в том, чтобы его изменить». Задача философии еще раз фундаментально переопределяется. Если перевести это изречение на язык философской традиции, она будет означать, что вместо тезиса «Verum quia factum» — познаваемым, истинным считается то, что сконструировал человек и что он может теперь изучать, — появляется новая программа «Verum quia faciendum» — истина, о которой отныне пойдет речь, есть возможность быть сделанным, (Machbarkeit), оперативность. Или, выражаясь несколько иначе, — истина, с которой имеет дело человек, не истина бытия, и даже не истина его бывших деяний, — это — истина изменения, преобразова-

ния мира, истина, соотнесенная с человеческой деятельностью и будущим.

«*Verum quia faciendum*» — это значит: с середины XIX в. господство факта все более ослабевает и вытесняется господством «*faciendum*», того, что подлежит конструированию и что можно сконструировать, а тем самым господство истории вытесняется господством «техне». Ибо, чем дальше человек шествует по новому пути, чем больше он сосредоточивается на факте, чтобы в нем найти достоверность, тем более он понимает, что сам факт, его собственное произведение, все дальше ускользает от него. Фактическая достоверность, к которой стремится историк и которая именно в XIX веке казалась великой победой истории над спекулятивным мышлением, всегда заключает в себе нечто спорное: из-за субъективности реконструкции и интерпретации. В результате, уже в начале нашего столетия историческое знание попадает в кризисную ситуацию, и историзм во всей гордыне своих познавательных притязаний ставится под вопрос. Все с большей ясностью обнаруживается, что чистого факта с его непоколебимой надежностью вовсе не существует, что факт всегда содержит в себе толкование и двусмысленность. Все меньше можно было скрывать от себя то обстоятельство, что несмотря ни на что, никто не обладает той достоверностью, которую, отказываясь от спекуляции, надеялись обрести в фактологическом исследовании.

Мало-помалу должно было поэтому распространиться убеждение, что действительно познаваемым является для человека, в конечном счете, лишь то, что воспроизводимо, что он всякий раз может заново сделать предметом наблюдения в эксперименте. Все, что он способен усмотреть лишь с помощью косвенных свидетельств, остается чем-то навсегда прошедшим, и, несмотря на все имеющиеся документы, до конца не познаваемым. Метод естественных наук, сформировавшийся путем соединения математики (Декарт) и опоры на фактичность в виде воспроизводимого эксперимента, стал, таким образом, единственным носителем надежной достовер-

ности. В результате соединения математического и фактологического мышления и создается та, определяемая естествознанием духовная установка современного человека, для которой обращение к реальности означает обращение к тому, что может быть сконструировано (13). Из факта произошло «*faciendum*», из сконструированного — конструируемое, оперативное, контролируемое, которому факт стал отныне служить. Конструируемое получает преимущество над сконструированным. И в самом деле, — что человеку в том, что только было? Он не может обрести смысл жизни в том, чтобы сделаться сторожем в музее прошлого, если хочет овладеть настоящим.

И вот, точно так же как раньше история, теперь и «техне» перестает быть подчиненной, подготовительной ступенью в духовном развитии человека, — даже если для гуманитарно ориентированного сознания в этом и сохраняется еще привкус варварства. Духовная ситуация в целом существенно изменилась: «техне» (греч. τέχνη — «умение», «искусство», «ремесло») более не низводится в нижнюю палату Науки, вернее, нижняя палата и здесь, в науке, стала на деле определяющей, а «верхняя палата» стала по сравнению с ней лишь приютом для благородных пенсионеров. «Техне» становится тем, что поистине определяет для человека возможное и должное. То, что до сих пор стояло ниже всего, стало выше всего, а тем самым перспектива еще раз смещается: если сначала, в античности и средневековье человек был обращен к вечному, затем — в краткий период господства историзма — к прошлому, теперь ориентация на «*faciendum*», на оперативность, отсылает его к будущему, к тому, что он сам может создать. Если раньше, следуя учению о происхождении видов, человек с долей резиньяции мог утверждать, что согласно своему прошлому, он всего лишь прах, случайный результат процесса эволюции, если такая наука отнимала у него все иллюзии и лишала его «всех чинов», — то теперь ему нет нужды беспокоиться на этот счет, ибо каково бы ни было его происхождение, он может сейчас смело смотреть в буду-

щее и сотворить из себя все, что ему захочется. Ему уже не кажется невозможным сделать самого себя Богом, который — понятый как «*faciendum*», как конструируемое, — находится теперь в конце процесса, а не, как логос, как смысл, в его начале. Впрочем, в наше время все это уже вполне конкретно высказывается в форме антропологического подхода. Учение о происхождении видов практически отошло на второй план как нечто само собой разумеющееся. Теперь гораздо более важной представляется кибернетика, которая дает возможность планировать подлежащего созданию человека. Так что даже с богословской точки зрения возможность планомерно манипулировать человеком становится более важной проблемой, чем проблема человеческого прошлого, хотя обе проблемы друг от друга неотделимы и ориентации их глубоко друг другом определены. Редукция человека к «*factum*» является предпосылкой, чтобы понять его как «*faciendum*», который, исходя из того, что он есть, должен быть направлен к новому будущему.

в) Вопрос о месте веры

С этим обращением духа Нового времени к тому, что может быть сконструировано, связано также и первое поражение богословия в его попытках ответить на новые данности. Ведь само богословие пыталось ответить на проблематику историзма, на его редукцию истины к факту, конструируя саму веру как историю. На первый взгляд, результаты такого поворота вполне могли удовлетворить его. Христианская вера по своему содержанию и в самом деле существенно соотносится с историей. Библия говорит фактически, а не метафизически. Поэтому когда метафизическое время было растворено во времени историческом, богословие, казалось, могло бы вполне согласиться с этим. Ведь тем самым, казалось, впервые пробил его собственный час, более того, оно могло бы даже увидеть в этом новом движении духа результат того

развития, начало которому было положено им самим.

Но по мере того, как «техне» все решительнее свергало историю с ее трона, эти надежды быстро угасали. Вместо этого утверждается теперь другая мысль. Теперь хотят попробовать поместить веру уже не на уровень факта, а на уровень «*faciendum*», истолковать ее с помощью «политического богословия», в качестве средства изменения мира (14). Но мне кажется, что таким образом в современной ситуации лишь возвращаются к тому, что в эпоху господства историзма мышление уже рассмотрело в односторонней перспективе истории спасения. Видя, что наш мир определен перспективой оперативного, отвечают на это тем, что транспортируют в эту плоскость и саму веру. Я никоим образом не хочу попросту отбросить обе попытки как бессмысленные. Это было бы, без сомнения, несправедливо. И в этом, и в другом случае обнаруживается нечто существенное, нечто такое, что при других обстоятельствах было в той или иной степени упущено из вида. Христианская вера и в самом деле имеет дело с «фактом». Совсем не случайно, что историзм и исторические науки вообще выросли именно в рамках христианской веры. Несомненно также, что вера как-то связана и с изменением, с переустройством мира, с протестом против косности человеческих учреждений и тех, кто их использует. Опять-таки едва ли случайно и то, что понимание мира как конструируемого выросло в рамках иудео-христианской традиции, и не кто иной как Маркс продумал и сформулировал его, вдохновляясь этой традицией, хотя и в оппозиции к ней. Нельзя поэтому отрицать, что в обоих случаях нашло себе выражение нечто из действительного содержания христианской веры, оставшееся до тех пор почти целиком скрытым. Христианская вера решающим образом связана с сущностными силами Нового времени. Наша историческая эпоха в самом деле дает хороший повод совершенно по-новому осмыслить структуру веры и ее отношение к факту и «*faciendum*». Задача нашего исторического часа в том, чтобы услышать этот призыв и совсем по-новому осмыслить структуру веры в ее отношении с «*fac-*

tum» и «faciendum».

Здесь нельзя обойтись торопливым осуждением, но не в меньшей степени следует остерегаться и поверхностных выводов. Если дело ограничивается исключительно только названными попытками, и вера целиком переносится в плоскость факта и конструируемости, окончательно исчезает понимание того, что собственно значат эти слова: Credo — верую. Ведь говоря это, человек не очерчивает в первую очередь программу активного изменения мира и не включается просто-напросто в цепь исторических событий. Суть дела — я хотел бы это подчеркнуть — состоит в том, что вера как процесс не принадлежит к кругу понятий, который мы обозначили как «знание — делание» и который характерен для /духовной ситуации/ мышления, ориентированного на «конструируемость», «изготовляемость». Вера находит свое выражение в иных соотношениях: стоять — постигать, внимать — понимать (Stehen — Verstehen). Мне кажется, этим обрисовываются две целостные концепции, две возможности человеческого бытия, которые не лишены внутренней связи, но тем не менее должны быть различены.

*5. Вера как опора и постижение **

Противопоставляя понятия стояние-понимание понятиям знание-конструирование, я имею в виду важное библейское определение веры, которое нельзя перевести дословно и глубокомысленную словесную игру которого Лютер попытался уловить формулой: «Если не верите, то и не пребываете». Ближе к тексту можно было бы перевести: «Если не верите (если не опираетесь на Яхве), то у вас не будет никакой *опоры*» (Ис 7. 9). Один корень 'mn (аминь) охватывает множество значений, взаимопроникновение и дифференцированность которых и составляет утонченное великолепие этого изречения.

* Подзаголовок оригинала «Stehen und verstehen» — непереводаемая игра слов.

Слово включает значения истины, крепости, прочного основания, почвы. Их расширяют значения: верность, доверять, верить, положиться на что-то, веровать во что-то. Вера в Бога открывается, следовательно, как хранение себя возле Бога, благодаря чему человек обретает прочную опору своей жизни. Тем самым вера описана как обретение устойчивости, как доверчивое вступление на почву слова Божия. Греческий перевод Ветхого Завета (так называемая Септуагинта) ввел названную только что фразу не только в сферу греческого языка, но и в сферу греческой мысли, сформулировав ее так: «Если не верите, то и не понимаете». Не раз говорилось, что уже этим переводом осуществляется типичный процесс эллинизирования, удаление от изначального библейского смысла. Вера-де подвергается интеллектуализации; вместо того, чтобы выражать стояние на прочном основании Слова Божия, на которое можно положиться, она оказывается теперь связанной с пониманием, с умом и тем самым перемещается в совершенно иную, ни в коей мере не соразмерную с первой плоскость. В какой-то мере все это верно; однако, я думаю, что с точки зрения целого главное осталось неизменным, хотя обозначения и изменились. То стояние, которое в еврейском языке выражает содержание веры, безусловно имеет нечто общее и с пониманием. Об этом мы сейчас и должны будем еще немного поразмыслить, пока вера имеет в виду совершенно иной уровень, чем конструирования и конструируемости. Вера по сути своей есть препоручение себя тому, что не сконструировано и никогда не может быть конструкцией, и что как раз поэтому содержит в себе и определяет все наши конструктивные возможности. А это, в свою очередь, означает, что вера не встречается и не может встретиться на уровне знания-конструирования, на уровне «*verum quia factum seu faciendum*» и что всякая попытка «предъявить» ее там, обосновать ее в смысле знания-конструирования, неизбежно обречена на провал. В структуре знания такого рода ее нельзя встретить, и кто, тем не менее предъявляет ее здесь, предъявляет что-то ложное. Сверлящее «может быть», которым

вера всегда и везде озадачивает человека, указывает не на некую ненадежность *внутри* знания-конструирования, оно ставит под вопрос абсолютность этой сферы, оно релятивирует его, делая его лишь одним из уровней человеческого бытия и бытия вообще, уровня, который не может иметь характер чего-то окончательного. Другими словами, мы достигли теперь в наших размышлениях того пункта, в котором становится ясно, что существуют две главные формы человеческого отношения к действительности, которые не могут быть сведены друг к другу, потому что каждая разворачивается на своем, совершенно особом уровне.

Здесь, наверное, можно напомнить противопоставление Мартина Хайдеггера, который говорит о дуализме математического и спекулятивного мышления. Оба способа мысли законны и необходимы, но именно ни один из них не может быть поглощен другим. Оба, следовательно, должны существовать: математическое мышление, направленное к «оперативности», «конструируемости», и спекулятивное мышление, направленное к осмысливанию сущего. Разумеется, нельзя также целиком отказать фрайбургскому философу в справедливости, если он высказывает опасение, что в эпоху, когда математическое мышление празднует свои поразительнейшие триумфы, человеку — и, может быть, более, чем до сих пор, — грозит бегство от мысли и утрата ее. Поскольку он следует в мысли только конструируемому, он не сообщает смысла собственному бытию. Конечно, такое искушение свойственно всем эпохам. Так, в XIII веке великий францисканский теолог Бонавентура считал нужным укорить своих коллег философского факультета в Париже в том, что они учат измерять мир, но разучились измерять самих себя. Скажем еще раз то же самое другими словами. Вера в том смысле, в каком утверждает ее Символ — это не некая ущербная форма знания, не некое мнение, которое можно было бы или нужно было бы еще преобразовывать в форму конструирующего знания. Вера есть существенно иная форма духовного отношения, особая и самостоятельная форма, которая не мо-

жет быть ни сведена к упомянутому знанию, ни выведена из него. Вера относится не к сфере конструируемого и сконструированного, хотя и касается ее, а к сфере фундаментальных человеческих решений, от принятия которых нельзя уклониться и которые по сути своей могут совершаться только в *одной* форме. Эту-то форму и называем мы верой. Необходимо, я думаю, понять со всей ясностью, что каждый человек должен в той или иной форме занять определенную позицию в сфере фундаментальных решений, и никто не может сделать иначе, чем в форме некоей веры. Существует круг вопросов, которые не допускают иного ответа, чем ответ веры, и ни один человек не может миновать эти вопросы. Каждый человек так или иначе должен «веровать».

Наиболее на сей день импонирующая попытка подчинить все же отношение «веры» отношению конструктивного знания предпринята в марксизме. «Faciendum», подлежащее самосозиданию будущее, составляет здесь одновременно и смысл человека, так что обретение смысла, которое изначально предполагается верой и происходит в ней, оказывается транспонированным в плоскость того, что должно быть сконструировано. В этом мышление Нового времени несомненно дошло до самых крайних выводов. Кажется, что смысл человека удалось полностью включить в конструируемое и даже приравнять до совпадения. Но если присмотреться ближе, оказывается, что и марксизму не удалось решить квадратуру круга: он не смог доказать, что в оперативности заключен смысл жизни, а только пообещал это и тем самым превратил в объект веры. Разумеется, эта марксистская вера может казаться сегодня столь привлекательной и непосредственно доступной именно благодаря вызываемому ею впечатлению гармонии с конструирующим знанием.

После этого небольшого отступления вернемся назад и, подводя итоги, зададим еще раз вопрос: что, собственно, такое вера? Теперь мы можем ответить: это не сводимая к знанию и несоизмеримая с ним форма обретения человеком своего статуса в целокупной действительности, смыслоопределе-

ние, становящееся основой человеческой жизни; оно предшествует всем человеческим расчетам и действиям и без него человек не смог бы ни рассчитывать, ни действовать, поскольку он может это делать лишь находя в этом для себя смысл. И в самом деле, человек жив не единым хлебом конструируемости, он жив как человек, в самом подлинном измерении своего человеческого бытия, — словом, любовью, смыслом. Смысл — это хлеб, благодаря которому человек существует в подлинности своего человеческого бытия. Без слова, без смысла, без любви он попадает в ситуацию невозможности-больше-жить, даже если у него земной комфорт и избыток. Кто не знает, как часто среди предельного избытка возникает это «не могу больше»? Но смысл не есть нечто производное от знания. Стремиться получить его таким образом, то есть в рамках доказывающего и конструирующего знания, подобно абсурдной попытке Мюнхгаузена вытащить себя из болота за волосы. Мне кажется, абсурдность этой истории очень точно изображает основную человеческую ситуацию. Никто сам себя не вытащит из болота недостоверности и невозможности жить, не вытащим мы себя также и с помощью цепи умозаключений, с помощью некоего «*cogito, ergo sum*», как мог еще думать Декарт. Сконструированный смысл, в конце концов, вовсе не смысл. Смысл, то есть почва, на которой может стоять и жить вся наша экзистенция, не может быть сконструирован; он может быть только обретен.

Таким образом, исходя из совершенно общего анализа основной установки веры, мы подошли непосредственно к христианскому образу веры. По-христиански веровать — значит довериться смыслу, которым держится мир и которым держусь я сам, принять этот смысл в качестве прочного основания, на котором я могу бесстрашно стоять. Входя чуть больше в язык традиции, мы могли бы сказать: по-христиански веровать — значит понимать наше существование как ответ Слову, Логосу, Которым все в мире держится. Это означает согласиться с тем, что тот смысл, который мы не конструи-

ровали, который мы можем только обрести, уже дарован нам, так что нам нужно лишь принять его и довериться ему. Таким образом, христианская вера есть выбор такой позиции, согласно которой обретение предшествует конструированию, чем конструирование не обесценивается и тем более не объявляется излишним. Лишь поскольку мы нашли, можем мы также и «конструировать». Кроме того, христианская вера, — мы уже говорили об этом, — есть утверждение незримого в качестве более реального, чем зримое. Она есть признание примата незримого в качестве подлинно реального, которым все держится и которое позволяет с непринужденным спокойствием противостоять видимому, сохраняя ответственность перед незримым как истинным основанием всех вещей.

Поэтому невозможно отрицать, что христианская вера в двух отношениях противится той установке, к которой, как кажется, толкает нас современная ситуация в мире. Как позитивизм и феноменологизм, эта установка склоняет нас ограничиться «зримым» и «являющимся» в самом широком смысле слова, распространить на всю совокупность наших отношений с действительностью ту методологическую установку, которой обязано своим успехом естествознание. Опять-таки в качестве «техне» она требует положиться на конструируемое и в нем искать свою опору. Примат незримого над зримым и обретения над конструированием сильно противодействует этой ситуации. Этим и объясняется, почему нам сегодня так трудно совершить прыжок и довериться тому, что не может стать зримым. И тем не менее свобода конструирования, как и свобода овладевать зримым путем методического исследования, оказались, в конечном счете, возможными только потому, что христианская вера заранее установила их переходящий характер и этим дала людям превосходство над ними.

6. Разумность веры

Обдумав все это, мы убедимся, сколь глубоко созвучны

первое и последнее слова Символа — «Верую» и «Аминь», сколь тесно объемяют они целостность каждой фразы и указывают тем самым внутреннее место всему, что стоит между ними. В созвучии «Верую» и «Аминь» обнаруживается смысл целого, то духовное движение, о котором идет речь. Мы уже установили, что в еврейском языке слово «аминь» принадлежит тому же корню, из которого исходит и слово «вера». Стало быть «Аминь» по-своему повторяет еще раз то самое, что значит вера: доверчивое вступление на основу, которая поддерживает меня не потому, что я ее сделал и рассчитал, а скорее наоборот, как раз потому, что я ее не сделал и не могу рассчитать. Она выражает предание себя тому, что мы не можем сконструировать да и не нуждаемся в этом — предложение основе мира как смыслу, который впервые только и открывает мне свободу конструировать.

Однако, то что происходит здесь — действие, а не слепая самоотдача иррациональному. Напротив, — это приближение к «Логосу», к «Рацио», к смыслу и, следовательно, к самой истине, ибо основа, на которой устанавливается человек, не может быть ничем другим, как самой открывающей себя истиной. И здесь-то, где мы менее всего могли бы это предполагать, мы еще раз сталкиваемся с последней антитезой между конструирующим знанием и верой. Мы уже видели, что конструирующее знание, согласно своему собственному устремлению, должно быть позитивистским, должно ограничиваться данным и измеримым. В результате получается так, что оно уже и не спрашивает об истине. Оно добивается успеха как раз благодаря отказу от вопроса о самой истине, благодаря ограничению «правильностью» и «согласованностью» системы, гипотетический набросок которой должен быть оправдан в эксперименте. Иначе говоря, конструирующее знание спрашивает не о вещах, как они суть сами по себе или в себе, а только о том, насколько они могут функционировать для нас. Поворот к конструирующему знанию достигается именно благодаря тому, что бытие более не рассматривается в себе, а только в функциональном отношении к

нашему труду. Это означает, что если мы отторгнем проблеме истины от бытия и переместим ее в сферу содеянного (factum) или того, что надлежит делать (faciendum), существенно изменится само понятие истины. Вместо истины бытия в себе появилась годность вещи для нас, которая подтверждается правильностью результатов. С этим вполне согласуется и то, что только эта правильность дается нам как вычислимость, тогда как истина самого бытия ускользает от вычисляющего знания.

Христианская вероустановка выражается кратким словом «аминь», в котором взаимосвязаны такие значения, как вера, доверие, верность, прочность, прочная основа, стояние, истина, — и это значит, что только истина может быть тем, на что опирается, в конечном счете, человек и что может быть для него смыслом. Лишь истина есть соразмерная человеку основа его стояния. Акт христианской веры, стало быть, по-существу включает в себя убеждение, что «Логос», смыслоносная основа, на которую мы встали, именно как смысл, и есть истина (15). Смысл, который не был бы истиной, был бы бессмыслицей. Именно эта, трудно достижимая для нас нераздельность смысла, основы и истины, заключенная в словах «Логос» и «аминь», обнажает систему координат, в которой христианская вера рассматривает мир и ориентируется в нем. Но это в свою очередь означает также, что по своей изначальной сути вера не глухое скопище непонятных парадоксов. Нечестно отговариваться ссылкой на таинство, используя это слово в качестве предлога для отказа от понимания, что случается далеко не редко. Когда теология доходит до разных нелепостей и ссылаясь на тайну стремится не только извинить их, но и где только возможно канонизировать — перед нами злоупотребление истинной идеей «тайны», смысл которой не в разрушении рассудка, а в том, чтобы вера была возможна как понимание. Иначе говоря, вера — не есть знание в смысле конструирующего знания, которое можно проверить. Она никогда не сможет стать таким знанием и, в конце концов, вызовет только смех, если обратится к этому методу. Верно,

однако, обратное; исчисляюще-конструирующее знание по сути своей ограничено феноменами и их взаимодействием, поэтому оно не открывает пути, на котором можно найти истину саму по себе, от чего это знание методологически отказывается. Форма, в которой человек сохраняет отношение к истине бытия — это не знание, а *понимание*: понимание смысла, которому он доверился, и мы должны, разумеется, добавить, что понимание открывается только стоящему на основе, а не вне ее. Одно не существует без другого, ибо понимание означает: тот смысл, который обрели как *основу*, надо уяснить и освоить как *смысл*. Думаю, это точный смысл того, что мы разумеем под понимаем: основание, на котором мы установились, мы научаемся осваивать как смысл и истину, мы признаем, что *основание и есть смысл*.

Но если это так, то понимание не только никак не противоречит вере, но глубочайшим образом свойственно ей. Ведь знание того, как функционирует мир, великолепно представляемое сегодня научно-техническим мышлением, вовсе еще не дает понимания мира и бытия. Понимание вырастает только из веры. Поэтому теология в качестве речи о Боге, помогает понять, как эта речь согласуется с логосом рациональным, разумно-понимающим, является первым заданием для христианской веры. На этом основываются и неотъемлемые права греческого элемента в христианстве. Я придерживаюсь того убеждения, что по сути дела, вовсе не случайно христианское благовестие в процессе своего формирования первым делом проникло в греческий мир и слилось там с проблемой понимания и истины (16). Вера и понимание связаны друг с другом ничуть не менее, чем вера и стояние (на основе), просто потому, что «стояние» и «понимание» нераздельны. И стало быть, греческий перевод изречения Исайи о вере и пребывании открывает измерение, которое неотъемлемо от библейского смысла, если только его не сужать до фанатичного и сектантского.

Вместе с тем пониманию свойственно переходить от постижения и охвата вещей к познанию более высокой реальности,

которая нас объемлет. Но если понимание есть умение уловить это наше состояние охваченности, то это означает, что сами мы отнюдь не в состоянии охватить это; именно оттого, что оно объемлет нас, оно наделяет нас смыслом. В *этом* смысле мы вправе говорить о тайне как основе, которая нам предшествует и вновь и вновь переступает через нас, за которой мы не можем угнаться и которую не можем обогнать. Но именно в этой объятости тем, что мы не можем и не сможем понять, реализуется ответственность понимания, без которой вера лишилась бы своего достоинства и неизбежно разрушила бы сама себя.

7. *Верую в Тебя*

Всем сказанным конечно же еще не выражена самая глубокая особенность христианской веры, ее личностный характер. Христианская вера — нечто большее, чем выбор некоей духовной основы мира, ее центральная формула гласит не «Верую в нечто», а «Верую в Тебя» (17). Она есть встреча с человеком Иисусом, и в этой встрече с Личностью постигается смысл мира. Своей жизнью в Отце, в непосредственности и интимности Своего обращения к Нему, Иисус есть Свидетель Бога, через Которого неприкосновенное становится прикосновенным и далее близким. Более того, Он не только Свидетель, свидетельству Которого мы верим, ибо Он всем существом совершил поворот от ложного ограничения поверхностным к тому, что центрально в глубине цельной истины; нет, Он есть присутствие самого вечного в этом мире. В Его жизни, в беззаветном отдании Его бытия для людей, находится смысл мира, Он отдается нам как Любовь, которая любит и меня. С таким непостижимым даром, даром любви, которой не грозит ничто преходящее, никакое эгоистическое замутнение, жизнь становится достойной жизни. Смысл мира это Ты, но разумеется лишь такое Ты, которое само не есть открытый вопрос, а основание всего, не нуждающееся ни в каких других основаниях.

Вера, таким образом, есть обретение некоего Ты, поддерживающего меня и во всей неполноте и невосполнимости человеческих встреч, дарующего мне обетование нерушимой любви, которое не только взыскует вечности, но само есть залог вечности. Христианская вера живет тем, что существует не один только объективный смысл, но что этот смысл меня знает и любит, что я могу довериться ему, подобно тому как ребенок знает, что в Ты матери кроются ответы на все его вопросы. Поэтому вера, доверие и любовь, в конечном счете, одно, и все, что содержит в себе вера, есть лишь конкретизация этих слов, которыми все держится: «Верую в Тебя» — открытие Бога в лице человека Иисуса из Назарета.

Разумеется, это вовсе не освобождает от необходимости думать. Есть ли Ты в самом деле? — этим вопросом в некий темный час с трепетом задавался уже и Иоанн Креститель, то есть пророк, который сам указал своим ученикам на раввина из Назарета, признав Его бóльшим себя, тем, Кому он может лишь приуготовить пути. Есть ли Ты в самом деле? Верующий все снова и снова переживает эту тьму, в которую прекословие неверия погружает его как в мрачное и безвыходное узилище, а равнодушие мира, который неизменно, словно ничего не случилось, движется дальше, кажется ему издевательской насмешкой над его надеждой. Есть ли Ты в самом деле? — не только добросовестность мышления и ответственность разума требует поставить этот вопрос, но также и внутренний закон любви, которая хотела бы все больше и больше познавать Того, Кому она говорит свое «да!», чтобы уметь любить Его еще больше. Есть ли Ты в самом деле? — все размышления в этой книге подчинены, в конечном счете, этому вопросу и движутся поэтому вокруг главной формы вероисповедания: Верую в Тебя, Иисус из Назарета, как в смысл («Логос») мира и моей жизни.

ВТОРАЯ ГЛАВА

ЦЕРКОВНЫЙ ОБЛИК ВЕРЫ

I. Предварительные замечания к истории и структуре Апостольского символа веры (18).

Все до сих пор сказанное оставалось в рамках формального вопроса, что такое вера вообще и где в мире современного мышления она может найти себе место и исполнить некую функцию. Более широкие и содержательные проблемы с необходимостью остаются таким образом еще открытыми, а целое, вероятно, совсем бледно и неопределенно. Ответы на эти вопросы могут быть найдены лишь путем анализа конкретных форм христианской веры, которые мы в дальнейшем рассмотрим, руководствуясь так называемым Апостольским Символом веры. Быть может, будет полезно предпослать несколько дат и сведений о его происхождении и структуре, что вместе с тем поможет обосновать принятый метод изложения. Наш Символ веры в основных чертах сложился на протяжении II-III столетий в связи со службой крещения. Основная же формула этого таинства коренится в словах Воскресшего (Мф 28. 19): «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа». Крещаемому задаются три вопроса: «Веруешь ли ты в Бога, Отца, Вседержителя? Веруешь ли ты в Иисуса Христа, Сына Божия...? Веруешь

ли ты в Святого Духа...?» (19) Крещаемый отвечает на каждый вопрос «Верую!» и после этого каждый раз погружается в воду. Таким образом, древнейшая форма исповедания совершается в форме трехчастного диалога, состоящего из вопроса и ответа, включенного в чин крещения.

По-видимому, в течение II-го и еще более в III-м столетии эта, сперва совершенно простая трехчастная формула, основывающаяся только на указанном тексте Евангелия от Матфея, стала расширяться в средней части, то есть в вопросе о Христе. Здесь речь шла о специфике христианства, и поэтому чувствовалась потребность дать в рамках этого вопроса краткое обобщение относительно Христа (кто Он для христиан?); третья часть — исповедание Духа Святого и Его значение для настоящего и будущего христианской жизни, была также разъяснена и развита. В IV веке мы встречаемся уже со связным текстом, свободным от схемы вопрос-ответ. Тот факт, что текст все еще составлен на греческом языке, делает вероятным, что он восходит к III-му столетию, так как в IV-м веке в Риме окончательно перешли на латинский язык, также и в литургии. И в IV-м веке сразу же появляется латинский перевод. Вследствие особого положения, которое заняла на всем Западе римская Церковь, исповедание, принятое при крещении в Риме (называемое «*Symbolum*» «Символ») быстро вообладало во всем латиноязычном мире. Разумеется, при этом текст претерпел ряд небольших изменений, пока наконец Карл Великий не добился признания во всей империи единого текста. Основываясь на древнеримской форме, он получает окончательную редакцию в Галлии. В Риме этот единый текст был принят в IX-м столетии. Примерно в V-м, а может быть, уже и в IV-м столетии появляется легенда об апостольском происхождении этого текста, которая очень скоро (наверное, еще в V-м веке) конкретизировалась предположением, будто каждый из двенадцати членов, на которые теперь делили Символ, был сложен одним из двенадцати апостолов.

На Востоке этот древнеримский Символ оставался неизвестным. Представители Рима были немало удивлены, когда на Флорентийском соборе (XV в.) они узнали от греков, что Символ, который, как они полагали, восходит к Апостолам, не читается ими.

Восток не сформировал такого единого Символа, потому что ни одна из Церквей никогда не занимала там положения, которое было бы сравнимо с положением Рима на Западе, положением единственной апостольской кафедры во всей западной области. Для Востока всегда оставалось характерным многообразие Символов, которые и по богословскому типу немного отклонялись от римского. Римское (а стало быть и вообще западное) Credo является более четким с точки зрения истории спасения и христологии. Оно остается, так сказать, внутри событий христианской истории; оно просто принимает тот факт, что Бог стал Человеком ради нашего спасения, и не пытается искать за этим событием ответа на вопросы о его основаниях и его связи с целокупностью бытия как такового. Напротив, Восток всегда старался понять христианскую веру в метафизически-космической перспективе. Следы этого в вероисповедании мы находим в соотнесении христологии с учением о творении: в результате исторически однократное тесно связывается с вековечным и всеобъемлющим в творении. Позже мы вернемся к этому и рассмотрим, как этот расширенный взгляд — прежде всего под воздействием работ Тейяра де Шардена — начинает сегодня приобретать все большее значение и в западноевропейском сознании.

2. Объем и значение текста

Тот грубый эскиз истории Символа, который я набросал, наталкивает на еще одно небольшое размышление. Даже наш краткий обзор становления текста показывает, что в этом процессе отражается вся напряженность, весь блеск и нищета истории Церкви I-го тысячелетия. Мне хочется думать, что и это высказывание связано с самой сутью христианской веры и позволяет распознать ее духовное лицо. И все-

таки, несмотря на все раздоры, Символ выражает общее основание веры в Троиственного Бога. Это ответ на призыв, исходящий от Иисуса из Назарета: «Научите все народы, крестя их». Это — исповедание Христа как близости Богу, Христа как истинного будущего людей. Но в нем уже сказывается и начавшийся раскол между Востоком и Западом; в его истории выявляется то особое положение, которое на Западе занял Рим в качестве форпоста апостольской традиции, и та напряженность, которая возникла в результате для Церкви в целом. Наконец, этот текст в своей нынешней форме выражает вызванную политическими причинами унификацию Церкви на Западе и, стало быть, историю политического использования веры в качестве средства для достижения единства империи. Имея дело с текстом, который был введен в качестве «римского» и, стало быть, навязан Риму извне, мы реально сталкиваемся с тем, как вера вынуждена утверждать свою самостоятельность, пробиваясь сквозь рогатки политических целей. Ответ на призыв из Галилеи, когда этот призыв входит в историю, смешивается со всем человеческим: с частными интересами регионов, с распрями тех, кто призван к единству, с уловками властей мира сего — и все это, как в зеркале, отражается в судьбе текста. Думаю, это важно иметь в виду, потому что вере, как она реально существует в этом мире, присуще также и то, что требуемый ею дерзновенный скачок в бесконечное осуществляется только в человечески измельченных формах; даже здесь, где человек отваживается на величайшее для себя — на скачок через собственные тени к Смыслу, которым он держится в бытии — его деяния не являют собой чистого и благородного величия, а показывают его существом раздвоенным, которое низко в своем величии, но всегда сохраняет и величие в своей низости. Тем самым выявилось нечто весьма важное, а именно: вера связана и должна быть связана с прощением. Она стремится привести человека к признанию того, что он является существом, которое может обрести себя, только непрестанно получая прощение и прощая других, существом, которое во

всем лучшим и чистейшим все еще нуждается в прощении.

Когда мы разбираем следы, которые человек и все его человеческое оставили в букве Символа, пожалуй, может явиться сомнение: правильно ли строить на этом тексте то введение в основы христианской веры, которое намерен предпринять автор? Не должны ли мы опасаться, что тем самым движемся уже во весьма двусмысленной области? Этот вопрос должен быть поставлен, но тот, кто займется им, убедится, что несмотря на все исторические путаницы, в главном это исповедание представляет собой эхо древнецерковной веры, ядро которой, в свою очередь, есть верное эхо новозаветного благовестия. При этом различие между Востоком и Западом, о котором недавно шла речь, есть всего лишь различие богословских акцентов, а не самой веры. Разумеется, в попытке понимания, о которой у нас идет речь, мы должны обращать внимание на то, чтобы постоянно соотносить целое с Новым Заветом и руководствоваться его целенаправленностью.

3. Исповедание и догма

Следует отметить еще одно. Занимаясь текстом, который по роду своему был первоначально связан с таинством крещения, мы наталкиваемся на исходный смысл «учения» и «исповедания» в христианстве, а тем самым и на смысл того, что позже назовут «догмой». Чуть раньше мы видели, что Символ произносился в рамках совершения крещения как троекратный ответ на троекратный вопрос: «Веруешь ли ты в Бога — в Христа — в Святого Духа?» Этот ответ представляет собой позитивное утверждение, противопоставляющееся троекратному отречению: «Отрекаюсь от Сатаны, от служения ему и от дел его». (20) Это означает: вера, по существу, акт обращения, поворота бытия от поклонения видимому и техническому к доверию невидимому. Слово «Верую» формально можно было бы перевести здесь словами: «Предаю себя..., соглашаюсь». (21) По смыслу исповедания и по своему происхождению вера — не изложение учения, не принятие теорий

о вещах, о которых ничего не знают и поэтому тем громче что-то утверждают. Пользуясь языком Хайдеггера, можно было бы сказать: вера означает «поворот» (Kehre) всего человека, постоянно структурирующий его дальнейшее существование. В процессе троекратного отречения и троекратного согласия, которые связаны с троекратной символизацией смерти погружением в воду и троекратной символизацией воскресения к новой жизни, вера со всей очевидностью выявляется в качестве того, что она есть: обращение, изменение экзистенции, поворот бытия.

В этом процессе обращения, который мы поняли как суть веры, Я и Мы, Я и Ты так отражаются друг в друге, что возникает целостный образ человека. Таким образом, с одной стороны речь идет о процессе в высшей степени личностном, незаменимая самобытность которого ясно выражается троекратным «Я верую» и предшествующим «Я отрекаюсь»: моя экзистенция должна здесь обратиться и преобразиться. Но в то же время, вместе с элементом в высшей степени личностным, мы находим здесь и нечто иное, а именно, — мое решение является ответом на вопрос в диалоге «Веруешь?» — «Верую!». Эта первичная форма символа, который существовал первоначально только в двуединстве вопроса и ответа, представляется мне гораздо более точным выражением структуры веры, чем позднейшее упрощение в форме коллективного Я. Если мы хотим прикоснуться к самой сути христианской веры, правомерно будет принять в соображение этот диалогический первообраз позднейшего чисто дидактического текста и понять его как форму, в наибольшей степени соответствующую этой сути. Эта форма к тому же в большей мере соответствует сути дела, чем та форма коллективного исповедания «мы», которая (в отличие от нашего личного исповедания) сложилась в христианской Африке, а затем была принята на великих восточных Соборах. (22) На последних возникает одновременно и новый тип исповедания, которое более не находится в сакраментальной связи с церковно совершаемым событием обращения, не коренится более в бы-

тийном повороте, то есть в месте подлинного истока веры; оно рождается в прениях между епископами, созванными на собор для выработки правильного вероучения, и тем самым становится первой ступенью будущей формы догмы. Правда, на этих соборах еще не были сформулированы догматические положения, а борьба за правильное вероучение разворачивалась все еще как борьба за полноценную форму церковного вероисповедания и, следовательно, как борьба за истинный образ того обращения, того экзистенциального поворота, который предполагает бытие христианина.

Несколько яснее это можно показать на примере драматической борьбы вокруг вопроса: «Кто есть и кем был Христос?», — вопроса, который потрясал Церковь в IV-м и V-м столетии. Суть этой борьбы не в метафизических спекуляциях: в эти два столетия, они не могли бы вызвать столь глубокого потрясения, не могли бы дойти до самых простых людей. Вопрос заключался скорее в следующем: что случится со мною лично, если я сам стану христианином, если я верю себя имени Христа и буду утверждать, что Он совершенный образ человека, мера человеческого? Какой бытийный поворот совершу я при этом, каково будет мое отношение к человеческому бытию? Сколь глубок этот процесс? Как будет расценена действительность в целом?

4. Символ как выражение структуры веры

В заключение этих размышлений укажем еще на два вывода, которые нужно сделать, анализируя текст и историю Символа.

а) **Вера и слово.** Символ есть формула, оставшаяся от первоначального диалога: «Веруешь — верую». Этот диалог в свою очередь подразумевает «Мы веруем», в котором «я» из фразы «я верую», не утратилось, но сохранило свое место. Таким образом, в предыстории этого исповедания и в его первоначальной форме нам явлен целостный антропологический образ веры. Выясняется, что вера — не результат одинокого

умствования, в котором свободное от всяких связей Я что-то выдумывает для себя в поисках истины. Она есть скорее результат диалога, выражение слышания, приятия и ответа, которые вводят человека через взаимообращенность Я и Ты в Мы единоверцев.

«Вера от слышания» — говорит апостол Павел (Рим 10. 17). Эти слова могут показаться обусловленными эпохой и потому чем-то необязательным. Их легко истолковать как результат некоей социологической ситуации, так что в другое время можно было бы сказать: «вера от чтения» или «вера от размышления». Однако перед нами вовсе не рефлекс прошедшего исторического периода. В формуле «вера от слышания» дано выражение непреходящей структуры веры. Ею выявляется фундаментальное различие между верой и чистой философией, что впрочем не препятствует тому, чтобы вера изнутри себя дала новый импульс философскому поиску истины. Заостряя, можно было бы сказать: действительно, в отличие философии, вера не от «размышления», но от «слышания». По своей природе вера не направлена к тому, что может быть охвачено мыслью, что собственно будет результатом моего мышления. Вера исходит из слышания, ибо она есть восприятие того, что услышано, а не вымыслено мною, так что размышление о вере в конце концов есть всегда размышление о том, что было услышано и воспринято (*Nach-denken*).

Иначе говоря, в вере слово преобладает над мыслью и это обособляет ее в структурном отношении от способа построения философии. Напротив, в философии мысль предшествует слову, она есть продукт размышления, который *затем* пытаются передать в словах. Поэтому слова всегда остаются вторичными по отношению к мыслям и в принципе могут быть заменены другими. Вера же приходит к человеку извне и это особенно и важно. Вера — скажем еще раз — не есть что-то мною самостоятельно вымышленное, вера есть сказанное мне, затрагивающее меня, призывающее, обязующее в качестве невымышленного и невымышляемого. Для нее существенна двойная структура: «Веруешь? — Верую!», — образ

призыва извне и ответа на этот призыв. И если мы должны сказать: я пришел к вере не путем индивидуального поиска истины, а благодаря восприятию, которое уже опередило меня, — то, за вычетом крайне немногочисленных исключений, в этом не будет ничего необычного. Вера не может и не должна быть простым продуктом размышлений. Представление, будто вера возникла благодаря тому, что мы сами выдумываем ее себе и находим на пути чисто индивидуального поиска истины — есть уже выражение определенного идеала организации мышления, который не знает подлинной природы веры; ибо вера состоит именно в том, что она есть восприятие не могущего быть вымышленным, — разумеется, ответственное восприятие. Хотя воспринятое и не становится всецело моей собственностью, хотя оно и не может быть достигнуто в своем опережении, тем не менее цель должна состоять в том, чтобы все более усваивать воспринятое, усваивать его так, чтобы я сам передавал себя ему в собственность как более великому.

Если вера не есть то, что выдумывается мною, но что приходит ко мне извне, — то слово ее не отдано на мой произвол и не может быть заменено на другое; нет, оно всегда мне предписано, в любой момент предваряя мое мышление. Акт веры характеризует позитивность того, что приходит ко мне, а не исходит от меня, в нем мне открыто такое, что я не могу дать сам себе. Наперед данное слово здесь преобладает над мыслью, так что не мысль создает для себя словесное выражение, а данное слово указывает путь спекулятивной мысли. С этим приматом слова и проявляющейся таким образом «позитивностью» веры связан социальный характер веры, которым знаменуется второе отличие от философского мышления, существенно индивидуалистического по своей структуре. Философия по сути своей есть произведение отдельного человека. Конечно, ничье мышление не питается только самим собой, а сознательно или бессознательно сплетено со множеством других. Но мысль и помышленное, поскольку они исходят от меня, хотя бы по видимости принадлежат мне само-

му. Пространство, в котором осуществляется мысль — это внутреннее пространство духа, поэтому мышление с начала ограничено мною и имеет индивидуалистическую структуру. Лишь на втором этапе, когда оно выражается в словах, оно становится сообщимым, что, впрочем, в большинстве случаев делает его понятным другим лишь приблизительно. В противоположность этому, для веры, как мы видели, первичным является возведенное слово. Если мысль есть нечто внутреннее, исключительно духовное, то слово представляет собой нечто связующее: способ духовной коммуникации, форму, в которой дух как бы очеловечен, то есть телесен и социален. Этот примат слова означает также, что вера совершенно иначе, чем философское мышление, встроена в духовное сообщество. Философия начинает с индивидуального поиска истины и лишь затем, вторично ищет и находит себе спутников. Вера же, напротив, есть прежде всего зов к общности, к единству духа через единство слова. Смысл ее с самого начала существенно социален: учредить единство духа единством слова. Лишь вторичным действием открывает она путь отдельному человеку для личного странничества в поисках истины.

Таким образом, если в диалогической структуре веры обрисовывается образ человека, то можно добавить, что в ней обнаруживается также и образ Бога. Человек сохраняет связь с Богом, лишь сохраняя связь с человеком. Вера существенно сопряжена с Ты и Мы и лишь на пути этого двойного сопряжения она связывает человека с Богом. И наоборот, отношение с Богом во внутреннем строении веры неотделимо от связности с другими людьми. Отношение к Богу, к Ты, к Мы — включены друг в друга, а не рядоположены. Мы могли бы сформулировать это же и несколько иначе: Бог хочет прийти к человеку только через человека; Он ищет человека не иначе, как в его связности с другими людьми.

С этой точки зрения можно, по-видимому, разъяснить — по меньшей мере оставаясь в рамках веры — одно обстоятельство, которое на первый взгляд должно показаться странным

и может представить проблематичным само религиозное поведение человека. Феноменология религии установила, — и все мы можем это подтвердить, — что в религии, как и во всех прочих сферах человеческого духа, существуют разные степени дарования. Подобно тому, как в сфере музыки мы знаем людей творческих, людей только слушающих и, наконец, полностью немзыкальных; видимо, так же обстоит дело и в религии. И здесь встречаются религиозно «одаренные» и «неодаренные»; и здесь существуют весьма немногие, которым в силу живого восприятия религиозного мира доступен непосредственный религиозный опыт и тем самым — религиозное творчество. «Посредник» или «основатель», свидетель, пророк, — какие бы наименования они ни носили в истории религии — они всегда остаются исключением. Эти немногие, для которых Божественное является открытой достоверностью, противостоят многим, наделенным лишь религиозной восприимчивостью, и неимеющим непосредственного опыта священного, но не столь глухими, чтобы самим не ощутить встречу со священным с помощью людей, которым такой опыт дан.

Здесь-то и чувствуется необходимость возразить: если «религия» должна быть реальностью, касающейся каждого, и если Бог одинаково взыскует всех, не должно ли быть так, чтобы каждый человек имел непосредственный доступ к Богу? Не должно ли иметься полное «равенство возможностей», чтобы достоверность была открыта каждому в равной степени? Однако этот вопрос бьет мимо цели: диалог Бога с человеком происходит только посредством диалога человека с человеком. Разновидность религиозной одаренности, которая делит людей на «пророков» и слушающих, с необходимостью втягивает их в связь друг к другу и друг для друга. Программа раннего Августина: «Бог и душа — ничего больше» — нереальна и не соответствует духу христианства. Религия существует не в одиноком шествии мистика, а в общности проповеди и слышания. Беседа человека с Богом и беседа человека с человеком нуждаются друг в друге и обусло-

вливают друг друга. Да, может быть, и вся вечная тайна, именуемая Богом, с самого начала состоит в предельно устойчивом и никогда не приводящем к окончательному результату — вызову человека на диалог, который сквозь все преграды и помехи позволяет расслышать «Логос», подлинное слово, из которого исходят все слова и который в нескончаемом разбеге стремится высказать все слова.

Ведь там, где человек говорит лишь *о чем-то*, еще нет действительного диалога. Подлинная человеческая беседа возникает там, где люди стремятся высказать не нечто, а самих себя, где диалог становится общением. Там, где это случается, где человек выражает в речи самого себя, там в той или иной форме речь заходит о Боге, Который есть подлинная тема всех споров человека с человеком с самого начала человеческой истории. Но также и только там, где человек выражает в речи самого себя, в человеческой речи вместе с логосом человеческого бытия выражается и логос всякого иного бытия. Поэтому свидетельство о Боге умолкает там, где язык оказывается лишь техникой сообщения о «чем-то». В логическом исчислении Бог не встречается. (23) Возможно, наша сегодняшняя трудность речи о Боге происходит именно от того, что наш язык все больше стремится к тому, чтобы стать чистым исчислением, простой кодификацией технического сообщения и все меньше соприкасается с Логосом всеобщего бытия, с которым интуитивно или сознательно соотнесены основы всех вещей.

б) **Вера как «Символ».** Наши размышления над историей апостольского Символа веры привели нас к уяснению того, что здесь, в формуле крещального исповедания, перед нами исходный образ христианского вероучения, а следовательно и первичная форма того, что мы сегодня называем «догмой». Первоначально не было ряда положений, которые перечислялись друг за другом и могли быть сочтены за определенное число догматов. Подобное представление, ставшее, по-видимому, сегодня для нас навязчивым, следовало бы охарактеризовать как непонимание сути христианского обета, данного

Богу, открывшемуся во Христе. Содержание христианской веры неустранимо пребывает во внутренней связи исповедания, которое, как мы видели, в качестве обета и отречения есть обращение, поворот человеческого бытия к новому направлению жизни.

Иначе говоря: христианское вероучение существует не в форме отдельных, разрозненных положений, а в единстве Символа, как древняя Церковь называла крещальное исповедание. И здесь как раз уместно несколько ближе продумать значение этого слова. $\Sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$ происходит от греческого $\sigma\upsilon\mu\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$: совпадать, сопоставлять. В основе лежит древний обычай: две смыкающиеся части кольца, палки или дощечки считались опознавательными знаками гостеприимца, посланника или участника договора. Обладание соответствующим обломком обеспечивало получение какой-нибудь вещи или просто гостеприимства. (24) Символ — это часть целого, служащая указанием на другую, дополняющую часть и тем самым обеспечивающая взаимное признание и единство. Он является выражением единства и способом для его достижения. (25)

Поэтому в обозначении вероисповедания как *Symbolum* содержится также глубокое истолкование его истинной сути; ибо именно в этом и состоял на деле исходный смысл догматических формул Церкви: способствовать общему исповеданию Бога, общему поклонению. Как *Symbolum* он указывает на другое, на единство духа в слове. А потому, как справедливо заметил Ранер, догма (т. е. Символ) по существу, всегда есть также и упорядочение языковой формы (26), которая, с точки зрения абстрактной мысли, могла бы оказаться и другой и которая, однако же, имеет смысл именно как языковая форма, смысл, состоящий в объединении вокруг общего исповедального слова. Это не изолированная, не замкнутая в себе доктрина, а форма нашего богослужения; форма нашего обращения, которое является поворотом не только к Богу, но и друг к другу в общем славословии Бога. Лишь в этой внутренней связи христианское вероучение обретает

свое настоящее место. Было бы интересно проследить с этой точки зрения историю форм церковного вероучения от крещального диалога через коллективную форму соборов до формул анафематствования, до реформационного *Confessio*, и, наконец, до догмы как отдельного положения. В результате была бы значительно прояснена проблематика и различная степень осознанности самовыражений веры.

Из сказанного следует еще одно: каждый человек обладает верой лишь как «*Symbolum*», как несовершенным и обломанным куском, который может обрести свое единство и целостность только в соединении с другим. Лишь в «*symballein*», в соединении с ними может произойти «*symballein*», соединение с Богом. Вера требует единства, призывает единове́рца — она по сути своей связана с Церковью. Церковь — не вторичная организация, созданная из идей, не имеющих к ней отношения, что в лучшем случае было бы лишь неизбежным злом; Церковь существенно связана с верой, смысл которой во взаимности общего исповедания и поклонения.

Это воззрение указывает еще одно направление. Ведь и сама Церковь, взятая в целом, обладает верой все еще как «*Symbolum*», как отломанной половинкой, которая говорит истину именно в своем бесконечном отсылании за пределы самой себя к совершенно Другому. Лишь через бесконечное преломление символа через непрестанное самопревозмогание человека вера проникает к Богу.

Тем самым становится ясным последнее, что одновременно возвращает нас к началу. Августин в своей «Исповеди» рассказывает, сколь решающим для его собственного пути было известие о том, что знаменитый философ Марий Викторин, который долго не решался присоединиться к Церкви, так как полагал, что благодаря своей философии он уже обладает всем существенным в христианстве (а с основными духовными положениями его он был полностью согласен), — стал христианином. (27) Поскольку, исходя из философского мышления, он уже мог назвать своими центральные христианские идеи, он не нуждался более в институализации своих

убеждений принадлежностью Церкви. Подобно многим образованным людям прошлого и нашего времени, он видел в Церкви платонизм для народа, в котором он, будучи настоящим платоником, не нуждался. Самым существенным казалась ему только Идея; лишь тот, кто не мог как философ, постигнуть Идею в самой изначальности, должен был войти в соприкосновение с нею через посредство церковной организации. И в том, что Марий Викторин, тем не менее, однажды присоединился к Церкви, выразилось понимание фундаментального заблуждения, которое означало такое мнение. Великий платоник понял, что Церковь есть нечто иное, нежели внешняя институализация и организация идей. Он понял, что христианство — это не познавательная система, а путь. «Мы» верующих — не второстепенная прибавка для слабого духа, а сама суть дела: человеческое общество — это реальность, находящаяся в другой плоскости, нежели голая «идея». Если платонизм дает *идею* истины, то христианская вера дает истину как *путь*, и лишь становясь путем, она станет истиной *человека*. Истина как голое знание, голая идея остается бессильной; истиной человека она становится только как путь, который взыскует человека и на который он может и должен вступить.

Таким образом, для веры существенно исповедание, слово и единство исповедания и слова; для веры существенно присоединение к богослужению общины и, следовательно, то совместное бытие, которое мы называем Церковью. Христианская вера не идея, а жизнь, не дух сущий сам по себе и для самого себя, но воплощение, дух во плоти истории и исторического «мы». Вера — не мистика самоотождествления духа с Богом, а послушание и служение: самопревозмогание, освобождение от самости именно посредством отдания себя на служение тому, что мною не создано и не выдуманно; освобождение посредством предания себя на служение Целому.

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

БОГ

«Верую в Бога, Вседержителя, Отца, Творца Неба и Земли»

Символ начинается с исповедания Бога, Который описывается подробнее тремя предикатами: Отец — Вседержитель (так следует переводить греческое слово Пантократор, которое мы, следуя латинскому тексту, передаем обычно словом «Всемогущий») — Творец. (28) Следовательно в первую очередь мы должны обдумать вопрос: что значит — верующий исповедует Бога? В этот вопрос включен другой: что означает характеристика Бога посредством трех именовании — «Отец», «Вседержитель», «Творец»?

ПЕРВАЯ ГЛАВА

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ К ТЕМЕ «БОГ»

1. Объем вопроса

Что такое «Бог»? В иные эпохи ответ на этот вопрос казался предельно ясным, однако, для нас этот вопрос снова стал проблемой. Что вообще может означать слово «Бог»? Какую Реальность оно выражает, и как человек получает доступ к Реальности, о которой здесь идет речь? Если заниматься этим вопросом с той основательностью, в которой мы сегодня столь нуждаемся, прежде всего нужно было бы предпринять религиозно-философский анализ, в котором выяснились бы истоки религиозного опыта. Затем — нужно было бы изучить следующий вопрос: почему тема Бога пронизывает всю человеческую историю, почему она снова и по сей день способна с неослабевающей страстью захватывать человека, причем именно в наши дни, когда повсюду раздаются крики о смерти Бога, именно теперь и как раз поэтому проблема Бога со всей силой встает в нашей душе?

Откуда, собственно, появилась в человечестве мысль о «Бог», из каких корней она растет? Как понять, что эта, по земным меркам совершенно излишняя и бесполезная тема, тем не менее остается в истории самой неотступной? И почему эта тема проявляется в столь глубоко различных формах?

Правда, можно заметить: при всем обескураживающем внешнем многообразии по существу, она реализуется только в трех формах, которые претерпевают, конечно, различные модификации, — в форме монотеизма, политеизма и атеизма. Так можно кратко обозначить три магистральных пути или три ответа, какие давало человечество на протяжении своей истории на вопрос о Боге. Причем атеизм, — мы уже раньше обращали на это внимание, — лишь по видимости представляет собой закрытие темы Бога, в действительности же он означает особую форму озабоченности человека проблемой Бога, которая может проявить и нередко проявляет известную страстность. Если бы мы занялись этими предварительными, но фундаментальными проблемами, следовало бы далее выявить два корня религиозного опыта, к которым можно свести все многообразие его форм. Известный голландский феноменолог религии Ван дер Лёв описал однажды характерную для них напряженность таким парадоксальным образом: в истории религии Бог-Сын существовал до Бога-Отца. (29) Вернее, следовало бы сказать, что Бог-Спаситель, Искупитель предшествует Бог-Творцу. Но и после такого разъяснения надо еще заметить, что эту формулу не следует понимать в смысле временной последовательности, для чего нет никаких доказательств. Насколько можно заглянуть вглубь истории религии, тема Бога всегда выступает в обеих формах. Предлог «до» может означать лишь то, что в конкретной религиозности, в живой экзистенциальной заинтересованности Спаситель стоит на первом плане по сравнению с Творцом.

За этими двумя образами, в которых человек видел своего Бога, выявляются два истока религиозного опыта, о которых собственно и идет речь. Один — опыт собственного существования, которое все снова и снова превосходит себя, опыт, который — всегда в форме, так или иначе зашифрованной, — указывает на «совершенно другое». Этот процесс также весьма многослоен, многослоен как и само человеческое существование. Как известно, Бонхоффер считал, что пришло вре-

мя покончить с таким Богом, к которому мы прибегаем как к последней возможности найти какое-то решение, когда наши собственные возможности исчерпаны. Бога должно найти не там, где мы сталкиваемся с нашей нуждой и несостоятельностью, а в средоточии земного и жизненного. Лишь тогда обнаружится, что Бог не некое убежище, сколоченное по нужде и становящееся ненужным по мере расширения границ наших возможностей. (30) В истории человеческих исканий Бога присутствуют оба пути, и оба представляются мне в равной мере законными. Как скудность человеческого существования, так и его полнота одинаково указывают на Бога. Там, где человек испытывает существование в его полноте, богатстве, красоте и величии, он снова и снова осознает, что он обязан этим существованием «кому-то», что именно в просветленности и величии это существование не нечто само собой данное, что оно есть дар, который опережает меня, до всякого моего действия уже приемлет меня своей благостью и ждет от меня того, что я *придам* смысл такому богатству и таким образом *обрету* смысл. Но и скудость существования всегда была для человека указанием на нечто совершенно иное. Проблема, которую человек не просто ставит, но которой он сам является, присущая ему незавершенность, границы, на которые он наталкивается и в которых он, однако, жаждет безграничного (примерно в смысле слов Ницше о том, что всякое наслаждение хочет вечности, но знает, что оно мгновенно) — это соприсутствие конечности человека и жажды безграничного и открытого никогда не давало ему успокоиться в самом себе, заставляло его почувствовать, что он не самодостаточен, что он лишь возвращается к самому себе, постоянно выходя за собственные границы на пути к совершенно иному и бесконечно более великому.

То же самое можно показать на примере одиночества или внутреннего благоустройства. Несомненно, одиночество представляет собой один из существенных корней встречи человека с Богом. В опыте одинокого бытия человек постигает также, до какой степени все его существование есть крик, обра-

щенный к Ты, и сколь мало он предназначен к тому, чтобы быть одним только собственным Я. При этом одиночество может открываться человеку с разной глубиной. Сперва оно может быть облегчено поисками некоего человеческого Ты. Однако существует парадоксальный процесс, в котором — по слову Клоделя — обнаруживается, что каждое «Ты», которое нашел себе человек, в конечном счете оказывается невыполненным и невыполнимым обещанием, (31) что, по существу, каждое «Ты» несет в себе разочарование; существует такая точка, в которой никакая встреча не может одолеть последнего одиночества, так что само обретение снова отталкивает в одиночество, снова пробуждает зов к «Ты» абсолютному, действительно проникающему в глубины нашего Я. Однако дело не в том, что к опытному постижению Бога ведет не только нищета одиночества, не только знание, что никакая общность не удовлетворяет полностью наши желания, — опыт Бога может быть связан также и с радостью внутреннего благоустройства. Именно полноту любви и взаимообретения человек может переживать как дар того, чего он не мог ни признать, ни создать, — она заставляет его признать, что он получает здесь больше, нежели оба вместе способны дать друг другу. Свет и радость взаимообретения могут пробудить чувство близости той абсолютной радости и конечной обретенности, которая кроется за всеми человеческими взаимообретениями.

Всем этим мы хотели указать, каким образом человеческая экзистенция может быть исходным пунктом того опыта абсолютного, в котором оно постигается как «Бог-Сын», как Спаситель или проще — как Бог в Его связи с экзистенцией. (32) Другой источник религиозного познания — в противостоянии человека и мира, в том могущественном и чудовищном, что он в нем встречает. Конечно, космос как в красоте своей и изобилии, так и в своей недостаточности, грозности и бездонности стал для человека опытом всепревосходящей силы, которая и угрожает человеку, и поддерживает его. При этом здесь возникает более неопределенный и отдаленный образ, который отражается в образе Бога-Творца, Бога-Отца.

Если бы мы стали заниматься намеченными здесь проблемами дальше, то непосредственно натолкнулись бы на поднятую ранее проблему трех видоизменений темы Бога в истории — монотеизма, политеизма, атеизма. В таком случае выяснилось бы подспудное единство этих трех путей. Конечно, это единство не является тождеством, и нельзя сказать, что если копнуть поглубже, все, в конечном счете, станет одним, и внешние формы утратят свое значение. Такое отождествление, к которому, вероятно, могла бы испытывать склонность философская мысль, но которое было бы неуважением к серьезности человеческих решений, разумеется, не соответствовало бы действительности. Стало быть, речь не может идти о тождестве. Тем не менее, при более глубоком рассмотрении стало бы ясным, что различие этих трех основных путей отличается от того, что можно было бы предположить, исходя из трех выдвигаемых ими формул: «Существует единый Бог», «Существует много богов», «Бога не существует». Между этими тремя формулами и подразумеваемыми ими исповеданиями существует неустранимая противоположность, но также и связь, которую их буквальный смысл не позволяет заметить, ибо все три — и это можно показать — в конечном счете убеждены в единстве и единственности абсолюта. Не только монотеизм верует в это единство и эту единственность; и для политеистов множество богов, к которым они обращали свою молитву и надежду, никогда не были сами абсолютом; и для них было ясно, что за множеством богов где-то существует единое бытие, что бытие, в конечном счете, едино, или, во всяком случае, представляет собой вечное противоборство изначальных противоположностей. (33) Для атеизма же, который оспаривает Бога как характеристику единства бытия, само это единство никоим образом не упраздняется. В самом деле, одна из наиболее действенных форм атеизма, марксизм, в строжайшей форме утверждает это единство бытия во всем сущем, объявляя все бытие материей. Тем самым, хотя то единое, которое является самим бытием, в качестве материи освобождается от всех более ранних

представлений об абсолюте, связанных с идеей Бога, тем не менее, оно сохраняет черты, которые ясно показывают его абсолютность и, таким образом, вновь напоминают идею Бога.

Все три пути сходятся в убеждении о единстве и единственности абсолюта. Различны лишь представления о том, каким образом человек вступает с ним в связь и, соответственно, как относится к нему абсолют. Говоря предельно схематично: если монотеизм исходит из того, что абсолют есть сознание, которое знает человека и может к нему обратиться, то для материализма абсолют как материя лишен всех личностных предикатов и никоим образом не может быть соотнесен с понятием призыв-ответ. Во всяком случае, можно было бы сказать, что человек сам должен высвободить из материи все, что в ней есть божественного, так чтобы иметь Бога уже не позади себя, как нечто ему предшествующее, а впереди себя, как то, что подлежит еще его творческому созиданию, как его собственное лучшее будущее. Наконец, политеизм может находиться в очень тесных отношениях как с монотеизмом, так и с атеизмом, поскольку силы, о которых он говорит, подчинены некоей единственной несущей их силе, которую можно понимать как в том, так и в другом смысле. Нетрудно показать, как в древности политеизм тотчас сходится с метафизическим атеизмом, тотчас и с философским монотеизмом. (34)

Все это важные вопросы для тех, кто в нашей нынешней ситуации собирается заняться проблемой Бога. Но обсуждение их со всей обстоятельностью потребовало бы слишком много времени и терпения. Поэтому удовлетворимся здесь тем, что мы их хотя бы назвали. Они постоянно будут снова вставать перед нами вместе с другими проблемами, по мере того как мы будем в дальнейшем исследовать идею Бога в одном определенном пункте, мы открываем панораму всех усилий человечества, чтобы обрести своего Бога, проблему Его исканий во всех ее измерениях.

2. Исповедание единого Бога

Но вернемся к нашему исходному пункту, к словам Символа: «Верую в Бога Вседержителя, Отца, Творца». Эта фраза, в которой христиане вот уже почти две тысячи лет исповедуют свою веру в Бога, также уходит корнями в более далекое прошлое. За ней стоит повседневная вероисповедная формула израильтян: «Слушай, Израиль, Яхве, твой Бог, Бог Единый», (35) — и она представляет собой христианское изменение этой формулы. В первых словах христианское Credo подхватывает Credo Израиля и включает в себя его духовную устремленность, его духовный опыт веры и опыт борьбы за Бога. Этот опыт, следовательно, становится для христианской веры внутренним измерением, которого без него не существовало бы. Мимоходом мы встречаемся здесь с важной закономерностью истории религии и веры: она развивается всегда в преемстве и никогда целиком не утрачивает непрерывности. Хотя вера Израиля — нечто совершенно новое по отношению с верой окружающих народов, — она тоже не упала с неба. Она разворачивается в размеживании с этой инородной верой, в противоборствующем выборе и перетолковании, которое в одно и то же время есть преемство и преобразование.

«Яхве, твой Бог, Бог Единый» — это исповедальное ядро, заложенное в основу нашего Символа, по исходному своему смыслу представляет собою отречение от прочих богов. Это в самом полном смысле, какой только может иметь слово, — исповедание, то есть не утверждение одного из мнений, а экзистенциальное решение. Как отречение от богов оно означает отречение от обожествления космического «умри, чтобы родиться вновь». Если позволительно утверждать, что голод, любовь и власть — три силы, движущие человечеством, — то следуя несколько дальше, можно сказать, что три основных формы политеизма состоят в поклонении хлебу, поклонении эросу и обожествлении власти. Все три пути суть заблуждения, абсолютизация того, что само по себе не являет-

ся абсолют, а поэтому — порабощение человека. Разумеется, в этих заблуждениях кое-что угадано в той силе, которой держится Вселенная. Но, как сказано, вероисповедание Израиля возвещает борьбу с этим важным событием в истории освобождения человека. Противоборствуя этому тройному поклонению, израильское исповедание есть одновременно борьба с умножением божественного вообще. Это отказ — позднее мы должны будем обсудить это подробнее — от своих богов, от обожествления собственного добра, что существенно для политеизма. Вместе с тем, это — отказ от беспечения своего, отречение от страха, который стремится умиловать страшное, воздавая ему почести, и обращение к единому небесному Богу как всеохранительной силе. Это мужественное решение — не претендуя на обладание божественным, довериться державной Власти всего мира.

Исходная ситуация, восходящая к вере Израиля, в раннехристианском Символе принципиально не изменяется. Вступление в христианскую общину и принятие ее «Символа» здесь также означает экзистенциальное решение, чреватое серьезными последствиями. Ведь тот, кто входит в этот Символ — отрекается от законов мира, которому он принадлежит: отрекается от преклонения перед господствующей политической властью, на котором покоилась позднеримская империя, отрекается от преклонения перед наслаждением, перед культом страха и суеверия, господствующих над миром. Вовсе не случайно христианская борьба разгорелась на predetermined таким образом поприще и оказалась борьбой вокруг основных форм общественной жизни античности вообще.

Я думаю, что понимание этих взаимосвязей имеет решающее значение для усвоения Символа в наши дни. В том, что христиане, рискуя своей жизнью, отказывались под каким бы то ни было видом участвовать в культе Цезаря и уклонялись даже от самых безобидных его форм (как например, занесение в список пожертвований), будучи готовы заплатить за это жизнью, — мы слишком легко видим лишь

фанатизм, свойственный первым временам, во всяком случае, объяснимый взглядами той эпохи, но никак не могущий быть образцом в наши дни. Чтобы найти оправданный выход из положения и посчитаться с тем фактом, что нельзя требовать героизма от среднего человека, ныне провели бы различие между необходимой гражданской лояльностью и подлинным религиозным актом. И может быть, именно в силу того, что тогда решение было пронесено через все испытания, сегодня, в известных случаях, такое разделение и в самом деле возможно. Как бы то ни было, важно понимать, что тогдашняя стойкость была далека от узколобного фанатизма и изменила мир так, как одно только страдание могло его изменить. События тех времен показывают, что вера не умственная игра, а нечто весьма серьезное: она говорит и должна говорить «нет» абсолютизму политической власти, преклонению перед властью властвующих вообще — «низложил сильных с престолов» (Лк 1. 52). Тем самым она раз и навсегда разрушила тоталитарные притязания политического начала. В этом смысле исповедание: «Существует только один Бог» — именно потому, что оно не заявляет никаких политических целей, представляет собой радикальную политическую программу: благодаря тому, что Бог наделяет абсолютностью каждого человека, благодаря тому, что все политические общества оказываются относительными перед лицом единства объемлющего их Бога, вера есть единственная и последняя защита от тирании коллектива и вместе с тем принципиальное искоренение идеи исключительности в человеке вообще.

То же самое, что было сказано о вере как борьбе против преклонения перед властью, можно продемонстрировать и в сфере борьбы за истинный образ человеческой любви против ложного преклонения перед сексом и эросом, от которого исходило и исходит ничуть не меньшее порабощение человека, чем от злоупотребления властью. Когда пророки снова и снова представляют отпадение Израиля от веры в «образе» прелюбодеяния, — здесь нечто большее, чем «образ». Чужие культы не только были связаны с культовой проституцией, —

они позволяли распознать в этом принцип их внутреннего устройства. Единственность, окончательность и неделимость любви между мужчиной и женщиной можно понять и осуществить, в конечном счете, только через веру в единственность любви Бога. Мы все более понимаем теперь, сколь связана любовь с верой в единого Бога, понимаем, что единственность и неделимость любви вовсе не обособленный тезис, выводимый чисто философскими методами. Мы все более понимаем, до какой степени кажущееся освобождение любви для служения любострастию инстинкта выдает человека тирании секса и эроса, беспощадному рабству, которым он подпадает именно там, где мнит себя освободившимся. Там, где он уклоняется от Бога, на него набрасываются боги, и его освобождение совершается только благодаря тому, что он позволяет освободить себя и отказывается от стремления опираться на одного себя.

Не менее важным, чем выяснение входящего в Символ отречения, является понимание той обращенности, того «да», которое оно подразумевает. «Нет» может существовать лишь на основе «да»; и если боги безвозвратно канули в прошлое — в этом сказалась исторически действенная сила отречения первых веков христианства. Разумеется, силы, которые выражались в языческих богах, не исчезли, как не исчезло и искушение абсолютизировать эти силы. И то и другое относится к неизменному составу основной человеческой ситуации и выражает, так сказать, всегдашнюю «истину» политеизма; ибо абсолютизация власти, хлеба и эроса грозит нам не меньше, чем человеку в древности. Но если тогдашние боги и ныне остаются «силами», которые пытаются обрести абсолютную мощь, — все-таки они безвозвратно утратили облика божественного. На этом основывается существенное различие между дохристианским и послехристианским язычеством, — различие, запечатленное христианским отречением от богов, сила которого определила историю. И в той пустоте, которая во многих отношениях окружает нас сегодня, с тем большей настоятельностью встает вопрос: каково содержа-

ние того обязательства, которое подразумевает христианская вера?

ВТОРАЯ ГЛАВА

БИБЛЕЙСКАЯ ВЕРА В БОГА

Кто хочет понять библейскую веру, должен проследить ее историческое развитие от ее истоков у патриархов Израиля вплоть до последних писаний Нового Завета. Ветхий Завет, с которого мы должны начать, дает путеводную нить нашему труду. Существенно, что он именуется Богом двояко: Элохим и Яхве. В этих главных наименованиях Бога обнаруживается не только отделение и выбор, которые осуществил Израиль в своем религиозном мире, но и то положительное решение, которое свершилось в процессе этого выбора и в последующей переработке избранного.

1. Проблема рассказа о Неопалимой купине

В качестве центрального текста для уяснения ветхозаветного богопонимания и богоисповедания можно назвать рассказ о Неопалимой купине (Исход 3). В этом рассказе вместе с откровением Моисею Имени Божия происходит решающее утверждение того богопонимания, которое стало затем в Израиле господствующим. Текст повествует о том, как Бог, сокровенно открывшийся Моисею в пламени, охватившем терновый куст, призывает его стать вождем Израиля; и как ко-

леблется Моисей, желая получить ясные сведения о своем поручителе и ясное удостоверение его полномочий. В этой связи и приводится тот диалог, который с тех пор не перестает быть предметом вопрошаний и толкований: «И сказал Моисей Богу: вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: «Бог отцов ваших послал меня к вам». А они скажут мне: «как Ему имя?» Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий (Яхве). И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам. И сказал еще Бог Моисею: так скажи сынам Израилевым: Господь, Бог отцов ваших, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова, послал меня к вам. Вот имя мое на веки, и памятование о мне из рода в род» (Исх 3. 13-15).

Очевидно, смысл текста состоит в том, чтобы утвердить в Израиле имя «Яхве» в качестве основного имени Бога, во-первых, путем скрепления его с историческим истоком израильского народа и с продолжением союза, во-вторых, предлагая его содержательное осмысление. Последнее осуществляется путем сведения непонятого слова «Яхве» к корню «хайа» — быть. Исходя из присутствующих здесь еврейских согласных, это возможно. Но соответствует ли это действительно происхождению имени Яхве? С филологической точки зрения — по меньшей мере сомнительно. Однако, как часто бывает в Ветхом Завете, речь идет о богословской, а не филологической этимологии. Дело не в том, чтобы исследовать начальный (с точки зрения истории языка) смысл, нужно здесь и сейчас (*hic et nunc*) его осмыслить. Этимология служит лишь средством утверждения смысла. Это прояснение имени «Яхве» словом «Бытие» (Я-есмы-сущий) дополняется еще одним пояснением. Говорится, что Яхве — Бог отцов, Бог Авраама, Исаака и Иакова. Это значит следующее: понимание «Яхве» должно быть расширено и углублено тем, что наименованный так Бог отождествляется с Богом патриархов Израиля, которого на самом деле призывали под именем Эль и Элохим.

Попробуем выяснить, какой при этом возникает образ Бо-

га. Прежде всего, что означает привлечение идеи бытия для истолкования Бога? Для Отцов Церкви, выросших в греческой философии, это казалось неожиданным и дерзким подтверждением их собственного философского прошлого, поскольку греческая философия видела свое главное открытие в том, что за всем множеством отдельных вещей, с которыми человек повседневно имеет дело, она усмотрела общую идею бытия, которую она считала также самым подходящим выражением божественного. Теперь же оказывалось, что и центральный текст Библии говорит о Боге точно то же. Разве это не должно было показаться ошеломляющим подтверждением единства веры и мышления? Отцы Церкви и в самом деле считали, что здесь открылось глубочайшее единство философии и веры, Платона и Моисея, греческого и библейского духа. Они ощущали тождество философских поисков и веры Израиля с такой полнотой, что полагали, будто Платон заимствовал свои идеи из Ветхого Завета. Таким образом, ядро платоновской философии косвенно возводилось к откровению — столь глубокое постижение не решались объяснить собственной силой человеческого духа.

Греческий текст Ветхого Завета, который имели в своем распоряжении Отцы, и в самом деле мог дать повод к представлению о таком тождестве Платона и Моисея, хотя зависимость была скорее обратной: именно переводчики еврейской Библии на греческий язык находились под влиянием греческой философской мысли, а потому читали и понимали текст сквозь ее призму; именно их должна была вдохновлять идея, что дух эллинов и вера Библии совпадают. Они перекидывали мост между библейским пониманием Бога и греческим мышлением уже тем, что в 14 стихе переводили «Я есмь тот, кто есмь» как «Я есмь Сушдий». Имя еврейского Бога идентифицировалось здесь с философским понятием Бога. Соблазн, связанный с Именующим Себя Богом разрешался на просторе онтологического мышления, вера вступала в брак с онтологией. Ведь то, что библейский Бог имеет имя, для философского мышления является камнем преткновения.

Может ли это быть чем-то большим, чем воспоминанием о том политическом мире, в котором впервые явилась библейская вера? В кишачем богами мире Моисей не мог бы сказать: Бог послал меня. Не мог бы он сказать и — Бог отцов послал меня. Он знал, что это ничего не означает, и что последует вопрос: который Бог? Вопрос же состоит в следующем: Можно ли дать имя платоновскому «Сущему» и объявить его тем самым индивидуальным существом? Не выражает ли факт именованя Бога фундаментально иное представление? Если же прибавить к этому важную для понимания текста мысль, что Бога можно именовать единственно потому, что Он Сам Себя наименовал — то бездна между Ним и платоновским сущим (который является всего лишь последней ступенью онтологической философии, а потому неизменным и тем более не именующим самого себя) оказывается еще глубже.

Что же, греческий перевод Ветхого Завета и опирающиеся на него выводы Отцов Церкви основаны на недоразумении? В этом сегодня согласны не только экзегеты. Со всей остротой и принципиальностью говорят об этом и богословы, которые подходят к проблеме, минуя все экзегетические частности. Так, Эмиль Бруннер решительно заявляет, что знак равенства, поставленный здесь между Богом веры и Богом философов, означает превращение библейской идеи Бога в свою противоположность. Вместо имени здесь полагается понятие, вместо не-подлежащего определением дается определение.(36) В результате, в связи с одним этим местом, подлежит обсуждению вся патристическая экзегеза, древнецерковная вера в Бога, исповедание и вера в Бога, запечатленные в Символе. Означает ли это обращение к эллинизму отпадение от веры в Бога, которого Новый Завет называет Отцом Иисуса Христа, или же здесь в новых условиях говорится по-новому то, что говорилось и должно говориться всегда?

В первую очередь мы должны заняться (правда, с возможно большей краткостью) фактически имеющимися данными экзегезы. Что означает имя Яхве и объясняющее его слово

«бытие»? Как мы видели, оба вопроса, хотя и связаны, однако — не идентичны. Прежде всего попробуем поближе заняться первым. Можем ли мы узнать что-нибудь еще, с точки зрения истории языка, о первоначальном значении имени Яхве, изучая его происхождение? Это почти невозможно, потому что именно поиски его происхождения заводят нас в полный мрак. Только одно можно сказать со всей определенностью: до Моисея и за пределами Израиля имя Яхве никак надежно не засвидетельствовано и ни одна из многочисленных попыток установить доизраильские корни этого имени не представляется убедительной. Правда, отдельные части слова — jah, jo, jahw — известны и ранее, но насколько можно судить сегодня, полная форма имени Яхве впервые появляется в Израиле. По всей видимости, это имя создано верой Израиля, который, хотя и не в полном отрыве от прошлого, но творчески преобразуя его, образовал свое собственное имя Бога, а тем самым и свой собственный образ Бога. (37)

Сегодня снова многое говорит в пользу того, что составление этого имени на самом деле принадлежит Моисею, который именем Яхве возвестил своим поработанным сородичам новую надежду. Момент, в котором окончательно сложилось собственное имя Бога и тем самым собственный образ Бога, по всей видимости, был исходным пунктом в становлении израильского народа. Среди многочисленных указаний на доизраильские корни имени Яхве, мне представляется наиболее обоснованным и вместе с тем особенно плодотворным указание А. Казелля, на то, что в вавилонском царстве появляются теофорные имена (то есть собственные имена, которые содержат указание на Бога), образованные с помощью слова «уаи» и, соответственно, содержащие элемент «уаи», «уа», который значит приблизительно «Мой», «мой Бог». В неразберихе богов, с которыми так или иначе имели дело, это словообращение знаменовало личного Бога, то есть Бога, который обращен к человеку, личностен сам и соотносен с личным. Это Бог, который, как личностно Сущее, входит в связь с человеком как с личностью. Это указание тем более приме-

чительно, что оно соответствует центральному элементу до-моисеевской веры Израиля, тому образу Бога, который мы, следуя Библии, привыкли называть Богом отцов. (38) Тогда предложенная этимология в точности соответствовала бы тому, что в рассказе о Неопалимой купине считается внутренней предпосылкой веры в Яхве, — вера отцов, вера Богу Авраама, Исаака и Иакова. Бросим поэтому беглый взгляд на этот образ, без которого остается непонятным смысл свидетельства о Яхве.

2. Внутренняя предпосылка веры в Яхве: Бог отцов

В языковом и идейном корне имени Яхве, который, как мы предположили и как указывает формант *Yau*, значит «личный Бог», сказывается одновременно и выбор, сделанный Израилем и отделивший его от окружающего его религиозного мира, и непрерывная связь с собственной историей Израиля, идущей от Авраама. Бог отцов назывался, конечно, не Яхве, Он выступает под именем Эль и Элохим. Патриархи Израиля могли тем самым примыкать к распространенной вокруг них религии Эль, существенным отличием которой был социальный и личностный характер божества, обозначаемого именем «Эль». С религиозно-типологической точки зрения, избранный ими Бог отличался тем, что он был *numen personale* (личный Бог), а не *numen locale* (местный бог). Что это значит? Попробуем вкратце пояснить это, беря отправной точкой эти два представления о Божестве. Прежде всего вспомним следующее: религиозный опыт человечества непрерывно возгорается в святых местах, в которых — по тем или иным основаниям — человек становится в особенности чувствительным к совершению иному, к божественному. Скажем, какой-нибудь источник, мощное дерево, таинственный камень или же место, где произошло нечто необычное, могут приобрести такую силу. При этом, естественно, сразу же возникает опасность, что место, в котором человек испытал присутствие божества, и само это божество для человека сольются, так что он уверует в особое присутствие божества в том месте и

не будет думать, что может встретить его где-нибудь еще, — место становится святым местом, обителью божества. Возникающая таким образом связь божества с этим местом приводит затем по некоей внутренней необходимости к умножению богов. Поскольку опыт священного случается не в *одном*, а во многих местах и каждый раз ограничивается соответствующим местом, возникает множество местных богов, которые становятся тем самым особыми божествами тех или иных территорий. В противоположность языческой тенденции к *pumen locale*, к божеству, ограниченному и определенному местом, Бог отцов проявляет совершенно иную направленность. Он не Бог места, а Бог людей — Бог Авраама, Исаака и Иакова. Не связанный местом, Он присутствует повсюду и обнаруживает Свою мощь там, где находится человек. В результате о Боге начинают думать совершенно иначе. Бог видится не в сфере пространства, а в сфере Я и Ты. Бог удаляется, стало быть, в трансцендентную, ничем не ограниченную область и именно поэтому обнаруживает повсюду (а не только в каком-нибудь пункте) Свою близость и безграничную мощь. Он не пребывает в каком-нибудь месте, но каждый раз может встретиться там, где находится человек и где человек оказывается в состоянии, допускающем такую встречу. Решившись быть с Эль, патриархи Изра-эля сделали выбор величайшего значения: в пользу *pumen personale*, против *pumen locale*, в пользу личностного и обращенного к личности Бога, которого можно представлять себе и действительно находить обитающим не в святых местах, а прежде всего в сфере Я и Ты. (39) Эта основная черта Эль осталась стержнем не только религии Израиля, но и новозаветной веры; личность Бога в качестве исходного пункта, понимание Бога изнутри сферы взаимоотношений Я и Ты.

К этому аспекту, существенно определяющему духовное место веры в Эль, должен быть добавлен еще один. Эль считается не только носителем личностного начала, не только Отцом, Творцом, Мудрецом и Царем, — в первую очередь, Он имеет значение наивысшего Бога, наивысшей, всепревос-

ходящей мощи. Собственно, нет нужды даже говорить, что и этот элемент остался определяющим для всего библейского богопознания. Выбирается не какая-нибудь сила, действующая в каком-нибудь месте, избирается та единственная сила, которая объемлет собою все прочие и стоит выше каждой из них.

Наконец, следует указать еще и на третий элемент, который равным образом пронизывает все библейское мышление: этот Бог есть Бог обетования. Бог — не природная сила, в эпифаниях которой является вечное могущество природы, вечное «умри, чтобы родиться вновь». Это не тот Бог, который ориентирует человека на вечное равенство себе космического круговращения; нет, — Он направляет человека к грядущему, к смыслу и цели, которые окончательны и к которым движется история, — Он Бог надежды на будущее, путь, который необратим.

В заключение следует еще заметить то, что вера в Эль была воспринята в Израиле так, что имя Эль расширилось в «Элохим». Тем самым намечается процесс преобразования, в котором образ Эль нуждался сам по себе. При этом может показаться странным, что единственное число Эль было заменено словом, означающим множественное (Элохим). Не имея в виду излагать здесь все разнородные детали этого процесса, мы можем, однако, сказать, что именно таким образом Израиль смог еще точнее выразить единственность Бога. Он един, но как превышающий величину, как нечто совершенно иное; Он превосходит границы единственного и множественного, стоит по ту сторону их. Хотя в Ветхом Завете и в особенности на ранних стадиях отсутствует какое бы то ни было откровение троичности, в этом событии таится опыт, который может открыться навстречу христианской вести о Троице Боге. Об этом еще не размышляют, но уже знают, что Бог радикальным образом есть единый Бог, что Он не может быть втиснут в наши категории единственного и множественного числа, что Он стоит выше их, и потому — сколь бы Он ни был поистине единый Бог — в конечном сче-

те, и категория «единое» не вполне подходит для Его именованья. В ранней истории Израиля (но также и позже, в том числе для нас) это означало, что законный вопрос, содержащийся в политеизме, не оставлен без ответа. (40) Множественное число, отнесенное к Богу, значит: все божественное есть Он.

Стремясь описать Бога отцов, мы должны были бы теперь дополнить сказанное выяснением того, что отрицают Эль и Элохим своим утвердительным началом, каковым они прежде всего предстают перед нами. Однако мы вынуждены ограничиться здесь только указанием на два главных наименования Бога, которые доминировали в окружении Израиля. Различались два образа Бога, фигурировавшие у соседних с Израилем народов под именем Ваал — Господин и Мелех («Молох» — Царь). Таким образом, отвергалось почитание плодovitости и связанная с ним локализация божества; говоря же «нет» царскому богу Мелеху, отрицали также и определенную социальную модель. Бог Израиля не был аристократически отдаленным царем, он не знал неограниченной деспотии, которую тогда связывали с образом царя, — это близкий Бог, который в принципе может быть Богом каждого человека. О скольком здесь еще можно было бы подумать и поразмышлять! Но мы не станем этого делать, чтобы вновь вернуться к нашему исходному пункту, к вопросу о Боге Неопалимой купины.

3. Яхве, Бог отцов и Бог Иисуса Христа

Поскольку Яхве, как мы видели, отождествлялся с Богом патриархов, вера в Него включает в себя все содержание древней веры отцов, но вместе с тем получает новый склад и новую форму. В чем же заключается то специфическое, то новое, что выражает имя «Яхве»? Ответов множество. Точный смысл формул третьей главы Книги Исход уже нельзя установить с уверенностью. Но два аспекта все же ясны. Одно то, что у Бога есть имя и Он представляется неким инди-

видуумом, оказывается для нашей мысли камнем преткновения. Но если мы ближе присмотримся к обсуждаемому тексту, возникает вопрос: да имя ли это в самом деле? Этот вопрос кажется сначала бессмысленным, потому что Израиль бесспорно понимал слово Яхве как имя Божие. Однако внимательное чтение текста показывает, что в эпизоде с Неопалимой купиной это имя истолковывается так, что оно оказывается упраздненным в качестве имени. Во всяком случае, оно выпадает из того ряда божественных имен, которому оно на первый взгляд принадлежит. Вслушаемся еще раз! Моисей спрашивает: сыны Израиля, к которым Ты меня посылаешь, спросят: кто тот Бог, который тебя послал? как Ему имя? Что сказать мне им? Далее говорится, что Бог ответил Моисею: «Я есмь тот, кто Я есмь»; мы могли бы перевести и так: «Я есмь то, что Я есмь». Но это, по существу, выглядит отказом, скорее даже отвержением имени, чем его возвещением. Во всем эпизоде сквозит некое негодование на такую назойливость: «Я есмь именно Тот, кто Я есмь». Мысль о том, что здесь не дается никакого имени, а отвергается сам вопрос, получит лишнее подтверждение, если мы сопоставим наш текст с двумя другими, которые можно было бы привести в качестве параллельных мест (Книга Судей 13. 18 и Бытие 32. 30). В Книге Судей некий Маной встречает Бога и спрашивает о Его имени. Следует ответ: «Что ты спрашиваешь об Имени Моем? оно тайна» (другой перевод: «оно чудно»). Имя не говорится. В Книге Бытия (32. 30) Иаков, борющийся в ночи с Неизвестным, спрашивает о Его имени и получает лишь отрицательный ответ: «Что спрашиваешь ты об имени Моем?» И по языку и по строению своему оба места очень родственны нашему тексту, так что едва ли можно сомневаться в их идейной связи. И здесь перед нами жест отказа. Бог, который говорил с Моисеем в пламени горящего куста, не может объявить Свое имя так, как окрестные боги, боги-индивидуумы, существа наряду с другими богами такого же рода и потому нуждающиеся в именах. Бог Неопалимой купины не ставит Себя в один ряд с ними.

Отказ, на который мы здесь наталкиваемся, свидетельствует о Боге, всецело отличном от других богов. Истолкование имени Яхве словом «бытие» есть, таким образом, род отрицательного богословия. Оно упрямляет имя как имя, вместе с тем оно способствует переходу из сферы слишком известного, каким кажется имя, в сферу неизвестного, сокровенного. Оно погружает имя в тайну, так что в ведение Бога одновременно входит неведение, в сокровенность — откровение. Имя, знак знакомства становится шифром Бога, пребывающего Неведомым. Таким образом, в противоположность мнению, будто Бога можно постигнуть, здесь уясняется неустранимость бесконечной дистанции. Поэтому развитие закономерно шло к тому, что Израиль все более и более переходил от прямого высказывания этого имени к описанию, и в греческой Библии оно уже вовсе не появляется и заменяется там просто словом «Господь». На этом пути тайна Неопалимой купины была понята во многих отношениях вернее, чем при любом филологическом объяснении.

Конечно, этим вопрос выяснен лишь с одной стороны. Ведь Моисей все же был уполномочен сказать вопрошающим: «Сущий (Я — есмь) послал меня к вам» (Исх 3. 14). Он имел ответ, пусть этот ответ и был загадкой. И разве нельзя, разве не должно продвинуться чуть дальше в ее позитивном разгадывании? Современная экзегеза видит в этом слове преимущественно выражение близкого присутствия божественной помощи. Бог, хотя и не открывает Своей сущности, того, кем Он является Сам по Себе, как это пытается сделать философское мышление, открывается как Бог Израиля, Бог людей. «Я есмь» означает «Я здесь», «Я здесь для вас», подчеркивается присутствие Бога для Израиля, Его бытие истолковывается не как бытие в себе, а как бытие — для. (41) Айфельт считает возможным не только перевод «Он помогает», но и «Он вызывает к бытию», «Он — Творец» и конечно же «Он есть», и даже «Сущий». Французский экзегет Эдмонд Жакоб полагает, что имя Эль выражает жизнь как мощь, Яхве — как длительность и присутствие. Если Бог именует

Себя здесь как «Я есмь», под этим именем понимали Того, Кто «есть», бытие в противоположность становлению, то, что продолжает существовать во всем преходящем. «Всякая плоть — трава, и вся красота ее — как цвет полевой... Трава засыхает, цвет увядает, а слово Бога нашего пребудет вечно» (Ис 40. 6-8).

Приводя этот текст, мы выявляем связь, о которой до сих пор размышляли слишком мало. Основная мысль пророчества Второисаии состояла в том, что вещи этого мира преходят, что человек, сколь бы велик он ни был по рождению, — как цветок, цветущий один день, который затем высыхает и скашивается; тогда как Бог Израиля среди всего этого гигантского зрелища бренности «есть», а не «становится». Он «есть» во всяком становлении и прехождении. Разумеется, это «Есть» Бога, который остается постоянным в непостоянстве становления, говорится не отвлеченно. Более того, Он в то же время есть Тот, Кто отдает Себя, Он здесь для нас, и от своего постоянства дает нам в нашем непостоянстве устойчивое положение. Бог, который «есть», есть в то же время Тот, Кто есть с нами; Он не только Бог в Себе, Он наш Бог, Бог отцов.

Тем самым мы вновь пришли к вопросу, который был поставлен в начале рассуждения о Неопалимой купине: как соотносятся друг с другом Бог библейской веры и Бог платоновской мысли? Бог, Который именуется Себя и обладает именем, Бог, Который помогает и присутствует, — радикально ли этот Бог отличен от *esse subsistens* — от абсолютного бытия, которое обретается в молчаливом одиночестве философского мышления? Да или нет? В чем здесь, собственно, дело? Чтобы покончить с этим вопросом и понять смысл христианского слова о Боге, нужно чуть глубже взглянуть как в библейское богомыслие, так и в смысл философского мышления. Что касается Библии, то прежде всего, не следует изолировать рассказ о Неопалимой купине. Мы уже видели, что этот эпизод нужно рассматривать на фоне переполненного богами мира, в котором он, будучи внутренне связанным с

израильской верой, раскрывал ее и способствовал ее дальнейшему развитию. Он вводил в мысль многостороннюю идею бытия и этим отделял израильскую религию от других верований. Тот процесс истолкования Бога, с которым мы сталкиваемся в этом рассказе, не заканчивается на нем. Он постоянно возобновляется и развивается на всем протяжении библейской борьбы за Бога. Иезекииль и Второисайя, которых можно было бы назвать прямо-таки богословами имени Яхве, развернули свою проповедь, во многом опираясь именно на этот эпизод. Как известно, Второисайя говорит в эпоху конца вавилонского пленения, когда Израиль с новыми надеждами смотрел в будущее. Непобедимое, казалось бы, могущество Вавилона, поработившего Израиль, сокрушено; казавшийся мертвым Израиль встает из развалин. Поэтому мысль пророков сосредоточивается на том, чтобы противопоставить преходящим богам Бога, который есть. «Я, Господь (Яхве), Первый, и в последних Я тот же» (Ис 41. 4). Последняя книга Нового Завета, таинственное Откровение, в такие же трудные минуты будет повторять эти слова: Он есть прежде всех этих сил и после них Он все еще есть (Откр 1. 4; 1. 17; 2. 8; 22. 13). Но послушаем еще раз Второисаию: «Я первый и Я последний и кроме Меня нет Бога» (44. 6) «Я тот же; Я первый и Я последний» (48. 12). Пророк создал в этой связи новую формулу, в которой он подхватывает толкование, данное рассказу о Неопалимой купине и дает ему новое освещение. Таинственно простая формула, которая верно передается на греческом языке формулой «Я есмь» (ἐγώ εἰμι) (42). Этим простым «Я есмь» Бог Израиля противостоит другим богам и заявляет о Себе как о Том, Кто есть, в противоположность тем, которые низвергаются и гибнут. Сжатое загадочное слово: «Я есмь» становится стержнем пророческого возвещения, в котором выражается борьба пророка с богами, борьба с отчаянием Израиля, его надежда и уверенность. Слово «Я есмь» Яхве возвышается в Своем чистом и бесспорном могуществе над ничтожным вавилонским пантеоном и его рухнувшими властителями; оно выражает его простое превос-

ходство над всеми божественными и небожественными силами этого мира. Осмысляя так имя Яхве, мы делаем следующий шаг на пути к идее того, что «есть» среди всей подверженной упадку и не обладающей никаким постоянством видимости.

Нам предстоит сделать последний шаг по направлению к Новому Завету. Ту же самую линию развития, при котором Бог все более и более мыслится в свете идеи о бытии и толкуется простым «Я есмь», мы снова находим в Евангелии от Иоанна, то есть в последней библейской интерпретации веры в Иисуса Христа, которая подытоживает все предшествующее, и для нас, христиан, является вообще последним шагом в самоистолковании библейского движения. В своем богопонимании Иоанн непосредственно примыкает к письменности мудрых Израиля и к Второзаконию и не может быть понят вне этого фона. «Я тот же» Исаии он делает средоточием своей веры, но так, что превращает эту формулу в центральную формулу своей христологии: событие, решающее как для понимания Бога, так и для создания образа Христа. Та формула, которая явилась сначала в эпизоде с Неопалимой купиной, которая в эпоху освобождения от плена выражала надежду и уверенность в Яхве, неизменно пребывающем среди рушащихся богов, оказывается в центре вероисповедания и здесь, — благодаря тому, что становится свидетельствованием об Иисусе из Назарета.

Значение этого события прояснится еще больше, если мы обратим внимание на то, с какой поразительной, не встречающейся ни у одного новозаветного автора остротой, Иоанн вновь обращается к центральной теме рассказа о Неопалимой купине, — к идее имени Божия. Мысль о том, что Бог именует Себя, что Его можно призывать по имени, ставит «Я есмь» в самый центр его благовестия. И в этом отношении Христос сопоставляется Иоанном с Моисеем; Иоанн описывает Его так, что в Нем впервые обнаруживается истинный смысл истории о Неопалимой купине. Вся 17-я глава — так называемая «первосвященническая молитва», образующая,

быть может, средоточие Евангелия вообще — вращается вокруг мысли о Христе как «откровении имени Божия» и представляет собою новозаветный аналог истории о Неопалимой купине. Тема имени Божия, подобно лейтмотиву, снова и снова появляется в стихах 6, 11, 12, 26. Возьмем только два главных стиха. «Я открыл имя Твое человекам, которых Ты дал Мне от мира» (стих 6). «И Я открыл им имя Твое и открою, да любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них» (стих 26). Сам Христос тоже предстает как бы Неопалимой купиной, через которую к людям нисходит имя Божие. Но благодаря тому, что Иисус соединяет в Себе формулы Исход 3 и Исаия 43 и относит к Себе слова «Я есмь», открывается, что Он Сам и есть Имя, то есть — возможность призывать Бога. Идея имени вступает здесь в совершенно новую стадию. Имя отныне уже не простое слово, а Личность: Сам Иисус. Христология и, соответственно, вера в Иисуса целиком возводятся в истолкование имени Божия и того, что оно подразумевает. В результате мы достигли того пункта, в котором встает заключительный вопрос, касающийся всего, что говорилось об имени Божиим в целом.

4. Идея имени

После всего, что мы продумали, нужно наконец задать совершенно общий вопрос: что такое имя? В каком смысле можно говорить об имени Божиим? Я не собираюсь предпринять подробного анализа этого вопроса, но попытаюсь наметить то, что мне кажется существенным. Прежде всего: существует принципиальное различие между тем, какую цель преследует понятие, и тем, что имеет в виду имя. Понятие стремится познать сущность вещи самой по себе. Имя же не задается вопросом о сущности вещи, существующей независимо от меня. Дело идет о том, чтобы сделать вещь именуемой, то есть такой, к которой можно было бы обратиться, чтобы установить к ней некое отношение. Разумеется, и здесь имя должно касаться вещи самой по себе, но лишь для

того, чтобы она вступила в отношение со мной и таким образом сделалась бы для меня доступной. Поясним это примером. Если я знаю о ком-нибудь, что он подпадет под понятие «человек», этого еще недостаточно, чтобы установить отношение с ним. Только имя позволяет назвать его. Благодаря имени, другой включается в строение моего бытия с другими людьми, и я могу позвать его. Имя, следовательно, означает и обуславливает встраивание в социальный порядок, включение в структуру социальных отношений. Тот, кто считается только номером, выталкивается из структуры бытия с другими, имя же восстанавливает это отношение. Имя дает существу возможность обратиться к нему, откуда и возникает сосуществование с именуемым.

Отсюда становится ясным, что имеет в виду ветхозаветная вера, когда она говорит об имени Божиим. Ее цель иная, нежели цель философа, ищущего понятия высшего бытия. Понятие есть результат мышления, которое хочет знать, как обстоит дело с этим высшим бытием самим по себе. Не к тому стремится имя. Когда Бог именует Себя, он не столько выражает Свою внутреннюю сущность, сколько делает Себя именуемым, Он предоставляет Себя человеку так, что может быть призванным им. И делая так, Он вступает с ним в совместное существование, делается для него достижимым, присутствует для него.

В этом-то и заключается подход, который позволяет понять, что имеет в виду евангелист Иоанн, когда он называет Господа Иисуса подлинным, живым именем Божиим. В Нем исполнилось то, чего не могло исполнить одно только слово. В Нем реализовался смысл слов об имени Божиим, реализовалось то, что всегда несла с собой и стремилась выразить идея имени. В Нем — именно это имеет в виду Евангелист — Бог реально стал Тем, Кого можно звать. В Нем Бог навсегда вошел в наше существование. Отныне имя уже не просто слово, за которое мы цепляемся, но плоть от нашей плоти и кость от наших костей. Бог — один из нас. То, что несла в себе идея имени, заложенная в эпизоде с Неопалимой купи-

ной, реально исполняется в Том, Кто, будучи Богом, стал человеком, и, став человеком, пребывает Богом. Бог — один из нас, мы теперь можем назвать Его подлинным именем, Он вступил в сосуществование с нами.

5. Две стороны библейского понятия о Боге

Синтезируя вышеизложенное, мы увидим, что библейское понятие о Боге неизменно содержало в себе два компонента. С одной стороны — элемент личностного, близкого, самоотдающегося, откликающегося на зов, — элемент, сосредоточенный в акте именованя, который уже ранее присутствовал в мысли о «Боготе отцов, Авраама, Исаака и Иакова», и позже концентрируется в словах «Бог Иисуса Христа». Речь всегда идет о Боге людей, о Боге с Лицом, о Личностном Боге. К Нему устремлена вера отцов посредством их выборов и решений, с которой начинается долгий, но прямой путь к Богу Иисуса Христа.

Другая же сторона состоит в том, что это — близость, доступность, свободная самоотдача такого Бога, который стоит над временем и пространством, ничем не связан и все в себе связует. Для этого Бога характерен элемент сверхвременного могущества. Он все сильнее сосредоточивается в идее бытия, столь же таинственного, сколь и глубокого «Я есмь». Исходя из этого второго элемента, Израиль, судя по всему, пытался с течением времени растолковать другим народам особенность, инаковость своей веры. Он противопоставил становящемуся и преходящему миру и его богам — богам земли, плодородия, нации — божественное «Есть». В противоположность партикулярным богам он утвердил Бога небесного, стоящего надо всем, Бога, которому принадлежит все и который не принадлежит никому. Он энергично настаивал на том, что его Бог не национальный Бог Израиля, что Он не похож на те божества, которым обладал каждый народ. Израиль подчеркивал, что Он не его собственный Бог, а Бог всего и всех. Он был убежден, что только так он поклоняется под-

линному Богу. Бога мы имеем впервые лишь тогда, когда это уже не собственный Бог. И мы верны только такому Богу, который столь же мой Бог, сколь Бог другого, ибо мы принадлежим ему оба.

Парадокс библейской веры в том, что она есть связь и единство обоих означенных элементов, что в бытие веруют как в Личность и в Личность как в само бытие, что веруют лишь в сокрытое как совершенно близкое, лишь в недоступное, в единое как Единого, Который есть для всех, а все — для Него. На этом мы закончим анализ библейской мысли о Боге, чтобы на более широкой основе еще раз поставить тот вопрос, с которым мы столкнулись в начале и который вновь стоит перед нами, — вопрос об отношении веры и философии, веры и понимания.

ТРЕТЬЯ ГЛАВА

БОГ ВЕРЫ И БОГ ФИЛОСОФОВ

1. Отношение ранней Церкви к философии

Выбор, совершенный христианским богопониманием, должен был быть сделан еще раз на заре христианства и Церкви. По сути дела, он должен повторяться каждый раз заново в любой духовной ситуации и поэтому остается всегда задачей и даром. Раннехристианское благовестие и раннехристианская вера также пребывали в мире, заполненном богами, и, таким образом, снова стояли перед проблемой, которая выпала на долю Израиля и в его исходной ситуации и в его единоборстве с великими державами в эпоху Вавилонского пленения и позднее. Вновь было важно высказать, какого Бога понимает христианская вера. Ясно, что раннехристианское решение могло присоединиться ко всей предшествующей борьбе Израиля, в особенности к ее последнему этапу, к творению Второзакония и письменности мудрых, могло опереться на греческий перевод Ветхого Завета и, наконец, на писания Нового Завета, в особенности, на Евангелие от Иоанна. Следуя путем всей этой истории, раннее христианство смело и решительно сделало свой выбор, высказавшись за Бога философов и *против* Бога религий. Когда встал вопрос, кому из богов соответствует христианский Бог — Зевсу, Гермесу, Дионису, или еще кому — ответ гласил: никому. Никому из бо-

гов, которым вы поклоняетесь, а единственно только Тому, Которому вы не поклоняетесь, Тому высшему, о Котором говорят ваши философы. Ранняя Церковь решительно отбросила весь космос античных религий, сочла его иллюзией и помрачением, а свою веру изъяснила словами: когда мы говорим о Боге, мы не разумеем и не почитаем ничего в этом роде, но единственно само бытие, то, что философы положили основой всего сущего и поставили как Бога надо всеми силами, — лишь это наш Бог. Здесь перед нами выбор и решение, не менее судьбоносные, чем в свое время выбор Эль и «jah» перед Молохом и Ваалом, или чем разворачивание обоих ставших Элохим и Яхве, в идею бытия. Совершенный таким образом выбор означал выбор Логоса против мифов любого рода, недвусмысленную демифологизацию мира и религии.

Был ли этот выбор Логоса против *мифа* правильным? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны принять во внимание все, что мы продумали до сих пор, рассматривая внутреннее разворачивание библейского понятия о Боге, последним этапом которого и было определено место христианства в эллинизированном мире. Впрочем, и сам античный мир достаточно отчетливо представлял себе дилемму между Богом веры и Богом философов. На протяжении истории постоянно росло напряжение между мифическими богами религий и философским богопознанием, что проявилось в философской критике мифа от Ксенофана до Платона, который как раз пытался упразднить классический гомеровский миф и заменить его новым, соответствующим *логосу*. Современные исследователи все больше приходят к тому взгляду, что и по времени и по сути дела существует совершенно удивительный параллелизм между философской критикой мифа в Греции и пророческой критикой политеизма в Израиле. Хотя они исходят из совершенно различных предпосылок и имеют совершенно различные цели, однако движение *логоса* против *мифа*, возникшее в греческом духе в эпоху философского *рационализма*, которое в конце концов должно было дойти до сокрушения богов, внутренне соответствует тому движению, что от-

разилось в письменности пророков и мудрых, занятых демифологизацией божественных сил в пользу единственного Бога. При всей противоположности оба движения совпадали в устремленности к *Логосу*. Философский рационализм и его «физическая» трактовка бытия все более и более вытесняли мифическую оболочку, разумеется, не устраняя религиозной формы богочитания. Таким образом, античная религия также была сведена на нет пропастью между Богом веры и Богом философов, полным разладом разума и благочестия. Тот факт, что одно с другим не удалось объединить, что разум все в большей мере расходился с благочестием, и Бог веры отделялся от Бога философов, означал внутреннее крушение античной религии. Христианскую религию ожидала та же судьба, если бы она допустила подобное отделение от разума и замкнулась в чисто религиозную сферу, что проповедовал Шлейермахер и что парадоксальным образом имеется также и у Карла Барта, противника и великого критика Шлейермахера.

Противоположную судьбу мифа и Евангелия в античном мире, то есть конец мифа и победу Евангелия — вполне можно объяснить тем противоположным отношением, которое установилось между религией и философией, между верой и разумом. С точки зрения истории религии парадокс античной философии состоит в том, что она разрушила миф мыслью и в то же время пыталась религиозно вновь его узаконить, — то есть: в религиозном отношении она была не революционна, а в лучшем случае эволюционна, она считала религию делом жизнеустройства, а не делом истины. Примыкая к письменности мудрых, Павел в Послании к Римлянам (1. 18-31) совершенно точно описал этот процесс, прибегая к языку пророческой проповеди (соответственно стилю ветхозаветного мудреца). Уже в «Книге Премудрости» (гл. 13—15) имеется указание на эту смертельную судьбу античной религии и на парадокс, который заложен в разделении истины и благочестия. То, что сказано там подробно, Павел выражает в многих стихах, описывающих судьбу античной религии, свя-

занную с разделением логоса и мифа: «Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им... Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили... Называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим пресмыкающимся...» (Рим 1. 19-23).

Религия не идет путем Логоса, но упорно держится мифа, разгаданного и лишившегося реальности. В результате закат ее стал неизбежным; он был обусловлен отъединением от истины, которое привело к тому, что религию стали считать простым «*institutio vitae*», то есть простым средством упорядочения жизни и формой ее организации. Тертуллиан с великолепной силой и энергией противопоставляет той ситуации христианскую позицию, описывая ее следующими словами: «Христос назвал Себя Истиной, а не обычаем». (43) Я считаю это одним из поистине великих изречений патристического богословия. В этих словах с неподражаемой краткостью выражена вся борьба ранней Церкви и та непреходящая задача, которую должна решать христианская вера, если она хочет остаться самой собой. Обожевлению *consuetudo Romana*, «обычай» города Рима, которое сделало римские обычаи самодостаточным масштабом поведения, противоборствует исключительное право истины. Этим христианство решительно встает на сторону истины и отказывается от того представления о религии, согласно которому религия довольствуется церемониальной формой, которой, конечно, можно придать какой-нибудь смысл путем истолкования.

Сказанное можно пояснить еще одним замечанием. В конце концов, античность справилась со своей религиозной дилеммой, с обособленностью религии от философски познанной истины, выдвинув идею трех богословий: физического, политического и мифического. Она оправдала раскол мифа и Логоса, апеллируя к чувствам народа и пользе государства. Таким образом, мифическое богословие содействовало богословию политическому. Иными словами, античность на самом деле противопоставила истины обычаю, полезность — исти-

не. Представители неоплатоновской философии шагнули дальше, истолковав миф онтологически и поняв его как символическое богословие. Таким образом, они пытались опосредовать миф и истину истолкованием. Но то, что может существовать только благодаря интерпретации, перестает существовать в действительности. Человеческий дух справедливо обращается к самой истине, а не к тому, что может оказаться совместимым с истиной лишь после дополнительных объяснений методом интерпретации.

В обоих случаях есть что-то поразительно современное. В ситуации, когда христианская истина кажется исчезнувшей, в сегодняшней борьбе за христианство снова вырисовываются именно те два метода, с помощью которых античный политеизм однажды уже вел свою смертельную борьбу и не выстоял. На одном полюсе отступление от истины разума в область одного только простого благочестия, одной веры, одного откровения. Отступление, которое вольно или невольно, сознательно или нет, роковым образом уподобляется отступлению античной религии от логоса, бегству от истины в прекрасный обычай, от φύσις ἀ в политику. На другом полюсе — способ, который я мог бы сокращенно обозначить как интерпретирующее христианство. Конфликт с христианством разрешается здесь методом интерпретации. В той мере, в какой этот метод делает христианство неприступным, он одновременно превращает его суть в некую фразеологию, с помощью которой можно отказаться от решения проблемы, в некий маневр, который не нужен, чтобы высказать то простое, что с помощью сложных ухищрений выдается за смысл.

В противоположность этому изначальный христианский выбор представляет собой нечто совершенно иное. Мы видели, что христианская вера сделала выбор против богов религий за Бога философов, то есть против мифа, коренящегося только в обычае, за истину самого бытия. На этом основывается выдвинутый против ранней Церкви упрек в том, что ее приверженцы были атеистами. Этот упрек объясняется тем, что ранняя Церковь и в самом деле отказалась от всего мира

античной religio, что она ничто в этом мире не считала приемлемым для себя и отвергла все целиком как пустой обычай, противостоящий истине. Античность не придавала религиозного значения Богу философов, пренебрегая им как академической внерелигиозной реальностью. Стремление держаться только его, исповедовать единственно только этого Бога казалось безрелигиозностью, отрицанием religio и атеизмом. Подозрение в атеизме, с которым боролось раннее христианство, ясно показывает его духовную ориентацию, его выбор одной только истины бытия против religio и ее лишеной истины обычая.

2. Трансформация Бога философов

Разумеется, во всем этом нельзя упускать из виду и другой стороны. Благодаря тому, что христианская вера решительно высказывалась в пользу Бога философов и со всей последовательностью, сочла Его тем Богом, Которому можно поклоняться и Который говорит с человеком, она придала этому Богу философов совершенно новое значение, она освободила Его от всего чисто академического и глубочайшим образом преобразовала. Этот Бог, существовавший до тех пор в качестве некоего существа среднего рода, в качестве высшего всеохватывающего понятия, этот Бог, который был понят как чистое бытие или как чистое мышление, вечно вращающееся в самом себе и не выходящее к человеку, к его маленькому миру; этот Бог философов, который в своей чистой вечности и неизменности исключал всякое отношение к изменчивому и становящемуся, — явился теперь вере как Бог человек, Который есть не только мышление мышления, вечный математик Вселенной, но и Агапе, творческая мощь любви. В этом-то и состоит смысл опыта христианской веры, пережитый однажды ночью Паскалем, когда он записал на клочке бумаги, который он с тех пор носил вшитым в подкладку своего сюртука, следующие слова: «Огонь. Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова», а не «Бог философов и уче-

ных». (44) В отличие от Бога, вновь целиком канувшего в математическое, он пережил опыт Купины и понял, что Бог только потому может быть вечной геометрией Вселенной, что Он есть творческая любовь, пылающая Купина, и в ней является Имя, которым Он входит в мир людей. В этом и состоит смысл того опыта, что Бог философов существует совершенно иначе, чем думали философы, не переставая быть тем, что они нашли. В действительности Его узнают лишь тогда, когда понимают, что Он — подлинная истина и основа всего бытия, что Он неотделим от Бога веры, от Бога людей.

Чтобы увидеть ту трансформацию, которую испытало философское понятие Бога при его отождествлении с Богом веры, нужно лишь привести какой-нибудь библейский текст, говорящий о Боге. Выберем наудачу притчи о потерянной овце и о потерянной драхме из Евангелия от Луки (15. 1-10). Поводом служит ропот книжников и фарисеев на то, что Иисус сидел за столом с грешниками. В ответ на это Иисус рассказывает о человеке, который имел сто овец, потерял одну из них, идет за ней, ищет и находит и радуется более, нежели о других девяносто девяти, которых ему не нужно было разыскивать. Рассказ о потерянной драхме, которая, когда ее находят, приносит больше радости, чем другие, никогда не терявшиеся, — идет в том же направлении. «Сказываю вам, что так на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведных, не имеющих нужды в покаянии» (15. 7). В этой притче, в которой Иисус оправдывает и объясняет свое дело и свою задачу как посланника Божия, говорится и об отношении между Богом и человеком, и одновременно о том, Кто такой Сам Бог.

Если мы попробуем вычитать это из текста, мы должны будем сказать: Бог, Который нам тут встречается, как и во множестве текстов Ветхого Завета, является в высшей степени антропоморфным, в высшей степени нефилософским. У Него, как и у человека, есть чувства и желания: Он радуется, Он ищет, Он ждет, Он идет навстречу. Он не бесчувст-

венная геометрия Вселенной, не нейтральная справедливость, которая равно простирается надо всеми вещами, незамутненная аффектами сердца, напротив, Он обладает сердцем, Он — любящий, со всеми причудами любящего. Так в этом тексте становится ясной трансформация чисто философского мышления, и мы видим, сколь все же далеки мы от этого отождествления Бога веры и Бога философов, сколь неспособны достигнуть его и сколь сильно колеблется от этого в самой основе наш образ Бога и наше понимание христианской реальности.

Большая часть современных людей в той или иной форме признает существование некоего «Высшего Существа», однако считает нелепым, что это Существо интересуется человеком. У нас возникает ощущение — это постоянно случается даже с теми, кто пытается верить, что в представлениях такого рода сказывается наивный антропоморфизм, понятный на ранних стадиях человеческого мышления, когда человек жил еще в маленьком мирке, когда земной диск был центром, и у Бога не было другого занятия, чем взирать на него с высоты небес. Но в наше время, — думаем мы, — когда мы знаем, сколь бесконечно иначе все обстоит, сколь незначительна Земля в гигантской Вселенной и сколь незначительна человеческая пылинка по сравнению с космическими измерениями, слишком уж нелепа мысль, будто Высшему Существо должно заниматься человеком, его маленьким, жалким миром, его заботами, его прегрешениями, или непрегрешениями. Полагая, что таким образом мы говорим о Боге вполне божественно, мы, на самом деле, мыслим о Нем как раз неглубоко и вполне по-человечески, как будто Он, чтобы не утратить полноты обзора, должен выбрать Себе предмет наблюдения. Мы представляем Его себе тем самым как сознание, подобное нашему, имущее границы, вынужденное рано или поздно остановиться и не способное охватить целое.

Чтобы противопоставить такому сужению христианский образ истинного величия Божия, можно было бы напомнить изречение, которое Гельдерлин предпослал своему «Гиперио-

ну»: non coarctari maximo, contineri tamen minimo divinum est (Божественно — не ограничиваться пределами величайшего и входить в пределы малейшего). Тот безграничный дух, который содержит в себе целостность бытия, простирается за пределы «величайшего», так что оно оказывается ничтожным для него, и он простирается вплоть до ничтожнейшего, потому что для него нет ничего ничтожного. Именно это превосходение величайшего и досягание малейшего и есть суть Абсолютного Духа. Но здесь обнаруживается также и та переоценка максимума и минимума, величайшего и малейшего, которая характерна для христианского понимания реального. Для Духа, который содержит и объемлет всю Вселенную, человеческий дух, человеческое сердце, которое способно любить, — величественнее всего млечного пути. Количественные масштабы превзойдены, порядок величин оказывается другим, и в нем бесконечно малое — поистине объемлющее и поистине великое (45).

Этим обличается и еще один предрассудок. Нам всегда представляется самоочевидным, что бесконечно великий Абсолютный Дух не может быть чувством и страстью, но только чистой и всеобщей математикой. Тем самым мы неосознанно предполагаем, что чистое мышление — нечто более великое, чем любовь, тогда как евангельское благовестие и христианский образ Бога исправляют здесь философию и открывают нам, что выше голого мышления стоит любовь. Абсолютное мышление есть любовь, это мышление не бесчувственное, а творческое, поскольку оно есть любовь.

Подводя итоги, мы можем сказать, что в сознательном присоединении к Богу философов, совершенном верой, она вышла за рамки философского мышления в двух фундаментальных отношениях:

а) **Философский Бог по сути своей отнесен к самому себе и является чистым самосозерцающим мышлением.** Бог веры фундаментально определен категорией отношения (Relation). Он — творческая безмерность, охватывающая все в целом. Тем самым положен совершенно новый миропорядок и новый

образ мира. В качестве высшей возможности бытия является уже не отрешенность того, что нуждается лишь в самом себе и в самом себе пребывает. Высший способ бытия включает элемент отношения. Нет нужды говорить, какая революция в человеческой экзистенции заключалась в том, что высшим оказывалась уже не только абсолютная замкнутая в себе автаркия, высшее есть одновременно и отнесенность, творческая мощь, которая творит, и содержит, и любит другие существа...

б) Философский Бог есть чистое мышление; в основе Его — представление, будто мышление и только мышление божественно. Бог веры, будучи мышлением, есть любовь. В основе этого представления лежит убежденность: любовь божественна. Логос вселенной, творческая первомысль одновременно есть и любовь, более того, это мышление — творческое, поскольку оно как мышление есть любовь и как любовь — мышление. Открывается изначальное тождество истины и любви. Там, где они в полной мере осуществлены, они не суть одно, единственный абсолют. Здесь обнаруживается тот пункт, в котором коренится исповедание триединого Бога, и позже мы должны будем вернуться к нему.

3. Отражение проблемы в тексте Символа Веры

В апостольском Символе веры парадокс единства Бога веры и Бога философов, на котором основан христианский образ Бога, выражается в соединении двух атрибутов «Отец» и «Вседержитель» («Владыка мироздания»). Второй титул — Пантократор по-гречески — указывает на ветхозаветного «Яхве Зебаоф» (Саваоф), значение которого вполне уже нельзя выяснить. Буквально оно означает что-то вроде «Бог воинств (небесных), «Бог сил». Иногда и в греческой Библии этот титул передается словами «Господь сил». При всей неопределенности происхождения этого имени Бога, все-таки можно прийти к заключению, что назначение этого слова назвать Бога Господом неба и земли. В первую очередь здесь

обнаруживается стремление полемически противопоставить астральной религии Вавилона такого Господа, которому и звезды принадлежат, так что звезды не могут существовать наряду с Ним как самостоятельные божества. Звезды не боги, а орудие Бога, и Он распоряжается ими как военачальник своим войском. Поэтому слово Пантократор имело прежде всего космический, а позднее и политический смысл; оно обозначало Бога как Господа над всеми господствующими. (46) Называя Бога одновременно «Отцом» и «Вседержителем», Символ связывает родовое понятие и понятие космической власти в описании единого Бога. Тем самым он выражает в точности то, что содержит в себе христианский образ Бога: напряженную связь абсолютной власти и абсолютной любви, абсолютной удаленности и абсолютной близости, абсолютно-го существа и непосредственной обращенности к человеческому в человеке — то проникновение максимума и минимума, о котором мы только что говорили.

Слово Отец, еще совершенно открытое в том, что касается его отношения к чему-либо, тем не менее связывает первый член Символа веры со вторым. Оно указывает на христологию и стягивает обе части таким образом, что все сказанное о Боге вполне проясняется лишь в том случае, если мы одновременнозираем на Сына. Так, например, лишь ясли и крест впервые выясняют христианский смысл «всемогущества» и «вседержительства». Ибо только здесь, — где Бог, Которого знают как Господина всего, но Который погрузился в полнейшее бессилие, предаваясь своей ничтожнейшей твари, — только здесь можно поистине сформулировать христианское понятие всемогущества Божия. Ведь здесь рождается новое понятие о могуществе, новое понятие о господстве и господине. Высшая власть проявляется в том, что она может совершенно спокойно и целиком отказаться от любой власти; что она властвует не насилем, а свободой любви, которая и в отказе от насилия оказывается могущественней, чем гордые своей силой земные власти. Только в этом достигает своей последней цели то исправление масштабов и размеров,

которое ранее было намечено в противопоставлении максимума и минимума.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

СОВРЕМЕННОЕ ИСПОВЕДАНИЕ БОГА

Но что же значат в устах современного человека слова Символа веры: «Верую в Бога»? Тот, кто произносит это, прежде всего выносит решение о том, что для него ценно и важно в мире, — решение, которое хотя и всецело осознано им как истина (и даже в определенном смысле должно считаться им как решение в пользу истины), однако, может быть выполнено лишь в самом решении и как решение. Но совершающееся является решением еще и в том смысле, что при этом происходит разделение (*Ent-scheidung / Scheidung*) разных возможностей. То, что должен был исполнить Израиль на заре своей истории и должна была повторить Церковь в начале своего пути, заново должно быть исполнено в каждой человеческой жизни. Как тогда следовало принять решение против возможностей, предложенных Молохом и Ваалом, против обычая в пользу истины, так и во все времена христианское исповедание «Верую в Бога» означает процесс различения, приятия, очищения и преображения. Лишь таким образом христианское исповедание единого Бога может сохраняться на протяжении времен. Но по каким направлениям устремлен этот процесс сегодня?

1. Примат Логоса

Христианская вера в Бога означает, прежде всего, такое решение, при котором устанавливается примат логоса в противоположность голой материи. Сказать: «Я верую в то, что Бог есть», — включает в себя утверждение того, что логос, то есть мысль, свобода, любовь присутствуют не только в конце, но и начале, что логос есть изначальная и объемлющая все бытие мощь. Иначе говоря, вера означает такое решение, в котором устанавливается, что мысль и смысл образуют не только случайный побочный пункт бытия, но что все бытие есть продукт мысли, более того, что само бытие в своей глубочайшей структуре есть мысль. Вера поэтому означает решение, утверждающее истину в специфическом смысле, ибо для нее само бытие есть истина, разумность, смысл, и все это представляет собой не просто вторичный продукт бытия, который где-нибудь в нем мог бы возникнуть, но при этом не мог бы иметь для реальности в целом никакого структурирующего, определяющего значения.

В этом решении, утверждающем разумную структуру бытия, которое возникает из смысла и понимания, полагается одновременно и вера в творение. Оно означает также убеждение в том, что тот объективный дух, который мы преднаходим во всех вещах — и более того, сами эти вещи мы научаемся понимать как этот дух — есть отпечаток и выражение субъективного духа и что те разумные структуры, которыми обладает бытие и которые мы можем, открыв их, помыслить (*nach-denken*), есть выражение *пред-шествующей* творческой мысли (*vor-denken*), благодаря которой они существуют.

Уточним: В древнем пифагорейском слове, согласно которому Бог занимается геометрией, выражается такое уразумение математической структуры бытия, которое позволяет понять бытие как мыслимое и мысленно структурируемое бытие. В нем выражается мысль, что материя не просто бессмысленна (*Unsinn*) и чужда познанию, но что и она несет в себе истину и разумность, которые делают возможным ее

мыслящее постижение. Это понимание неслыханно уплотнилось в наше время, благодаря исследованию математического строения материи, ее математической мыслимости и возможности быть использованной. Эйнштейн сказал однажды, что в закономерности природы «открывается столь возвышенный разум, что по сравнению с ним все осмысленные человеческие идеи и устройства представляются совершенно ничтожным отблеском его» (47). То есть, все наше мышление на самом деле есть лишь следование мыслью за тем, что в действительности уже было продумано. Жалким образом пытаемся мы воспроизвести то мысленное бытие — которым являются вещи — и найти в нем истину. Через математику Вселенной математическое миропонимание здесь вновь обрело «Бога философов» — впрочем, и со всей его проблематикой. Это проявляется в том, что Эйнштейн постоянно отвергает понятие личного Бога как «антропоморфное», связанное с «религией страха», с «моралистической религией», и противопоставляет ему в качестве единственно адекватной формы «космическую религиозность», которая выражается для него в «восхищенном удивлении гармонией и закономерностью природы», в «глубокой вере в разумность мироздания» и в «жажде понимания, пусть и оказывающегося лишь жалким отблеском разума, открывающегося в этом мире» (48).

Здесь перед нами вся проблема веры в Бога. С одной стороны, открывается прозрачность бытия, его разумный, обращенный к мышлению характер. С другой стороны — невозможность соотносить это мышление бытия с человеком. Очевидно, барьер, который препятствует отождествлению «Бога веры» и «Бога философов» коренится в слишком узком и недостаточно продуманном понятии личности.

Но прежде чем идти дальше, я приведу схожее высказывание одного естествоиспытателя. Джеймс Джинс сказал однажды: «Мы находим, что Вселенная обнаруживает признаки планирующей и контролирующей силы, которая имеет нечто общее с нашим собственным индивидуальным духом, — и это, сколько мы видели до сих пор, не чувство, мораль или

эстетическая способность, а тенденция к мышлению такого рода, который мы, за отсутствием лучшего слова, назвали геометрией» (49). Мы снова видим то же самое: математик открывает математику космоса, разумную структуру вещей. Но не больше. Он открывает только Бога философов.

Что же здесь удивительного? Может ли математик, который рассматривает мир математически, найти во Вселенной что-либо иное, нежели математику? Быть может, сначала следовало бы спросить его, смотрел ли он когда-нибудь на мир иными, не математическими глазами? Разве он никогда не видел, к примеру, цветущую яблоню? Разве никогда не восхищался тем, что оплодотворение, совершающееся в общении пчелы и дерева, идет не иначе, как окольным путем — через цветок и, следовательно, включает в себя в высшей степени избыточное чудо прекрасного, что в свою очередь, может быть понято только как приобщение к тому, что само по себе Прекрасно? Если Джинс думает, будто ничего такого до сих пор не было найдено в сфере духа, ему можно с уверенностью возразить: оно никогда и не будет и не может быть открыто физикой, поскольку она в своей проблематике существенным образом абстрагируется от эстетического чувства и морального отношения, поскольку в ней вопрошает природу чисто математический ум, который, следовательно, и может увидеть в природе одну только математическую сторону. Ответ всегда зависит от вопроса. И человек, который ищет целостное созерцание, должен будет сказать скорее так: без сомнения, мы находим в мире объективированную математику; но ничуть не менее находим мы в мире и неслыханное и необъяснимое чудо прекрасного, вернее, — в мире существует такое, что является созерцающему человеческому духу в форме прекрасного, и мы должны признать, что математик, который сконструировал такие явления, развил при этом колоссальные силы творческой фантазии.

Если суммировать намеченные нами фрагментарные наблюдения, можно сказать: мир есть объективный дух, он выступает для нас в «духовной» структуре, то есть представлен

нашему духу так, что его можно обдумать и понять. Отсюда может быть сделан следующий шаг. Слова «Credo in Deum — Верую в Бога» выражают убежденность в том, что объективный дух есть результат субъективного духа и может существовать вообще только как его видоизменение или, иначе говоря, интеллигибельность бытия (которую мы обнаруживаем в качестве внутренней структуры мира) невозможна без мышления.

Думается, будет полезным пояснить и вместе с тем подкрепить это высказывание, включив его в контекст (наброшенный опять-таки лишь в общих чертах) самокритики исторического разума. По прошествии двух с половиной тысяч лет философского мышления уже невозможно говорить о самом предмете с наивной прямолинейностью, как если бы никто до нас не предпринимал подобных попыток и не терпел при этом неудач. И когда история показывает нам поприще, усеянное обломками гипотез, впустую потраченного остроумия и выхолостившейся логики — мы едва ли не вовсе утрачиваем мужество найти нечто от сокровенной истины, превышающей горизонт непосредственно очевидного. Но безысходность эта не столь бесконечна, как кажется на первый взгляд. Несмотря на великое множество противоречащих друг другу философских путей, в конечном счете имеется всего несколько принципиальных возможностей выяснить тайну бытия. И вопрос, на котором все сходится, можно сформулировать так: что представляет собой конечный субстрат бытия во множестве единичных вещей и что такое то единое бытие, которое стоит за множеством сущих вещей, поскольку все они «суть»? Многочисленные ответы, порожденные историей, можно свести к двум основным возможностям. Первая, ближайшая, будет звучать примерно так: все, что мы встречаем, в своем предельном составе есть материя: она есть то единственное, что в качестве доказуемой реальности пребывает всегда и во всем и представляет собой подлинное бытие сущего. Другая, противоположная возможность гласит: кто исследует материю до конца, найдет,

что она есть мысленное бытие, объективированная мысль. Материя не может быть чем-то последним. Материи предшествует мысль, идея; в конечном счете, все бытие есть разумное бытие и может быть сведено к духу как изначальной реальности. Итак, одна возможность представляет собой материалистический путь, другая — путь «идеалистический».

Чтобы вынести суждение, необходимо уточнить, что такое материя и что такое дух. Предельно сокращая, мы могли бы сказать: материей мы называем бытие, которое само не понимает бытия, которое, хотя «есть», однако не понимает само себя. Таким образом, редукция всего бытия к материи как первичной форме реальности утверждает, что начало и основа всего бытия образует такую форму бытия, в которой оно само не является бытием, понимающим себя. Это означает, что понимание бытия формируется лишь в процессе развития как его вторичный и случайный продукт. Тем самым получена также и дефиниция «духа», — его можно описать как само себя понимающее бытие. В соответствии с этим, идеалистическое решение проблематики бытия выражается в представлении, что все бытие есть сущие мысли одного единственного сознания. Единство бытия заключено в самотождественности сознания, моментами которого является множество сущих.

Христианская вера не совпадает напрямую ни с тем, ни с другим решением. Материя сама отсылает за свои пределы, к мышлению как предшествующему и более изначальному. Но в отличие от идеализма, который превращает все бытие в моменты объемлющего сознания, христианская вера возвещает: бытие есть мысленное бытие — но не так, что оно остается лишь мыслью, а его самостоятельность оказывается всего лишь видимостью. Христианская вера в Бога означает скорее следующее: вещи суть сущие мысли единого Творческого Сознания, исходят из творческой свободы и это Творческое Сознание, которое содержит все вещи, отпустило мыслимое им на свободу собственного, самостоятельного бытия. Тем самым она превосходит всякий голый идеализм. В

то время, как идеализм считает действительность содержанием одного единственного сознания, для христианского воззрения ведущим является творческая свобода, которая полагает помысленное в свободе его собственного бытия, так что оно есть замысел некоего сознания — с одной стороны, истинное самобытие — с другой.

Тем самым является и сущность понятия творения. Модель, в согласии с которой следует понимать творение — это не ремесленник, а творческий дух, творческое мышление. В то же время обнаруживается, что идея свободы есть характерная особенность христианской веры, отличающая ее от любого вида монизма. В начало всего бытия она ставит не какое-нибудь сознание, а творческую свободу, которая снова создает свободы. Поэтому христианскую веру можно в высшей степени точно охарактеризовать как философию свободы. Ни всеобъемлющее сознание, ни единственная материальность не составляют для нее объяснения реальности в целом. Во главе всего стоит свобода, которая мыслит и создает мыслящие и свободные существа. Свобода, которая становится структурирующей формой всего бытия.

2. Личный Бог

Если христианская вера в Бога утверждает примат логоса, веры в реальность творческого смысла, предшествующего миру и охватывающего его, то, будучи верой в личностность этого смысла, она есть также вера в то, что та изначальная мысль, которая содержит в себе замысел мира — не анонимное нейтральное сознание, но свобода, творческая любовь, личность. Если христианское утверждение логоса означает утверждение личностного характера творческого смысла, то тем самым оно есть утверждение примата особенного над всеобщим. Наивысшее — не всеобщее, а именно особенное. Таким образом, христианская вера является утверждением человека как нередуцируемого и соотносимого с бесконечностью существа. Тем самым она утверждает примат свобо-

ды в противоположность примату необходимости природно-космической закономерности. Отсюда со всей ясностью выступает то специфическое, что отличает христианскую веру от любых других форм решения, присущих человеческому духу. Позиция, которую занимает человек, принимая христианскую веру, становится безукоризненно ясной.

При этом следует напомнить, что первое утверждение — примат логоса в противоположность голой материи — взятое само по себе остается простым идеализмом. Лишь прибавление второго и третьего утверждений — примат особенного и примат свободы — обнаруживает водораздел, лежащий между идеализмом и христианской верой, которая, безусловно, представляет собой нечто иное, нежели простой идеализм.

Об этом можно было бы сказать многое. Но мы ограничимся лишь необходимым объяснением и прежде всего зададимся вопросом: если логос, мыслью которого является мир, есть личность, а вера есть утверждение примата особенного перед всеобщим, то что, собственно, это значит? На это можно дать совершенно простой ответ: это означает, что то творческое Мышление, которое мы нашли в качестве предпосылки и основы всего бытия, есть поистине свое собственное сознательное Мышление и что оно знает не только само себя, но и всю свою мысль. Это означает, что это Мышление не только знает, но и любит, что оно есть Мышление творческое, ибо оно есть любовь; и поскольку оно может не только мыслить, но и любить, — оно положило свои мысли в свободу собственного бытия, объективировало его и отпустило в самобытие. Следовательно, это Мышление знает свои мысли в их самобытии, любит их и, любя, служит опорой. Здесь мы вновь возвращаемся к словам, которыми постоянно направляется наше размышление: Божественно — не замыкаясь в границах величайшего, уметь ограничить себя самым малым.

Но если Логос всего сущего, Бытие, которым все держится и которое все охватывает, есть Сознание, Свобода и Любовь, тогда само собою получается, что высшим в мире является

не Необходимость, а Свобода. Из этого вытекают далеко идущие последствия, ибо свобода оказывается и необходимой структурой мира, а это в свою очередь значит, что мир можно постигнуть только как непостижимое, как несводимое к концепции. Ведь если свобода есть высшая конструктивная точка мира, которой весь мир держится, которая желает, знает и любит мир как свободу, то это значит, что вместе со свободой миру внутренне и принципиально присуще непредвиденное. Невычислимость имплицирована свободе, а если так, то мир никогда не может быть полностью сведен к математической логике. В дерзком замысле и величии мира, наделенного структурой свободы, присутствует также и темная тайна демонического, которая исходит от него и противостоит нам. Мир, желанный и сотворенный риском свободы и любви, уж никак не чистая математика. Будучи пространством любви, мир есть поприще свободных деяний, и вместе с ними в него входит риск зла. Мир отваживается на тайну тьмы ради более великого света — света свободы и любви.

Здесь обнаруживается, как преобразуются в оптике такого рода категории минимума и максимума, малейшего и величайшего. В мире, который в последнем счете есть не математика, а любовь, минимум и есть максимум; то ничтожнейшее, что может любить, есть величайшее, особое есть большее, чем всеобщее; личность, единственное, неповторимое есть в то же время окончательное и высшее. В таком мировоззрении личность не просто индивидуум, не некий размноженный экземпляр, возникший путем расщепления идеи в материи, а именно «лицо». Греческая мысль представляла себе множество отдельных существ, в том же числе и отдельных людей, как индивидов (а не лиц). Они возникают благодаря отражению (букв. переломлению) идеи в материи. Умножение, следовательно, есть всегда нечто вторичное; подлинным является единое и всеобщее. Христианин прозревает в человеке не индивид, а личность, — мне кажется, что в этом переходе от индивидуума к личности — протяженность всего пути перехода от античности к христианству, от платонизма к вере.

Это определенное существо вовсе не нечто вторичное, которое, наподобие осколка, только позволяет нам предугадать всеобщее, то есть подлинное. Будучи минимумом, оно есть максимум; будучи единственным и неповторимым, оно есть наивысшее и подлиннейшее.

Остается последний шаг. Если дело обстоит так, что личность есть нечто большее, чем индивидуум, что множество — подлинно, а не только вторично, что особое первенствует над всеобщим, то единство не есть единственная и последняя реальность, но и множество имеет собственное и определенное право. Это утверждение, которое с внутренней необходимостью вытекает из христианской «оптации», само собой приводит к преодолению представления о Боге как чистом единстве. Внутренняя логика христианской веры вынуждает превзойти чистый монотеизм и ведет к вере в Троидного Бога.

ГЛАВА ПЯТАЯ

ВЕРА В ТРИЕДИНОГО БОГА

Все до сих пор нами продуманное привело нас к тому пункту, в котором христианское исповедание единого Бога переходит по некоторой внутренней необходимости в исповедание Троидного Бога. С другой стороны, мы не можем не обратить внимание на то, что мы касаемся тем самым такой области, где христианская теология должна сознавать свои границы в большей мере, чем это зачастую делалось до сих пор, — области, в которой всякая ложная прямолинейность в желании получить слишком точный ответ, должна оборачиваться роковой глупостью, области, в которой верное исповедание Бога может быть лишь смиренным признанием отсутствия истинного знания, лишь удивленным пребыванием перед Недоступной Тайной. Любовь всегда «мистерия», всегда больше того, что можно понять путем расчетов и вычислений. Сама Любовь — несотворенный, вечный Бог — *должна* быть наивысшей тайной: тайной *по существу*.

Тем не менее, несмотря на необходимую сдержанность разума, — единственный способ, каким мышление может остаться верным себе и своей задаче, — должен быть поставлен вопрос о том, что, собственно, имеют в виду, исповедуя Троидного Бога. Здесь нельзя и пытаться проследить шаг за шагом долгий путь, по которому развивалось это исповедание или раскрыть отдельные формулы, в которых вера старалась защитить себя от лжетолкований, сколь бы это ни было необходимо для ответа на поставленный вопрос. Ограничимся немногими указаниями.

а) **Истоки веры в Троицу Бога.** Тринитарное учение возникло вовсе не из спекуляции о Боге и не из попытки философского мышления дать себе отчет в том, как обстоит дело с первопричиной всего бытия. Нет, оно возникло из усилий по переработке *исторического* опыта. Первоначально, в Ветхом Завете, библейская вера была обращена к Богу, Который выступал как Отец Израиля, Отец народов, как Творец мира и его Господь. В эпоху возникновения Нового Завета свершилось нечто совершенно неожиданное, — Бог открылся со стороны, до тех пор неведомой. Во Христе люди встречаются с человеком, Который в то же время знает и исповедует, что Он Сын Божий. Бога находят в образе Посланного, Который Сам полностью — Бог, а не какое-либо промежуточное существо, и тем не менее вместе с нами Он говорит Богу «Отец». В результате называет Бога Своим Отцом, обращается к Нему как к некоему Ты, Ему противостоящему. Если это не просто театр, а истина, единственно достойная Бога, конечно же, Он должен быть иным, чем этот Отец, к Которому Он обращается и к Которому обращаемся мы. А с другой стороны, Он Сам есть реальная, встречающаяся с нами близость Бога, посредник Бога с нами, именно благодаря тому, что Он Сам есть Бог как Человек, в человеческом образе и природе: с-нами-Бог («Эммануэль»). Его посредничество упраздняло бы само себя и становилось бы разделением, если бы Он был кем-то иным, нежели Бог, неким промежуточным существом. Тогда Он не связывал бы нас с Богом, а отчуждал от Него. В таком случае выходит, что Он в качестве посредника с одинаковой реальностью и тотальностью есть и Сам Бог, и «сам человек». А это значит, что Бог встречается мне здесь не как Отец, а как Сын и мой Брат, в чем и обнаруживается — непостижимо, а вместе с тем крайне понятно — двоица в Боге: БОГ как Я и Ты в одном. За этим новым опытом Бога последовал, наконец, третий — опыт сошествия Духа, присутствия Бога в нас, в глубине на-

шей души. И опять получается, что этот «Дух» не просто тождественен с Отцом или Сыном, и не есть нечто третье между Богом и нами; Дух есть форма, в которой Сам Бог отдает Себя нам, входит в нас, так что Он присутствует в человеке, в средоточии его «нутра» и однако бесконечно превосходит его.

Мы, таким образом, установили, что чисто фактически, в ходе своего исторического развития христианская вера вступила в отношение с Богом в этом троичном образе. Ясно, что она сразу же должна была начать размышлять о том, как следует связать друг с другом эти различные данности. Она должна была задаться вопросом, как относятся эти три формы исторической встречи с Богом к собственной реальности Самого Бога. Может быть, троякий опыт Бога являет лишь его исторические маски, в которых Он, оставаясь всегда единым, исполняет различные роли по отношению к человеку? Говорит ли эта действительность лишь нечто о человеке, о его различных способах относиться к Богу, или же она обнаруживает что-то в том, что есть Бог в Самом Себе? Если мы сегодня быстро склоняемся к тому, чтобы счесть мыслимой только первое и тем самым положить проблему решенной, то, прежде чем избирать этот выход, нам следовало бы ясно осознать всю чреватость этой проблемы. Ведь здесь речь идет о том, имеет ли человек в своем отношении к Богу дело лишь с отражением своего собственного сознания, или же ему дано в самом деле исторгаться из себя и встречаться с Самим Богом. В обоих случаях возникают далеко идущие следствия. Если верно первое, то и в молитве человек имеет дело лишь с самим собой, и тем самым отсекается корень как истинного поклонения, так и молитвенной просьбы, — к такому выводу и приходят все чаще и чаще. Тем более настоятельным является вопрос, не леность ли мышления в конечном счете причина тому, что без лишних рассуждений идут по пути «наименьшего сопротивления». Если же верен второй ответ, поклонение и просьба не только возможны, но и обязательны, они заложены в самой природе человека, открытой навстречу Богу.

Тот, кому ясна вся глубина этой проблемы, сразу же поймет, почему развернувшаяся в древней Церкви борьба вокруг нее велась с такой страстностью. Он поймет, что здесь происходило нечто совершенно иное, нежели мелочное копание в понятиях или культ формулировок, как это может показаться поверхностному наблюдателю. И он, конечно же, увидит, что старый спор снова разгорается сегодня и что это — тот же самый спор, ибо во все времена в нем разворачивалась борьба человека за Бога и за самого себя. Он увидит, что мы не можем существовать сегодня по-христиански, если будем думать, будто теперь эту борьбу вести легче, чем прежде.

Приведем, забегаая вперед, тот ответ, в котором был тогда найден критерий, отличающий путь веры от пути, необходимо ведущего к пустой видимости веры: Бог есть Тот, каким Он Себя являет; Он не являет Себя таким, каким Он не есть. На этом утверждении основывается христианское отношение к Богу; в нем заложено тринитарное учение, или даже оно и есть это учение.

б) Ведущие мотивы. Как пришли к этому решению? На пути к нему решающими были три фундаментальные установки. Первую можно назвать верой в непосредственность связи человека с Богом. Речь идет о том, что человек, который пришел ко Христу, в лице человека Иисуса, такого же человека как и он, встречается с Самим Богом, а не с неким промежуточным существом, которое затесалось между Богом и человеком. Забота об истинной божественности Иисуса и забота о Его истинной человечности имела в ранней Церкви один и тот же корень. Только в том случае, если Он есть столь же реальный человек, как и мы, Он может быть нашим посредником, и только в том случае, если Он есть реальный Бог, Его посредничество достигает цели. Не трудно заметить, что здесь ставится под вопрос и приобретает предельную остроту основное утверждение монотеизма, описанное выше отождествление Бога веры и Бога философов. Лишь Бог, Который, с одной стороны, есть реальная основа мира, а с другой

— предельно близок нам, может быть объектом культа, или благочестия, отвечающего требованиям истины. Но тем самым названа уже вторая основная установка, неуклонное следование строго монотеистическому решению религиозной проблемы, выражающемуся в исповедании: существует лишь один Бог. Следовательно во что бы это ни стало оградить себя от окольного пути, ведущего через посредника, — пути, на котором в конечном счете вновь восстанавливается вся сфера промежуточных существ и неистинных богов, сфера, где человек поклоняется тому, что не есть Бог.

Третью основную установку вопроса можно охарактеризовать как стремление принять всерьез историю отношения Бога с человеком. Это означает, что если Бог предстает как Сын, Который говорит Отцу Ты, то это не театральное представление, устроенное для человека, не маскарад на сцене человеческой истории, а выражение реальности. Идея божественного спектакля высказывалась в древней Церкви монархианами. Три лица суть три «роли», в которых Бог является нам на протяжении истории. Здесь надо заметить, что слово «персона», как и его греческий эквивалент «просопон», относятся к языку театра. Так называли маски, которые позволяли актеру перевоплотиться в другого. Первоначально именно такие соображения привели к включению этого слова в язык веры, и только сама вера в трудной борьбе переплавилась так, что в нем возникла чужая античности идея лица.

Другие, так называемые модалисты, полагали, что три божественных образа суть три «модуса», способа, какими наше сознание воспринимает и истолковывает Бога. Хотя и верно, что мы познаем Бога только в зеркале человеческого мышления, христианская вера держалась того, что мы в этом зеркале познаем тем не менее именно Его. Хотя мы и не способны выразиться из уости нашего сознания, однако, Бог может в это сознание проникнуть и явить в нем Себя Самого. При этом вовсе нет нужды отрицать, что усилия монархиан и модалистов проложили замечательный путь к правильному пониманию Бога. Язык веры заимствовал подготовленную ими

терминологию, которая до сих пор действует в исповедании Трех Лиц в Боге. Если слово «просопон» («персона») с самого начала оказалось не в состоянии описать исчерпывающим образом то, что здесь должно быть сказано, это, в конце концов, не их вина. То расширение границ человеческого мышления, которое было необходимо, чтобы духовно переработать христианский опыт Бога, не совершается само собой. Оно требует борьбы, в которой и заблуждение плодотворно. В этом оно следует тому же принципу, которому повсюду подчинен прогресс человеческого духа.

в) Безвыходность обходных путей. Всю эту весьма разностороннюю борьбу первых веков можно свести к апорийности двух путей, которые все более и более должны были осознаваться как тупики: субординатизм и монархианство. Оба решения кажутся логичными и однако, оба своим соблазнительным упрощением разрушают целое. Церковное учение, выразившееся в слове о Тринедине Боге, означает, по существу, отказ от таких уловок и пребывание в недостижимой для человека тайне. В действительности только это сознание и есть подлинный отказ от дерзкой претензии знать ответ, который делала столь соблазнительной ложная скромность упрощенных решений.

Так называемый субординатизм обходит вопрос, утверждая, что Сам Бог и есть единственно Бог, Христос же не Бог, а лишь существо, особо близкое к Богу. Затруднение таким образом устранено, но в результате, как мы уже видели, человек отделяется от Бога и заграждается на пути к Нему. Бог становится при этом конституционным монархом; вера имеет дело не с Ним, а с Его министрами (50). Кто этого не хочет, кто действительно верует в Божие владычество, в то, что «величайшее» присутствует в малейшем, должен будет держаться того, что Бог есть Человек, что бытие Бога и бытие человека пронизывают друг друга, и веруя так во Христа, он усвоит начало тринитарного учения.

Уже затронутое нами монархианство решает дилемму в обратном смысле. Оно строго придерживается единства Бога, но в то же время принимает всерьез и являющегося Бога, Который приходит к нам сначала как Отец и Творец, затем как Сын и Искупитель и наконец, как Дух Святой. Но эти три облика Бога считаются лишь Его масками, в которых выражается нечто, касающееся нас, но не Самого Бога. Сколь бы заманчивым ни казался этот путь, он, однако, снова приводит к тому, что человек остается замкнутым в себе и не проникает в сферу собственно божественного. Последующая история монархианства в мышлении нового времени лишний раз подтверждает это. Гегель и Шеллинг, стремясь философски истолковать христианство и понять философию на основе христианства, примкнули к этому древнему опыту философии и надеялись таким путем сделать рационально постижимым тринитарное учение, надеялись использовать его чисто философский, как они полагали, смысл в качестве ключа для целокупного понимания бытия. Разумеется, мы здесь не станем пытаться оценивать во всей полноте эту и поныне наиболее вызывающую попытку интеллектуальной перелицовки христианской веры. Укажем лишь, что и здесь объективно воспроизводится типичная для монархианства (модализма) безвыходность.

В основе всего лежит идея о том, что в тринитарной доктрине выражается историческая сторона Бога, то есть то, каким образом Бог является в истории. Проводя эту мысль радикально, Гегель и — несколько иначе — Шеллинг, приходят в результате к тому, что перестают отличать процесс самораскрытия Бога в истории от Бога, невозмутимо пребывающего в Себе по ту сторону этого процесса. Напротив, процесс истории они понимают как процесс Самого Бога. В таком случае исторический облик Бога — это постепенное самостановление божества. Поэтому, хотя история и есть процесс Логоса, но вместе с тем Логос реален лишь как процесс истории. Получается, что Логос — смысл всего бытия — лишь постепенно, с течением истории становится самим со-

бой. Закрывающаяся в монархианстве историзация тринитарного учения приводит к историзации Бога. А это в свою очередь означает, что смысл уже не просто творец истории, напротив — история становится творцом «смысла», который оказывается ее творением. Карл Маркс всего лишь развил со всей категоричностью именно эту мысль: если смысл не предшествует человеку, то он обретается в будущем, которое сам человек должен осуществить в борьбе.

В результате обнаруживается, что последовательная монархианская мысль не в меньшей степени, чем субординализм, теряет путь веры. Ведь при таком воззрении снимается столь важная для веры взаимообращенность свободных существ, снимается также и диалог любви, не поддающейся вычислимости, снимается личностная структура Смысла вместе с присущей ей имманентностью величайшего и минимального, мирообъемлющего смысла и вопрошающей об этом смысле твари. Все это — личное, диалогическое, свобода и любовь — растворяется здесь в необходимости единственного процесса разума. Но здесь выясняется и еще одно: оказывается, что стремление к тому, чтобы сделать учение о Троице радикально прозрачным, радикальное логизирование его, которое становится историзацией самого Логоса и формирует такое понятие о Боге, с помощью которого сама божественная история лишается всякой тайны и конструируется в своей строгой логике, что весь этот грандиозный замысел полностью завладеть логикой самого Логоса, приводит к некоей исторической мифологии, к мифу о Боге, рождающем себя в истории. Замысел тотальной логики кончается не-логикой, самоупразднением логики в мифе.

Впрочем, история монархианства обнаруживает и еще один аспект, который следует хотя бы кратко отметить. И в своей древнехристианской форме, и в том, как оно было возрождено Гегелем и Марксом, монархианство заключает в себе явное политическое звучание. Оно — «политическое богословие». В древней Церкви оно служит стремлению богословски обосновать царскую монархию; у Гегеля оно становится апо-

феозом прусского государства, у Маркса — программой борьбы за светлое будущее человечества. И, наоборот, можно показать, каким образом победа, которую одержала в древней Церкви вера в Троицу над монархианством, означала победу над политическим злоупотреблением теологией. Церковная вера в Троицу разрушала все модели, которые можно было бы использовать в политических целях, тем самым она предотвращала превращение теологии в политический миф, отвергла злоупотребление благовестием в целях оправдания какой-нибудь политической ситуации (51).

г) **Учение о Троице как отрицательная теология.** В целом можно утверждать, что церковную форму учения о Троице можно обосновать прежде всего отрицательно, как доказательство тупиковости любых других путей. Может быть даже, это единственное, что мы здесь в состоянии сделать. В таком случае, учение о Троице следовало бы понимать, по сути дела, отрицательно, как единственно неизменную форму отказа от всякого стремления к окончательной разгадке, как знаменование неразрешимости тайн Божиих. Везде, где в нем вставали бы на путь простого позитивного знания, это учение оказывалось бы сомнительным. Если многотрудная история человеческой и христианской борьбы за Бога и доказывает нечто, так это именно то, что всякая попытка понять Бога с помощью нашего понятия, приводит к абсурду. Мы можем говорить о Нем правильно только в том случае, если откажемся от стремления постигнуть Его в понятиях и оставим Его пребывать в непостижимости. Поэтому учение о Троице не может стремиться к тому, чтобы обладать разрешением тайны о Боге. Оно есть некое предельное высказывание, некий указующий жест, направленный к неименованному. Но это не определение, которое очерчивает предмет изучения, и не понятие, посредством которого предмет охватывается человеческим духом.

Этот характер намека, в котором понятие становится чистым указанием, а понимание — чистым подступом к непостижимому, можно продемонстрировать, рассмотрев церковные

формулы и их предысторию. Каждое из основных понятий тринитарного учения уже было осуждено; лишь будучи перечеркнутыми этим осуждением, все они приемлемы. Они имеют значение лишь в той мере, в какой означены в то же время как бесполезные, допустимые, следовательно, как убогий лепет — и ничего больше (52). Как мы уже слышали, понятие «персона» (просопон) однажды уже было осуждено. Центральное слово, которое стало в IV столетии знаменем ортодоксии, омоусия (единосущный с Отцом), было осуждено в III столетии. Понятие исхождения тоже подверглось осуждению, и список можно было бы продолжить. Следовало бы сказать, как я думаю, что эти осуждения позднейших формулировок веры присущи им внутренне. Их можно использовать только путем отрицания, только путем бесконечных обиняков, входящих в их состав. Учение о троичности возможно только как спорная теология.

Можно, пожалуй, добавить и еще одно наблюдение. Если рассматривать историю тринитарного догмата в отражении нынешних учебников теологии, она представляется кладбищем ересей, знамена которых богословие до сих пор еще преподносит как победные трофеи выигранных битв. Однако при таком взгляде дело понимается неверно, потому что все те попытки, которые на протяжении длительной борьбы были выделены как тупики и, стало быть, как ереси, не суть просто надгробные памятники тщетных человеческих исканий, глядя на которые, мы можем убедиться, сколь часто человеческая мысль терпит провал. Каждая ересь — это скорее шифр некоей непреходящей истины, которую мы должны рассматривать в единстве с другими, положительными утверждениями и которая кажется ложной лишь в обособленности от них. Иными словами: все эти утверждения — не столько надгробия, сколько строительные элементы единого Собора и полезны они, разумеется, не сами по себе, а как детали, встроенные в нечто большее, точно так же как позитивные формулировки имеют значение лишь в той мере, в какой одновременно осознается их недостаточность.

Янсенист Сэн-Сиран замечательно сказал однажды, что вера состоит из ряда противоположностей, соединяемых благодатью (53). Этими словами он выразил в сфере богословия то самое знание, которым обладает сегодня и естественнонаучное мышление в физическом принципе дополнительности (54). Физик все более и более сознает сегодня, что мы не можем постигнуть реально данные вещи, например структуру света или материи вообще, ни в форме однозначного эксперимента, ни, стало быть, в форме однозначного утверждения, что мы, подходя к рассматриваемому предмету с разных сторон, каждый раз усматриваем один определенный аспект и не можем свести его к другим. Не имея возможности найти нечто их объемлющее, мы вынуждены рассматривать оба аспекта вместе, — например структуру частицы и волны, — как предвосхищение целого, которое, вследствие ограниченности нашей точки зрения, как целое недоступно нам в своем единстве. То, с чем столкнулись в области физики как со следствием ограниченности нашего зрения, в несравненно большей мере значимо по отношению к духовным реальностям и Богу. И здесь каждый раз мы можем смотреть лишь с одной стороны и схватывать поэтому всегда лишь один определенный аспект, который кажется противоречащим другому, но лишь в единстве с ним указывает на целое, которое мы не в состоянии ни постигнуть, ни высказать. Лишь косвенно, усматривая и высказывая различные, по видимости, противоположные аспекты, удается нам намекнуть на истину, которая, однако, не может быть нами усмотрена в целом.

В этом отношении метод современной физики способен оказать нам бóльшую помощь, нежели это могла сделать аристотелевская философия. Сегодня физик знает, что структура материи может быть описана лишь путем сопряжения различных подходов. Она знает, что ответ на вопрос, поставленный природе, зависит от того, как располагается по отношению к ней исследователь. Почему бы и нам, исходя из этого, не обратиться к совершенно иному способу понимания, а именно, задавая вопрос о Боге, не искать на аристо-

телевский манер того последнего понятия, которое объемлет целое, а рассматривать множество аспектов, зависящих от местоположения наблюдателя, — аспектов, конечное единство которых мы уже не можем усмотреть, а можем лишь, не высказывая его, удерживать их рядоположность? Мы обнаруживаем тут скрытое взаимовлияние веры и современного мышления. Тот факт, что современная физика выходит за рамки аристотелевской логики и мыслит подобным образом, есть ведь также и результат воздействия того нового измерения мысли, которое открыло христианское богословие, по необходимости вынужденное мыслить по способу дополнительности.

В этой связи мне хотелось бы кратко отметить еще две почерпнутые из физики характеристики мышления, которые могут нам помочь. Э. Шредингер определил структуру материи как «волновые пакеты» и таким образом понял, как можно мыслить не субстанциальное, а чисто актуальное бытие. Кажущаяся «субстанциальность» является в действительности лишь результирующим феноменом, который обусловлен характером движения волн — их суперпозицией. В области материи такая гипотеза с точки зрения физики и уж, во всяком случае, с точки зрения философии должна была бы представляться крайне уязвимой. Но то, что здесь имеется в виду, живейшим образом напоминает *actualitas divina*, бытие Бога, которое есть чистый акт. Плотнейшее бытие — Бог — существует только во множественности отношений, которые суть не субстанции, а не что иное, как «волны», и только так оно может быть всецело единым, может образовывать полноту бытия. Позже нам нужно будет подробнее продумать эти идеи, которые, по сути дела, сформулировал уже Августин, когда он развивал мысль о чистом акте-существовании («волновой пакет»).

Сюда же относится и второе указание на то, что понято в естествознании и что может нам помочь. Сегодня мы знаем, что в физическом эксперименте наблюдатель сам входит в эксперимент и только таким образом возможен физический

опыт. Это значит, что в физике не существует чистой объективности, что и здесь исход эксперимента, ответ природы зависит от поставленного ей вопроса. В ответе всегда присутствует кое-что от вопроса и самого вопрошающего; он отражает не только природу в ее «в-себе-бытии» (in-sich-sein), в ее чистой объективности, он передает также и нечто о человеке, о его собственном мире, отражает кое-что в человеческом субъекте. С соответствующими изменениями это применимо и к вопросу о Боге.

Здесь не существует чисто созерцательного отношения. Не существует чистой объективности. Можно даже сказать так: чем выше предмет для человека, чем глубже входит он в центр его мира, чем больше созерцающий связан с ним, тем менее возможна отстраненность чистой объективности. Везде, следовательно, где ответ дается с бесстрастной объективностью, где, пытаясь окончательно преодолеть предубеждения благочестия, говорят исключительно с научной деловитостью, во всех таких случаях следует сказать, что говорящий так впадает в самообман. Уж человеку-то такой объективности не дано. Он ни в коем случае не может спрашивать и существовать как простой наблюдатель. Тот, кто пытается быть простым наблюдателем, не узнает ничего. И реальность «Бога» может открыться только тому, кто вступает в эксперимент с Богом — в эксперимент, который мы называем верой. Лишь вступающий узнает; лишь участвующий в эксперименте вообще спрашивает, и только тот, кто спрашивает, получает ответ.

С чудовищной ясностью и почти невыносимой остротой высказал это Паскаль в своем знаменитом аргументе «Пари». Спор с неверующим партнером достигает наконец пункта, когда этот последний признает, что должен принимать решение о Боге. Но ему хотелось бы избежать прыжка и обрести ясность, допускающую расчет: «Нет ли какого-нибудь средства рассеять темноту и устранить ненадежность игры»? Да, такое средство и есть и не одно: Священное Писание и все другие свидетельства религии. «Но у меня связаны руки, и

уста мои немы... Так уж я создан, что не могу верить. Что же мне делать в таком случае?» «Вы, стало быть, признаете, что Ваша неспособность верить происходит не от разума; напротив, разум ведет Вас к вере; значит в основе Вашего упорства лежит что-то иное. Поэтому нет никакого смысла убеждать Вас путем дальнейшего нагромождения доказательств бытия Божия; прежде всего Вам следует бороться с собственными страстями. Вы хотите придти к вере, но не знаете пути? Вы хотите излечиться от неверия и не знаете средства? Научитесь у тех, кто раньше Вас мучился сомнениями... Следуйте их примеру, делайте все, что требует вера, как если бы Вы уже были верующим. Посещайте богослужение, пользуйтесь святой водой и т. д., без сомнения, это заставит Вас поглупеть и приведет к вере» (55).

В этом удивительном тексте верно, во всяком случае, следующее. Одно только голое любопытство духа, который не хочет ввязываться в игру, никогда ничего не сможет увидеть ни в человеке, ни тем более в Боге. Эксперимент с Богом не существует без человека.

Разумеется, и здесь, как в физике, и еще больше, чем в физике, справедливо, что тот, кто вступает в эксперимент веры, получает ответ, который отражает не только Бога, но вместе с тем и наш собственный вопрос, он позволяет нам узнать кое-что о Боге, благодаря преломлению в Нем нашего собственного мира. И догматические формулы — скажем, «одна сущность в трех Лицах» — включают в себя это преломление. В разбираемом случае она отражает человека поздней античности, который экспериментировал и ставил вопросы с помощью категорий позднеантичной философии, обретал в них определенную систему отсчета. Более того, мы должны здесь пойти еще дальше. Сама возможность спрашивать и экспериментировать вообще обусловлена тем, что Бог со Своей стороны вступает в эксперимент, Сам участвует в нем в качестве Человека. Но посредством человеческого преломления именно этого Человека мы можем узнать больше, нежели только человека; в Нем — Человеке и Боге

одновременно — Бог открывается в Своей человечности и позволяет узнать в человеке Самого Себя.

II. К положительному осмыслению

Сказанное до сих пор должно было выяснить внутреннее ограничение учения о Троичности в смысле отрицательного богословия. Однако это не означает, что формулы его остаются пустым непроницаемым словообразованием. Они могут и должны быть поняты как осмысленные высказывания, которые представляют собой, тем не менее, лишь указания на неизреченное, которое не может быть встроено в наш понятийный мир. Продолжая наши размышления о тринитарном учении, мы должны теперь пояснить этот указательный характер формул веры в следующих трех тезисах.

Первый тезис: парадокс: «Una essentia tres personae — Единая сущность в трех Лицах» соотнесен с вопросом об изначальном смысле единства и множества.

То, что здесь имеется в виду, скорее всего можно выяснить, рассмотрев тот фон дохристианского греческого мышления, на котором обособилась вера в Троидного Бога. Для античного мышления божественно только единство; напротив, множество оказывается чем-то вторичным: распадом единства. Множество возникает из распада и стремится к нему. Христианское исповедание Бога как Троидного, одновременно являющегося и «монадой», и «триадой», простым единством и полнотой, есть убеждение в том, что Божество стоит по ту сторону наших категорий единства и множества. Сколь для нас, Божество едино и единственно, одно только божественное противостоящее всему небожественному, столь в себе самом Оно однако есть истинная полнота и многообразие, так что тварное единство, и тварное множество в одинаковой мере суть отображения и причастники божественного. Божественно не только един-

ство. Множество также есть нечто изначальное и коренится в Самом Боге. Множество это не просто распад, наступающий при удалении от Бога; оно возникает не просто путем вторжения «диады», расщепления; оно не есть результат дуализма двух противостоящих сил, а соответствует творческой полноте Бога, Который, возвышаясь над множеством и единством, объемлет их (56).

Отсюда вытекает важное следствие. Для того, кто верит в Троидного Бога, высшее единство — это не единство застывшего однообразия. И потому модель единства, к которому следует стремиться — это не неделимость атома, но такое единство, которое творит любовь. Многоединство, коренящееся в любви — единство более радикальное, более истинное, чем единство «атома».

Второй тезис. Парадокс «Una essentia tres personae» зависит от понятия «Лица» и должен быть понят как внутренняя импликация этого понятия.

Христианская вера, исповедуя Бога как творческий Смысл, как Личность, исповедует Его как Познание, Слово и Любовь. Но в силу этого исповедание Бога как Личности с необходимостью включает в себя исповедание Бога как внутри Себя относящегося к человеку, заговаривающего с ним и избыливающего дарами. Просто-напросто единый, безотносительный и не допускающий отношения Бог не мог бы быть личностью. В абсолютно единственном числе не существует личности. Это выражается уже в самих словах, из которых выросло понятие личности. Греческое слово «просопон» буквально означает «взор на...»; благодаря частице «прос - на, по направлению к», оно конститутивно включает в себя отнесенность к чему-то. Подобным же образом обстоит дело и с латинским *persona*: «звучать через». Приставка «*per* - через, по направлению к» опять-таки выражает отнесенность, на сей раз речевое обращение. Иначе говоря: абсолютная Личность не может быть в абсолютно единственном числе. Поэтому в понятие личности необходимо включить преодоление единствен-

ного числа. В то же время мы должны сказать, что исповедание Бога как Личности, которая существует в Трех Лицах, взрывает изнутри наивное антропоморфное понятие о личности. В зашифрованном виде здесь говорится о том, что личный характер Бога бесконечно превышает человеческую личность, так что понятие личности, сколь много ясности оно ни вносит, оказывается всего лишь недостаточным уподоблением.

Третий тезис. Парадокс «Una essentia tres personae» соотнесен с проблемой абсолютного и относительного и подчеркивает абсолютность относительного.

а) Догмат как упорядочение языка. Попробуем следующим рассуждением прикоснуться к тому, что здесь имеется в виду. Если с четвертого века вера в Троидного Бога выражается в формуле «Одна сущность — три Лица», то такое разделение понятий является просто-напросто «упорядочением языка» (57). В первую очередь устанавливается только то, что в объемлющем и доминирующем единстве должны были найти свое выражение элемент Единого, элемент Троичности и одновременно полное их совпадение. Тот факт, что иногда оба элемента разделяли сообразно понятиям субстанции и лица, в известном смысле случаен. В конце концов, оба момента формулируются, а не отдаются на произвол отдельных людей, в словах которых сама суть дела могла бы в любой момент опять разрушиться и улетучиться. Имея в виду это обстоятельство, не следует, однако, заходить слишком далеко. Не следует конструировать эти слова как бы в качестве единственно возможных и делать вывод, что все это может быть выражено только так и никак иначе. Тем самым мы недооценили бы отрицательный характер вероучительного языка, который есть не более, чем попытка нечто высказать.

в) Понятие лица. Это упорядочение языка — нечто большее, чем окончательная запутанность в буквализме. В борьбе за язык вероисповедания развертывается борьба за саму

суть дела. Сколь бы неадекватным был этот язык, в нем происходит соприкосновение с реальностью. С точки зрения истории мысли мы должны сказать, что здесь впервые в полном смысле усматривается такая реальность как «Лицо». Идея и понятие «Лица» открылись человеческому духу именно в борьбе за христианский образ Бога в процессе интерпретации Иисуса из Назарета. Если мы с этими оговорками попытаемся истолковать нашу формулу в ее внутренней самоогласованности, мы сможем установить, что она была обязательной в двух отношениях. Прежде всего, было ясно: Бог, взятый абсолютно — Един; не может быть многих божественных начал. Если это так, то единство занимает субстанциальный уровень, а Троичность, о которой тоже должно быть сказано, нельзя непоследовательно искать на этом уровне. Она должна быть помещена на другом уровне, на уровне отношения, «относительного».

К этому результату приводило уже чтение Библии. Мы сталкиваемся здесь с тем фактом, что Бог, по-видимому, ведет беседу с Самим Собой. В Боге существует «Мы». Уже на первых страницах Библии Отцы Церкви обнаруживали это в словах: «Сотворим человека» (Быт 1. 26); в Нем существуют «Я» и «Ты» — Отцы обнаруживали это и в Псалмах («Сказал Господь Господу моему», Пс 109. 1), а также в беседах Иисуса с Отцом. Открытие диалога в глубинах Божиих приводило к усвоению некоего «Я» и некоего «Ты» в Боге, элемента отнесенности, различности и обращенности друг к другу, к чему формально обязывало и понятие «Лица», которое тем самым получало новое измерение в глубинах реальности, превосходящее театральное и литературное значение, но не утрачивающее при этом той неопределенности, которая и делала его подходящим к такому употреблению (58).

С пониманием того, что Бог, взятый субстанциально, Един, но что в Нем имеется феномен диалогического, различности и соотнесенности беседы, категория отношения получала в христианском мышлении совершенно новое значение.

Для Аристотеля отношение попадало в разряд «акциденций», случайных обстоятельств бытия, в отличие от субстанции как единственной конститутивной формы реального. Опыт диалогизирующего Бога, Бога, Который есть не только Логос, но Диа-логос, не только идея и смысл, но также беседа и слово взаимной речи — этот опыт взрывает античное разделение реальности на субстанцию (как «подлинное») и акциденции (как всего лишь «случайное»). Теперь становится ясным, что диалог и отношение столь же изначальные формы бытия, как и субстанция.

По сути дела, этим и задавался язык догмата. Он выражал знание того, что Бог как субстанция просто един. И если мы должны говорить о Нем в категориях Троичности, то при этом не имеется в виду умножение сущностей; говорится, что в едином и неделимом Боге имеется феномен диалога, взаимность слова и любви. А это, в свою очередь, означает, что «три Лица», существующие в Боге — суть реальность слова и любви в их внутренней взаимообращенности. Они не субстанции, не личности в современном смысле, а соотношенность, чистая актуальность которой («волновой пакет»!) не упраздняет, но осуществляет единство высшей сущности. Августин отчеканил эту мысль в следующей формуле: «Отцом Он называется не по отношению к Себе, а только в отношении к Сыну, относительно Самого Себя Он есть просто Бог» (59). Здесь открывается решающее. «Отец» — чисто относительное понятие. Лишь в Своем бытии-для-другого Он есть Отец, в Своем бытии-в-самом-Себе Он есть просто Бог. Лицо — это чистое отношение взаимности и ничего другого. Отношение не есть нечто, привходящее к лицу, как у нас, оно вообще существует только как отнесенность.

В традиционных христианских образах это означает: первое Лицо рождает Сына не в том смысле, что акт рождения как бы привходит к уже завершенному Лицу, но оно есть деяние рождения, самоотдачи и истечения. Оно тождественно с актом отдачи. Лишь в этом акте оно есть лицо, т. е. не — отдающееся, но сам акт отдачи, «волна», а не «частица»... В этой идее

отнесенности в слове и любви, не зависящей от понятия субстанции и не попадающей в разряд «акциденций», христианская мысль нашла ядро понятия личности, которое означает нечто иное и бесконечно большее, чем просто идея «индивидуума». Понимаем еще раз Августина: «В Боге нет акциденций, только субстанция и отношение» (60). В этом кроется мировоззренческая революция: рушится тотальное господство субстанциалистского мышления, открывается отношение как равноправная первооснова бытия. Становится возможным преодоление того, что мы называем сегодня «объективирующим мышлением», открывается новый уровень бытия. По-видимому, нужно добавить также, что философское мышление далеко еще не справилось с задачей, поставленной перед ним этим положением вещей, хотя мышление Нового времени в огромной мере зависит от открывшихся здесь возможностей и не может быть представлено без них.

с) Возвращение к библейскому образу веры и проблема христианской экзистенции. Развитые только что соображения могут вызвать впечатление, будто мы здесь дошли до пределов спекулятивного богословия, которое в процессе переработки библейского материала далеко ушло от Писания и затерялось в чисто философском мышлении. Но тем более поразительным должно быть то обстоятельство, что именно эта крайняя спекуляция и возвращает нас к библейскому образу мысли. Ведь все только что изложенное, — пусть в других понятиях и с несколько иным замыслом, — по сути дела в полной мере присутствует уже в мысли Иоанна. Так, в Евангелии от Иоанна Христос говорит о Себе: «Сын ничего не может творить Сам от Себя» (Ин 5. 19, 30). Возникает впечатление, будто Сын полностью лишен власти; у Него нет ничего своего, но именно потому, что Он — Сын, Он может действовать только силою Того, силою Кого Он вообще есть. Тем самым уясняется относительность понятия «Сына». Именуя Господа «Сыном», Иоанн тем самым отсылает к Тому другому, что вне Него и выше Него. Он использует, та-

ким образом, выражение, которое сущностно подразумевает отнесенность, связывая всю свою христологию с идеей отношения. Формулы, подобные упомянутой, лишь подчеркивают это обстоятельство, разворачивая то, что заключено в слове Сын, — ту относительность, которая входит в его содержание. По видимости это противоречит тому, что тот же Христос у Иоанна говорит о Себе: «Я и Отец — одно» (Ин 10. 30). Но присмотревшись внимательнее, мы сразу же поймем: оба высказывания полагают и требуют друг друга. Благодаря тому, что Иисус именуется Сыном и тем самым определяется «относительно» Отца, благодаря тому, что христология разворачивается в форме относительного высказывания, сама собой получается тотальная отнесенность Христа к Отцу. Именно потому, что Он не пребывает в Себе, Он пребывает в Нем, в неизменном единстве с Ним.

Помимо христологии это имеет значение и для прояснения смысла христианского бытия вообще, что обнаруживается, когда Иоанн распространяет эти идеи на христиан, ведущих свое происхождение от Христа. Тогда оказывается, что развивая христологию, Иоанн говорит о том, что относится собственно к христианам. Мы находим здесь точно такое же взаимоотношение двух планов, что и прежде. По аналогии с формулой «Сын ничего не может творить Сам от Себя», которая являет христологию как учение об относительности понятия Сына, о сподвижниках и учениках Иисуса говорится: «Без Меня не можете делать ничего» (Ин 15. 5). Так, вместе со Христом и христианская экзистенция подводится под категорию отношения. И как следствие того же самого, что позволило Христу сказать «Я и Отец — Одно», рождается у Него молитва о том, «чтобы они были едино, как и Мы» (Ин 17. 11, 22). Существенное отличие от христологии здесь в том, что единство христиан выражается не изъявительно, а в форме молитвы.

Попытаемся теперь осмыслить значение выявленной здесь ориентации. Сын как Сын и поскольку Он Сын, целиком и полностью не от Себя и именно поэтому полностью Един с

Отцом, ибо Он ничто помимо Отца, не утверждает ничего собственного, что было бы лишь Им, не противопоставляет Отцу ничего, принадлежащего только Ему, никак не оговаривает условий, охраняющих Его собственное пространство и поэтому всецело равен Отцу. Логика неумолимая: если нет ничего, в чем Он есть только Он, если нет ничего, ограничивающего Его сферу, Он совпадает с Отцом, «един» с Ним. Слово «Сын» выражает именно эту тотальность взаимности, «Сын» означает для Иоанна бытие-от-другого. Этим словом он определяет бытие этого человека как бытие от другого и для других; бытие, которое целиком и полностью открыто в обоих направлениях и не знает никаких условий, отводящих место чистому Я. Таким образом, если бытие Иисуса как Христа есть бытие всецело открытое, бытие «от» и «для», в котором нет места утверждению в самом себе и опоры на самого себя, то ясно также, что это бытие есть чистое отношение (а не субстанциональность) и, будучи чистым отношением, есть чистое единство. То основополагающее, что говорится о Христе, становится вместе с тем и основанием для понимания христианской экзистенции. Быть христианином означает для Иоанна быть как Сын, стать сыном, то есть не опираться на себя, не пребывать в себе, а жить совершенно открыто в «от» и «для». Это имеет силу для христианина, поскольку он «Христов». В свою очередь, суждения такого рода дают понять, сколь мало мы являемся христианами.

Мне кажется, здесь с совершенно неожиданной стороны выясняется экуменический характер текста. Разумеется, каждый знает, что «первосвященническая молитва» Иисуса (Ин 17), о которой мы говорим, — основной документ поборников церковного единства. Но не остаемся ли мы зачастую при этом все же на слишком поверхностном уровне? Единство — это прежде всего единство со Христом, которое возможно лишь там, где прекращается важничание своим, и свое уступает место чистому безоговорочному бытию «от» и «для». Такое бытие со Христом, которое всецело становится откры-

тостью и не желает утверждать ничего своего (см. также Флп 2. 6 сл.), влечет за собой полное единение — «чтобы они были едино, как и Мы». Всякое не-единение, всякая отъединенность обусловлены скрытым недостатком, нарушающим подлинность христианского бытия, утверждением своего, в силу чего разрушается единство.

Не лишено интереса отметить: и учение о Троичности, переходящее в экзистенциальное учение, и утверждение отношения как чистого единства — все это становится ясным также и в применении к нам. Сущность личности в тринитарном определении состоит в том, что она есть чистое отношение и поэтому абсолютнейшее единство. Как легко понять, здесь нет никакого противоречия. Становится также яснее, что высшим единством обладает не «атом», не малейшая неделимая часть (61), но только дух, включающий в себя взаимность любви. Поэтому единственность Бога, которую исповедует христианство, имеет в нем ничуть не меньшее значение, нежели в любой другой монотеистической религии, более того, оно впервые обретает в нем полноту своего величия. Сущность же христианской экзистенции состоит в том, чтобы воспринимать и переживать свое существование как соотнесенность и войти таким образом в то единство, которое составляет глубинную основу реальности. Все это позволяет увидеть, как правильно понятое учение о Троичности становится конструктивным центром богословия и христианского мышления вообще, центром, из которого исходят все остальные направления мысли.

Однако обратимся еще раз к Евангелию Иоанна, которое в этом вопросе оказывает нам решающую помощь. Вышеуказанное направление мысли полностью доминирует в его теологии. Помимо идеи сыновства, оно раскрывается в двух других христологических понятиях: в идее «посланничества» и в именовании Иисуса «Словом» (Логосом) Божиим. Теология посланничества опять-таки есть теология бытия как отношения и отношения как формы единства. Известно позднеиудейское высказывание: «Посланник человека то же, что и

сам человек» (62). Иисус является у Иоанна как Посланник Отца, в Котором действительно исполняется то, к чему могли лишь приближаться все прочие посланники, и Он действительно полностью раскрывается в том, что Он есть Посланник ; только Он есть Посланник, который представляет другого, не привнося при этом ничего Своего. И будучи истинным посланником, Он един с Тем, Кто Его посылает. В понятии посланничества бытие снова истолковывается как бытие «от» и бытие «для»; бытие снова понимается как простая открытость, без всяких оговорок. И снова происходит расширение этой идеи на христианскую экзистенцию, когда говорится: «Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас» (20. 21; 13. 20; 17. 18). Подчинение этой экзистенции категории посланничества снова осмысляет ее как бытие «от» и бытие «для», как отнесенность, а тем самым — как единство.

В заключение — еще одно замечание о понятии Логоса. Характеризуя Господа как Логос, Иоанн заимствует слово, широко распространенное в греческой и в иудейской культуре, усваивая при этом целый ряд связанных с ним представлений, которые таким образом переносятся на Христа. Однако то новое, что внес Иоанн в понятие Логоса, не в последнюю очередь связано с тем, что «Логос» для него означает не просто идею некоей вечной рациональности бытия, как он, по существу, понимался греческим мышлением. Благодаря тому, что понятие «Логос» было отнесено к Иисусу из Назарета, оно получило новое измерение. Оно отныне уже не означает одну только пронизанность всего бытия смыслом, оно оказывается характеристикой этого человека: Тот, Кто стоит вот здесь — есть «Слово». Понятие «Логос», означавшее для Греков «смысл» (*ratio*), действительно превращается в «слово» (*verbum*). Тот, Кто стоит вот здесь — есть Слово; следовательно, Он есть изреченность, а тем самым — чистое отношение, исходящее от говорящего к тому, с кем Он заговаривает. Таким образом Логос-христология как теология Слова есть очередное открытие идеи отношения в бытии. И верно опять-таки, что слово по сути своей исходит «от кого-нибудь

одного» и направлено «к кому-нибудь другому», оно есть экзистенция, которая всецело есть путь и открытость.

Мы завершаем этот круг размышлений текстом Августина, великолепно разъясняющим наш вопрос. Он содержится в комментарии на Иоанна и связан со следующим стихом Евангелия: «*Mea doctrina non est mea — Мое учение не Мое, но Пославшего Меня*» (7. 16). Парадоксом этого изречения Августин разъясняет парадоксальность христианского образа Бога и христианской экзистенции. Сначала он задается вопросом, не является ли чистейшей нелепостью, нарушением элементарных правил логики сказать нечто такое как: Мое есть не Мое. Затем он проникает дальше и спрашивает: в чем, собственно, состоит «учение» Иисуса, которое есть Его учение и в то же время не Его? Иисус есть «Слово» и потому Его учение есть Он сам. Если с этой точки зрения еще раз прочитать стих, то Иисус в нем говорит: Я вовсе не только Я; Я вовсе не принадлежу Себе; Мое Я есть Я Другого. А тем самым мы вышли за рамки христологии, пришли к самим себе: «*Quid tam tuum quam tu, quid tam non tuum quam tu — что более твое, чем ты сам, и что менее твое, чем ты сам?*» (63). То, что для нас более всего свое, то единственное, что принадлежит нам, — наше собственное Я — менее всего является «нашим», ибо именно нашим Я мы обладаем не от себя и не для себя. Я одновременно есть и то, чем я всецело обладаю, и то, что мне принадлежит в наименьшей степени. Здесь опять разрушается понятие простой субстанции (пребывание в себе) и становится ясным, как истинно понимающее себя бытие понимает в то же время и то, что в своем самобытии оно не принадлежит самому себе. Только выходя из себя, оно приходит к себе и обретает свою истинную изначальность как отношение к другому.

Такого рода идеи не включают учение о Троичности в область освобожденных от тайны понятий. Но они все же разъясняют, как благодаря этому учению возникает новое понимание реальности, того, что такое человек и что такое Бог. Здесь, у пределов теории обнаруживается нечто крайне прак-

тическое. Говоря о Боге, мы выясняем, что такое человек. Парадоксальнейшее оказывается одновременно яснейшим и самым нужным.

ВТОРАЯ ЧАСТЬ

ИИСУС ХРИСТОС

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ВЕРУЮ В ИИСУСА ХРИСТА, ЕДИНОРОДНОГО СЫНА БОЖИЯ, ГОСПОДА НАШЕГО

1. Проблема исповедания Иисуса в наши дни

Второй член символа веры впервые вводит нас в само средоточие христианства, о котором мы вкратце уже говорили во введении: Человек Иисус, тот Самый Человек, Который был казнен в Палестине около 30-го года, есть «Христос» (Помазанник, Избранник) Божий, более того, истинный Сын Божий, центр и смысл всей человеческой истории. Кажется одновременно дерзостью и сумасбродством считать некую единую фигуру, которая, по мере удаления от нее, все более и более должна теряться в тумане прошлого, центром, определяющим всю историю. Если вера в «Логос», в осмысленность бытия вполне отвечает тенденции человеческого разума, то во втором члене символа веры происходит прямо-таки неслыханное соединение Слова и Плоти, смысла и единичности исторического. Смысл, которым держится все бытие, стал плотью, то есть — вошел в историю и стал в ней единичным событием. Он уже не просто то, что объемлет и скрепляет ее, он — некая точка в ней самой. Отныне смысл всего бытия следует искать уже не в созерцании Духа, который за рамками единичного и ограниченного возвышается ко все-

общему. Смысл обретается и не просто в мире идей, превосходящих единичные вещи и отражающихся в них как осколках. Его следует искать во времени, в Лице некоего человека. На память приходит захватывающий конец «Божественной комедии» Данте, когда, вглядываясь в тайну Божию, он в блаженном изумлении открывает в центре той «Любви, что движет Солнце и светила» свое подобие, человеческое лицо (64). Позже нам предстоит продумать, как в результате этого изменяется путь от бытия к смыслу. Пока же констатируем, что наряду с тем соединением Бога веры и Бога философов, которое мы поняли, анализируем первый член Символа как фундаментальную предпосылку и структурную форму христианской веры, выступает второе — не менее решающее соединение — в котором объединяется Логос и Саркс, Слово и Плоть, вера и история. Исторический человек Иисус есть Сын Божий и Сын Божий есть человек Иисус. Бог открывается для человека через человека, даже еще конкретней — через того Человека, в котором окончательно проявляет себя человеческое бытие и который в этом-то и оказывается в то же время самим Богом.

Уже здесь намечается, по-видимому, каким образом парадоксальное единство слова и плоти оказывается осмысленным и сообразным логосу. Поначалу, однако, такое исповедание представлялось человеческому мышлению: не оказываемся ли мы при этом во власти крайнего позитивизма? Допустимо ли вообще хвататься за соломинку единичной исторической данности? Да и можем ли мы отважиться основать на этой соломинке некоего бытия, затерянного в океане истории, все наше существование и даже всю историю? Это достаточно странное представление, казавшееся недопустимым ни античному, ни азиатскому образу мыслей, в Новое время с его интеллектуальными предпосылками вызывает еще другие, может быть даже бóльшие трудности. Трудности обусловлены той формой, в какой исторический материал оказывается теперь научно опосредствованным формой историко-критического метода. Это означает, что в сфере

истории возникают те же проблемы, что и в поисках основания бытия посредством физических методов или естественно-научной формы вопрошания природы. Обсуждая эту тему мы уже заметили отказ физики от стремления открыть само бытие, готовность ограничиться «позитивным», проверяемым. Значительный выигрыш в точности, который достигается таким путем, она вынуждена оплачивать отказом от истины. Такой отказ может пойти настолько далеко, что в сплетениях позитивного начинает исчезать и бытие, и сама истина, так что онтология становится невозможной, а философия все глубже сводится к феноменологии, к вопросу только об одном являющемся.

Нечто очень похожее грозит нам и в сфере истории. Уподобление методам физики проводится с возможно большей полнотой, хотя здесь и обнаруживается их внутренняя ограниченность, поскольку проверка, образующая ядро современной научности, не может быть в истории доведена до воспроизводимости, на которой основывается особая достоверность естественнонаучных положений. Историкам такого не дано, прошедшая история неповторима, и проверяемость вынуждена здесь довольствоваться лишь наличием документов, на которых историк основывает свою концепцию. Следствием такой методической установки является то, что здесь, как и в естествознании, в поле зрения попадает лишь внешняя, феноменальная сторона событий. Но эта внешняя, феноменальная, то есть верифицируемая документами сторона, по сравнению с тем, к чему позитивизм приводит в физике, оказывается здесь вдвойне сомнительной. Прежде всего она более сомнительна потому, что неизбежно отдается на волю случая, то есть случайных свидетельств и проявлений, тогда как физика рассматривает все же необходимые проявления материальной действительности в целом. Она более сомнительна кроме того и потому, что человеческое проявляется в документальных свидетельствах далеко не с той адекватностью, с какой природа в своих самопроявлениях. Документ лишь неполно выражает глубину человеческого, а

часто и вовсе скрывает ее. Человек со своим индивидуальным стилем мышления гораздо активнее участвует в истолковании исторического документа, чем в истолковании физических феноменов. И если нельзя отрицать, что подражание естественнонаучным методам в области истории, очевидно, тоже повышает надежность высказываний, не следует вместе с тем упускать из вида, что и здесь это непременно приводит к утрате истины, причем, в гораздо большей степени, чем в случае физики. Как в физике бытие заслонено явлениями, так и в истории значение имеет лишь то, что представлено в «исторической реконструкции», то есть опосредовано методами исторической критики. Нередко забывают, что полная истина истории ускользает от метода документальной проверки не в меньшей мере, чем истина бытия от экспериментального метода. Таким образом, реконструкция истории не только открывает, но и скрывает историю. Поэтому, хотя она и видит человека Иисуса, но едва ли способна обнаружить его бытие как Христа, ибо эту истину истории нельзя вместить в правильность голой документации.

II. Иисус Христос:

основная форма христологического исповедания

I. Дилемма современной теологии: Иисус или Христос?

Можно ли после всего сказанного удивляться тому, что теология разными способами старается избежать дилеммы, выражающейся в необходимости совмещать веру и историю, причем тем больше, чем более росла разделяющая их стена исторической реконструкции? Сегодня здесь и там встречаются попытки обосновать христологию на уровне исторической реконструкции, и несмотря ни на что, объяснить ее методом, ориентирующимся на «правильное» и документи-

рованное (65), или же свести ее к тому, что может быть документировано (66). Первое не может дать положительных результатов, поскольку, как мы видели, «историческая реконструкция» в строгом смысле слова есть такая форма мысли, которая предполагает ограничение феноменом (тем, что может быть документировано) и поэтому способна выразить веру ничуть не больше, чем физика — исповедание Бога. Второе же не может быть удовлетворительным, поскольку таким способом нельзя охватить целокупность всего, происходившего в те времена, и то, что здесь говорится, в действительности есть лишь выражение индивидуального мировоззрения, а вовсе не чистый результат исторического исследования (67). В результате к этим попыткам всегда присоединяется третья, — попытка вовсе уйти от проблемы исторической реконструкции и отбросить ее как излишнюю. Это великолепно делается уже Гегелем. Сколько бы ни отличался труд Бультмана от гегелевского, в этом отношении он, однако, с Гегелем заодно. Стремление стягивать все к идее или к керигме — хотя это и не одно и то же — дает различие не столь тотальное, как представляется самим представителям керигматической теологии (68).

Дилемму обоих путей — переложить христологию в историческую реконструкцию (или свести ее к ней), с одной стороны, или вовсе уйти от истории, отбросить ее как нечто лишнее для веры, с другой — эту дилемму можно точно передать той альтернативной формулой, вокруг которой вращается современная теология: Иисус или Христос? Первым делом современная теология начинает с того, что отворачивается от Христа и бежит к Иисусу как исторически осязаемой фигуре, чтобы затем, когда это движение у Бультмана достигает высшей точки, пуститься бежать в обратном направлении, от Иисуса назад ко Христу — впрочем, в настоящий момент этот бег опять начинает менять направление и снова направляется от Христа к Иисусу.

Попробуем несколько точнее проследить это зигзагообразное движение новейшей теологии, — таким путем мы ближе

подойдем к сути дела. В начале века, в русле первой тенденции — бегство от Христа к Иисусу — задумал свою книгу «Сущность христианства» Гарнак. Эта книга представляет собой форму христианства, преисполненную чувством гордости разумом и свойственным ему оптимизмом. В этом духе либерализм и очищал первоначальный Символ. Ведущее положение этого произведения гласит: «Не о Сыне, а только об Отце учит нас Евангелие, как его возвестил Иисус» (69). Как все просто и легко! Тем, кого разделило исповедание Сына — христиан и нехристиан, христиан различных направлений друг с другом, — помогает знание о едином Отце. Если Сын принадлежит лишь немногим, Отец принадлежит всем и все Ему. Что расколола вера, может воссоединить любовь. Иисус против Христа означает: прочь от догмы на путь любви. Когда Иисуса, возвестившего людям их общего Отца и сделавшего их тем самым братьями, превратили в проповедуемого Христа, который требовал только веры и стал догмой, тогда-то, по Гарнаку, и произошел решающий разрыв. Иисус провозглашал недоктринальную весть о любви, и в этом состояла великая революция, которая взорвала броню фарисейской ортодоксии и поставила на место нетерпимого правоверия простое доверие Отцу, человеческое братство и призванность к любви. Но это было замещено доктриной о богочеловеке, о «Сыне», а тем самым терпимость и братство, которые суть спасение, были замещены учением о спасении, источником всех бед, ибо именно оно развязывало войну за войной и раскол за расколом. В результате само собой возникает лозунг: назад, от проповедуемого Христа, от предмета разделяющей веры, — к проповедующему Иисусу, к единящей силе любви, к единому Отцу вместе с множеством собратьев. Нельзя, конечно, отрицать, что это сильные и животворные слова, мимо которых нелегко пройти. И несмотря на это, когда Гарнак возвещал свою оптимистическую весть о Христе, те, кто похоронили его труд, стояли уже при дверях. К этому времени было уже доказано, что тот Иисус, о котором он говорил — всецело лишь романти-

ческая мечта, мираж историка, отражение его жажды и тоски, исчезающий, как только он подходит к нему.

Бультман решил избрать другой путь. В Иисусе важен лишь сам факт Его существования, во всем прочем вера относится не к тем ненадежным гипотезам, от которых нельзя требовать никакой исторической достоверности, а только к тому, что возведено в слово, раскрывающем замкнутую человеческую экзистенцию навстречу своей подлинности. Но разве иметь дело с пустым фактом легче, нежели с содержательно наполненным? Достигают ли чего-нибудь тем, что вопрос о том, кто и что и кем был Иисус, устраняют в качестве незначительного, а человека связывают только с явлением слова? Это последнее несомненно — ибо слово проповедуется, но его законность и реальное содержание остаются на этом пути сомнительными.

Вдумываясь в эти вопросы, мы поймем, почему снова растет число тех, кто бежит от чистой керигмы, от тощего призрака, в который превратился исторический Иисус, сведенный к простому факту существования, — бежит к тому Иисусу, который сосредоточивает в Себе всю человечность человека и в этой человечности является тем последним мерцанием божественного в обезбоженном мире, которое еще осталось после «смерти Бога». Это происходит сегодня в теологии «смерти Бога», которая говорит нам, что хотя у нас и нет больше Бога, но нам остается еще Иисус, знак доверия, которое дает нам мужество идти дальше (70). В обезбоженном мире человечность Иисуса должна стать чем-то вроде представительства Бога, которого нельзя более обрести. Однако сколь не критичны здесь те самые люди, которые, чтобы только не оказаться отсталыми в глазах своих прогрессивных современников, вели себя раньше до такой степени критично, что не желали признавать иной теологии, кроме теологии без Бога! Может быть, все же следовало чуть раньше подумать над вопросом, не сказывается ли рискованная не критичность уже в самом замысле строить богословие — слово о Боге — без Бога. У нас здесь нет намерения различать

позиции. Во всяком случае, мы не можем вычеркнуть последние сорок лет и путь назад — просто к Иисусу — безвозвратно закрыт для нас. Попытка, минуя историческое христианство, сконструировалась в реторте историка чистого Иисуса, у которого после этого нужно было бы учиться жизни, абсурдна сама по себе. Одна только историческая наука не создает настоящего, она устанавливает бывшее. Поэтому романтическое обращение к Иисусу столь же лишено будущности, — а тем самым и насущности, — как и бегство в чистое слово.

Тем не менее, колебание современного духа между Иисусом и Христом, основные этапы которого в нашем столетии я попытался выше отметить, не было попросту тщетным. Я думаю даже, что оно может указать вполне правильный путь, а именно, путь к пониманию того, что одного (Иисуса) нет без другого (Христа), что один будет всегда указывать на другого, ибо, поистине, Иисус существует только как Христос, а Христос — только как Иисус. Мы должны двинуться дальше и прежде, чем производить какие бы то ни было реконструкции, которые всегда ведь суть только реконструкции, то есть добавочные искусственные построения, попытаться просто понять, что же говорит вера, которая есть не реконструкция, а настоящее, не теория, а действительность живой экзистенции. Может быть, нам следовало все же доверять в большей степени вере, реально существовавшей на протяжении веков, и по сути своей стремившейся только к пониманию, — к пониманию того, кем и чем был этот Иисус, — доверять вере больше, чем реконструкции, которая ищет свой собственный путь в стороне от реальности. По крайней мере нужно хотя бы попытаться принять к сведению, что, в сущности, говорит эта вера.

2. Образ Христа в Символе веры.

Символ, репрезентативный свод веры, которому мы следуем в этой книге, формулирует свое исповедание Иисуса в совершенно простых словах: «... (верую) и во Христа Иисуса». Для нас здесь в высшей степени поразительным является тот факт, что слово Христос, которое первоначально было не именем, а званием («Мессия»), стоит на первом месте, подобно тому, как предпочитал говорить апостол Павел. Можно далее показать, что община римских христиан, которая сформулировала наше исповедание, понимала слово Христос во всем его содержательном значении. Хотя трансформация этого слова в собственное имя, в качестве которого мы воспринимаем его в наши дни, и произошла уже в самую раннюю эпоху, тем не менее еще и здесь слово «Христос» обозначало, что есть такое этот Иисус. Впрочем слияние с именем Иисус зашло уже очень далеко, и мы имеем здесь дело с последним этапом преобразования, которому подверглось значение слова Христос.

Фердинанд Каттенбуш, крупный исследователь апостольского Символа, верно пояснил такое положение дел с помощью примера, относящегося к его собственной эпохе (1897 г.). Он привел сравнение с тем, как говорится о «Кайзере Вильгельме». Звание Кайзер стало уже почти частью самого имени, столь неразрывно связаны «Кайзер» и «Вильгельм». Тем не менее, каждый сознавал, что этим словом выражается не просто имя, а некая функция (71). Подобное состояние заставляем мы и здесь, в случае объединения слов «Христос Иисус», которое является таким же образованием: Христос — звание, но уже и часть единичного имени, имени Человека из Назарета. В этом процессе сплавки имени и звания, звания и имени, отражается нечто совершенно иное, чем один из многих случаев исторической забывчивости, для которой мы нашли бы только лишний пример. В этом скорее проявляется глубочайшее ядро того понимания фигуры Иисуса из Назарета, которого достигла вера. Подлинный смысл высказывания веры

именно в том, что в этом Иисусе невозможно различить служение и личность; по отношению к нему такое различие попросту беспредметно. Личность и есть служение, служение и есть личность. Обе стороны уже нераздельны: здесь нет оговорок, ограничивающих сферу частного, сферу Я, которая все же еще оставалась бы по ту сторону его поступков и деяний и могла бы быть порою и «вне служения»; здесь нет никакого Я, отделенного от дела: Я есть дело и дело есть Я.

Иисус (опять-таки согласно самоуразумению веры, выразившемуся в Символе) не оставил после Себя учения, которое можно отделить от его Я, в отличие от того, как можно собрать и оценить идеи великого мыслителя, не входя в разбор личности автора. Символ не излагает учения Христа, и, конечно же, далеко не сразу пришли к мысли, которая кажется нам столь самоочевидной — попытаться дать что-то вроде Его учения. Основное и действенное понимание направлено в совершенно иную сторону. Сообразно этому, самоочевидному для веры пониманию, Иисус не совершил ничего такого, о чем можно было бы говорить, отличая и отделяя это от его Я. Понять Его как Христа означает скорее убежденность в том, что Он вложил в Свое слово Самого Себя. Здесь (в отличие от всех нас) нет Я, которое произносит слова, — Он отождествился со Своим словом так, что Я и слово в Нем неразличимы: Он есть Слово. Равным образом и свершение Его состоит для веры только в той безоговорочности, с какой Он слил самого Себя с этим свершением. Он свершает Себя и дарует Себя; Его свершение и есть дар Самого Себя.

Карл Барт выразил однажды это видение веры следующим образом: «Иисус — просто носитель служения. Он, стало быть, не есть человек, а кроме того еще и носитель этого служения... В Иисусе нет никакой нейтральной человечности... Замечательные слова Павла во Втором послании к Коринфянам (5. 16): «Если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем» — могли бы быть сказаны всеми четырьмя евангелистами. Их совершенно не интересовало все, чем был

этот человек помимо Своего служения как Христа, все, что Он мог совершить вне исполнения этого служения... И когда они рассказывают о Нем, что Он голодал и жаждал, что Он ел и пил, уставал, отдыхал и спал, любил, горевал, гневался и даже плакал, — они упоминают побочные обстоятельства, ни в одном из которых не проявлялась некая самостоятельная, отличная от Его свершения личность с особыми, присущими ей желаниями, пристрастиями и страстями... Его бытие в качестве Человека есть Его свершение» (72). Иначе говоря, решающее утверждение веры состоит в нераздельном единстве двух слов — «Иисус Христос», и в этом кроется постижение тождественности экзистенции и посланничества. В этом смысле действительно можно говорить о «функциональной христологии»: все бытие Иисуса есть функция бытия «для нас», но именно поэтому и функция есть — полностью бытие (73).

Исходя из такого понимания, теперь можно было бы утверждать не столько важность учения и деяний исторического Иисуса как такового, — сколько сам факт Его существования (если только при этом понимают, что факт этот подразумевает всю реальность личности, которая сама есть свое учение и совпадает со своим деянием, в чем и состоит ее неповторимое своеобразие и единственность). Личность Иисуса есть его учение, а его учение есть Он Сам. Поэтому христианская вера, то есть вера в Иисуса как Христа поистине есть «личная вера». Такая вера — не принятие системы, а принятие той Личности, которая есть слово, принятие Слова как Личности и Личности как Слова.

3. Исходный пункт исповедания: Крест

Все сказанное до сих пор станет яснее, если мы еще на шаг отойдем от апостольского Символа к истокам христианского вероисповедания. Сегодня мы можем с некоторой уверенностью утверждать, что исток веры в Иисуса как Христа — то есть исток *христи-анской* веры, — в Кресте. Сам

Иисус не заявлял о Себе прямо как о Христе («Мессии»). В известной мере — это, конечно, необычное утверждение, высказываемое в спорах историков, зачастую довольно путанных, теперь несколько проясняется для нас. Даже в тех случаях, когда мы резонно критикуем широко распространенные в современных исследованиях об Иисусе методы поспешного изъятия терминов, мы не можем отвергнуть этого утверждения. Иисус не возвещал о Себе как о Мессии (Христе) — сделал это Пилат, когда он, уступив обвинениям иудеев и, со своей стороны, присоединившись к этим обвинениям, использовал кличку казнимого, переведенную на основные языки тогдашнего мира, и объявил Иисуса, распятого на кресте, казненным Царем (Мессией, Христом) иудейским. Эта кличка казнимого, этот смертный приговор истории парадоксально соединились с «исповеданием», с подлинным корнем и исходным пунктом христианской веры, которая считает Иисуса Христом: именно распятый Иисус есть Христос, Царь. Его царственность — в Его распятии; Его царственность — отдача себя людям, обретенная Им Самим, отождествление слова, посланничества и жизни путем жертвы этой жизнью. Его жизнь, стало быть, есть Его слово. Он есть слово, потому что Он есть любовь. Исходя от креста, вера все более и более сознает, что Иисус не только совершил и сказал нечто, что личность и благовестие в Нем тождественны, более того, что Он всегда уже есть то, что Он говорит. Иоанну оставалось просто сделать последний вывод: основная христологическая мысль его Евангелия состоит в том, что если это так, то Иисус Христос и есть «Слово», иначе говоря, Личность, Которая не только обладает словом, но и есть свое слово и свое свершение, сам Логос («слово», смысл), который есть от века и навеки, основание, на котором стоит мир, — если мы где-нибудь встречаем такую личность, то она и есть тот Смысл, который всех нас держит и которым все мы держимся.

Развертывание того понимания, которое мы называем верой, совершается при этом так: крест приводит христиан к отождествлению личности, слова и дела. В этом их решаю-

щее постижение, подлинное и окончательное, все прочее оказывается второстепенным. Поэтому их исповедание могло бы ограничиться простым сочетанием слов: Иисус Христос. Этой связью сказано все. Точкой зрения на Иисуса становится крест, который говорит громче всех слов: Он есть Христос — ничего большего не надо. Распятое Я Господа — реальность столь полная, что все остальное отступает на задний план. На основе обретенного таким образом понимания Иисуса был сделан второй шаг, снова продуманы Его слова. Вспоминая их, община должна была к своему удивлению убедиться в том, что слово Иисуса всегда уже сосредоточено в Его Я. Перечитав Его благовестие, она убедилась, что оно само всегда уже слито с Я Иисуса и ведет к тождеству слова и личности. Наконец, Иоанн, делая последний шаг, смог связать оба движения. В его Евангелии слово Иисуса прочтено в Его личности, а личность — в слове. Тот факт, что он разворачивает «христологию», свидетельство веры о Христе, как повесть об истории Христа, и наоборот, историю Христа — как христологию, указывает на исполнившееся воссоединение Христа и Иисуса, которое остается отныне конститутивным для всей дальнейшей истории веры (74).

4. Иисус, Который есть Христос

Все сказанное должно было выяснить, в каком смысле и до какого предела можно следовать за Бультманом. Существует нечто, благодаря чему необходимо сосредоточение на самой фактичности существования Иисуса, благодаря чему исторический Иисус сплавлен с верой во Христа, а именно, — самое подлинное Его слово, — в действительности, есть Он Сам. Но не слишком ли быстро мы отбросили вопрос, который поставил перед нами Гарнак? Как же в таком случае быть с другим благовестием, противоположным благовестию о Христе, — с благовестием о Боге отцов, о всечеловеческой любви, преодолевающей границы веры и превышающей ее? Не поглотил ли это христологический догматизм? Не устраняет-

ся ли этой попыткой скопировать веру раннего христианства, веру, исповедуемую Церковью во все времена, важный вопрос, который был поднят либеральным богословием, не закрывается ли он верой, которая заставляет забыть о любви? Подобное не раз случалось в истории. Однако такое понимание смысла нашего утверждения должно быть отвергнуто самым решительным образом.

Тот, кто познал Христа в Иисусе и только в нем, а Иисуса как Христа, кто понял, что решающим является тотальное единство личности и дела, для того вера утратила как свою исключительность, так и противопоставленность любви — для него они слиты в одно и немислимы друг без друга. Равнозначность Иисуса и Христа, нераздельность личности и дела, тождество человека и самоотдачи, все это означает также и равнозначность любви и веры. Ибо Я Иисуса, все своеобразие Его Личности, которая занимает теперь поистине центральное положение, состоит в том, что это «Я» не пребывает в некоей замкнутой самостоятельности, но во всем своем бытии исходит от «Ты» Отца и всем своим бытием обращено к «Вы» людей. Оно есть тождество логоса (истины) и любви, что, в свою очередь, делает любовь логосом, истиной человеческого бытия. Суть веры, к которой призывает таким образом понятая христология, состоит, следовательно, в стремлении к универсальной открытости безусловной любви, ибо верить во Христа, сообразно такому пониманию, означает сделать любовь содержанием веры. Исходя из этого и можно будет сказать; любовь есть вера.

Это отвечает той картине, которую набросал Иисус в замечательной притче о Страшном суде (Мф 25. 31-46). Исповедание Христа, согласно с требованием судящего Господа, оказывается способностью видеть Христа в самых «меньших» людях, Его «братьях», в тех, кто нуждается в моей помощи. Исповедовать Христа — значит считать нуждающегося во мне человека Христом, с которым я встретился здесь сегодня, понять взывание к любви как взыскание веры. Такое кажущееся перетолкование христологического исповедания

в безусловность человеческого служения друг другу не следует рассматривать как отрыв от всей прочей догматики. В действительности оно следует из равнозначности Иисуса и Христа, то есть из самого средоточия христологии, ибо эта равнозначность, — повторим еще раз, — есть в то же время равнозначность веры и любви. Поэтому вера, которая не есть любовь, — не может быть настоящей христианской верой. Мы должны заявить это как против доктринерского извращения католического понятия веры, так и против секуляризации любви, которая вытекает из лютерова тезиса об оправдании одной только верой (75).

III. Иисус Христос — истинный Бог и истинный человек

I. Подход к проблеме

Вернемся еще раз к христологической проблеме в узком смысле слова, чтобы сказанное не осталось простым утверждением, тем более не оказалось бы лишь приспособлением к современности. Мы установили, что христианское приятие Иисуса утверждает Его как Христа — Того, в Ком тождественны личность и дело. Исходя из этого, мы пробились затем к единству веры и любви. Отталкиваясь от всего, что только идея, от любого самодовлеющего учения, христианская вера движется к Я Иисуса и приводит к такому Я, которое есть совершенная скрытость, всецело «Слово», всецело «Сын». Мы уже поняли также, что в понятиях «Слово» и «Сын» выражается динамический характер этой экзистенции, ее чистая «actualitas». Слово никогда не пребывает в самом себе, оно исходит от кого-либо и существует, чтобы быть услышанным, то есть для другого. Оно существует только в этой тотальности «от» и «для». В том же самом нашли мы и смысл понятия Сын, которое подразумевает аналогичную растянутость между «от» и «для». Мы могли бы теперь обобщить все в це-

лом следующей формулой: христианская вера относится не к идеям, а к Личности, к Я, причем к такому Я, которое определено как Слово и Сын, то есть как полная открытость.

Из этого вытекают два следствия, в которых раскрывается внутренняя проблематика христианской веры (в смысле веры в Иисуса как *Христа*, то есть Мессию) и историческое безумие, когда она с внутренней необходимостью переходит в веру в Сына (как веру в истинную божественность Иисуса). Ведь если это так, если в это Я верят как в чистую открытость, как бытие, тотально исходящее от Отца, если во всем своем существовании оно есть «Сын» — *actualitas* чистого служения; если, иначе говоря, эта экзистенция не только *любит*, но и *есть* любовь, — разве не должен Он быть тождественным с Богом, Который *один* только и *есть* любовь? Разве в таком случае Иисус Сын Божий не есть и Сам Бог? Разве не верно, что «Слово было у Бога и Слово *было* Бог» (Ин 1. 1)? Но возникает и обратный вопрос, и мы должны сказать: если этот Человек всецело есть то, что Он делает, если Он весь стоит за тем, что Он говорит, если Он весь для других и однако в таком саморасточении весь у Себя Самого, если Он Тот, Кто обретает Себя в саморасточении (см. Мк 8. 35), — разве Он не самый человеческий из людей, не полнота человечности? В таком случае, можем ли мы вообще растворить христологию (слово о Христе) в теологии (слово о Боге)? Не должны ли мы скорее со всей силой нашего убеждения признавать Иисуса *человеком* и развивать христологию как гуманизм, как антропологию? Может быть, радикальнейший гуманизм обязательно совпадает с верой в Бога, познанного в Откровении, и они непременно переходят друг в друга?

Вопросы эти, тяжесть которых обременяла Церковь первых пяти столетий, непосредственно вырастают из самого христологического исповедания. И драматическая борьба, развернувшаяся вокруг этих вопросов на вселенских Соборах того времени, привела к утвердительному ответу на все эти три вопроса. Именно троекратное «Да» и составляет содержание и конечную форму классического христологического дог-

мата, формулируя который стремились сохранить верность простому первоначальному исповеданию Иисуса как «Христа». Говоря иначе, развернутый христологический догмат исповедует, что радикальное именование Иисуса Христом постулирует Его сыновство, которое включает в себя божество. Только если это выражение понимается так, оно остается «наделенным логосом», осмысленным, если же такого вывода не делать, оно вновь возвращается в миф. Не менее решительно, однако, оно исповедует, что Иисус в силу радикальности Своего служения есть человечнейший Человек, истинный Человек, и это ведет к совпадению теологии и антропологии, к совпадению, в котором с тех пор и состоит подлинная энергия христианской веры.

Но возникает еще один вопрос. Если только что развитая логика бесспорна и, стало быть, догмат обладает внутренней последовательностью, — обращение к фактам все равно остается решающим. Не могло ли случиться так, что, вознесшись с нашей прекрасной системой в эмпирию, мы забыли про реальность, так что неоспоримая логичность системы не служит ничему, поскольку отсутствует базис? Другими словами: мы должны спросить, позволяют ли нам библейские данные и факты, открывшиеся в результате их критического прояснения, понимать сыновство Иисуса так, как мы только что поняли и как понимает его христологический догмат. Сегодня на это следует все более решительный и самоочевидный ответ «Нет»; утвердительный же ответ представляет собой, как кажется многим, не более чем докритическую позицию, едва ли заслуживающую внимания. Вопреки этому мне хотелось бы показать, что утвердительный ответ не только возможен, но и необходим, если только не хотят впасть либо в рационалистическую мелкотравчатость, либо в мифологическое представление о сыновстве, которое и с точки зрения библейской веры в Сына, и с точки зрения древнехристианского ее истолкования устарело и должно быть преодолено (76).

2. Современный штамп об «историческом Иисусе»

Не станем торопиться. Кем, собственно, был Иисус из Назарета? Что Он думал о Себе? Если верить тому штампу, той форме вульгаризации современной теологии, которая приобретает сегодня все более широкое распространение, (77) все происходило примерно следующим образом: нужно представить себе исторического Иисуса как некоего пророчествующего учителя, который, оказавшись в эсхатологически накаленной атмосфере современного ему позднего иудаизма, в ситуации, насыщенной эсхатологическими ожиданиями, возвещал близость Царства Божия. Это были слова, которые следует-де понимать исключительно в духе того времени: теперь уже скоро наступит Царство Божие, конец мира. С другой стороны, Иисус-де столь резко подчеркивал это «теперь», что для более глубокого взора это еще только грядущее во времени событие уже не могло иметь подлинного значения. И даже если Сам Иисус говорил о будущем, о Царстве Божием, — подлинность его можно было увидеть скорее в самом призыве к решению: человек был обязан решать именно теперь, в любой всегда уже неотвратимо наступивший момент.

Не станем задерживаться на ложной претензии понять Иисуса лучше, чем Он Сам Себя понимал, когда Его благовестие сводят к такой бессодержательности. Лучше послушаем просто, как события должны были бы развиваться дальше. По причинам, которые уже нельзя доподлинно восстановить, Иисус был осужден и умер, потерпев полное поражение. После этого каким-то образом, — это тоже нельзя уже узнать с достоверностью — возникла вера в воскресение, представление о том, что Он продолжает жить или во всяком случае сохранять какое-то значение. Эта вера постепенно росла и в ней складывалось представление, которое, как можно показать, формировалось подобным образом и в других обстоятельствах, — представление о том, что Иисус в будущем вернется как Сын Человеческий или как Мессия. Наконец, на следующем этапе надежду спроецировали-де на историческо-

го Иисуса, вложили в Его собственные уста и переосмыслили его в соответствии с этим. Отныне стали представлять дело так, будто Он Сам возвещал о Себе как о грядущем Сыне Человеческом или Мессии. Далее, согласно разбираемому штампу, эта весть была будто бы сразу же перенесена из семитского мира в эллинистический. Это имело важные следствия. В иудейском мире Иисуса трактовали в иудейских категориях (Сын Человеческий, Мессия). В эллинистическом — эти категории были непонятны, их восприняли здесь поэтому в представлениях, свойственных эллинизму. Вместо семитских образов Сына Человеческого и Мессии появились эллинистические категории «божественного человека» или «Богочеловека» (θεῖος ἀνῆρ) и с помощью их фигура Иисуса сделалась понятной. А для «Богочеловека» в эллинистическом смысле характерны главным образом две черты: он-де чудотворец и происхождение его божественно. Последнее означает, что он каким-то образом порожден Богом как Отцом. Его наполовину божественное, наполовину человеческое происхождение и есть то, что делает его Бого-человеком, божественным человеком. В результате переноса на Иисуса категории божественного человека, Он и получил оба только что описанных определения. Таким-то образом Его и стали описывать как чудотворца, и на той же почве был создан «миф» о рождении от девы. А это, в свою очередь, привело к тому, что Иисус был назван Сыном Божиим, поскольку, сообразно мифу, Бог является теперь Его Отцом. Таким путем эллинистическое истолкование Иисуса вместе с теми следствиями, которые из этого вытекают, превратило действительно свойственную Иисусу приближенность к Богу в «онтологическую» идею рожденности от Бога. Древнецерковная вера, следуя будто бы по следам этой мифологизации, окончательно утвердила все это в халкидонском догмате с его понятием об онтологическом богосыновстве Иисуса. Со времен этого Собора упомянутый миф, связанный с идеей онтологического происхождения Иисуса от Бога, был догматизирован и оснащен псевдоученостью, так что в конце концов эти мифические формулы

были возведены в критерий правоверия, и вера по сравнению со своим исходным пунктом была окончательно поставлена на голову.

Для исторически мыслящего человека все это представляется нелепой картиной, пусть она и находит сегодня толпу приверженцев. Что же касается меня, признаюсь, что даже отвлекаясь от моей христианской веры, ограничиваясь одним только своим знакомством с историей, я охотнее и легче поверю в то, что Бог стал человеком, чем в то, что этот конгломерат гипотез отражает действительность. В установленных нами рамках мы, к сожалению, не можем вдаваться в детали исторической проблематики, это потребовало бы слишком обширных и длительных исследований. Мы должны (и имеем на это право) ограничиться скорее важнейшим пунктом, на котором все это держится, — на слове о богосыновстве Иисуса. Если соблюдать точность в терминологии и не смешивать друг с другом все то, что хотелось бы увидеть взаимосвязанным, можно установить следующее.

3. Правомочность христологического догмата

а) *К вопросу о «божественном человеке».* Выражение божественного человека или человека-Бога (θεῖος ἄνθρωπος) нигде не встречается в Новом Завете. Точно также и «божественный человек» античности *нигде* не называется «Сыном Божиим». Это два важных обстоятельства. Данные понятия исторически никак не связаны друг с другом ни по языку, ни по содержанию. Библия знает «божественного человека», а античность не связывает с божественным человеком идеи богосыновства. Более того, новейшие исследования показывают, что само понятие «божественный человек» вряд ли может быть засвидетельствовано в дохристианскую эпоху и появляется лишь позднее (78). Но даже и отвлекаясь от этого факта, остается верным, что звание Сына Божия и выражаемая им сущностная взаимосвязь не может быть выведена из взаимосвязи, выражаемой званием и идеей божественного

человека. С исторической точки зрения, оба представления полностью разнородны и не имеют точек соприкосновения.

б) **Библейская терминология и ее отношение к догмату.** В языке Нового Завета следует строго различать наименование «Сын Божий» и простое наименование «Сын». Для неточного словоупотребления эти наименования кажутся совершенно одинаковыми, и они действительно в известном смысле соотносятся друг с другом и постоянно тяготеют друг к другу. Тем не менее, в своем истоке они относятся к совершенно разным контекстам и выражают разное.

α) *«Сын Божий».* Выражение «Сын Божий» коренится в ветхозаветном богословии царя, которое, в свою очередь, основано на демифологизации восточного богословия царя и выражает перетолкование его в израильское богословие избранничества. Классический пример этому (т. е. включения древневосточного богословия царя его библейской демифологизации в идею избранничества) дает Псалом 2. 7, то есть тот текст, который стал в то же время важнейшим источником христологического мышления. В этом стихе царю Израиля возвещается следующее слово: «Возвещу определение Яхве: Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя. Прости у Меня, и дам народы в наследие Тебе и пределы земли во владение Тебе». Это слово, связанное с ритуалом интронизации царя Израилева, происходит, как было сказано, из древневосточного ритуала коронации, в котором Царь объявлялся рожденным сыном Бога, причем представление о рождении можно зафиксировать в полном объеме, кажется, только в Египте. Здесь царь считался существом, мифически порожденным Богом, тогда как тот же ритуал в Вавилоне уже был в значительной мере демифологизирован, и мысль о том, что царь есть сын Божий, по существу, понималась в смысле правового уполномочения (79).

В том, как эта формула была воспринята при дворе Давида, мифологический смысл был, безусловно, полностью устранен. Идея о физическом порождении царя Божеством была

замещена представлением, согласно которому царь стал Сыном здесь и сегодня; акт рождения состоит в акте избрания Богом. Царь есть сын не потому, что он рожден Богом, а потому, что он Богом избран. Речь идет не о физическом событии, а о могуществе божественной воли создать новое бытие. В идее сыновства, понятой таким образом, сосредоточено в то же время и все богословие избранного народа вообще. В древних текстах возлюбленным и первородным сыном Яхве назывался совокупно весь Израиль (см. например, Исх 4. 22). Если в эпоху царей эти слова относятся к государю, — это означает, что в нем, в наследнике Давида сосредоточивается призвание Израиля, что он представляет за Израиль и объединяет в себе тайну обетования, призвания и любви, которая возложена на Израиль.

К этому присоединяется еще одно. Если иметь в виду реальное положение Израиля, то применение формулы восточного ритуала к царю Израиля, как это имеет место в упоминутом Псалме, должно было казаться жестокой шуткой. Когда египетскому фараону или вавилонскому царю при их интронизации возвещалось: «Народы даны тебе в наследие, мир принадлежит тебе, ты можешь разбить их и сокрушить, как сосуд горшечника», — то это имело некий смысл. Такие слова соответствовали претензии этих царей на мировое господство. Если же они относятся к царю на Сионе, что при наличии сверхмогуществ Вавилон и Египта было совершенно бессмысленным, они оборачиваются чистой иронией, потому что цари Земли не дрожали перед ним, напротив, — скорее он дрожал перед ними. И если о мировом господстве говорит жалкий князек, каким он и был, то это звучит почти смешно. Иными словами: заимствованное из восточного ритуала царская мантия псалма была слишком не по плечу реальному царю на горе Сион. Поэтому-то этот псалом, который должен был производить невыносимое впечатление на современников, с исторической неизбежностью все более и более превращался в исповедание надежды на то, что некогда он обретет реальное значение. Это значит, что богословие

царя, которое на первой ступени превратилось из богословия рождения в богословие избранничества, на следующем шаге стало богословием надежды на грядущего царя. Пророчество о царе все более и более становилось обетованием: однажды придет царь, о котором можно будет по праву сказать: «Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя; проси у Меня и Я дам народы в наследие Тебе».

Здесь-то и начинается новая жизнь этого текста в первоначальной христианской общине. Слова этого псалма впервые относятся к Иисусу, по-видимому, в рамках веры в воскресение. Тот момент, когда свершилось воскресение Иисуса из мертвых, в которое верила эта община, первые христиане поняли как реальное исполнение 2-го псалма. В этом был, конечно, не меньший парадокс. Ведь верить в то, что умерший на Голгофе и был тем, о ком были сказаны эти слова, казалось неслыханным противоречием. Что же означало такое применение текста? Это значило сознавать, что надежда Израиля на царя исполнилась в Том, Кто умер на кресте и — в глазах верующих — воскрес. Это означало быть убежденным в том, что именно Ему, умершему на кресте, Ему, отрекшемуся ото всякой власти над миром (и мы слышим за всем этим слова о том, как трепещут владыки мира, как сокрушаются жезлом железным), Ему, отложившему все мечи, не посылавшему других на смерть за себя, как земные цари, а Самому пошедшему на смерть за других, Ему, видевшему смысл человеческого бытия не во власти и ее самоутверждении, а в предельном бытии для других, более того, Кто был самым бытием для других, как свидетельствует крест, — что Ему и только Ему одному Бог сказал: «Ты Сын Мой; Я ныне породил Тебя». В распятом верующие видели смысл того пророчества, смысл избранничества: не привилегию и власть для себя, а служение для других. В нем видели они смысл истории избранного народа, истинный смысл царского бытия, которое всегда стремилось быть представительством, «репрезентацией». «Репрезентировать», то есть предстательствовать за других, — получало теперь иной смысл. О нем, потерпев-

шем полное поражение, висящим на древе без единого куска земли под ногами, в то время как одежды его разыгрываются по жребию, о нем, оставленном, казалось, самим Богом, о нем, именно о нем гласят слова пророка: «Ты Сын Мой, Я ныне — на этом месте — породил Тебя. Проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе и пределы Земли во владение Тебе».

Идея Сына Божия, которая путем истолкования распятия и воскресения с помощью 2-го псалма именно таким образом и в такой форме вошла в исповедание Иисуса из Назарета, поистине не имеет ничего общего с эллинистической идеей божественного человека и никак не может быть выведена из нее. Она представляет собой скорее вторую ступень демифологизации восточной идеи царя, которая в Ветхом Завете предварительно уже была демифологизирована. Она характеризует Иисуса как истинного наследника Вселенной, как наследника обетования, в котором исполнился смысл богословия Давида. Ясно вместе с тем, что идея царя, которая званием Сына столь определенно переносится на Иисуса, переплетается с идеей раба. Будучи царем, он — раб, а как раб Божий, он — царь. Эта внутренняя связь, столь основоположительная для христианской веры, в Ветхом Завете подготовлена по содержанию, а в его греческом переводе — по способу выражения в языке. Слово «пайс», которым именуется раб Божий, может значить также и «дитя». В явлении Христа эта двусмысленность должна была стать указанием на внутреннее тождество этих значений в Иисусе (80).

Вытекающая отсюда обратимость сына и раба, владычества и служения, которая означала совершенно новое истолкование как идеи царя, так и идеи сына, получила едва ли не самую великолепную формулировку в Послании к Филиппийцам (2. 5-11), то есть в тексте, который возник целиком еще на почве палестинского христианства. В качестве основополагающего примера здесь приводятся «чувствования» Иисуса Христа, Который не держится ревниво за Свое богоравное бытие, а в рабском ничтожестве доходит до полного самоуничтожения. Стоящее здесь в латинском тексте слово «exina-

пиге» подводит нас к этому переводу. Оно говорит, что Иисус Христос «уничжил» Себя, расточая Свое для-себя-бытие, растворился в чистом движении к... Но, говорится далее в тексте, именно этим-то Он и стал Господом Вселенной, всего космоса, который перед Ним совершает «проскинезу», ритуал и акт подчинения, что единственно только и подобает действительному царю. Добровольно послушествующий оказывается истинно господствующим; достигший последнего ничтожества самоуничжения именно благодаря этому и есть Господин мира. Отправляясь от иного исходного пункта, мы снова пришли к тому, что однажды уже нашли, рассуждая о триедином Боге. Тот, Кто вовсе не держится Своего, кто есть чистое отношение, совпадает в этом с Абсолютным и становится поэтому Господом. Господь, перед которым склоняется Вселенная, есть закланный Агнец, в Котором представлена экзистенция чистого акта, чистого «для». В центре космической литургии, молитвенно преклоненной Вселенной, стоит этот Агнец (Откр 5).

Обратимся однако еще раз к вопросу о том, какое место в античном мире занимало звание сына Божия. А именно, мы должны отметить вот еще что: в эллинистически-римском мире действительно существует этому одна языковая и содержательная параллель. Только это не идея божественного человека, которая попросту не имеет с этим ничего общего. Именование Иисуса Сыном Божиим (выражение нового понимания могущества, царства, избранничества и даже человеческого бытия) имеет в античности единственную реальную параллель в именовании «Сыном Божиим» ($\Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \upsilon\acute{\iota}\ \delta\acute{\omicron}\varsigma = \text{Divi /Caesaris/ filius}$) Цезаря Августа (81). Здесь в самом деле перед нами в точности то слово, которым Новый Завет описывает значение Иисуса из Назарета. В римском культе Цезаря и только в нем снова появляется в поздней античности вместе с восточной идеологией о царе и звание «сына божия», которого прежде не существовало и даже не могло существовать из-за многозначности слова «Бог» (82). Оно появляется опять только там, где снова всплывает восточное предста-

вление о царе, в котором коренится исток этого определения. Иначе говоря, звание «сын Божий» принадлежит римскому политическому богословию, что возвращает нас к тому же основному контексту, из которого, как мы видели, выросло и новозаветное «Сын Божий». В самом деле, в обоих случаях это звание рождается из одной почвы, хотя разными путями и независимо друг от друга, в обоих случаях оно указывает на один и тот же источник. И на древнем Востоке, и в императорском мире, настаиваем мы, «сын Божий» составлял часть политического богословия. В Новом Завете это слово, уже переосмысленное израильским богословием избранничества и надежды, было изменено так, что в нем открылось новое измерение мышления. Таким образом, из одного и того же корня выросло совершенно разное. В конфронтации между исповеданием *Иисуса* как Сына Божия и исповеданием *императора* как сына Божия, которая должна была вскоре стать неизбежной, практически противостояли друг другу демифологизированный миф и миф, оставшийся мифом. Тотальные претензии римского бога-императора не могли, конечно, допустить существования помимо себя такого преобразованного богословия царя и кесаря, какое существовало в исповедании *Иисуса* как Сына Божия. Поэтому «*Martigia*» (свидетельство) должно было стать «*Martigium*», вызовом самообожествлению политической власти (83).

β) «Сын». Совершенно особняком по отношению к описанному понятию «Сын Божий» стоит выражение «Сын», которым Сам *Иисус* называет Себя. Это слово исходит из другого языкового процесса и относится к другому ареалу языка, а именно, языку сокровенных притч, в котором *Иисус* следовал за пророками и мудрецами *Израиля*. И здесь слово не предназначается для возвещения вовне, оно должно обитать в теснейшем кругу учеников *Иисуса*. Его подлинный исток можно было бы, пожалуй, искать в молитвенной жизни *Иисуса*; оно соответствует тому, как Он обращается к Богу: «Абба» (84). *Иоаким Иеремияс* в результате скрупулезного анализа показал, что те немногие слова в греческом Новом За-

вете, которые дошли до нас на арамейском, родном языке Иисуса, с особой силой открывают нам доступ к Его подлинной манере говорить. Они поражали слушателя такой новизной, столь сильно и неповторимо отличали Господа, что были сохранены в их исходном звучании, и мы еще можем услышать в них Его собственный голос.

Среди тех немногих жемчужин, в которых начальная община сохранила для нас в подлиннике арамейскую речь Иисуса, поскольку в них с особой разительностью слышала Его Самого, находится и обращение «Абба — Отче». Это обращение отличается от встречающегося в Ветхом Завете обращения к отцу тем, что «Абба» представляет собой формулу интимного общения (похоже на слово «папа», хотя и более возвышенно) (85). Свойственная ему интимность исключает в рамках иудейства возможность отнести это слово к Богу, такая близость не приличествует человеку. Раннее христианство, сберегая исходное звучание этого слова, прочно держалось того, что Иисус в Своих молитвах обращался к Богу именно так и выражал в этом слове новую, свойственную лично Ему, форму интимной близости с Богом.

Как мы уже замечали, это молитвенное обращение находит внутреннее соответствие тому, что Иисус называет Себя Сыном. Оба вместе выражают своеобразный характер молитвы Иисуса, Его богосознание, которое Он, хотя бы таким способом, приоткрывал узкому кругу своих друзей. Если звание «Сын Божий» заимствовано, как мы видели, у иудейского мессианизма и представляет собой поэтому исторически и богословски богато насыщенный словесный образ, то здесь перед нами нечто совершенно другое, бесконечно более простое и в то же время бесконечно более личностное и глубокое. Мы проникаем здесь в молитвенный опыт Иисуса, в такую близость с Богом, которая отличает Его отношение к Богу от отношения всех других людей и тем не менее не стремится к исключительности, а направлено к тому, чтобы приобщить к нему других. Это отношение к Богу стремится ввести и других в свой способ предстояния Богу, чтобы они также могли

вместе с Иисусом и в Нем сказать Богу «Абба». Никакая даль не должна более отделять их от Бога, они должны войти в ту интимность, которая реальна в Иисусе.

В первых трех Евангелиях Иисус крайне редко именуется себя «Сын» (в беседах с учениками), но Евангелие Иоанна поставило это именование в центр образа Иисуса, что соответствует основной особенности этого текста, который в гораздо большей мере переносит центр тяжести внутрь. То, что Иисус именуется Себя «Сын», становится ведущим в изображении Господа. Вместе с тем, по ходу Евангелия, смысл этого слова становится шире и значительнее. Важнейшее по этому поводу уже было сказано в обсуждении тринитарного учения, здесь можно ограничиться одним замечанием, которое напомним нам результаты.

Для Иоанна именование Иисуса Сыном — не выражение некоего дополнительного могущества, которое Иисус присваивал себе, а выражение тотальной относительности Его экзистенции. Если Иисус целиком определяется этой категорией, значит Его экзистенция понимается как всецело относительная, как бытие, которое есть только «бытие-от» и «бытие-для» и ничего больше, но именно в этой тотальной относительности Он и совпадает с Абсолютным. В этом звание «Сын» одинаково с такими характеристиками как «Слово» и «Посланник». И если Иоанн описывает Господа теми же словами, которые произносит Бог у Исаии: «Я — Тот же», то имеется в виду опять-таки то же самое тотальное единство Его с «Я есмь», что следует из его полной самоотдачи. Ядро этой иоанновой христологии Сына, основа которой уже ранее была выяснена в синоптических Евангелиях, а через них и в историческом Иисусе («Абба!»), лежит поэтому в том самом, в чем мы с самого начала усмотрели исходный пункт всей христологии: в тождестве свершения и бытия, деяния и личности, в тотальном явлении личности в ее делах и в тотальном совпадении деяний с самой личностью, которая ничего не оставляет за собой, но отдает всю себя целиком в своем деянии.

Поэтому и в самом деле можно утверждать, что у Иоанна происходит «онтологизация», восхождение к бытию от простой событийной феноменальности. Здесь говорится уже не просто о делах, поступках, словах и учении Иисуса, но устанавливается, что Сам Иисус и есть, в сущности, Его учение. Он есть Сын, Слово, Посланичество как целое: Его действие достигает основ Его бытия, едино с Ним. И именно в этом единстве бытия и деяния — его особенность. Для того, кто способен усматривать связи и видеть внутренние основания, такая радикализация сказанного и его онтологический поворот никоим образом не означает отмежевание от того, что говорилось раньше, тем более не замену христологии служения какой-то победоносной христологией прославления, в которой нельзя было бы поставить в начало распятого и служащего человека, а нужно было бы снова изобретать онтологический миф о Боге. Напротив, — для того, кто правильно понял, что здесь произошло, — должно стать ясным, что все предшествующее только теперь постигается с полной глубиной. Служение раба уже не понимается как дело, за которым стоит пребывающая в Себе личность Иисуса, оно пронизывает всю экзистенцию Иисуса, так что Его бытие и есть Его служение. И именно потому, что это бытие в целом есть служение и ничего больше, оно и есть сыновство. Поэтому христианская переоценка ценностей впервые достигает здесь своей цели. Здесь впервые становится совершенно ясным, что Тот, Кто всецело отдается служению другим, полному саморасточению и самоуничтожению, Кто буквально становится этим самоуничтожением, — что именно Он и есть истинный Человек, человек будущего, теснейшее соединение человека с Богом и Бога с человеком.

Тем самым открывается возможность сделать следующий шаг. Выясняется смысл Никейского и Халкидонского догматов, целью которых было выразить единственно только это тождество служения и бытия, то есть полностью раскрыть содержание молитвенного отношения «Абба-Сын». Догматические формулировки и так называемая онтологическая хри-

стология, которая нашла в них свое выражение, не продолжает линию мифических идей о рождении. Кто допускает это, не имеет ни малейшего представления ни о Халкидоне, ни о реальном смысле онтологии, ни о мифе, который им противостоит. Эти положения были развиты не на основе мифов о рождении, а на основании свидетельства Иоанна, которое, в свою очередь, просто развертывает смысл общения Иисуса с Отцом и смысл бытия Иисуса как бытия для людей вплоть до полной оставленности на кресте.

Если глубже проследить эти взаимосвязи, нетрудно заметить, что «онтология» четвертого Евангелия и древнего вероисповедания содержит в себе гораздо более радикальный актуализм, чем все то, что выступает сегодня под этикеткой актуализма. Ограничусь одним примером, одной формулировкой Бультмана, связанной с проблемой богосыновства Иисуса: «Точно так же, как ἐκκλησία, эсхатологическая община, есть действительная ἐκκλησία тогда и только тогда, когда она сбывается как событие, точно так же и бытие Христа Господом, Его божественность каждый раз есть лишь сбывающееся событие» (86). В этой форме актуализма реальное бытие человека Иисуса неподвижно пребывает по ту сторону того события, в котором сбывается Его бытие как Бога и Господа; пребывает бытием любого человека, которое в основе своей остается незатронутым этим событием, а является лишь случайным местом вспышки, когда ему удастся услышать слово Божие, и когда реально осуществляется его встреча с самим Богом. И так же, как бытие Иисуса неподвижно пребывает позади события, и бытие человека может быть затронуто божественным каждый раз только в сфере «вновь и вновь» сбывающегося. И здесь встреча с Богом осуществляется каждый раз только в мгновение события, бытие же остается изъятым из него. В таком богословии присутствует, как мне кажется, род отчаяния по отношению к существу, которое не позволяет надеяться на то, что уже само бытие может быть актом.

В противоположность этому христология Иоанна и церков-

ного вероисповедания заходит в своем радикализме гораздо дальше. Она признает само бытие актом и говорит: Иисус есть Его дело. А в таком случае позади уже не стоит человек Иисус, в котором, собственно, ничего не свершается. Его бытие есть чистая актуальность «от» и «для». Но именно потому, что это бытие уже нельзя отделить от его актуальности: Он совпадает с Богом и в то же время есть модель Человека, человек будущего, благодаря которому мы видим, в какой мере человек есть еще только будущее, предстоящее существо, и сколь мало еще человек начал быть самим собой. Если это понятно, ясно также и то, почему феноменология и экзистенциальный анализ, сколь бы полезны они ни были, недостаточны для христологии. Они не идут достаточно глубоко, поскольку оставляют в неприкосновенности сферу самого бытия.

IV. Пути христологии

I. Богословие воплощения и богословие креста

Полученные выводы открывают нам доступ к тем из основных положений христологии, которые нами еще не рассмотрены. На протяжении всей истории христианской веры в ней постоянно переплетались два взгляда на Иисуса: богословие воплощения, которое восходило к греческой мысли и сделалось господствующим в католической традиции Запада и Востока, и богословие креста, которое, следуя за Павлом и наиболее ранними формами христианской веры, возобладало в протестантском реформационном мышлении. Первое учит о бытии и сосредоточивается на том, что во Христе человек есть Бог и, следовательно, в то же время, Бог есть человек; и это неслыханное становится для него решающим. Перед этим событием единого бытия человека и Бога, вочеловечения Бога, все последующие события меркнут. В сравнении с ним, они могут быть только второстепенны; встреча и соеди-

нение Бога и человека выступают как подлинно решающее и спасительное, как истинное будущее человека, к которому должны, в конце концов, сойтись все пути.

В противоположность этому, богословие креста не может опираться на подобную онтологию; оно исходит из того события, что происходило, и следует начальным свидетельствам, которые говорят не о бытии, но о деяниях Бога в Распятии и Воскресении, которые победили смерть, тем доказав, что Иисус есть Господь и надежда человечества. Различные подходы приводят и к различным тенденциям: богословие воплощения тяготеет к статическому и оптимистическому взгляду. Греховность человека, легко воспринимается здесь как переходная стадия, имеющая довольно второстепенное значение. Решающий элемент здесь не в том, что человек пребывает во грехе и должен быть исцелен; его видят гораздо дальше подобного исправления прошлого — в движении к соединению человека и Бога. Напротив, богословие креста призывает к динамически-актуальному восприятию христианства, которое критически относится к миру и понимает христианство как постоянное пробивание брешей в самоуверенности и самодовольстве человека и всех его институтов, включая и Церковь.

Тот, кто сумеет реально увидеть перед глазами эти две великие исторические формы самопостижения христианства, наверняка не будет спешить с попытками скороспелого синтеза. В основоположных структурных формах богословия воплощения и креста выразились такие полярности, которые нельзя преодолеть простым синтезом, не утратив в них самого существенного; они должны продолжать существовать именно как полярности, которые корректируют себя в своем противопоставлении и лишь в своей совокупности дают представление о целом. Однако из наших рассуждений уже отчасти видно то окончательное единство обоих подходов, которое делает возможным их существование как полярностей и в то же время препятствует их распаду во взаимной противоречивости. Ибо мы увидели, что бытие Христа (богословие

воплощения) есть акт превосхождения себя и исхождения из себя; это не есть покоящееся в себе бытие, но акт бытия посланника, бытия Сына, акт служения. И обратно: Его делание есть не просто делание, оно проникает вглубь бытия и с ним совпадает. Это бытие — исход, преобразование. В этом пункте правильно осознанная христология бытия и воплощения должна переходить в богословие креста и сливаться с ним; напротив, богословие креста, осознавшее весь свой масштаб, должно становиться христологией Сына и христологией бытия.

2. Христология и учение о спасении

С этой точки зрения уясняется, наконец, и еще одна анти-теза, родственная рассмотренной. В ходе исторического развития христианства возникло заметное расхождение между тем, что называют обычно «христологией» и «сотериологией». Под первой стали понимать учение о бытии Иисуса, которое стремились все больше обособить в себе как некое онтологическое исключение и сделать предметом размышлений человека о чем-то особенном и недоступном пониманию, ограниченном исключительно Иисусом. Под сотериологией же понимали учение о спасении: рассмотреть сначала отдельно онтологические противоположные полюсы проблемы единства человека и Бога во Иисусе, затем спрашивали, что же собственно сделал Иисус, и как Его дело сказывается на нас. И это разделение двух вопросов, при котором человек и его дело оказывались содержанием несвязанных между собой трактатов и рассуждений, привело к тому, что и то и другое стало непонятным и неосуществимым. Достаточно беглого взгляда на курсы догматики, чтобы убедиться в том, насколько сложными сделались теории как в той, так и в другой теме — ибо забыли, что понять каждую из них можно только через другую. Напомню, под какой формой учение о спасении чаще всего представляется христианскому сознанию. Оно основывается на так называемой теории сатисфакции, кото-

рая была выдвинута Ансельмом Кентерберийским на пороге Средних веков и с той поры играла для западного сознания все более определяющую роль. Даже в своем классическом виде, она не свободна от однобокости. Если же рассмотреть ту грубую форму, которую она приняла в восприятии широких кругов, перед нами предстает жестокий механизм, для нас все более неприемлемый.

Ансельм Кентерберийский (ок. 1033-1109) поставил себе целью найти необходимые основания (*rationibus necessariis*) для дела Христа и, тем самым, неопровержимым образом показать, что это дело должно было совершиться именно так, как оно и совершилось в действительности. В общих чертах его мысль можно передать так. Человеческими грехами, направленными против Бога, порядок справедливости был бесконечно поврежден и Богу нанесено бесконечное оскорбление. За этим кроется представление о том, что масштаб оскорбления зависит от оскорбляемого; последствия будут различны, если я оскорблю нищего или же главу государства. В зависимости от адресата, оскорбление имеет разную тяжесть. Коль скоро Бог бесконечен, то и оскорбление, нанесенное Ему человечеством во грехе, имеет бесконечную тяжесть. Подобный ущерб, нанесенный справедливому устройению, должен быть исправлен, поскольку Бог есть Бог справедливости и порядка, собственно, сама Справедливость. Однако здесь, в соответствии с мерою оскорбления, необходимо бесконечное удовлетворение, принести которое человек не в состоянии. Оскорбление, наносимое человеком, может быть бесконечным, это — в пределах его возможностей, однако удовлетворения его не могут быть бесконечными; то, что он дает, будучи сам конечным, — также только конечно. Его разрушительная сила простирается дальше, нежели его созидательная способность. И значит, между любыми благими деяниями человека, желающего умилоствовать Бога, и тяжестью его вины всегда будет оставаться бесконечный разрыв; каждое покаянное действие лишь будет показывать человеку его бессилие заполнить бесконечную бездну, вырытую им же самим.

Но должен ли порядок остаться разрушенным навсегда, и человек — навсегда погребенным в бездне своей вины? Здесь Ансельм выдвигает образ Христа. Его ответ гласит: Бог Сам устраняет несправедливость, однако не путем (также Ему доступным) простой амнистии, которая не может изнутри преодолеть все свершившееся, а таким образом, что Бесконечный Сам становится Человеком и совершает необходимое искупление как человек, который сам принадлежит роду оскорбленных, но в то же время обладает силою бесконечного умиловления, не данной простому человеку. Так совершается спасение — целиком по благодати, и целиком как восстановление справедливости. Ансельм полагал, что на этом пути он нашел единственно возможное решение трудного вопроса: «*Cur Deus homo?*», — вопроса о причинах вочеловечения и распятия. Мысль его наложила решающий отпечаток на все второе тысячелетие западного христианства. В согласии с нею, Христос должен был умереть на кресте, дабы исправить совершившееся бесконечное оскорбление и восстановить таким путем справедливое устройство.

Нельзя отрицать, что в этой теории удалось уловить существенные библейские и человеческие прозрения; любой, кто сколько-нибудь терпеливо проследит ее, без труда убедится в этом. Как всякая попытка человеческой мысли поставить различные элементы библейского свидетельства в единую целостную взаимосвязь, она всегда заслуживает внимания. Разве трудно увидеть, что несмотря на все философские и юридические ухищрения, затронутые здесь нами, заглавную остается та истина, которую Библия выразила маленьким словом «для»: с его помощью она разъяснила, что мы, люди, получаем жизнь не только непосредственно от Бога, но и друг от друга, а, в конечном итоге, от того Одного, который жил для всех? И кто не сумел бы разглядеть, что за схемами теории сатисфакции еще явственно различим дух библейской идеи избранничества, согласно которой избранничество — не привилегия избранного, но призыв к бытию для других? Здесь есть призыв к тому «Для», в котором человек решительно

отказывается от самого себя, прекращая цепляться за себя и делая шаг от себя в Бесконечное, через которое он только и может вернуться к себе. Однако согласившись с этим, нельзя, с другой стороны, отрицать и того, что начертанная Ансельмом безупречная логическая система божественно-человеческой справедливости искажает перспективу и со своею железной логикой способна представить образ Божий в зловещем свете. Нам еще придется вернуться подробней к этому, когда мы будем говорить о смысле креста. Сейчас же удовлетворимся указанием на то, что вещи начинают представляться совсем по-иному, если вместо отдельных дела и личности, мы видим Самого Иисуса; что у Иисуса Христа нет и речи о некоем действии, оторванном от Него Самого, или о какой-то работе, повинности, которой должен требовать Бог, потому что и Он подчинен некоторому порядку; что у Него — как выражается Габриель Марсель — речь идет не о том, что человек имеет (l'avoir), а о том, что он есть. И насколько иначе все выглядит, если нам откроется павлов ключ, который учит нас понимать Христа как «последнего человека» (ἑσχάτος Ἀδάμ: 1 Кор 15. 45) — как окончательного Человека, который вводит человека в его будущее, заключающееся в том, что он уже не просто человек, а составляет единство с Богом

3. Христос — «второй Адам», последний человек

Мы подошли к тому моменту, когда можно попытаться сказать, подводя итоги: что же имеется в виду, когда мы исповедуем: «Верую во Иисуса Христа, Единородного Сына Божия, Господа нашего». На основании всего ранее сказанного, мы можем сказать: христианин верует во Христа из Назарета как в совершенного Человека — так можно было бы, хотя бы предварительно, перевести только что упомянутое понятие «последнего Адама» у апостола Павла. Однако именно как образец, как Человек, служащий мериллом — Он переходит границы человеческого бытия; лишь так и лишь в этом Он есть поистине образец человека. Ибо человек тем более

у себя, чем более он у других. Он приходит к себе лишь тем, что он уходит *от* себя. Он приходит к самому себе только через других и через бытие в других.

Здесь мы добираемся до самой сути. Если другой — это безразлично кто, «некто», он может послужить и утрате человека. В конечном итоге, человек определяется совершенно другим, подлинно другим, Богом; он тем более у себя, чем более он у совершенно другого, у Бога. Он станет самим собою тогда, когда перестанет опираться на себя, замыкаться в себе и утверждать себя, когда станет чистой открытостью Богу. Иными словами: человек приходит к себе тем, что он исходит из себя. Иисус же Христос есть совершенно из Себя исшедший и тем именно истинно пришедший к Себе человек.

Рубикон становления человека впервые перейден в переходе от животного к Логосу, от простой жизни к Духу. Из «глины» возник человек в то мгновение, когда одно существо просто перестало существовать, вышло за рамки существования и утоления потребностей, открылось навстречу целому. Однако этот переход, с которым в этот мир впервые входят «Логос», понимание, дух, завершен лишь тогда, когда сам Логос, творческий смысл в его полноте, и человек взаимно проникают друг в друга. Полнота становления человека предполагает вочеловечение Бога: только в нем окончательно пересекается Рубикон от «животного» к «разумному» и возводится к своим высшим горизонтам то начало, которое возникло, когда впервые земная персть в озарении, влекущем за пределы самой себя и всего окружающего, смогла сказать «Ты» Богу. Человек завершает открытость к целому, к бесконечному. Человек является человеком в том, что он бесконечно выходит из себя, и, следовательно, является человеком тем более, чем меньше он замкнут в себе, «ограничен». Таким образом — более всего человек, истинный человек — это Тот, Кто более всего разомкнут, Кто бесконечного не только касается, но составляет с ним единство: это Иисус Христос. В Нем становление человека подлинно завершено. (87)

Но здесь надо подумать еще об одном. В идее «образцового

человека» мы до сих пор пытались понять то основополагающее самопревосхождение, которое для веры является определяющим в образе Иисуса : то, которое в Нем связывает воедино человеческое и божественное бытие. И здесь уже слышен отголосок следующего преодоления границ. Если Иисус — это совершенный Человек, в Котором истинный образ человека, замысел Божий о нем, полностью выступает на свет, — тогда Он не может определяться только этим одним, Он не может быть абсолютным исключением, некоей диковинкой, на которой Бог демонстрирует нам, что все возможно. Нет, Его существование касается всего человечества. В Новом Завете это проявляется в том, что Иисуса называют «Адамом» — именем, которое в Библии выражает единство всей человеческой сущности; так что можно говорить о библейской идее «коллективной личности». (88) Но если Иисуса называют «Адамом», то это значит, что в Нем собрана вся сущность «Адама». Это означает, что та реальность, которую апостол Павел, поныне непостижимо для нас, называет «Телом Христовым», есть внутреннее требование того существования, которое не может остаться исключением, но «привлекает к себе» всецелое человечество (ср. Ин 12. 32).

Как особую заслугу Тейяра де Шардена следует оценить то, что он заново продумал эти взаимосвязи в рамках сегодняшней картины мира и, несмотря на некоторый, не свободный от возражений, уклон к биологизму, понял их, в общем, довольно правильно и, уж во всяком случае, снова сделал их вполне отчетливыми. Послушаем его самого! Человеческая монада «лишь тогда может полностью стать собой, если она перестанет быть сама в себе». (89) За всем этим можно различить идею о том, что в космосе, наряду с порядком бесконечно малого и бесконечно большего, существует и третий порядок, определяющий собственный курс эволюции: порядок бесконечно сложного. Он составляет цель восходящего процесса становления, который достигает своего первого пика в возникновении живого и движется затем к тем высокоорганизованным структурам, которые определяют собою но-

вый центр Вселенной: «Хотя место, которое занимают планеты в истории небесных тел, столь крохотно и случайно, но, однако, в конечном счете они представляют собой точки жизни во Вселенной. Через них проходит ось, и на них ныне сосредоточено протекание эволюции, направленной на порождение больших молекул». (90) Таким образом, рассмотрение мира с точки зрения динамического масштаба сложности, комплексности означает «полную переоценку ценностей, обращение перспективы». (91)

Однако вернемся к человеку. На данном этапе человек — это максимум достигнутой сложности. Однако и он, как замкнутая человеко-монада, не может являться концом; становление его требует идущего все далее нарастания сложности: «Разве человек не является одновременно индивидуумом, сосредоточенным на самом себе (т.е. «личностью»), и продуктом некоего нового и высшего синтеза?» (92) Здесь имеется в виду следующее: с одной стороны, человек уже представляет собою конец и цель, нечто необратимое, что уже невозможно разрушить; но в то же время, если смотреть на ряд единичных людей, он еще не находится у цели, он выступает как элемент, стремящийся к целому, которое вбирало бы его, не разрушая при этом. Приведем еще одну цитату, чтобы показать, в каком направлении ведут эти идеи. «Вопреки мнениям, столь распространенным в физике, устойчивое и неизменное обретается не в глубине, в микромире, а на высоте, на высших уровнях синтеза». (93) Поэтому необходимо понять «что прочность и связь дается вещам ничем иным как только их переплетенностью (идущей) сверху». (94) Я думаю, что эти высказывания очень важны; здесь динамическая картина мира разрушает столь свойственное нам всем позитивистское убеждение в том, что прочным и устойчивым является лишь «масса», мертвое вещество. То, что мир, в конечном итоге, строится и поддерживается «сверху», демонстрируется здесь способом, тем более выразительным, что мы к нему очень мало привыкли.

Нижеследующее сочетание фрагментов проясняет нам общую картину взглядов Тейяра. «Вселенская энергия должна быть мыслящей энергией, она не может быть ниже по степени развития чем те цели, которые одушевляются ее действием. И следовательно... космические атрибуты, с которыми она представляется нашему современному взгляду, никак не снимают необходимости того, чтобы мы признавали за нею некую трансцендентную форму личности». (95) Отсюда уже можно понять и то, каким представляется Тейяру конец и цель всего движения: космический процесс движется «в направлении невероятного ‘квасимономолекулярного’ состояния... в котором каждое Эго... (Я) определяется тем, что достигает своего апогея в некоем таинственном Супер-Эго». (96) В качестве Я, человек уже является конечной целью, однако направление движения бытия и его собственного существования показывают, что он является одновременно и элементом «Сверх-Я», которое включает его, не поглощая в себе; только в таком объединении может осуществиться форма будущего человека, в которой человеческое бытие полностью достигает своей цели.

Вполне допустимо сказать, что здесь, в рамках современных представлений о мире и, пожалуй, с некоторым злоупотреблением биологическими понятиями, воспринимается и постигается по-новому направление христологии апостола Павла: вера видит в Иисусе Человека, в Котором — говоря языком биологической схемы — совершен очередной скачок эволюции; Человека, в Котором совершился прорыв за пределы ограниченного способа нашего человеческого существования, с его монадную замкнутостью; Того Человека, в Котором персонализация и социализация уже не исключают, но взаимно утверждают друг друга; Того Человека, в Котором высшее единство — «Тело Христово», как говорит Павел, и даже еще сильней: «все вы одно во Христе» (Гал 3. 28) — и высшая индивидуальность суть одно; Того Человека, в Котором человечество коснулось своего будущего и в высшей степени стало самим собой, ибо в Нем оно коснулось Самого Бога, со-

причастилось Ему и тем достигло своей высшей возможности. Отсюда вера увидит во Христе начало движения, в котором разобщенное человечество будет все более собираться в бытие единого Адама, единого «тела» — грядущего человечества. Она увидит в Нем движение к тому будущему человеку, который всецело «социализирован», вобран в некое единство — но таким образом, что индивидуальность его не растворяется, а получает совершенное исполнение.

Нетрудно было бы показать, что в этом же направлении ведет и богословие Иоанна. Напомним лишь слова, которые мы бегло уже затрагивали: «И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе» (Ин 12. 32). В этих словах выражен смысл крестной смерти Иисуса; поскольку Крест есть средоточие всего богословия Иоанна, тут выражено и направление всего Евангелия. Событие распятия выступает здесь как событие, открывающее разрозненным людям-монадам путь, по которому они соберутся в объятия Иисуса Христа, в простор Его распростертых рук, чтобы в этом единении достигнута была цель человечества. Но если так, тогда Христос как грядущий Человек есть не человек для себя, но, по самой сути, Человек для других; Он является человеком будущего именно как всецело открытый всем. И тогда человек для себя, утверждающийся только в себе самом, это человек прошлого, которого мы должны оставить позади, превзойти. Это можно выразить и так: будущее человечества — это «бытие-для». По существу, здесь еще раз утверждается то же самое, в чем мы выше усматривали смысл темы о сыновстве, а еще прежде — смысл учения о едином Боге в трех Лицах: динамически-актуальный характер существования, существенная открытость в движении между «От» и «Для». И здесь еще раз проявляется то, что Христос — это всецело открытый Человек, у Которого стены существования снесены и Который весь есть «переход» («Пасха»).

Мы снова оказываемся вплотную перед тайной Креста и Пасхи, которая понимается по Писанию как тайна перехода. Иоанн, продумавший прежде всех эти мысли, завершает свое

повествование о земной жизни Иисуса, в образе существования, стены которого пробиты, которое не знает твердых границ и есть по сути — открытость. «Один из воинов копьем пронзил Ему ребра и тотчас истекла кровь и вода» (Ин 19. 34). В образе пронзенных ребер для Иоанна высшая точка не только сцены распятия, но и всей истории Иисуса. Теперь, с ударом копья, когда Он умер на кресте, Его существование становится целиком открытым; теперь Он целиком «Для»; теперь Он уже поистине не отдельный некто, но «Адам», из ребра которого соделается Ева, новое человечество. В высшей степени значителен библейский рассказ о том, что женщина сотворена была из ребра мужчины (Быт 2. 21 сл). В нем с непревзойденной силой выражена их взаимная беспрестанная обращенность друг к другу и их единство в общем человеческом бытии, — этот эпизод дает здесь свой отзвук благодаря употреблению одного и того же слова «ребро» или точнее, «бок» (πλευρά), обычно неправильно переводимое как «ребро»). Пронзенный, отверстием бок нового Адама повторяет тайну творения «отверстого бока» мужчины: Он есть начало новой, уже окончательной взаимной общности людей; и символами ее здесь служат кровь и вода, которыми Иоанн указывает на главные христианские таинства Крещения и Евхаристии, а с ними — и на Церковь как знак новой общности людей. (97) Всецело открытый и всецело исполняющий бытие как принятие и отдачу здесь выступает как Тот, кем Он, в самой глубинной сути и был всегда: как «Сын». Итак, Иисус взошел на крест поистине в **Свой** час, как снова говорит Иоанн. Эти загадочные выражения хотя бы отчасти можно теперь понять.

Все это, однако, показывает, какие требования предъявляет к нам речь о грядущем человеке; насколько далеко она от всякой романтики прогресса. Ибо быть человеком для других, открытым и, тем самым, открывающим новое начало, — значит быть человеком в жертве, приносимым в жертву. Будущее человека висит на кресте — спасение человека есть крест. И никаким иным путем он не придет к самому себе,

как только давая разрушить стены своего существования, взирая на Пронзенного (Ио 19. 37) и следуя за Тем, Кто как пронзенный, отверстый, отверзает путь в будущее. И это значит еще, что христианство, которое как вера в творение, верует в первичность Логоса, в творческий смысл как начало и исток, неким особым образом верует в Него и как в конец, в будущее, в грядущее. Более того, этот упор на грядущее составляет особую историческую динамику, присущую христианству, для которого вера выступает как надежда на исполнение обетования.

Христианская вера — это не просто взгляд, устремленный назад, приверженность истокам, лежащим позади нас во времени; думать так привело бы нас, в конечном итоге, к романтике и простой реставрации. Она и не просто взгляд, устремленный в вечность: это было бы платонизмом и метафизикой. Она есть, прежде всего, взгляд вперед, горизонт надежды. Разумеется, не только это: надежда была бы утопией, если бы ее цель была лишь собственное измышление человека. Она является истинной надеждой благодаря тому, что она находится в координатной системе всех трех измерений: прошедшего, то есть уже совершившегося прорыва, — настоящего вечности, которое дает единство раздробленному времени, — и грядущего, в котором Бог и мир соприкоснутся, так что Бог в мире и мир в Боге станет Омегой истории.

С позиций христианской веры можно было бы сказать так: для истории Бог стоит в конце, для бытия — Он стоит в начале. Здесь делается ясным горизонт христианства, отделяющий его от простой метафизики, и от марксистской идеологии будущего. От Авраама и до возвращения Господня вера направляется навстречу грядущему. Однако во Христе лик грядущего уже становится ведом ей: это будет Человек, Который способен объять человечество, ибо Он и Себя и его предал Богу. И потому знак грядущего — крест, и лик его в мире сем полон крови и ран: «последний человек», то есть подлинный, будущий человек, в наш век открывается в «последних людях»; кто хочет стоять на Его стороне, должен стоять на стороне их (ср. Мф 25. 31-46).

Экскурс: структуры христианской реальности

Прежде чем переходить к проработке христологических положений Символа веры, которые следуют в нем за основоположным исповеданием Иисуса как Христа, остановимся немного. За этими отдельными положениями легко утерять цельный взгляд; а мы чувствуем повседневно (особенно, когда пытаемся говорить с неверующими), насколько нам такой взгляд необходим. Сегодняшнее богословие производит отчасти впечатление, что оно настолько обрадовано своими экуменическими достижениями (впрочем, вполне заслуживающими одобрения) и настолько довольно тем, что сумело убрать все старинные пограничные столбы (впрочем, чтобы снова поставить их в других местах), — что оно не достаточно замечает непосредственные вопросы сегодняшних людей, зачастую имеющие мало общего с традиционными межконфессиональными спорами. Кто сможет кратко и внятно ответить, что же по-настоящему означает «быть христианином»? Кто сумеет понятным образом разъяснить другим, почему он верует, и в чем основное направление, решающий элемент веры?

С другой стороны, когда начинают широким фронтом ставить подобные вопросы, то нередко приходят к тому, что христианство растворяется в благих общих решениях, которые льстят слуху современников (ср. 2 Тим 4. 3), однако, вопреки своим претензиям, отнюдь не сообщают им веры, способной насытить человека. Богословие не выполняет своих задач, когда оно исполняется самодовольства и замыкается в кругу собственной учености; однако еще дальше оно отходит от этих задач, если пускается «по своим прихотям избирать учителей» (2 Тим 4. 3) и тем дает камень вместо хлеба: собственные измышления вместо слова Божия. Эти его задачи, пролегающие между двумя крайностями, между Сциллой и Харибдой, неизмеримо велики. И все же, несмотря на это — или, может быть, как раз поэтому — мы попытаемся ориентировать мысль именно в этом направлении, чтобы охватить ос-

новые очертания христианской реальности в немногих отчетливых положениях. И если то, что нам удастся сказать, по-прежнему останется недостаточным, оно все же может принести пользу, пробудив других к дальнейшим размышлениям. (98)

1. Один и целое. Христианство может оттолкнуть сегодняшнего человека, в первую очередь тем, что религиозный элемент, как кажется, носит тут внешний характер. Мы досадуем на то, что Бога нам должен опосредовать какой-то внешний нам аппарат: Церковь, таинства, догматы; и даже суть провозвестия (керигма), к которой охотно обращаются, стремясь уменьшить это чувство досады, в конечном итоге, еще тоже есть нечто внешнее. В противовес этому, ставят вопрос: разве Бог обитает в учреждениях, событиях или словах? Разве Он, как вечное, не касается любого из нас изнутри? На это нужно сразу же ответить — да, но пойти дальше. Если бы существовали лишь Бог и множество отдельных людей — в христианстве не было бы нужды. Бог может и всегда мог принести спасение отдельному человеку как таковому совершенно прямо и непосредственно, и это продолжает совершаться снова и снова. Ему не нужны посредники, чтобы войти в душу любого отдельного человека, ибо Бог ближе ему, нежели он сам себе; ничто не может проникнуть к человеку ближе и глубже, чем Бог, который касается Своего творения в его наискровеннейшей глубине. Для спасения только отдельных людей не требуется ни Церкви, ни Священной истории, ни вочеловечения, ни Страстей Божиих в мире. Но здесь-то и время выставить далеко идущее положение: христианская вера исходит не из атомизированного множества отдельных людей; она исходит из знания, что отдельного, отъединенного человека вовсе не существует, и человек является самим собой лишь во включенности в целое: в человечество, в историю, в космос — это и подобает ему и принадлежит к его сущности как «духу в теле».

Принцип «тела» и «телесности», которому подчинен человек, несет в себе двойственное содержание. С одной стороны,

тело отделяет людей друг от друга, делает их друг для друга непроницаемыми. Занимая определенное пространство и обладая определенными очертаниями, тело делает невозможным, чтобы один всецело был бы в другом; оно проводит между нами линию раздела, обозначающую расстояние и предел, препятствует нам проникнуть вглубь друг друга — и, следовательно, выступает как принцип разделения. Однако, с другой стороны, телесное бытие с необходимостью предполагает историю и общину: если чистый дух может мыслиться сущим исключительно для себя, то телесность означает происхождение одних от других в совершенно реальном и весьма многоплановом смысле, люди живы друг другом. Ибо, хотя, на первом плане, «друг другом» понимается физически (и уже здесь обозначает не только биологическую порождаемость, но и тесное переплетение жизненных потребностей), но и для того, кто является духом лишь в теле и как тело, оно означает и то, что дух — или попросту единый, весь человек — глубочайше отмечен своею принадлежностью ко всему человечеству — ко единому «Адаму».

Совершенно явственно, человек выступает как такое существо, которое способно быть лишь постольку, поскольку оно — от других. Или, как выражал эту мысль великий тюрингенский богослов Мёлер: «Как существо, полностью определяемое отношениями, человек приходит к самому себе не через самого себя — однако и не без самого себя». (99) Еще острее это же выражает современник Мёлера, мюнхенский философ Франц фон Баадер, утверждая, что в равной мере бессмысленно «выводить познание Бога и всего прочего разумного и неразумного из самопознания (самосознания) или всякую любовь из любви к себе». (100) Здесь резко отвергается исходный постулат мысли Декарта, который усматривал основу философии в самосознании (*cogito ergo sum*: я мыслю, следовательно, я существую) и оказал решающее влияние на судьбы духа Нового Времени, вплоть до современных направлений трансцендентальной философии. Как любовь к себе есть никак не первичная, но в высшей степени производная форма любви; как к сути любви мы приходим, лишь понимая ее как

связь, то есть исходя из другого, — точно так же и человеческое познание является реальностью лишь как становление (в смысле быть познанным, давать себя) знания или же познаваемое становление и, тем самым, опять-таки является реальностью лишь «исходя из другого». Истинный человек не достигается в те минуты, когда я погружаюсь в одиночество своего Я, в самопознание, ибо тогда я остаюсь вне истоков его способности приходить к самому себе, т. е. вне того, что ему больше всего свойственно. Осознав это, Баадер не без основания заменил декартово «*cogito ergo sum*» на «*cogitor ergo sum*»: не «я мыслю, следовательно, я существую», но «обо мне мыслят и поэтому я существую»; человеческое познание и сам человек могут быть поняты лишь исходя из становления человека познанным.

Продвинемся еще дальше: бытие человека есть совместное бытие во всех измерениях, не только в современной ему действительности, но и так, что в каждом человеке суть налицо и прошедшее и будущее всего человечества; последнее же, чем зорче вглядываться в него, все больше и больше выступает как единый «Адам». Мы не можем здесь развивать эту тему в подробности и потому должны ограничиться беглыми указаниями. Нужно учесть, что наша духовная жизнь в сильнейшей мере зависит от языковой среды. Язык же не сегодняшнее явление: он приходит из отдаленных времен, и вся история отражена в нем и чрез него входит в нас как неизбежная предпосылка нашей современности и ее неустранимая часть. С другой же стороны, человек есть сущее, устремленное к будущему, которое в одержимости заботой обращает свой взгляд вперед, и не смогло бы существовать, если бы внезапно обнаружило себя лишенным будущего. (101) Нужно сказать также, что чистого индивида, человека-монады Возрождения, чистого «*cogito-ergo-sum*» сущего, попросту не существует. Человеческое бытие дается человеку лишь в общей исторической связи, которая достигает его через язык и через социальные коммуникации, так что он осуществляет свое существование по некоей коллективной модели, в которую он всегда включен и которая образует пространство его само-

осуществления. Дело обстоит вовсе не так, как это казалось в немецком идеализме: будто каждый человек, начиная с нуля, сам из себя совершенно заново осуществляет свою свободу. Он не есть сущее, начинающее с нуля; свое подлинное и новое он может развить лишь в соприкосновении с заданной ему наперед, объемлющей и формирующей его цельностью человеческого существования.

Возвращаясь тут снова к исходящему вопросу, можем сказать: Церковь и христианское бытие имеют дело с именно так понимаемым человеком. Им было бы нечего делать, если бы существовали лишь люди-монады, лишь сущее «*cogito-ergo-sum*». Они связаны с человеком, который есть совместное бытие, осуществляющееся лишь в коллективных взаимосвязях из принципа телесности. Церковь и христианство вообще существуют лишь в силу истории, благодаря стечению коллективных факторов, влияющих на человека; и только в свете этого они могут быть поняты. Их смысл состоит в том, чтобы служить истории как таковой и чтобы разорвать или же преобразить ту сеть коллективных обстоятельств, которая образует способ человеческого существования. Согласно Посланию к Ефессянам, спасительное дело Христа заключается именно в том, что Он покорил некие власти и силы, в которых позднейшее толкование Оригена видело коллективные обстоятельства, стесняющие человека: давление среды, национальных традиций, всего того безличного, что принижает и разрушает человека. (102)

Именно под этим углом следует понимать такие категории как первородный грех, воскресение во плоти, Страшный Суд; ибо, например, печать первородного греха нужно искать как раз в той сети коллективных обстоятельств, которая как некая заданность, духовно предшествует отдельному существованию, а вовсе не в биологическом наследовании, связывающем полностью разъединенные во всем остальном существа. Такая точка зрения предполагает и то, что ни один человек не может начать с нулевой точки, пребывая в некоем «*status integritatis*», то есть нисколько не будучи затронут средой и ис-

торией. Ни один человек не находится в неприкосновенном начальном состоянии, в котором ему надлежит лишь свободно осуществлять себя, планируя собственное благо; каждому приходится жить в некотором стечении обстоятельств, являющемся частью его собственного существования. Страшный Суд же является ответом на эти коллективные взаимосвязи. Воскресение выражает ту мысль, что бессмертие человека может мыслиться, может осуществляться лишь в совместности людей, в человеке как сущем совместно; ниже мы еще будем говорить об этом. Наконец, как упоминалось уже, лишь в этом контексте обретает свой смысл и понятие спасения; оно говорит вовсе не о судьбе отдельной, взятой в отрыве, монады. Итак, если реальность христианства искать именно здесь, в области, которую мы, за недостатком лучшего слова, могли бы назвать «историчностью», то мы можем сделать следующее уточнение: быть христианином, по своей первичной ориентации есть не индивидуальная, а социальная харизма. Христианином следует быть не потому, что только одни христиане получают спасение, а потому, что христианская диакония имеет полновесный смысл для истории и необходима для нее.

Здесь намечается очень важный дальнейший шаг, который, на первый взгляд, кажется идущим вразрез с вышеуказанным, но, в действительности, оказывается его необходимым следствием. А именно, коль скоро христианином становятся для того, чтобы соучаствовать в диаконии, служащей целому, христианство живет лишь отдельным человеком и исходя от отдельного, ибо только отдельным человеком может совершаться преобразование истории и свержение господства среды. Мне кажется, именно здесь кроется то, что для других религий и для сегодняшнего человека так часто остается недоступным: что в христианстве, в конечном итоге, все держится на одном, взятом отдельно, человеке, на человеке Иисусе из Назарета, которого среда — общественное мнение — распяла, и который своим распятием сокрушил власть безличного, власть анонимности, державшую людей в плену. Этой власти

противостоит имя этого отдельного человека: Иисус Христос, который призывает людей следовать за Ним; а это значит: как и Он, взять крест, и крестною смертью преодолеть мир, и тем внести свою долю в обновление истории. Именно потому что христианство обращено ко всей истории в целом, его призыв коренным образом направлен к отдельному человеку; именно поэтому оно все целиком держится на отдельном, на единственном человеке, в ком совершился прорыв господства властей и сил. Или иными словами: потому что христианство устремлено к целому и может быть понято лишь исходя из общности; потому что оно есть не спасение изолированного и отдельного человека, но призывает его служить целому, от которого он не может и не должен уйти, — именно поэтому оно с наибольшей глубиной познает принцип «отдельного». Именно здесь обретает свою внутреннюю необходимость тот неслыханный соблазн, что в какого-то одного отдельного человека — во Иисуса Христа — веруют как во спасение мира. Отдельный человек — спасение целого, а целое получает свое спасение лишь от отдельного человека, от того, кто **поистине** является самим собой и именно поэтому отказывается быть для одного себя.

Я надеюсь, отсюда можно понять и то, что такого упора на отдельном человеке отнюдь не делается в других религиях. Индуизм ищет, в конечном счете, не целого, а отдельного человека, спасающего самого себя, бегущего от мира, от колеса майи. Именно потому что в своих глубочайших стремлениях он не направлен к целому, а лишь хотел бы спасти отдельного человека, он не способен признать **другого** отдельного человека значительным и важным для **моего** спасения. И это обесценивание целого оборачивается и обесцениванием отдельного человека, ибо отпадает категория «для». (103)

Резюмируя, мы можем сформулировать в качестве вывода, что христианство исходит из принципа «телесности» (историчности), должно пониматься под углом зрения целого и лишь под этим углом обретает свой смысл; но именно поэтому оно

утверждает и должно утверждать принцип «отдельного», который составляет его соблазн — и все же предстает здесь в своей внутренней разумности и необходимости.

2. *Принцип «Для».* Поскольку христианство требует отдельного человека и притом желает, чтобы он был для целого, а не для себя самого, то в ключевом понятии «Для» сосредоточивается истинный основной закон христианского существования: это с необходимостью следует из всего сказанного. Поэтому в главном таинстве христианства, образующем центр христианского богослужения, существование Иисуса Христа раскрывается как существование «для многих» — «для вас», (104) как открытое существование, которое делает возможным общение всех между собою через общение в Нем. Поэтому, как мы видели, существование Христа как существование, совершенное в открытости своего бытия, исполняется и завершается на кресте. Поэтому Он мог, предвозвещая Свою смерть, сказать: «Иду от вас и приду к вам» (Ин 14. 28): тем, что Я уйду, разверзается стена моего существования, сковывающая меня, и потому это событие есть истинный мой приход, в котором я осуществляю то, что поистине есмь Я — связующий всех во единство своего нового бытия, являющийся не границей, но единством.

У Отцов церкви находим толкование раскинутых на кресте рук Господа. Они видят в них, в первую очередь, прообраз жеста христианской молитвы, позу Оранты, столь волнующую нас в катакомбных изображениях. Итак, руки Распятого указывают на Него как на поклоняющегося, но, вместе с тем, они придают поклонению новое измерение, в котором выражается специфический элемент христианского почитания Бога: эти распростертые руки суть выражение молитвы еще и в том, что они выражают совершенную отдачу людям, жест объятия, полного и безраздельного братства. Исходя из распятия, богословие Отцов усматривает в жесте христианской молитвы символ единства поклонения и братства, неразрывной связи служения людям и почитания Бога.

По своей сути, христианское бытие означает переход от бытия для себя к бытию друг для друга. Отсюда становится понятным, что же, в действительности, означает понятие избранности, нередко кажущееся нам таким чуждым. Оно означает не предпочтение, которое оказывается одному из отдельных лиц, позволяя ему остаться, каково оно есть, и тем отделяя его от других, но вхождение в общую задачу, о которой мы говорили выше. Соответственно, фундаментальное решение христианина, принятие христианского бытия, означает отказ от сосредоточения на своем Я и присоединение к существованию Иисуса Христа, устремленному на целое. Так же следует понимать и положение о сораспинании Христу, выражающее не индивидуальную набожность, но ту главную идею, что человек, покидая замкнутость и успокоенность своего Я, уходит от себя, чтобы этим перечеркиванием своего Я следовать за Распятым и идти к бытию для других. Вообще, великие образы Священной истории, которые, вместе с тем, представляют собою и фундаментальные элементы христианского культа, суть формы выражения этого принципа «Для». Возьмем, к примеру, образ Исхода — исхода Авраама, и далее, классического исхода Священной истории, исхода из Египта; тут выражается основной принцип, которому подчиняется существование народа Божия и тех, кто принадлежит к нему: они призваны к непрестанному исходу самопреодоления. Этот же отзвук — и в образе Пасхи — исхода —, в котором христианская вера выразила связь тайн распятия и воскресения Иисуса с идеей ветхозаветного «исхода».

Иоанн передал целое с помощью образа, заимствованного из естественной истории. Горизонт расширяется здесь за пределы антропологии и Священной истории — в космос: то, что указывается тут в качестве основного элемента христианской жизни, представляет собою, по существу, признак всего творения: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно, а если умрет, то принесет много плода» (Ин 12. 24). Уже в космическом выступает закон, по которому жизнь приходит лишь через

смерть, через утрату себя. То, что намечалось в творении, завершается в человеке и, наконец, в совершенном человеке, Иисусе Христе: идя путем зерна, проходя через жертву, через утрату себя, Прободенный открывает истинную жизнь. Из опыта религиозной истории, который тут особенно тесно соприкасается со свидетельствами Писания, можно сказать: мир стоит жертвой. Здесь обретают истинность и справедливость великие мифы, говорившие о том, что космос создан из изначальной жертвы и живет всегда лишь принесением себя в жертву, стоит на жертве. (105) В этих мифических образах явственно проступает христианский принцип исхода: «Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (Ин 12. 25; ср. Мк 8. 35). При этом надо добавить в заключение, что все собственные самопреодоления человека еще не достаточны. Тот, кто хотел бы лишь отдавать и не готов получать сам, кто хочет жить только для других и не умеет признать, что и он, в свою очередь, живет неожиданным, невынужденным даром другого, — тот не видит сути человеческого бытия друг для друга. Чтобы все самопреодоления были бы плодотворны, человек должен также и получать от других и, в конечном итоге, от того другого, который является поистине другим всему человечеству и в то же время составляет одно с ним: от Богочеловека Иисуса Христа.

3. *Закон сокровенности.* Тот факт, что принцип «Для» должен рассматриваться как решающий принцип человеческого существования и, будучи отождествлен с принципом любви, становится истинным проявлением божественного в мире, влечет за собою определенные следствия. Из него вытекает, что всецело-иное-бытие Бога, каковым человек может это бытие предполагать, становится полной инаковостью, полной непознаваемостью Бога. Сокровенность Бога принимает позорный облик Его обозримости и осязаемости как Распятого. Или, иными словами: Бог, Первое, Альфа мира, является как Омега, последняя буква в алфавите творения, как самая незначительная из тварей. Лютер в этой связи говорит, что Бог

сокрыт «sub contrario», то есть в том, что по своей видимости представляет собой противоположность божественному. Он подчеркивает, что именно здесь кроется специфическая особенность христианской формы отрицательного богословия, определяемой крестом, в противоположность отрицательному богословию философской мысли. Уже и философия, собственные размышления человека о Боге, приводит к тому воззрению, что Бог есть всецело иное, есть сокровенное и несравнимое. «Как слабо зрение птиц ночных, так слабо наше зрение перед тем, что есть само по себе пресветлое», говорил уже Аристотель. (106) Исходя же из веры во Иисуса Христа, мы ответим так: Бог есть всецело иное, невидимое, непознаваемое. Однако, когда Он реально выступает как настолько иное, настолько недоступное взору в Своей божественности, в этом проявляется не какой-то предвиденный и обдуманый нами род отдаленности и инаковости; Он остается здесь подлинно непознаваем. И не должно ли именно это показывать Его как действительно всецело иного, кто разрушает все наши продуманные представления об инаковости и выступает, тем самым, как единственное настоящее Всецело Иное?

На протяжении всего Писания мы можем проследить представление о двояком образе проявления Бога в мире. (107) Прежде всего, Бог, несомненно, являет Себя в космических силах. Величие и Логос мира, превосходящие все наши чувства и разум, указывают на Него, Чьим замыслом является этот мир; на Него, пред которым народы «как капли из ведра», «как пылинки на весах» (Ис 40. 15). Вселенная в самом деле указывает на своего Творца. Сколько бы мы ни ополчались против доказательств существования Бога, сколько бы справедливых аргументов ни выдвигала философская мысль против их отдельных шагов, остается незыблемым, что сквозь мир и его духовную структуру просвечивает изначальная творческая мысль, наделенная созидательной силой.

Однако это — лишь один из способов, какими Бог проявляется в мире. Другой знак, который Он оставляет о Себе и который, скрывая Его, тем более обнаруживает Его истинный

характер, это проявление Его в низшем, в совершенно мизерном с космически-количественной точки зрения, почти что в чистом ничто. Здесь надо назвать ряд: Земля — Израиль — Назарет — Крест — Церковь, где Бог, как кажется, нисходит ко все более мелкому — и именно в этом все более открывает Себя как Бога. Прежде всего, тут Земля, ничто по отношению к Космосу, и которой надлежит стать местом божественного действия в космосе. Тут Израиль, ничто по отношению к земным властям, и которому надлежит стать местом явления Бога в мире. Тут Назарет, еще большее ничто, затерянное в Израиле, и которому надлежит стать окончательным местом Его прихода в мир. Наконец, тут Крест, на котором распят Некто, — крах существования, и ему надлежит стать местом, где Бог становится непосредственно осязаемым. И наконец, тут Церковь, некая спорная структура в нашей истории, и которая притязает быть постоянным, пребывающим местом Его откровения. Сегодня мы слишком хорошо знаем, сколь глубоко в ней таится сокровенность божественной близости. Именно тогда, когда в блеске и роскоши Ренессанса Церковь верила, будто может преодолеть эту сокровенность и сделаться прямо «вратами неба» и «домом Божиим», она снова, и еще больше чем прежде, стала Инкогнито Бога, неузнанным Богом, которого за всем этим едва ли можно было найти. Итак, истинные признаки Бога — в том, что по мирским и космическим меркам мизерно; в этом проявляется всецело иное, которое снова и снова идет вразрез с нашими ожиданиями, оказываясь всецело непознаваемым. Космическое ничто есть истинное Всё, ибо подлинно божественное есть «Для»...

4. *Принцип преизбытка.* В этических высказываниях Нового Завета можно проследить два мотива, между которыми видится, казалось бы, непреодолимое расхождение: между благодатью и этосом, между полным прощением и радикальными требованиями, между всем заимствованным, даренным бытием человека, который все получает готовым, ибо сам

ничего не может творить, и долгом человека отдавать себя в дар, вплоть до неслыханного требования: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» (Мф 5. 48). Если пытаться искать какой-то связующей середины в этом беспокоящем расхождении, то первым делом мы натолкнемся на постоянно встречаемое в богословии Павла, но также и у синоптиков, слово «избыток (περίσσευμα)», в котором темы о благодати и о требовании связываются между собой и переходят одна в другую.

Чтобы увидеть тот принцип, о котором тут идет речь, обратимся к центральному месту Нагорной проповеди, построенному на шести великих антитезах («Сказано древним... А Я говорю вам...»), в которых Иисус дает новое понимание второй скрижали закона. Текст гласит: «ибо говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное» (Мф 5. 20). Прежде всего это означает, что вся человеческая праведность обличается здесь как недостаточная. Кто совершенно честно мог бы похвалиться тем, что он по-настоящему, до самой глубины души, вобрал суть и смысл всех заповедей в свои взгляды, и все заповеди исполнил во всей полноте и глубине, не говоря уже о том, чтобы превзойти простое исполнение, достичь избытка? В Церкви существует «состояние совершенства», когда от себя требуют превзойти простое исполнение заповедей, требуют избытка. Однако принадлежащие к этой категории не стали бы отрицать, что они продолжают еще стоять в самом начале и достигнутое ими еще совершенно недостаточно. В действительности, «состояние совершенства» есть лишь наглядная и очень драматичная демонстрация неизбежного несовершенства человека.

Кому недостаточно этого общего указания, тому нужно лишь прочесть следующие стихи Нагорной проповеди (5. 21-48), чтобы оказаться перед потрясающим испытанием человеческой совести. Становится ясно, что это значит — принять совершенно всерьез десять заповедей, кажущихся такими простыми. Из них мы каснемся трех: «Не убий. Не прелюбо-

действуй. Не преступай клятвы». На первый взгляд кажется совершенно легко чувствовать себя праведным по отношению к ним. Ты никого не убивал, не разрушал брачных уз, не давал ложных клятв. Но когда Иисус освещает глубину этих заповедей, становится ясно, как человек, предаваясь гневу, ненависти, жестокости, зависти, вожделению, на самом деле участвует в названных выше деяниях. Становится ясным, в какой громадной мере внешне праведный человек запутан в том, что составляет несправедность мира сего. Когда серьезно читаешь Нагорную проповедь, происходит то, что бывает с человеком, переходящим от партийной апологетики к действительности. Прекрасная черно-белая картина, по которой подразделяли людей, превращается в серость какого-то сплошного сумеречного освещения. Становится ясно, что черно-белому отнюдь нет места среди людей, и, вопреки любым подразделениям, все окрашены в какой-то промежуточный мрачноватый цвет. Используя другой образ, можно сказать еще так: если в «макроскопической» области можно обнаружить четкие нравственные различия между людьми, то квази-микрофизическое, микронравственное наблюдение дает дифференцированную картину, в которой эти различия начинают казаться спорными. Об избытке праведности тут больше не идет речи.

Итак, если бы это зависело только от самого человека, то ни один не смог бы войти в Царство Небесное, то есть в область истинной и совершенной праведности. Царство Небесное должно было бы остаться пустой утопией. В действительности, оно и должно оставаться пустой утопией, коль скоро зависит только от доброй воли человека. Как часто нам говорят: чуточку доброй воли уже было бы достаточно, и все было бы прекрасным и благим в мире. Это верно: чуточку доброй воли было бы достаточно, однако трагедия человечества в том, что как раз на нее-то у него нет силы. Но тогда не значит ли это, что прав Камю, когда он видит символ человечества в Сизифе, который без конца втаскивает камень на гору, и без конца видит, как тот скатывается об-

ратно? В том, что касается человеческих возможностей, Писание не менее трезво, чем Камю; и все же оно не остается на позициях скепсиса. Для него ограниченность человеческой праведности и вообще человеческих возможностей становится выражением того, что бытие человека должно опираться на безусловный дар любви, который безрасчетно открывается ему и этим дар его самого, без которого он и со всею своею «праведностью» останется замкнут и неправеден. Лишь человек, который дает одарить себя, может прийти к самому себе. Итак, анализ «праведности» человека становится указанием на праведность Бога, преизбыток которой называется Иисус Христос. Он есть та неотмеряющая, далеко выходящая за рамки долженствования, поистине преизбыточествующая праведность Божия, «наперекор всему» побеждающая Божия любовь, которой Он бесконечно опережает немощь человека.

С другой стороны, все было бы понято совершенно неверно, если бы из сказанного сделали вывод, что человеческие усилия не имеют цены, и всякое стремление к добру и праведности безразлично для Бога. Это совсем не так, должны мы ответить: несмотря на все, и как раз в силу сказанного, для человека остается требование обладать избытком, пускай он и не может осуществить совершенную праведность. Что это значит, и нет ли противоречия здесь? Коротко говоря, это значит, что тот еще не является христианином, кто постоянно рассчитывает, сколько он должен сделать, чтобы этого оказалось как раз достаточно и чтобы он с помощью казуистики мог бы представить себя как человека в белоснежных ризах. И тот, кто все прикидывает, — где могут кончиться его обязательства и можно воспользоваться избыточными заслугами, использовать *opus supererogatorium* (сверхдолжный труд), — тот фарисей, а не христианин. Быть христианином не означает отработать определенный долг и, может быть, для пущего совершенства, даже немного и выйти за рамки долга. Скорей, христианин тот, кто знает, что он всегда и во всем живет дарованным бытием; и, следовательно-

но, вся его праведность может заключаться лишь в том, чтобы и самому стать даящим, подобно нищему, который в благодарности за поданное ему, сам щедро старается раздавать. Расчетливый праведник, который рассчитывает, что может сам добыть себе белоснежные ризы и на самом себе утвердиться, — не праведен. Человеческая праведность может исполниться лишь в оставлении собственных притязаний и во взаимной широте и щедрости человека и Бога. Это праведность молитвы: «и остави нам долги наша яко же и мы оставляем должником нашим». Тут — истинная формула человеческой праведности, в ее христианском понимании: праведность — в том, чтобы ты, в свою очередь, прощал долги, ибо и сам, по сути, живешь только тем, что простили тебе. (108)

Однако тема избытка, в ее новозаветной трактовке, ведет нас и в еще одном направлении. Само слово встречается еще и в связи с чудом умножения хлебов, когда говорится, что еще осталось семь корзин (Мк 8. 8; пар). К самой сути рассказа об умножении хлебов принадлежит то, что он наводит на представление о преизбыточествующем, перекрывающем рамки необходимого. В этой связи мы тотчас вспоминаем и еще об одном чуде, о котором повествует Иоанн: о превращении воды в вино на бракосочетании в Кане (Ин 2. 1-11). Самого слова избыток тут нет, но тем больше о нем говорит сам факт: по евангельскому рассказу, вина было претворено количество, совершенно несоразмерное для семейного торжества: 480-700 литров! Оба эти рассказа евангелистов отнюдь не случайно перекликаются с центральным звеном христианского культа, с Евхаристией. Они говорят о божественной преизбыточности, которая бесконечно превосходит рамки нужды и потребности.

Однако, благодаря своей связи с Евхаристией, оба события говорят также и о Христе и снова возвращают нас к Нему: Христос есть бесконечное саморасточение Бога. И оба они, как и обсуждавшийся нами принцип «Для», указывают на структурный закон творения, согласно которому жизнь тра-

тит миллионы зародышей, чтобы выросло единое живое существо, и едва ли не вся Вселенная уходит на то, чтобы подготовить место духу, человеку. Избыток есть отпечаток Бога в своем творении; ибо «Бог не отмеряет по мерке дары свои», говорили Отцы. Вместе с тем, избыток — это истинная основа и форма Священной истории, которая, в конечном счете, есть не что иное как дух захватывающий процесс, в коем Бог непостижимо расточает не только всю Вселенную, но и Себя Самого, чтобы привести человека из праха ко спасению. Повторим еще раз: избыток есть подлинное определение Священной истории. Расчетливый рассудок нашел бы заведомо абсурдным, что Бог должен отдать Самого Себя ради человека. Один только любящий способен постичь ту неразумность любви, для которой расточение есть закон, а избыток — единственно достаточное. Итак, если верно то, что творение живет преизбытком, и человек есть сущее, для которого избыточное — это необходимое, то как может нас удивлять, что откровение есть избыточное, и именно тем самым — необходимое, божественное, что оно есть любовь, в которой исполняется смысл Вселенной?

5. Свершение и надежда. Христианская вера говорит, что во Христе совершилось спасение человечества, что в Нем необратимо началось истинное будущее человечества, так что оно, хотя и остается будущим, но уже является и совершившимся, частью нашей современности. Эти положения выражают принцип свершения, имеющий величайшее значение для христианского существования, то есть для того решения, которого оно требует. Попробуем разобраться с этим точнее. Мы утверждаем, что Христос есть уже начавшееся будущее, уже открывшаяся окончательная сущность человека. На языке школьного богословия эту мысль выражают, говоря, что во Христе откровение всецело завершено. Разумеется, это не может означать, что, сообщив некое число истин, Бог решил затем не передавать больше никаких сообщений. Скорей, это значит, что диалог Бога и человека, обра-

ценность Бога к человечеству, достигли своей цели во Иисусе, Человеке, Который есть Бог. В этом диалоге речь шла и продолжает идти отнюдь не о том, чтобы высказать какие-то вещи, а о том, чтобы высказать в слове себя самого. Поэтому цель его оказывается достигнутой не тогда, когда сообщена некая максимально возможная сумма сведений, но тогда, когда в слове становится видимою любовь, когда в слове касаются друг друга Ты — и Ты. Смысл этого диалога не в чем-то третьем, не в каком-то вещественном содержании, но в самих собеседниках. Имя ему: соединение. Во человеке Иисусе Бог окончательно выразил Самого Себя: Он есть Его Слово и как Его Слово — Он Сам. Откровение завершается не потому что Бог позитивистски прекращает его, но потому что оно оказывается здесь у цели. Как сформулировал это Карл Ранер, «ничего нового больше не говорится, ибо, хотя можно было бы еще много сказать, все уже сказано и все дано в Сыне Любви, в Котором Бог и мир стали едино». (109)

Отсюда нам раскрывается и нечто дальнейшее. То, что во Христе достигнута цель откровения и цель человечества, поскольку в Нем бытие божественное и человеческое касаются друг друга и соединяются воедино, означает, что эта достигнутая цель — не какой-то твердый предел, а открытое пространство. Ибо соединение, совершившееся в одной точке, в Иисусе из Назарета, должно достичь всего человечества, всего единого «Адама», и соделать его «телом Христовым». Покуда эта полнота не достигнута, покуда она ограничена одной точкой, совершившееся во Христе продолжает пребывать одновременно и концом и началом. Человечество не может пойти выше и дальше этого, поскольку Бог — и самое высокое и самое объемлющее; любой кажущийся выход за пределы Его — на самом деле, врыв в пустоту. Оно не может Его превзойти — и, тем самым, Христос есть конец; но оно должно войти в Него — и, тем самым, Он является настоящим началом.

Нам нет необходимости сейчас входить в размышления о переплетении прошлого и будущего, которое обнаруживается

для христианского сознания из сказанного выше; в размышлении о том, что христианская вера, обращаясь к прошлому, к историческому Иисусу, тем самым обращается к новому Адаму — к будущему, которое уготовано Богом миру и человеку. Мы уже обсуждали все это выше, и речь теперь о другом. Тот факт, что окончательное решение Бога о человеке уже свершилось, означает, что, согласно убеждениям веры, в истории присутствует нечто окончательное, причем это окончательное таково, что оно не замыкает будущего, но открывает его. В свою очередь, отсюда следует, что окончательное и неотменимое присутствует и должно присутствовать и в жизни человека, и, прежде всего, там, где он встречается с божественным окончательным, о котором мы только что говорили. Эта убежденность в том, что уже существует окончательное и именно им-то и гарантируется открытость будущего человека, крайне существенна для всего христианского отношения к действительности: для христианина не может быть круговращения, которое постоянно обращено к сиюминутному и никогда не находит окончательного. Он убежден, что история продвигается вперед, и это продвижение обладает окончательной направленностью; именно это и освобождает его от круговращения, не ведущего ни к какой цели. В Средние Века борьба за необратимость христианства выступала как борьба против идеи «Третьего Царства»: современное христианство якобы представляет собою, вслед за эпохой Ветхого Завета, «Царством Отца», Второе Царство, Царство Сына, которое более совершенно, но которому предстоит, однако, смениться Третьим Царством — эпохой Духа. (110) Вера в вочеловечение Бога во Иисусе Христе не может допускать никакого «Третьего Царства»; она верует в окончательность совершившегося и именно поэтому знает, что она открыта будущему.

Мы уже затрагивали и тот факт, что отсюда вытекают решающие последствия для жизни отдельного человека. Это означает, что вера требуется человеку определенно и окончательно, и не может в один прекрасный день, после Царства

Отца на детском этапе и Царства Сына в молодости, сменить некоею просвещенной эпохой Духа, повинующейся лишь собственному разуму, выдавая его за Духа Святого. Несомненно, вера имеет свои периоды и свои ступени, однако при этом она остается постоянно пребывающей и единой основой существования человека. Отсюда явствует, что вера знает и окончательные утверждения — Догмат и Символ — в которых выражается ее внутренняя завершенность. Опять-таки, это не означает, что подобные формулы не могут с ходом истории достигать более совершенного раскрытия и понимания, подобно тому как отдельный человек с углублением своего жизненного опыта постоянно должен учиться заново понимать свою веру. Но это значит, опять-таки, что в этом постижении и вызревании не может и не должно утрачиваться единство постигнутого.

Наконец, можно показать, что здесь же коренится и окончательность уз, связывающих между собой двух людей, — уз, которые, как знает христианская вера, создают согласие любви, на коей зиждется брак. По существу, нерасторжимый брак может быть понят и исполнен лишь на основе веры в ненарушимое решение Бога на «брак» Христа с человечеством (ср. Еф 5. 22-23). Он держится или рушится вместе с этою верой, и вне ее столь же невозможен, сколь необходим при ее наличии. И снова следует подчеркнуть, что именно эта кажущаяся остановка на решении, принятом в какой-то один момент человеческой жизни, делает возможным продвигаться вперед, переходить от ступени к ступени, тогда как постоянные отмены таких решений всякий раз отбрасывают человека к началу и обрекают его на круговращение, замыкающее его в бесплодной иллюзии вечной молодости и лишаящие полноты человеческого бытия.

6. Первенство принятия и христианская позитивность. Человек спасается крестом; Распятый как всецело «открытый» есть истинное спасение человека, — в несколько ином контексте мы уже занимались тем, чтобы раскрыть для со-

временного понимания этот центральный постулат христианской веры. Если же теперь рассмотреть его не с точки зрения содержания, а с точки зрения структуры, то он выражает предпочтение «принятия» — «действию», собственному усилию, в том, что касается важнейшего для человека. Быть может, именно здесь кроется самое глубокое различие между христианским принципом надежды и его марксистским перетолкованием. Если угодно, марксистский принцип также основывается на идее пассивности, страдательности, поскольку страдающий пролетариат выступает здесь как спаситель мира. Однако это страдание пролетариата, которое, в конечном итоге, должно привести к перевороту и к бесклассовому обществу, конкретно должно выливаться в активные формы классовой борьбы. Лишь в этом случае оно может стать «спасительным», ведущим к свержению господствующего класса и ко всеобщему равенству. Если крест Христов — это «страдание для», то страсти пролетариата, по марксистскому взгляду, разворачиваются как «борьба-против»; если крест, в своем существе, есть дело одного, совершаемое ради всех, то эти страсти пролетариата суть дело организованной массы, совершаемое ради нее самой. Итак, несмотря на близкое соприкосновение в исходной точке, оба пути расходятся в противоположные стороны.

Для христианской веры дело обстоит так: в самом глубоком смысле, человек приходит к самому себе не тем, что он делает, но тем, что он принимает. Он должен ждать дара любви, ибо любовь нельзя получить иначе как дар. Ее нельзя «сделать» самому, без других, ее нужно ждать, ей нужно позволить отдать себе. И никак иначе нельзя стать цельным, полным человеком, как только став любимым, дав полюбить себя. То, что любовь человека одновременно представляет собою высочайшую возможность и глубочайшую необходимость, и это необходимейшее есть в то же время самое свободное и невынужденное, — означает, что «спасение» человека связано с получением, принятием. Если он отказывается дать одарить себя — он себя разрушает. Активность,

возводящая себя в абсолют, желающая осуществлять человеческое бытие, исходя лишь из него самого, противоречивая в своем существе. Это отлично сформулировал Луи Эвели:

«Вся история человечества была искажена, потерпела провал, благодаря ложному представлению Адама о Боге. Он захотел стать как Бог. Я надеюсь, что вы никогда не видели грех Адама в этом... Разве не призвал его к этому Сам Бог? Адам просто поставил перед собою неверный образ. Он полагал, что Бог — это независимое, автономное, самодовлеющее; и чтобы стать таким, он пустился в непокорность и бунт.

Однако, когда Бог открывал Себя, когда Он хотел явить, кто Он есть, Он являлся как любовь, нежность, как источающий Себя, находящий удовлетворение в другом. Симпатия, зависимость. Бог Сам Себя показал покорным — покорным до смерти.

Захотев стать Богом, Адам совершенно отделился от Него. Он замкнулся в одиночестве, а Бог — это общность». (111)

Все это, без сомнения, означает отказ от абсолютизации дела, действия; и именно в этом свете следует понимать борьбу апостола Павла против «оправдания делами». Но нужно к этому добавить, что в этом признании человеческой деятельности лишь второй по назначению величиной открывается и ее внутреннее освобождение: активность человека может тогда разворачиваться в спокойствии, несвязанности и свободе, которые присущи неглавному. Первичность принятия вовсе не обрекает человека на пассивность; вопреки обвинениям марксистов, она вовсе не означает, что человек может стоять, сложа руки. Напротив: она только делает возможным, чтобы человек со всею ответственностью и в то же время без лихорадочности, а в ясности и свободе, занимался вещами мира сего и ставил бы их на службу спасающей любви.

Отсюда вытекает и еще одно. Первичность принятия предполагает христианскую позитивность и демонстрирует ее внутреннюю необходимость. Как мы установили, человек добывает подлинное не из себя самого; оно должно прий-

ти к нему не как нечто, сделанное им самим, его собственный продукт, а как свободно предстоящее и дарующее себя ему. Но если это так, это значит, что наша связь с Богом, в конечном итоге, не может основываться на наших собственных представлениях, или на спекулятивном познании, но требует позитивности, положительного наличия того, что предстоит нам и приходит к нам как нечто определенно наличное и ждущее принятия. Мне кажется, что на этом пути было бы можно найти решение, так сказать, квадратуры круга в богословии: показать внутреннюю необходимость кажущейся исторической случайности христианского, неизбежное долженствование его шокирующей нас позитивности как приходящего извне события. Здесь преодолевается столь выразительно подчеркнутая Лессингом противоположность случайной истины факта (*vérité de fait*) и необходимой истины разума (*vérité de raison*). Случайное, внешнее оказывается необходимым человеку; его внутреннее раскрывается лишь при подходе извне. Бог Инкогнито «должен» выступать как человек в истории — с необходимостью свободы.

7. *Подведение итогов: «Сущность христианства».* Подводя итоги, мы можем сказать, что те шесть принципов, которые мы бегло охарактеризовали, можно рассматривать как некую структурную формулу христианского существования, и в то же время — как формулу сущности христианской реальности, «сущности христианства». С их помощью можно уяснить также, что мы понимаем под вызывающим столько неверных толков притязанием христианства на абсолютность. В первую очередь, это выявляется в принципе «Отдельного», в принципе «Для», принципе «свершения» и принципе «позитивности». В этих основных положениях выражается специфика того притязания, которое возвышает христианскую веру над всею историей религии — и должно возвышать, если христианская вера сохраняет верность себе.

Но нужно поставить еще один вопрос. Если сформулировать и усвоить эти шесть принципов, тогда, по-видимости,

может случиться нам то же, что и физикам, которые ищут праматерию бытия и сначала считали, что отыскиали ее в так называемых элементах. Однако, чем дальше продолжалось исследование, тем больше находили таких элементов, в наши дни их известно более ста. Но тогда они не могут быть той последней ступенью, которую думали найти в атомах. Атомы оказываются состоящими из элементарных частиц, которых, в свою очередь, сегодня открыли уже так много, что и на этом остановиться нельзя, и нужно делать новый шаг, чтобы, возможно, все-таки обрести праматерию. Подобно этому, и мы признали в шести принципах некие элементарные частицы христианства; но не должна ли за ними стоять некая единая и простая сердцевина христианства? Она, действительно, существует, и я полагаю, что после всего сказанного, мы можем утверждать, не рискуя впасть в пустую сентиментальную риторику, что все шесть принципов связываются воедино в принципе любви. Мы скажем, огрубленно, рискуя даже оказаться непонятными: истинный христианин — это не узкоконфессиональный партиец, но тот человек, который в христианском существовании обрел свою истинную человечность. Не тот, кто рабски и только ради себя самого соблюдает систему норм, но тот, кто стал свободным и открытым простому человеческому добру. Разумеется, принцип любви, если он соответствует истине, должен включать в себя веру. Лишь в этом случае он остается тем, чем он должен быть. Ибо без веры — которую мы научились понимать как выражение недостаточности собственного усилия человека и лежащего на нем долга принятия — любовь окажется самовольным действием. Тогда она уничтожает сама себя, превращаясь в самосуд. Вера и любовь взаимно требуют и обуславливают друг друга. Равным образом, можно сказать, что в принципе любви заключен и принцип надежды, который, стремясь за рамки бытия, раздробленного на миги, взыскует целого. Итак, наше рассуждение само собой приходит к словам, которыми Павел обозначил опорные столпы христианства: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор 13. 13).

ВТОРАЯ ГЛАВА

РАЗВЕРТЫВАНИЕ ИСПОВЕДАНИЯ ХРИСТА

В ХРИСТОЛОГИЧЕСКИХ ЧЛЕНАХ СИМВОЛА ВЕРЫ

1. «Зачатого от Духа Святаго и родившегося от Марии Девы»

Происхождение Христа окружено тайной. В Евангелии от Иоанна жители Иерусалима отвергали мессианство Христа оттого, что о нем известно «откуда он; Христос же когда придет, никто не будет знать, откуда Он» (Ин 7. 27). Однако уже следующие за этим слова Иисуса обнаруживают, насколько недостаточно это мнимое значение: «Я пришел не Сам от Себя, но истинен Пославший Меня, Которого вы не знаете» (7. 28). Разумеется, Иисус происходит из Назарета. Но много ли узнают о Его истинном происхождении, когда называют место, откуда Он пришел? Евангелие от Иоанна постоянно подчеркивает, что истинное происхождение Иисуса — «Отец» и что Он происходит от Него более полным и вместе с тем совершенно иным образом, нежели все бывшие прежде посланники Бога.

Так называемые истории детства в Евангелиях Матфея и Луки описывают это происхождение Иисуса из тайны Божией, «которой никто не знает», не с тем, чтобы лишить его тайны, но именно с тем, чтобы утвердить его как тайну. Оба евангелиста, и в особенности Лука, излагают начало истории Иисуса

почти целиком словами Ветхого Завета, чтобы то, о чем повествуется, сразу и изнутри представлялось бы как исполнение упований Израиля и входило в общий контекст завета Бога с человеком. Слова, с которыми ангел у Луки обращается к Деве, тесно примыкают к тому приветствию, с которым пророк Софония обращается к спасенному Иерусалиму (Соф 3. 14), и к тем словам благословения, которыми чтили великих жен Израиля (Суд 5. 24; Юд 13. 18 сл). Тем самым, Мария отмечается как спасенный остаток Израиля, как истинный Сион, к которому обращаются надежды в тяжкие моменты истории. С нею, согласно тексту Луки, начинается Новый Израиль; или больше: он не просто начинается «с нею»; она и есть Новый Израиль, спасенная «дщерь Сиона», в которой Бог полагает новое начало. (112)

Не менее насыщено смыслом и центральное обетование: «Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; почему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим» (Лк 1. 35). С истории завета Израиля взгляд расширяется здесь на все творение: в Ветхом Завете Дух Божий есть творческая сила Бога; Он есть Тот, Кто при начале носился над водою и обращал хаос в космос (Быт 1. 2); когда Он был ниспослан, сотворены были живые существа (Пс 103. 30). Поэтому то, что имеет произойти от Марии, есть новое творение: БОГ, Который призвал бытие из ничто, полагает в человечестве новое начало; Его Слово становится плотью. Другой образ нашего текста — «осенение силою Всевышнего» — указывает на храм Израиля и на святую скинию в пустыне, где Бог выказал Свое присутствие в облаке, которое равно скрывало и открывало Его величие (Исх 40. 34; 3 Цар 8. 11). Если прежде Мария восславлялась как Новый Израиль, как истинная «дщерь Сиона», то здесь она является как храм, осеняемый облаком, в котором Бог нисходит в историю. Тот, кто вверяет себя во власть Божию, скрывается с Ним в облаке, в забвении и незримости и так делается причастен Его величию.

Рождение Иисуса от Девы, о котором столь много говорится в Евангелиях, отнюдь не со вчерашнего дня служит кам-

нем преткновения для рационалистов любого рода. Критикою источников стремятся свести новозаветное свидетельство к минимуму, ссылая на неисторичность мышления древних — увести это свидетельство в область символического, и рассмотрением в рамках общей истории религий — представить его как один из вариантов известного мифа. Миф о чудесном рождении от девы младенца-спасителя, действительно, широчайше распространен. В нем выразила себя тоска человечества: тоска по чистоте и строгости, воплощенным в деве, не знавшей мужа; тоска по подлинно материнскому, надежно укрывающему, зрелому и доброму; и наконец, надежда, возникшая всегда, когда рождается человек, — надежда и радость, которые приносит дитя.

Следует считать вероятным, что и в Израиле знали такие мифы; текст Ис 7. 14 («Се, Дева во чреве примет...») весь мог бы пониматься как выражение подобного ожидания, пускай даже из самого этого текста не следует, что речь здесь идет о деве в узком смысле. (113) Если понимать текст этого источника таким образом, то можно сказать, что Новый Завет воспринял окольным путем смутные чаяния человечества о Деве-Матери; и, разумеется, этот древнейший мотив человеческой истории никак нельзя счесть полностью лишенным значения.

Однако в то же время ясно, что непосредственные точки сближения новозаветного рассказа о рождении Иисуса от Девы Марии лежат не в общей истории религий, но в Писании Ветхого Завета. Внебиблейские повествования этого рода и своим словарем и формами созерцания глубоко отличаются от рассказа о рождении Иисуса; и главное расхождение состоит в том, что в языческих текстах Божество почти всегда выступает как оплодотворяющая, зачинающая сила и, тем самым, в той или иной мере наделяется аспектом пола и оказывается «отцом» младенца-спасителя в некоем физическом смысле. Совершенно ничего подобного, как мы видели, — в Новом Завете: рождение Иисуса от Девы есть новое творение, а не зачатие от Бога. Бог никоим образом не становится биологическим отцом Иисуса, и Новый Завет, равно как и

церковное богословие, по существу, никогда не усматривали в этом рассказе обоснования истинной божественности Иисуса, Его «Богосыновства». Соответственно, этот рассказ никак не означает, что Иисус наполовину Бог и наполовину человек; напротив, для веры всегда было первостепенно важно, что Иисус есть всецело Бог и всецело человек. Его божественность не означает вычитания из человечности: это был путь, по которому пошли Арий и Аполлинарий, великие еретики Древней Церкви. В противовес им, Церковь со всей настойчивостью защищала неущербную полноту человечества Иисуса Христа и одновременно препятствовала перетолкованию рассказа Священного Писания в языческий миф о полубоге, зачатом от Бога. Богосыновство Иисуса, согласно церковной вере, покоится отнюдь не на том, что у Иисуса не было земного отца; и учение о божественности Иисуса не было бы затронуто, если бы Иисус произошел от нормального брака между людьми. Ибо богосыновство, о котором говорит вера, есть факт не биологический, а онтологический; оно совершается не во времени, а в вечности Бога; Бог всегда есть Отец, Сын и Дух, и рождение Иисуса означает не то, что возник новый Бог — Сын, а то, что Бог как Сын во человеке Иисусе принимает к Себе Свое творение, человека, так что Сам Он «есть» Человек.

Ничего здесь не меняют и те два выражения, которые очень легко вводят несведущих в заблуждение. Разве не говорится у Луки в связи с обетованием о чудесном зачатии, что рождаемое «Святое наречется Сыном Божиим» (Лк 1. 35)? И разве здесь не ставятся в связь богосыновство и рождение от Девы и, тем самым, не происходит вступления на путь мифа? Что же касается церковной теологии, то разве она не говорит определенно о «природном» богосыновстве Иисуса и, тем самым, не обнаруживает за собою мифическую подоснову? Начнем с последнего пункта. Без сомнения: формула о «природном» богосыновстве Иисуса в высшей степени неудачна и чревата недоразумениями; она показывает, что почти за две тысячи лет богословию все еще не удалось высвобо-

даться из пеленок своего эллинистического происхождения. «Природное» понимается здесь в смысле античного понятия природы или, лучше, сущности. Оно означает «принадлежащее сущности». Тем самым, «природное сыновство» означает, что Иисус от Бога по бытию, а не только по сознанию; так что это слово преграждает путь представлениям о простом усыновлении Иисуса Богом. И ясно само собой, что «быть от Бога по бытию» понимается не в смысле биологического происхождения, но в смысле божественного бытия и его вечности. Здесь утверждается, что во Иисусе воспринял человеческую природу Тот, Который «по самой природе» (то есть реально, по бытию) извечно принадлежит триединому отношению божественной любви.

Но что, однако, можно сказать, когда столь крупный специалист как Э. Швайцер высказывается по нашему вопросу следующим образом: «Поскольку Луку не интересуют биологические вопросы, то он еще тоже не переходит грани, ведущей к метафизическому пониманию»? (114) В этом высказывании неверно едва ли не все. Для начала поражает молчаливо предполагаемое тут приравнивание биологии и метафизики. Судя по всему, метафизическое (бытийное) богосыновство истолковано здесь как биологическое происхождение, и, тем самым, весь его смысл совершенно поставлен вверх ногами: как мы видели, этот смысл именно и заключается в решительном отклонении биологического истолкования происхождения Иисуса от Бога. И разумеется, это довольно огорчительно, когда приходится напоминать, что область метафизики и область биологии — не одно и то же. Церковное учение о богосыновстве Иисуса сосредоточивается не на истории рождения от Девы, а на диалоге «Авва — Сын» и на отношении Слова и Любви, которое раскрывается в этом диалоге. Его бытийное содержание относится не к области биологии, но к тому, «Я есмь» Евангелия от Иоанна, в котором, как мы уже видели, развернута вся радикальность идеи Сына — радикальность, гораздо более полная и далеко идущая чем биологические идеи о богочеловеке, заключенные в мифе.

Обо всем этом мы уже говорили немало выше; однако сейчас это нужно снова напомнить, поскольку возникает впечатление, что сегодняшние предубеждения против вести о рождении от Девы и вообще против исповедания богосыновства Иисуса, покоятся на вопиюще неправильном понимании и того и другого и на ошибочном утверждении об их связи между собой.

Остается еще открытым вопрос о понятии Сына в рассказе Луки о Благовещении. Вопрос этот, в свою очередь, ведет нас к основному вопросу, рождаемому предыдущим рассуждением. Если зачатие Иисуса Девой через посредство творческой силы Бога не имеет отношения (по крайней мере, прямого) к богосыновству Иисуса — тогда какой же смысл оно заключает в себе? На основании вышесказанного, нетрудно понять, что означают слова «Сын Божий» в тексте обетования: в отличие от простого «Сын», это выражение — из арсенала ветхозаветного богословия избранничества и надежды — выделяет Иисуса как истинного наследника обетования, Царя Израиля и всего мира. Но отсюда же уясняется и духовная взаимосвязь, позволяющая понять текст в целом: упование веры Израиля, хотя оно и не осталось, как мы отмечаем, целиком незатронутым языческими упованиями на чудесное рождение, придает этим упованиям совершенно новую форму и абсолютно иной смысл.

В Ветхом Завете известен целый ряд чудесных рождений, в решающие, поворотные моменты Священной истории: Сара, мать Исаака (Быт 18), мать Самуила (1 Цар 1 — 3) и безымянная мать Самсона (Суд 13) — все бесплодны, и всякая надежда на появление ребенка уже оказывается утраченной. У каждой рождается младенец, которому предстоит стать спасителем Израиля действием благодатного милосердия Бога, делающего невозможное возможным (Быт 18. 14; Лк 1. 37), возвеличивающего малых (1 Цар 2. 7; 1. 11; Лк 1. 52, 48) и низлагающего сильных с престола (Лк 1. 52). Эта линия продолжается в Елизавете, Матери Иоанна Крестителя (Лк 1. 7-25, 36) и достигает своей кульминации и своей цели в Марии.

Смысл происходящего во всех случаях один и тот же: спасение мира приходит не от человека, не от его собственного усилия; человек должен позволить, чтобы ему подарили его, он может получить его только как сущий дар. Рождение от Девы не относится ни к теме аскезы, ни, непосредственно, к учению о богосыновстве Иисуса; в первую очередь, а также и в конечном итоге, оно принадлежит богословию благодати и возвещает о том, как к нам приходит спасение: в простосердечном принятии как невынуждаемый дар любви, спасающей мир. Эта идея спасения одною лишь силою Божией великолепно выражена в книге Исаи: «Возвеселись, неплодная, нерождающая; воскликни и возгласи, немучившаяся родами; потому что у оставленной гораздо более детей, нежели у имевшей мужа, говорит Господь» (Ис 54. 1; ср. Гал 4. 27; Рим 4. 17-22). Во Иисусе Бог дает неплодному и утратившему надежду человечеству новое начало, которое вовсе не результат самой человеческой истории, а дар свыше. Если уже и каждый человек представляет собой нечто несказуемо новое, большее нежели просто множество хромосом или продукт своего окружения, то Иисус есть подлинное новое, являющееся не из человечества как такового, но от Духа Божия. Поэтому Он — Второй Адам (1 Кор 15. 47) и с Ним начинается новое становление человека. В отличие от всех избранных прежде Него, Он не только **принял** Духа Божия, но во всем своем земном существовании **есть** единственно чрез Духа, и потому исполнение всех пророчеств — истинный пророк.

Само собой разумеется, что все эти утверждения содержательны лишь в том случае, если событие, смысл которого они пытаются осветить, реально произошло. Они суть истолкование некоего события; если же последнее реально не совершалось, они немедленно оказываются пустословием, не только несерьезным, но и нечестным. Впрочем, подобные попытки отказа от исторической реальности, задуманные порой с весьма добрыми намерениями, всегда отмечены некоторой противоречивостью, отчасти даже трагичной; что его дух может пониматься только как воплощенное, как **бытие телом**,

а не обладание телом, — тогда веру пытаются спасти тем, что всецело развоплощают ее, перенося ее в область чистого самодовлеющего «смысла»; но при этом она, увы, избавляется от критики лишь за счет полного разрыва с реальностью. В противоположность этому, христианская вера исповедует, что Бог вовсе не является пленником собственной вечности и не ограничен одной областью духовного, но может действовать здесь и теперь, непосредственно в моем мире; и что Он и действовал в нем во Иисусе, Новом Адаме, родившемся от Девы Марии творческою силою Бога, Который создал бытие из ничто и Дух Которого носился над водою. (115)

И еще одно замечание. Верное понимание смысла рождения от Девы определяет и то, какое место в богословии должно занимать почитание Марии. Оно не может основываться на такой мариологии, которая представляет собою нечто вроде сокращенного второго издания христологии — для подобного удвоения нет ни права, ни почвы. Если пытаться указать тот раздел богословия, конкретизацией которого служила бы мариология, то это было бы учение о благодати, которое, разумеется, образует единое целое с экклезиологией и антропологией. Как истинная «Дочь Сиона», Мария есть образ Церкви и образ верующего человека, который может прийти ко спасению и к себе самому лишь только через дар любви, через благодать. Слова, которыми Бернанос завершает «Дневник сельского священника»: «Всё — благодать», — и в свете которых жизнь, где были, казалось, только тщета и слабость, вдруг предстает как полнота и величие, — эти слова истинно исполнились в Марии, «Благодатной» (Лк 1. 28). Она не оспаривает, что спасение — исключительно через Христа, но, напротив, указывает на это. Она есть образ человечества, которое все в целом, как таковое, есть ожидание. И человечество нуждается в этом образе тем больше, чем больше оно склоняется к тому, чтобы оставить ожидание и довериться деятельности, которая безусловно нужна, но и неспособна заполнить бездну, угрожающую человеку, если он не найдет той абсолютной любви, что даст ему смысл и спасение.

2. Распятого за нас при Понтии Пилате и страдавшего, и погребенного

а) **Праведность и благодать.** Какое же место занимает крест в вере во Иисуса как во Христа? Данный член Символа снова приводит нас к этому вопросу. Выше мы указывали основные элементы ответа на него, и должны теперь попытаться свести их в одно целое. Мы говорили, что общепринятый взгляд находится под сильным воздействием весьма огрубленных представлений богословия искупления Ансельма Кентерберийского. Для очень многих христиан и, в особенности, для тех, которые знакомы с верой довольно поверхностно, дело обстоит так, будто крест следует понимать в рамках схемы поправленного и восстановленного правосудия. Это был способ, как бесконечным искуплением восстановить бесконечно поправленное правосудие Божие. Тем самым, он представляется человеку как выражение позиции, требующей точного равновесия между наличным и должным; но вместе с тем возникает ощущение, что это равновесие основано на какой-то фикции. Сначала левой рукой что-то дают тайком, а потом с торжеством это отбирают правой. «Бесконечное искупление», на котором будто бы настаивает Бог, выступает в сугубо зловещем свете. Иными благочестивыми текстами в сознание внедряется представление, будто христианской вере в распятие отвечает такой Бог, беспощадное правосудие Которого требует человеческой жертвы, жертвы своего собственного Сына. И с ужасом отворачиваются от такого правосудия, зловещий гнев которого делает благую весть любви неправдоподобной.

Как ни распространен этот образ, он, тем не менее, ложен. Крест возникает в Писании отнюдь не в рамках механизма поправленного правосудия; скорее он выражает там безграничность любви, отдающей себя до конца; как акт, в котором действующий есть то, что он делает, и делает то, что он есть; как выражение жизни, всецело являющейся бытием для других. Для более пристального взгляда, новозаветная

теология креста заключает в себе подлинную революцию по отношению к дохристианским представлениям об искуплении и спасении, причем нельзя отрицать и того, что в позднейшем эта революция в значительной мере нейтрализовалась, и лишь редко бывала понята во всей своей глубине. В мировых религиях искупление означает обычно восстановление нарушенных отношений с Богом посредством искупительных действий людей. Проблема искупления возникает почти во всех религиях; искупление коренится в сознании человеком своей вины перед Богом и означает попытку избавиться от чувства вины, преодолеть вину искупительными действиями, которые должны снискать милость Бога. Искупительные действия, посредством которых человек хочет примириться с Богом и достичь Его благосклонности, находятся в центре всей религиозной истории.

Однако в Новом Завете все совершенно наоборот. Не человек приходит к Богу, неся примирительные дары, но Бог приходит к человеку, чтобы отдать Себя ему. Он восстанавливает поправное правосудие по инициативе и силою Своей любви, тем что Он своим творческим милосердием делает неправедного человека вновь праведным, мертвого — вновь живым. Его правосудие есть благодать; это — активная праведность, возвращающая заблудшего человека на праведный путь. Здесь мы стоим перед поворотом, который создало христианство в истории религий: Новый Завет не говорит, что люди умиротворяют Бога — чего мы могли бы ожидать, поскольку пали люди, а не Бог. Он говорит скорее, что «Бог во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор 5. 19). И это — нечто совершенно неслыханное, новое — исходная точка христианского существования и центр новозаветного богословия креста: Бог не ждет, чтобы виновные сами пришли мириться, Он первый идет к ним навстречу и мирится с ними. Здесь — истинное направление движения вочеловечения, креста.

В соответствии с этим, крест в Новом Завете является, в первую очередь, как движение сверху вниз. Он выступает там не как искупительное действие, которым люди хотят вер-

нуть милость прогневанного Бога, но как выражение нерассуждающей любви Божией, которая избирает путь — идет на унижение, чтобы спасти людей; это — Его приход к нам, а не наоборот. Это — поворот не только идеи искупления, которая является осью религиозного вообще. С Ним весь культ и все существование получают в христианстве новое направление. Поклонение Богу осуществляется в христианстве, в первую очередь, в благодарном принятии спасительного дела Божия; и по праву центральное действие христианского культа называется Евхаристия, благодарение. В этом культе не совершается какого-либо человеческого действия Бога; скорей, он заключается в том, что человек дает одарить себя. Мы чтим Бога не тем, что отдаем Ему нечто, мнимо принадлежащее нам — как будто это заведомо не принадлежит Ему! — но тем, что мы даем подарить нам принадлежащее Ему, и, тем самым, признаем Его единственным Господом. Мы чтим Его тем, что отказываемся от иллюзорных потуг выступить перед Ним в качестве самостоятельного партнера, тогда как в действительности все наше бытие — только в Нем и от Него. Христианская жертва заключается не в даянии Богу того, чего Он без нас не имел бы, но в том, что мы всецело становимся приемлющими и соглашаемся принять все от Него. Дать Богу действовать в нас — вот христианская жертва.

б) Крест как поклонение и жертва. Конечно, этим сказано еще не все. Когда читаешь Новый Завет с начала и до конца, нельзя подавить возникающий вопрос о том, не описывается ли там искупительное деяние Христа как принесение жертвы Отцу; не представляется ли распятие как жертва, которую Христос в смирении воздает Отцу. В определенной серии текстов крест возникает как восходящее движение от человечества к Богу, так что, казалось бы, все, что мы только что отклонили, всплывает снова. И в самом деле, данные Нового Завета нельзя охватить одной только нисходящей линией. Но тогда как нам разобраться в соотношении обеих

линий? Не придется ли нам попросту исключить одну из них в пользу другой? Ясно, что так поступить мы не можем: тогда мы попросту сделали бы мерилом веры наш собственный произвол.

Чтобы пойти дальше, нам необходимо расширить наш вопрос и попытаться выяснить, в чем же заключается отправной пункт новозаветного понимания креста. Прежде всего, следует осознать, что для апостолов распятие Иисуса представлялось сначала концом, крушение Его начинания. Они верили, что обрели в Нем Царя, который никогда не будет низвержен, а оказались вдруг товарищами казненного по приговору суда. Воскресение дало им уверенность в том, что Иисус, вопреки всему, все же был царем; однако чему же служило распятие — им предстояло еще медленно постигать. Средством этого постижения им служило Писание, то есть Ветхий Завет, и они пытались представить себе свершившееся с помощью его образов и понятий. Они привлекали также и богослужебный материал, будучи убеждены, что заключенные во всем этом чаяния и упования исполнились во Иисусе; и более того, лишь отправляясь от Иисуса и можно по-настоящему понять, о чем там шла речь. В итоге, мы обнаруживаем, что, в числе прочего, крест раскрывается в Новом Завете также и с помощью идей ветхозаветного богословия культа.

Наиболее последовательное проведение такой линии мы встречаем в Послании к Евреям, которое ставит крестную смерть Иисуса в связь с обрядом и богословием иудейского праздника искупления, представляя ее как истинный праздник космического искупления. Ход мысли в этом Послании вкратце можно передать так. Все жертвоприношения, совершаемые людьми, все бесчисленные попытки достичь примирения с Богом через обряд и культ, обречены остаться бесплодными и безрезультатными, поскольку Богу не нужны ни тельцы, ни козлы, ни все иное, что ритуально приносится Ему. Можно принести в жертву Богу великое множество животных по всему миру — но Он не нуждается в этом, поскольку и без того все принадлежит Ему, и жертвенные сож-

жения, совершаемые в Его честь, ничего не могут дать Господу вселенной. «Не приму тельца из дому твоего, ни козлов из дворов твоих: ибо Мои все звери в лесу и скот на тысяче гор. Знаю всех птиц на горах, и животные на полях предо Мною. Ем ли Я мясо волов и пью ли кровь козлов? Принеси в жертву Богу хвалу...», — говорит ветхозаветный текст (Пс 49. 9-14). Автор Послания к Евреям продолжает духовную линию, намеченную этим и подобными текстами. С еще более уверенной силой он утверждает тщетность ритуального поклонения. Бог ищет не волов и козлов, но людей; единственным истинным поклонением может служить безусловное «Да» человека Богу. Богу принадлежит все; однако человеку дана свобода «Да» или «Нет», любви или отказа; свободное «Да» любви — это единственное, чего Бог должен ждать, единственное поклонение и «жертва», имеющее смысл. И это «Да» Богу, в котором человек вновь возвращает Богу себя самого, не может быть замещено кровью волов и козлов. «Ибо какой выкуп даст человек за душу свою?» — говорится в Евангелии (Мк 8. 37). Ответ тут только один: нет ничего, чем человек мог бы заменить себя.

Но так как весь дохристианский культ основан на идее выкупа, замещения, в котором пытаются заместить то, что незамещаемо, этот культ обречен оставаться бесплодным. В свете христианской веры Послание к Евреям дерзает подвести этот уничтожительный баланс всей религиозной истории, и в мире повсюду совершаемых жертвоприношений это должно было казаться неслыханным кощунством. Оно дерзает заявить о полном и безвозвратном крушении религий, ибо знает, что во Христе идея выкупа и замещения получила совершенно новый смысл. Христос, который с позиций закона был светским лицом и не занимал никакого места в культовой иерархии Израиля, был — так гласит текст — единственным истинным священником в мире. Его смерть, с исторической точки зрения бывшая чисто мирским событием — казнь человека, осужденного как политического преступника, — была, в действительности, единственною настоящею литургией в

мировой истории, космической литургией, которой Иисус вступил через завесу смерти в настоящий храм, то есть пред Лицо Самого Бога, дабы принести Ему не вещи, не кровь животных или что-либо иное, но — Себя Самого (Евр 9. 11 сл).

Остановимся на этом основоположном противопоставлении, выражающем главную мысль Послания: то, что для земного взгляда было чисто мирским событием, есть истинное богослужение человечества, ибо Тот, в Ком оно исполнилось, разорвал пространство литургического действия и сделал его реальностью: Он отдал Самого Себя. Он отнял у людей жертвенные предметы, и на их место поставил жертвенную личность, Свое собственное Я. И хотя в нашем тексте говорится, что Иисус Своею кровью приобрел искупление (9. 12), эта кровь здесь опять-таки понимается не как вещественное и количественно измеримое даяние, но просто — конкретизация любви, о которой говорится, что она простирается до конца (Ин 13. 1). Это — выражение полноты Его отдачи и Его служения, выражение того факта, что Он отдал не больше и не меньше нежели всего Себя. Как деяние любви, отдающей все, оно и только оно, согласно Посланию, есть истинное искупление мира; и потому час распятия есть час космического искупления, подлинный и окончательный праздник искупления. И нет другого обряда и другого священника, кроме Того, Который это исполнил — Иисуса Христа.

в) Сущность христианского культа. Таким образом, сущность христианского культа заключается не в вещественных приношениях, но также и не в каком-либо разрушении, вопреки утверждениям теорий литургической жертвы, получивших распространение, начиная с XVI века. Событие Христа и его освещение в Писании оставляют далеко позади подобные умственные построения. Христианский культ заключается в совершенной любви, которую можно питать лишь к Тому, в Ком Божия любовь стала человеческою любовью; и он заключается в новой форме замещения, которая кроется в этой любви: в том, что Он предстательствует за нас, а мы

вверяем себя Ему. Он означает, что мы оставляем попытки оправдания собственными силами, которые, по сути, являются только отговорками и уловками и восстанавливают нас друг против друга — подобно тому как адамова попытка оправдания была лишь попыткой переложить свою вину на других, жалуясь Самому Богу: «Жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева...» (Быт 3. 12). Он требует, чтобы мы, вместо разрушительного и вносящего раздор самооправдания, приняли бы дар предстательствующей за нас любви Иисуса Христа, соединились бы в ней воедино и так стали бы поклоняющимися с Ним и в Нем. В свете этого мы можем теперь вкратце дать ответ на некоторые остающиеся вопросы.

1. Во взглядах на новозаветное провозвестие любви в наши дни все больше обнаруживается тенденция к полному растворению христианского культа в братской любви, в «со-человечности», так что уже не остается никакой любви непосредственно к Богу или же почитания Бога; признаются лишь горизонтальные связи, а вертикаль непосредственной связи с Богом отрицается. Из сказанного нетрудно увидеть, почему эта концепция, столь привлекательная на первый взгляд, оказывается ошибочной и по отношению к христианству, и по отношению к истинной человечности. Братская любовь, стремящаяся быть самодовлеющей, непременно становится крайним эгоизмом самоутверждения. Она не может достичь совершенной открытости, спокойствия и бескорыстности, если она не видит необходимости спасения этой любви, которое может поставить только Тот, Чья любовь одна лишь была в самом деле довлеющей. И при всех своих наилучших намерениях, она оказывается несправедливой к другим и к себе самой, потому что человек достигает собственной завершенности не просто в стремлении к ближнему, в «со-человечности», но лишь в общей с ближним, соединяющей бескорыстной любви, чтущей Бога. Бескорыстность чистого поклонения есть наивысшая возможность человеческого бытия, его истинное и окончательное освобождение.

2. В первую очередь, из традиционного почитания Страстей Господних рождается вопрос о том, как связаны между собой жертва (и, следовательно, поклонение) и страдание. Согласно сказанному, христианская жертва есть не что иное как исход «Для», совершающийся, прежде всего, в человеке, который весь и всецело есть — исход, самоисхождение любви. Соответственно, основополагающий принцип христианского культа заключается в этом движении исхода, направляющемся двойко, к Богу и к ближнему. Относя человеческое бытие к Богу, Христос вносит его во спасение. Именно потому событие креста есть хлеб жизни «за многих» (Лк 22. 19), что Распятый претворил тело человечества в «Да» поклонения. И именно потому это событие всецело «антропоцентрично», связано с человеком, что оно было в корне теоцентричным, как исхождение Я и, тем самым, сущности человека, к Богу. Поскольку этот исход любви есть «эк-стасис», исхождение человека за пределы самого себя, в котором он словно бесконечно растягивается, раскрывается, простираясь несравненно дальше, казалось бы, возможного для него, — постольку поклонение (жертва) есть одновременно и крест, страдание разрывания, умирание пшеничного зерна, которое только чрез смерть может принести плод. Но отсюда ясно и то, что этот элемент страдания здесь вторичен; он вытекает из первичного и только в нем обретает свой смысл. Первичный же и основополагающий принцип жертвы — не разрушение, а любовь. И лишь постольку, поскольку она отверзает, распинает, разрывает — все это тоже оказывается принадлежащим жертве: как форма любви в мире, отмеченном смертью и поиском себя.

На эту тему имеется весьма содержательный текст Жана Даниелу, в целом посвященный иным вопросам, однако хорошо освещающий и те идеи, которые мы старались раскрыть. «Между языческим миром и Троичным Богом существует всего единственная связь, и это — крест Христов. Однако, когда мы ставим себя на эту ничейную землю и хотим заново протянуть связующие нити между языческим миром и Богом

Троицы, как можем мы удивляться, что это можно сделать только крестом Христовым? Мы должны уподобиться этому кресту, должны нести его в себе и, как говорит апостол Павел о посланцах веры, «всегда носить в теле мертвость Господа Иисуса» (2 Кор 4. 10). Эта разорванность, которой является для нас крест, это бессилие нашего сердца нести в себе одновременно и любовь к Пресвятой Троице и любовь к миру, отторгнувшемуся от Троицы, — это и есть мертвость Единородного Сына, к соучастию к которой Он нас призывает. Он, Кто выносил в себе этот разрыв и преодолел его, и преодолел только потому, что носил его в себе: Он царствует от края и до края. Не покидая недр Троицы, Он в то же время простерся до крайних пределов человеческой скудости и нищеты, заполнив Собою все их разделяющее пространство. Эта распростертость Христа, которую символизируют четыре направления креста, есть таинственное выражение нашей собственной разорванности, и она делает нас сообразными Ему». (116) В конечном итоге, мука есть результат и выражение того, что бытие Иисуса Христа растянуто, распято от бытия в Боге до ада богооставленности, до «Боже Мой, для чего Ты Меня оставил?» Тот, Кто распростер свое существование до того, что погружен одновременно и в Бога, и в бездны оставившей Бога твари, Тот неизбежно словно разрывается между этими полюсами — он поистине оказывается «распят». Но это разрывание Его тождественно с любовью: Он есть осуществление ее вплоть «до конца» (Ин 13. 1), конкретное выражение той безграничной открытости, которую она создает.

Отсюда выясняется истинная основа имеющего глубокий смысл почитания Страстей Господних, и делается ясным, как это почитание и апостольская духовность переходят друг в друга. Становится ясным, что апостольство, служба людям и миру, насквозь проникнуто самыми глубинными мотивами христианской мистики, почитания креста. Они не только не препятствуют друг другу, но в глубине своей друг от друга питаются. Становится ясным и то, что в распятии дело не в

нагнетании физических страданий, как если бы спасительная ценность его состояла бы в принятии величайшей мыслимой суммы мук. Неужели Бог должен получать радость от мук Своей твари или, тем паче, Своего Сына? Возможно ли в этом видеть некую валюту, которой должно покупаться у Бога искупление? Писание и истинная христианская вера далеки от подобной мысли. Не страдание как таковое важно, а безграничность любви, так расширяющей существование, что объединяются далекое и близкое, и богооставленный человек вновь связывается с Богом. Только любовь придает страданиям их содержание и смысл. Будь это иначе, тогда истинными священниками оказались бы исполнители казни на кресте: поскольку это они вызывали мучение, они были бы и приносителями жертвы. Но так как дело не в мучениях, а в той внутренней сердцевине, которая их выносит и наполняет, то не Они священники, а Иисус, Своею любовью воссоединивший оба разорванные конца мира (Еф 2. 13 сл.).

По сути, здесь уже дан ответ и на наш исходный вопрос о том, не является ли недостойным такое представление о Боге, согласно которому Он требует в жертвоприношение Собственного Сына, дабы умягчить Свой гнев. Ответ на этот вопрос только один: таким нельзя мыслить Бога. Подобное понятие Бога не имеет ничего общего с идеей Бога в Новом Завете, согласно которой Бог возжелал во Христе сделаться Омегой, последнею буквой в алфавите творения. Это — идея Бога, Который Сам есть акт любви, чистое «Для», и потому с необходимостью входит в безымянность, в неузнаваемость (инкогнито) последнего червя (Пс 21. 7). Идея Бога, Который отождествляет Себя со своею тварью и в этом «contineri a mīnimo», схвачен и победит наименьшим, осуществляет тот «избыток», что удостоверяет Его как Бога.

Крест — это откровение. Он открывает не что-либо, но Бога и человека. Он обнаруживает, Кто есть Бог и что есть человек. В греческой философии существует своеобразное предвосхищение этой взаимосвязи: платоновский образ распинаемого праведника. В своем труде о государстве

великий философ задается вопросом о том, каким оказывается в этом мире положение человека совершенной праведности. И он приходит к выводу, что праведность человека лишь тогда будет совершенной и испытанной, если он примет на себя личину неправедности, ибо тогда только подтвердится, что он не следует людским мнениям, но ищет правды ради ее самой. Таким образом, и по Платону также истинный праведник в этом мире должен быть непризнанным и преследуемым. Платон не поколебался написать: «Они скажут: так описанный справедливый человек подвергнется бичеванию, пытке на дыбе, на него наложат оковы, выжгут ему глаза, а в конце концов после всяких мучений его посадят на кол...» (Государство, 361 е — 362 а). (117) Эти слова, написанные за 400 лет до Христа, всегда глубоко волновали христиан. Здесь строгая философская мысль приходит к предчувствию того, что совершенный праведник в мире сем должен стать распинаемым праведником; и здесь предчувствуется нечто о том откровении, которое совершилось на кресте.

Тот факт, что совершенный праведник обрекается земным правосудием на распятие и смерть, беспощадно раскрывает нам, что́ есть человек: итак, ты, человек, таков, что не можешь выносить праведника; что превращаешь приходящего с чистой любовью в глупца, в изгоняемого и побиваемого. И ты таков потому что, будучи сам неправедным, нуждаешься в неправедности других, чтобы не чувствовать своей вины, и потому не можешь переносить праведника, который кажется лишаящим тебя этой возможности не чувствовать своей вины. Вот что ты. У Иоанна все это сконцентрировано в пилатовском «Ессе homo!» («Се человек!»), приблизительно выражающем: так вот как обстоит с человеком. Вот каков человек. Истина человека — это его неистинность. Уже и слова псалма (Пс 115. 11), по которым каждый человек лжец, живет так или иначе не по истине, раскрывают, как же обстоит с человеком. Истина человека та, что он постоянно обращается против истины; и потому распятый праведник — это стоящее перед человеком зеркало, в котором он видит собственное

безобразие. Но крест открывает не только человека, он открывает и Бога: значит, Бог таков, что Он сливает Себя с человеком вплоть до самой бездны распятия, и суд Его состоит в том, что Он дарует спасение. В бездне человеческого отрицания раскрывается несотворенная бездна любви божественной. Итак, крест — это поистине сердцевина откровения, то откровение, что раскрывает не какие-то прежде неведомые нам вещи, но нас самих, открывая нас перед Богом и Бога посреди нас.

3. «Сошедшего во ад». Быть может, ни один член Символа не так далек от нашего сегодняшнего сознания, как этот. Наряду с исповеданием рождения Христа от Девы Марии, а также Вознесения Господа, он сильнее всего побуждает к «демифологизации», которую, казалось бы, тут можно проделать совсем бесшумно и безопасно. Два-три места, где Писание, по-видимому, говорит нечто на эту тему (1 Петр 3. 19 сл; 4. 61; Еф 4. 9; Рим 10. 7; Мф 12. 40; Деян 2. 27, 31), столь трудны для понимания, что могут быть легко истолкованы в самых различных направлениях. Поэтому, если всю тему устранить совсем, то это дает, казалось бы, то преимущество, что мы избавляемся от чего-то странного и с трудом согласующегося с нашей мыслью в то же время не совершая особенно большой неверности. Однако вправду ли мы что-то при этом приобретаем? Или, быть может, мы просто сворачиваем с пути, натолкнувшись на нечто трудное и темное в реальности? С проблемой можно покончить, просто отрицая ее или же всерьез ее поставив перед собой. Первый путь удобней, однако только второй может куда-либо привести. Поэтому не должны ли мы, вместо того, чтобы игнорировать вопрос, хоть немного научиться видеть, что именно этот член Символа, по течению церковного года литургически сопоставляемый Страстной Субботе, сегодня особенно близок нам, особенно принадлежит к опыту нашего столетия? В Страстную Пятницу взгляд еще остается устремлен на Распятого; но Страстная Суббота — это именно день «смерти Бога», день, который

предчувствует и выражает неслыханный опыт нашей эпохи: что Бог попросту отсутствует, Его сокрыла могила, и Он больше уже не бодрствует, не говорит, так что уже нет нужды оспаривать Его. Через Него можно просто перешагнуть. «Бог мертв, и это мы убили Его». Взятые буквально, эти слова Ницше вполне соответствуют духу христианского почитания Страстей Господних; они выражают смысл Страстной Субботы, «Сошествие во Ад». (118)

В моем представлении, этот член Символа веры всегда связывался по смыслу с двумя библейскими эпизодами. Прежде всего, с той жестокой историей в Ветхом Завете, когда Илия требует у пророков Ваала, чтоб они вымолили у своего бога огонь для жертвоприношения. Они пробуют это сделать и терпят провал. Он высмеивает их, в точности так, как рационалист высмеивает набожного, когда не исполняется по его молитве. Он им говорит, что, может быть, они недостаточно громко молились: «Кричите громким голосом, ибо он бог; может быть, он задумался или занят чем-либо, или в дороге, а, может быть, и спит, так он проснется!» (3 Цар 18. 27). Когда читаешь сегодня это осмеяние поклоняющихся Ваалу, невольно закрадывается тревога; словно чувствуешь, что сегодня мы оказались в этой ситуации и осмеяние должно пасть на нас. Кажется, что никакой призыв не может пробудить Бога. И, пожалуй, рационалист с юмором мог бы сказать нам: «молитесь громче, может быть, проснется ваш Бог». «Сошествие к мертвым»: до чего же именно в этом истина нашего времени, сошествие Бога в немоту, в темное молчание отсутствия.

Однако, наряду с историей Илии и ее новозаветною параллелью в рассказе о Господе, спящем во время морской бури (Мк 4. 35-41) к нашей теме принадлежит и история Эммауса (Лк 24. 13-35). Подавленные ученики говорят о гибели своей надежды. Для них случившееся есть именно смерть Бога: сияющая точка, в которой, казалось, наконец-то заговорил Бог, погасла. Посланец Бога мертв, и воцарилась полная пустота. Ниоткуда нет больше отклика. Однако, покуда они беседуют

так о гибели своей надежды, больше не видя Бога, они не замечают, что в этот самый миг эта надежда живую стоит среди них. Не замечают, что «Бог» или, скорее тот Его образ, который они составили, должен был умереть, чтобы возвыситься. Тот образ Бога, который сложился у них и в который они пытались Его вместить, был должен разрушиться, чтобы они словно над развалинами разрушенного дома смогли бы снова увидеть небо и Его Самого, остающегося превыше всего. Эйхендорф выразил эту мысль в уютном стиле своего столетия, кажущемся нам сегодня почти безобидным:

Ты Тот, Кто кротко рушит над нами

То, что мы строим,

Чтобы мы увидели небо —

Поэтому я не жалуясь.

Итак, сошествие Господа во ад напоминает нам о том, что к христианскому откровению принадлежит не только речь Бога, но и Его молчание. Бог не только слово, достигающее нас и доступное нашему пониманию; Он есть также неизреченная, недоступная и непостижимая основа, остающаяся отделенной от нас. Вне сомнения, в христианстве существует примат логоса, слова перед молчанием: Бог глаголет. Бог есть Слово. Однако за этим мы не должны забывать и истины о пребывающей сокрытости Бога. И лишь когда мы познали Его как молчание, мы можем надеяться воспринять Его речь, обитающую в молчании. (119) За распятием, за моментом осязаемой явленности божественной любви, христология следует в смерть, в молчание, в сокрытость Бога. Нужно ли удивляться, что Церковь, что жизнь каждого человека снова и снова обращаются к этому часу молчания, к позабытому и отстраненному пункту о «Сошествии во ад»?

Если учесть все это, то вопрос о «доказательствах от Писания» решается сам собой; уже в одном предсмертном возгласе Иисуса «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мк 15. 34) тайна сошествия Иисуса во ад делается явственной как от яркой молнии, блеснувшей в ночи. Не забудем еще, что эти слова Распятого суть начало молитвы

Израиля (Пс 21. 2), в которой с потрясающей силой выражены нужда и надежда этого избранного Богом и именно потому столь глубоко (на вид) Им оставленного народа. Эта молитва, вызывающая из глубочайшей нужды и мрака, заканчивается хвалой величию Божию. И это также присутствует в возгласе Иисуса, который Эрнст Кеземан назвал молитвой из ада, установлением Первой Заповеди в пустыне кажущегося отсутствия Бога: «Сын сохраняет веру даже тогда, когда, казалось бы, вера стала бессмысленной и земная реальность свидетельствует об отсутствующем Боге, о Котором не случайно говорят первый разбойник и потешающаяся толпа. Возглас Его — не о жизни и не о продолжении жизни, не о Себе Самом, но об Отце. Возглас Его противостоит реальности всего мира». Нужно ли еще спрашивать, каким должно быть поклонение в наше время мрака? Каким еще оно может быть, если не зовом из глубины, вместе с Господом, «сошедшим во ад» и утвердившим близость Бога в самом сердце богооставленности?

Попытаемся теперь подойти к нашей тайне еще с другой стороны; она многогранна, и один подход не может ее достаточно осветить. Рассмотрим одно экзегетическое утверждение. Говорят, что в нашем Символе «ад» есть всего лишь неверный перевод слова «шеол» (греч. «айд»), которым евреи обозначали состояние после смерти, смутно представляя его себе как некое призрачное существование, скорее небытие чем бытие. Соответственно, в своем изначальном смысле наш тезис означал только то, что Иисус вступил в шеол — то есть по-просту, умер. Вообще говоря, это может быть, и верно. Однако еще вопрос, становится ли тогда тема проще и менее таинственной. Я полагаю, что именно теперь-то и раскрывается подлинная проблема: смерть; и что же совершается, когда кто-то умирает, испытывает смертный жребий. И все мы должны признать, что этот вопрос ставит нас в затруднение. Никто не знает по-настоящему, ибо все мы живем по эту сторону смерти, и не вкусили еще смертного опыта. Но, может быть, мы бы могли насколько-то приблизиться к этому, обратив-

шись к крестному возгласу Иисуса, в котором, как мы нашли, выражена квинтэссенция того, что понимается под сошествием во ад, сопричастием смертному жребию человека. Как и в Гефсиманском Саду, в той последней молитве Иисуса главной сущностью Его Страстей выступает не физическое страдание, но радикальное одиночество и полнейшая покинутость. В конечном итоге, за этим обнаруживается попросту бездна человеческого одиночества, то обстоятельство, что в глубине своей внутренней жизни каждый человек совершенно одинок. Это одиночество, которое всячески маскируют, но которое, тем не менее, составляет истинный удел человека, означает также глубочайшее противоречие в самой природе человека, который не может быть один, а нуждается в совместном существовании. Поэтому одиночество есть царство страха, корни которого — в конечности человека как существа, которое должно быть — но сталкивается с невозможностью этого.

Попробуем пояснить это на примере. Если ребенок должен идти в темную ночь через лес, то он будет бояться, даже если ему совершенно убедительно разъяснят, что бояться совсем нечего. В те мгновения, когда находишься один во мраке и так остро чувствуешь одиночество, появляется страх, подлинный человеческий страх — страх сам по себе, а не чего-то конкретного. Страх чего-то конкретного еще не страшен, его можно снять, устранив соответствующий предмет. Скажем, если бояться свирепой собаки, это можно быстро исправить, посадив собаку на цепь. Здесь же у нас нечто более глубокое: погружаясь в одиночество, человек боится не чего-то конкретного, что можно было бы устранить; скорей, он испытывает страх одиночества, ощущает тревожность и непрочность собственной ситуации, и этого рационально преодолеть нельзя. Возьмем еще пример: когда кому-то приходится провести ночь, бодрствуя в одной комнате с покойником, он обязательно будет ощущать что-то жуткое, даже если он не захочет признаться себе в этом и будет в состоянии рационально доказать себе беспочвенность своих ощущение-

ний. Он точно знает, что покойник ничего не может сделать ему и, может быть, его положение было бы намного опасней, если бы тот еще жил. То, что проявляется здесь, это совершенно иной род страха, не страх чего-то, но наедине со смертью тревожность одиночества как такового, непрочность человеческого существования.

Но как же, нужно спросить теперь, можно преодолеть такой страх, если доказательства его неосновательности оказываются впустую? Что ж, ребенок утратит свой страх в ту минуту, когда почувствует руку, которая берет и ведет его, услышит голос, обращенный к нему: иначе говоря, в ту минуту, когда он воспримет близость любящего человека. Также и тот, кто остался один с мертвым, почувствует, что приступ страха уходит, если с ним окажется человек, если он ощутит близость чьего-то Ты. В этом преодолении страха раскрывается и его природа: он есть страх одиночества, страх существа, которое может жить лишь разделенным с другими, совместным бытием. Подлинный страх человека преодолевается не разумом, а только присутствием любящего.

Продолжим наш вопрос дальше. Если существовало бы такое одиночество, куда не могли бы проникнуть никакие слова; такая покинутость, куда неспособно достичь ничье Ты, тогда существовали бы совершенное, полное одиночество и абсолютный страх, — то, что в богословии и называется «ад». Теперь, наконец, мы можем точно определить это слово: оно обозначает одиночество, в которое уже не может проникнуть слово любви, и которое поэтому равносильно абсолютной изолированности существования. Кому не вспомнится в этой связи, что философы и поэты нашего времени полагают, что все встречи между людьми остаются, по существу, на поверхности; и ни одному человеку не дано доступа во внутренние глубины другого? Считают, что никто не может проникнуть в истинную глубину другого человека и любая встреча, какой бы ни казалась она прекрасной, таит в себе неисцелимую рану одиночества. Если же так, то в глубочайших недрах нашего существования гнездятся ад и отчая-

ние — одиночество, столь же неизбежное, сколь и невыносимое. Как известно, на подобных идеях построил свою антропологию Сартр. Однако и кажущийся столь безмятежным и умиротворяющим Герман Гессе тоже выражает подобные мысли:

Странно брести в тумане!

Жизнь — это одиночество.

Никому не познать другого.

Каждый — один!

На поверку, несомненно только одно: существует ночь, в заброшенность которой не достигает ни один голос; существуют врата, в которые каждый из нас сможет войти только в одиночку: врата смерти. И любой страх в мире, в конечном счете, есть страх перед этим одиночеством. Понятно отсюда, почему Ветхий Завет знает всего одно слово и для ада и для смерти, слово «шеол»: в конечном итоге, они для Ветхого Завета тождественны между собой. Смерть — это попросту одиночество. Однако то одиночество, куда уже не может достичь любовь, есть — ад.

Теперь, наконец, мы оказались снова в исходной точке, вернувшись к свидетельству о сошествии во ад. Как мы увидели, это свидетельство говорит, что Христос перешагнул за врата нашего последнего одиночества; Страстями Своими Он проник в бездну нашей оставленности. Там, где до нас не доходит ни один голос — там Он. И этим преодолен ад; или же, говоря точнее, смерть, которая была прежде адом, больше уже не является им. Они уже не совпадают между собой, ибо в недрах смерти есть жизнь и обитает любовь. Ад остается теперь лишь в добровольном самозамыкании; ад, или, как говорит Писание, смерть Вторая (Откр 20. 14). Смерть же сама по себе уже не есть путь в ледяное одиночество; врата шеола открылись. Я думаю, что исходя отсюда, можно понять сначала кажущиеся такими мифологичными высказывания Отцов Церкви о восстании мертвых, об отвержении врат; понятен делается и тот, на вид настолько мифологичный, текст Матфея, который говорит о том, что по

смерти Иисуса гробы отверзлись и тела святых воскресли (Мф 27. 52). Врата смерти остаются открыты, с тех пор как в смерти есть жизнь и обитает любовь...

4. «Воскресшего из мертвых». Исповедание Воскресения Иисуса Христа для христиан есть выражение уверенности в истине тех слов, которые казались лишь прекрасной мечтой: «Сильна как смерть любовь» (Песнь Песней 8. 6). В Ветхом Завете это утверждение стоит в контексте, возвеличивающем власть Эроса. Но это отнюдь не значит, что мы можем попросту снять его со счета как поэтическое преувеличение. В безграничных притязаниях Эроса, в его кажущейся безмерности находит свое выражение фундаментальная проблема — собственно, **главная** проблема человеческого существования; тут явственно выступает сущность и внутренняя парадоксальность любви: любовь требует бесконечности и нерушимости, она — словно некий вопль о бесконечности. Но в ней не заключено и то, что этот вопль ее неисполним, что она требует бесконечности, однако не может дать ее; что она притязает на вечность, однако привязана к смертному миру с его одиночеством и его разрушительными силами. Только с учетом этого можно понять, что означает «Воскресение». Оно означает, что бытие любви делается сильнее смерти.

Вместе с тем, оно есть свидетельство того, что лишь одно способно создать бессмертие: бытие в другом, который еще остается, когда я делаюсь добычей распада. Человек есть сущее, которое не живет вечно, но с необходимостью предается смерти. Говоря чисто человеческим языком, поскольку он сам по себе не является пребывающим, дальнейшая жизнь могла бы быть для него возможна лишь в том, что он окажется пребывающим в других. Отсюда можно понять свидетельства Писания и о связи греха и смерти. Ибо ясно, что попытка человека «быть как Бог», его стремление к автаркии, самоначалию, в котором он утвердится лишь на самом себе, означают его смерть, поскольку сам-то на себе он утвердиться не может. Когда человек — в чем и есть подлинная сущность

греха — не сознавая своих границ, стремится существовать совершенно «самонаначально», лишь из себя самого, он прямо отдается этим во власть смерти.

Разумеется, человек тогда постигает, что жизнь его сама по себе неустойчива, преходяща, и он должен стремиться быть в других, чтобы через них и в них остаться в стране живых. В первую очередь, он пробует два пути. Прежде всего, продолжение жизни в своих детях: отсюда уясняется, отчего у примитивных народов безбрачие и бездетность считались ужаснейшим из проклятий; они означали безнадежный закат, окончательную смерть. Как и обратно: наибольшее число детей открывает наибольшие шансы на выживание, надежду на бессмертие и потому является наивысшим благословением, на какое человек может надеяться. Второй путь открывается, когда человек обнаруживает, что его продолжение в детях весьма далеко от него; он бы хотел, чтобы от его личности осталось больше. Так он приходит к идее славы, которая должна сделать бессмертным именно его самого, тем что он будет жить в памяти других во все времена. Но и эта вторая попытка человека собственными средствами создать себе бессмертие через бытие-в-других, как и первая, терпит крах: то, что остается, это не сам человек, а только его эхо, тень. Бессмертие, построенное им самим, в действительности, есть только Аид, шеол: скорее небытие, чем бытие. Неудовлетворительность обоих путей коренится в том, что другой, кто продолжает мое бытие после моей смерти, может нести не само это бытие, а разве что некий отпечаток его; а еще в большей степени — в том, что сам-то этот другой, кому я доверяю продолжать меня, — он также преходит, также делается добычей распада.

Так мы приходим к следующему шагу. Мы видели, что сам по себе человек не сохраняет существования и, следовательно, может оставаться пребывающим лишь в других; однако и в других он остается лишь призрачно и опять-таки неокончательно, поскольку и те проходят. Но если так — тогда лишь один может обеспечить незыблемое пребывание: тот, кто

«есть», кто не становится и проходит, а остается пребывающим посреди всего становящегося и преходящего: Бог живых, Который хранит не только тень и эхо моего бытия и помыслы Которого — не бледные отражения реальности. Я сам — Его мысль, в которой мое существование делается глубже, чем оно было бы само по себе; его Мысль — не тень, а источник, источная сила моего бытия. В Нем я не могу пребывать только тенью; в Нем я поистине оказываюсь ближе к себе самому, чем при своих попытках остаться только в себе самом.

Прежде, чем вернуться отсюда к Воскресению, взглянем на это еще с одной стороны. Связывая с вышеуказанным нашу прежнюю тему любви и смерти, мы можем сделать вывод: лишь там, где для кого-либо ценность любви становится выше ценности жизни, любовь становится сильнее смерти. Чтобы она могла стать сильнее смерти, она должна прежде стать сильнее обыкновенной жизни. Но если она не только в желании, но и в реальности смогла стать такой, это значит, что сила любви превзошла голую силу биологической стихии и поставила ее на службу себе. Пользуясь терминами Тейяра де Шардена, в этом случае достигается решающий уровень «комплексности», сложности, когда биос, жизнь, объемлется и связуется силой любви. Здесь она перешагнула бы свой предел — смерть, и создала бы единство там, где смерть вносит разъединение. Если бы где-либо сила любви к другому достигла бы такой степени, что сумела бы не память о нем, не тень его, а его самого сохранить живым, то здесь была бы достигнута новая ступень жизни, которая оставила бы позади этап биологической эволюции и мутаций; был бы совершен скачок в совершенно иную плоскость, где любовь не служила бы жизни, а подчинила бы ее себе самой. Последняя ступень «эволюции» и «мутации» была бы уже не биологической ступенью, но рывком и прорывом из сферы господства биологического, что то же — господства смерти; с нею открылась бы та область, которую греческая Библия называет «Зоэ», то есть бесконечная жизнь, преодолевшая власть смерти.

Эта последняя ступень эволюции, в которой нуждается мир, чтобы достичь своей цели, была бы осуществлена уже не самим биологическим, но духом, свободой, любовью. И это была бы уже не эволюция, но решимость и дар, слитые воедино.

Однако что же тут общего с верой в Воскресение Иисуса? Мы рассмотрели вопрос о возможностях человеческого бессмертия с двух сторон, которые обе оказались выражающими, по сути, одно и то же. Мы констатировали, что человек сам по себе не может сохранить существование и может достичь для себя дальнейшей жизни, лишь продолжаясь в ком-то другом. И, всматриваясь в этого «другого», мы увидели, что только любовь, безраздельно принимающая любимого в себя, в свои недра, может осуществить это бытие в другом. Как мне кажется, эти два дополняющие друг друга аспекта отражены в двух формах выражения, которые употребляются в Новом Завете о Воскресении Господа: «Иисус воскрес» и «Бог (Отец) воскресил Иисуса». Обе формулы согласуются между собой в том, что совершенная любовь Иисуса к человеку, которая привела Его на Крест, всецело переносится и на Отца, и с тем становится сильнее смерти, поскольку получает бытие от Него.

Отсюда можно сделать следующий шаг. Мы можем теперь сказать, что любовь всегда дает основу для некоторого вида бессмертия; даже и в своих дочеловеческих формах, как продолжение рода, она действует в том же направлении. И служить основой бессмертия есть для нее не что-то побочное, а прямое выражение ее сути. Справедлив и обратный тезис: бессмертие всегда происходит из любви, а не из самоначала того, кто хочет довольствоваться самим собой. Мы бы рискнули даже сказать, что в надлежащем смысле этот тезис справедлив и в применении к Богу, каким видит Его христианская вера. Также и Бог противостоит всему преходящему как нечто незыблемое и неизменное, потому что Он есть связь Трех Лиц, Их обращенность друг к другу в любви, субстанция и акт абсолютной и тем самым всецело «относительной», су-

щей во взаимном отношении живой любви. Как мы уже говорили, божественное — это отнюдь не автаркия, когда не знают никого кроме самого себя; революционность христианского представления о мире и Боге, в сравнении с античностью, мы видели в том, что «Абсолютное» тут научились понимать как абсолютную «относительность», как «Relatio Subsistens».

Вернемся теперь назад. Любовь служит основой бессмертия, и бессмертие дается только любовью. Этот тезис, только что нами продуманный, означает также, что тот, кто возлюбил всех, для всех же и создал основу бессмертия. Именно в этом смысле библейского изречения, что Его Воскресение — **наша** жизнь. Отсюда делается понятной аргументация апостола Павла в Первом Послании к Коринфянам, вначале кажущаяся нам такой странной: Если Он воскрес, то и мы, ибо тогда любовь сильнее смерти; если же Он не воскрес, то и мы также, ибо тогда последнее слово остается за смертью (ср. 1 Кор 15. 16 сл.). Так как это — центральное положение, то разъясним его еще по-другому: любовь либо сильнее смерти, либо нет. И если она во Иисусе оказалась сильнее смерти, то именно — как любовь к другим. Это означает, что наша собственная любовь, взятая сама по себе, недостаточна для преодоления смерти и обречена остаться только безответным зовом. И только любовь, сливающаяся воедино с Божией силой любви и силой жизни, способна стать фундаментом нашего бессмертия. При этом, однако, **образ** нашего бессмертия зависит от образа нашей любви. К этому мы еще вернемся, когда будем говорить о Суде.

Отсюда вытекает и нечто дальнейшее. Совершенно понятно теперь, что жизнь Воскресшего — это уже не «биос», биологическая форма нашей историчной и смертной жизни; но «зоэ», иная, новая, окончательная жизнь; жизнь, перешагнувшая пределы биологии и истории победою над царящей в этих пределах смертью. Новозаветные повествования о Воскресшем совершенно отчетливы в том, что жизнь Воскресшего — уже не внутри биологии истории, но вне и превыше

их. При этом, разумеется, эта новая жизнь засвидетельствовала себя в истории — и должна была это сделать, ибо она — для истории, и все христианское провозвестие есть по сути, не что иное как продолжение этого свидетельства о том, что любовь победила смерть, и вся наша ситуация изменилась в корне. Исходя отсюда, уже не слишком трудно подобрать «герменевтику» для сложной задачи истолкования библейских текстов о Воскресении, то есть придти к ясности в вопросе о том, в каком направлении должно двигаться осмысление этих текстов.

Мы не можем, разумеется, здесь пускаться в подробный разбор этих вопросов, представляющих сегодня больше трудностей, чем когда-либо, так как исторические и — чаще всего недодуманные — философские высказывания перемешиваются, создавая все возрастающую путаницу. При этом экзегеза нередко создает себе собственную философию, которая непосвященным выдается за предельно утонченный разбор библейских данных. Здесь многие подробности останутся под вопросом, но принципиальная грань между толкованием как таковым и своевольной трактовкой текста — все же познаваема.

Прежде всего, совершенно ясно, что Христос по Воскресении не вернулся в Свою предшествующую земную жизнь, как это можно было, например, сказать о юноше из Наина или о Лазаре. Он воскрес в окончательную жизнь, уже более не подверженную химическим и биологическим законам, а потому и закону смерти; Он воскрес в вечность, которую дает любовь. Поэтому встречи с Ним суть Его «явления»; поэтому Тот, с Кем еще два дня назад вместе сидели за столом, остается неузнан лучшими друзьями: лишь когда Он дает зрение, тогда Его видят; лишь когда Он откроет человеку глаза и сердце, может быть узнан посреди нашего смертного мира лик побеждающей смерть вечной любви, и в нем — иной, новый мир: мир грядущего. Поэтому столь трудно, едва ли не невозможно для Евангелия описать встречи с Воскресшим; поэтому речь их об этом близка к лепету и кажется противо-

речащей самой себе. В действительности же, они потрясающе едины между собой в диалектическом характере своих свидетельств, в одновременном присутствии касания и неприкасемости, узнавания и неузнаваемости, полной тождественности Распятого и Воскресшего и полной преображенности. Господа узнают и тут же снова не узнают; Его касаются и при этом Он неким образом неприкасаем; Он тот же и все же совершенно иной. И эта диалектика повсюду одна и та же, меняются только стилистические средства ее словесного выражения.

В свете этого, рассмотрим поближе эпизод на пути в Эммаус. Сначала он вызывает впечатление, будто здесь налицо весьма приземленное представление о Воскресении, и ничего уже не осталось от того таинственного и неопишуемого, что мы встречаем в рассказах Павла. Кажется, будто полностью победила тенденция к приукрашиванию, к мифическим подробностям, присущая апологетике, стремящейся к осязаемости и наглядности, и Воскресшего Господа вновь целиком вернули в земную историю. Однако этому противоречат уже Его таинственное появление и не менее таинственное исчезновение. Еще более этому противоречит то, что Он остается неузнаваем для простого человеческого взгляда. Нельзя просто констатировать Его Присутствие, как во времена Его земной жизни; Он открывается только в области веры; изъясняя Писание, Он зажигает сердца двум путникам и, преломляя хлеб, отверзает глаза их. Здесь мы имеем указание на оба основных элемента раннехристианского богослужения, которое складывалось из чтения и толкования Писания и евхаристического преломления хлеба. Таким способом евангелист показывает, что встреча с Воскресшим происходит уже в совершенно ином плане; он пытается описать неопишуемое с помощью шифра литургических реалий. Тем самым, тут присутствует и богословие Воскресения и богословие литургии: с Воскресшим встречаются в Слове и в Таинствах; богослужение есть тот способ, каким Он касается нас, когда мы опознаем Его как живого. И обратно; литургия находит свою основу в пасхальной тайне; и она должна пони-

маться как приход Господа к нам, когда Он становится нашим спутником, зажигает наши сердца и отверзает глаза. Он по-прежнему встречает нас унылыми и недоумевающими, по-прежнему идет вместе с нами, как раньше обладает силой заставить нас прозреть.

Однако всем этим сказана только половина, и если мы ограничимся ею — новозаветное свидетельство будет искажено. Опыт Воскресшего есть нечто иное, нежели встреча с обычным человеком нашей истории; но этот опыт нельзя свести к застольным разговорам и воспоминаниям, которые, в конце концов, сконцентрировались в мысль о том, что Он жив и дело Его продолжается. При таком толковании совершившееся низводится до уровня чисто человеческого, утрачивая свой истинный характер. Повествования о Воскресении — нечто иное и большее, нежели сокровенные литургические сцены: они говорят о событии, которое стало основой христианской литургии. Они свидетельствуют о пришествии, которое произошло отнюдь не в головах и сердцах учеников, но было для них внешним событием, которое им пришлось воспринять **вопреки** их отчаянию, и которое дало им достоверность: Господь воистину воскрес. Тот, кто лежал во гробе, больше не пребывает там; Он — действительно, именно Он — жив. Он, преобразившийся в иной мир Бога, обнаружил достаточную силу, чтобы с осязаемою наглядностью доказать, что это именно Он стоит посреди них, и сила любви в Нем действительно оказалась сильнее смерти.

Только приняв всерьез этот второй аспект не менее, чем первый, можно сохранить верность свидетельству Нового Завета; только в этом случае сохраняется всемирно-историческое значение этого свидетельства. Столь знакомые попытки, когда желают, с одной стороны, расстаться с верой в тайну активности и власти Бога в мире сем; а с другой, еще остаться при этом на почве библейского провозвестия, — подобные попытки пусты: они не удовлетворяют ни разума, ни веры. Нельзя соединить вместе христианскую веру и «религию в пределах чистого разума»; выбор между ними неизбе-

жен. Тому, кто верит, становится все явственней, сколь разумным оказывается исповедание той любви, которая победила смерть.

5. «Восшедшего на небеса и сидяща одесную Отца». Для нашего поколения, критически настроенного Бультманом, тема о Вознесении, вместе с темой о сошествии во ад, представляется выражением той трехъярусной картины мира, которую мы называем мифической и полагаем безвозвратно преодоленной. И в направлении «вверх» и «вниз» мир—это один и тот же мир, управляемый теми же физическими законами и доступный исследованию теми же научными средствами. В нем нет никаких ярусов, понятия «вверху» и «внизу» относительно, зависят от положения наблюдателя. Поскольку не существует абсолютной точки отсчета (и уж заведомо Земля не является таковой), то, по существу, вообще нельзя говорить о «верхнем» и «нижнем», а также «левом» и «правом», в космосе нет никаких фиксированных направлений. Сегодня никто не захочет всерьез оспаривать эти факты. Трехъярусность мира, в пространственном ее понимании, не имеет места. Но в самом ли деле она имела в виду в вероучительных положениях о Вознесении и сошествии во ад Господа? Бесспорно, она доставила наглядный материал, наглядный язык для этих положений; однако отнюдь не была для них решающей по существу. Скорей, оба положения, в совокупности с исповеданием исторического Иисуса, отражают общий характер человеческого существования, которое охватывает не три космических этажа, но три метафизических измерения. Итак, с другой стороны, оказывается последовательным, что указанная установка, мнящая себя современной, отказывается не только от Вознесения и сошествия во ад, но и от исторического Иисуса; то, что при этом остается, может быть лишь по-разному задрапированным призраком, и не случайно на этой основе никто всерьез не собирается строить.

Но что тогда означают наши три измерения? Мы уже говорили, что сошествие во ад отнюдь не указывает на некие

космические недра. В них нет никакой нужды: в основополагающем тексте, в молитве Распятого к Богу, Который Его оставил, нет никакого «пространственного» аспекта. Скорей, наш тезис указывает на недра человеческого существования, которые простираются и на почву смерти, в зону непробиваемого одиночества и отказа в любви, включая в себя, тем самым, «измерение ада», нося его в себе как возможность. Ад, существование в безвозвратном отказе в «бытии-для», это не космографическая реальность, а измерение, аспект человеческой природы, бездна ее, в которую она нисходит. И сегодня мы знаем лучше чем когда-либо, что существование каждого касается этих недр; а так как человечество, в конечном итоге, есть «единый человек», то и недра эти присущи не только отдельному человеку, но совокупному телу человеческого рода, которое должно носить их в себе. Отсюда, мы снова можем понять, что Иисус, «новый Адам», не восхотел остаться в стороне от этих недр, не касаясь их, но принял несение их. С другой стороны, только этим и стал возможен полный отказ во всей своей глубине.

Вознесение же Христа указывает на другой полюс человеческого существования, простирающегося и выше и ниже своих пределов. Наряду с потенциями радикальной самоизоляции, неприкосновенности отказа в любви, это существование несет в себе и полярно противоположные возможности соприкосновения со всеми другими людьми в соприкосновении с божественной любовью, так что человеческое бытие может как бы найти себе геометрическое место внутри собственного бытия Бога. Разумеется, обе эти возможности человека, обозначаемые словами Небо и Ад, носят совершенно различный характер. Бездну, которую мы называем ад, может себе подготовить лишь человек сам. Можно сказать резко: она заключается в том, что человек ничего не желает принимать и стремится быть абсолютно самоначальным. Она выражает замыкание в самом себе. Сущность этой бездны такова, что человек хотел бы ничего не принимать, но утвердаться исключительно на самом себе, довольствоваться самим собой. Если эта установка до конца побеждает, человек

становится полностью одиноким, изолированным, отвергающим других. Ад — это желание быть лишь в себе, возникающее, когда человек безвыходно замкнут в себе. Наоборот, сущность того «вышнего», что мы называем Небом, заключается именно в том, что его можно лишь принимать, тогда как ад можно давать лишь самому себе. По своей сущности, «небо» не есть дело наших рук и не может им быть; на языке школьного богословия, оно, как благодать, есть *donum indebitum et superadditum naturae* (дар, данный сверх того, чего человеческая природа требует). Как исполнение любви, небо может быть только в дар дано человеку; однако ад — это одиночество того, кто не желает принимать дара, отказывается стать в положение нищего и замыкается на самом себе.

Отсюда уже проясняется, что понимают под Небом, согласно христианским воззрениям. Его не следует понимать как некое вечное и премирное место, но также и не как простой синоним метафизического понятия вечности. Скорей, мы должны сказать, что реальности «Небо» и «Вознесение Христово» находятся в неразрывной связи; только на основе этой связи делаются ясными христологические, личностные и исторически обусловленные аспекты смысла христианского провозвестия о Небе. Начнем несколько иначе: Небо не есть некое место, которое до «Вознесения Христа было закрыто по особому распоряжению Бога, а потом, в силу другого распоряжения, стало открытым. Реальность «Небо» возникает впервые только во встрече и соединении Бога и человека. И, следовательно, нужно определять Небо как взаимное соприкосновение бытия человека с бытием Бога; это взаимное соприкосновение Бога и человека свершилось бесповоротно во Христе, шагнувшем за пределы жизни и смерти — к новой жизни. Тогда Небо — это то будущее человека и человечества, которое они не могут дать себе сами и которое поэтому остается для них закрыто, покуда они полагаются лишь на самих себя; впервые же оно открылось в Человеке, местом существования которого был Бог и чрез которого Бог вошел в человеческую природу.

Поэтому Небо — это всегда нечто большее нежели жребий отдельного человека; оно с необходимостью связано с «последним Адамом», с завершенным человеком и с общим будущим людей. Я думаю, что исходя отсюда, можно было бы сделать немаловажные герменевтические выводы, которые мы можем здесь лишь бегло наметить. Один из самых поразительных моментов библейского свидетельства, которым последние полстолетия весьма интенсивно занимались теология и экзегетика, составляет так называемая эсхатология близкого конца: по провозвестию Иисуса и апостолов, казалось бы, представляется, что конец мира можно ожидать в самом ближайшем будущем. Может даже возникнуть впечатление, что весть о близящемся конце составляет ядро и суть проповеди Иисуса и ранней Церкви. Образ Иисуса, Его смерть и Воскресение, ставились в прямую связь с указанным представлением — что нам сейчас чуждо и непонятно. Разумеется, тут открывается весьма широкое поле вопросов, и мы не можем входить в детали. Однако не намечается ли в развитых выше соображениях некое общее направление, в котором можно было искать решения этих вопросов? Мы характеризовали Воскресение и Вознесение как окончательное взаимопроникновение природы человека и природы Бога, которое открывает человеку возможность вечного, пребывающего бытия. Мы также пытались понять их как победу любви над смертью и как решающую «мутацию» человека и космоса, в которой прорываются границы биологического и создается новое пространство существования. Когда все это совершается, это означает начало «эсхатологии», конца мира. С преодолением границ смерти для человечества открывается измерение будущего; фактически, его будущее уже началось. И делается также явственным, как надежда на бессмертие отдельного человека и возможность вечности для всего человечества связываются воедино и встречаются вместе во Христе, Которого, в определенном смысле, можно называть как «центром», так и «концом» истории.

В связи с Вознесением Господа следует учитывать также следующую мысль. Если, согласно сказанному, тезис о Вознесении играет решающую роль для понимания «потустороннего» аспекта человеческого существования, то не менее важен он и для понимания посюстороннего: для вопроса о том, как обе эти стороны могут переходить друг в друга, и для вопроса о смысле и возможности связи человека и Бога. Когда мы рассматривали первый член Символа, мы ответили «да» на вопрос о том, может ли Бесконечный услышать конечное, Вечный — временное, сославшись на то, что истинное величие Бога в том и состоит, что для Него ничто не является ни слишком большим ни слишком малым; мы попытались понять, что в качестве Логоса, Он есть разум, не только говорящий ко всем, но и воспринимающий всех, и ничто не может оказаться отрезанным от Него из-за своей малости или незначительности. Мы дали ответ на насущный вопрос нашего времени: Да, Бог может слышать. Однако один вопрос еще остается открытым. Ибо, если кто-нибудь, следуя за нашей мыслью, скажет: отлично, Он может слышать, — он всегда может дальше спросить: ну, а если услышанное — это просьба к Нему, может ли Он ее исполнить? Или же молитвенные просьбы к Нему — просто благочестивый прием, чтобы психологически поддержать и утешать простого человека, ведь к высшим формам молитвы способны немногие? Не служит ли все это лишь для того, чтобы как-нибудь вызвать у человека направленность к трансцендентному, хотя, в действительности, при этом ничего не совершается и ничего не может измениться: вечное остается вечным, а временное — временным, и от одного к другому не видно никакого пути? В этот вопрос мы также не можем входить подробно, поскольку тут потребовался бы весьма тщательный критический анализ понятий времени и вечности. Надо было бы проследить основы вопроса с античной мысли и осуществить синтез этих основ с библейской верой — а несовершенство этого синтеза как раз и лежит в истоке наших сегодняшних вопрошаний. Нужно было бы еще раз продумать соотношение естественно научного

и технического мышления с мышлением веры; и все это — задания, выходящие далеко за рамки нашего сочинения. По этой причине мы снова ограничимся лишь указаниями на то, в каком направлении лежит разрешение затронутых тут вопросов.

Сегодняшнее мышление основывается на представлении, согласно которому вечность как бы замкнута в своей неизменности: Бог тут является как бы пленником Своей «прежде всех век» заданной вечности. «Бытие» и «становление» не могут смешиваться. Вечность здесь понимается чисто негативным образом как отсутствие времени, иное по отношению ко времени, которое не может себя проявлять во времени уже потому, что при этом оно утратит свою неизменяемость и само станет временным. По существу, подобные представления принадлежат кругу дохристианского мирозерцания, еще не обладавшего тем понятием Бога, которое выразилось в вере в творение и вочеловечение. За ним кроется предпосылка античного дуализма, и они отмечены печатью наивного мышления, представляющего себе Бога по образцу человека. Ибо, если считают, что «предвечный» замысел Бога уже не может быть Им изменен «в последующем», то тем самым, вечность неявно мыслят себе по схеме времени, с различием между «до» и «после».

Однако вечность не есть некая пра-древность, бывшая прежде времени; она — нечто совершенно иное, что к каждому из преходящих времен относится как его Сегодня, его подлинное сегодняшнее; она не заперта в кругу «До» и «После», но скорее представляет собою силу присутствия во все времена. Она не стоит рядом со временем, без связи с ним, но представляет собой творческую силу, которая своим присутствием поддерживает любое время и сообщает ему бытийные потенции. Она — не отсутствие времени, но власть над временем. Как Сегодня, одновременное всем временам, она может активно обнаруживать себя в любое время.

Вочеловечение Бога во Иисусе Христе, в силу которого вечный Бог и временный человек соединились в одной личности, есть не что иное, как конкретное проявление власти Бога над

временем. В точке человеческого существования Иисуса Бог ухватил время и вобрал его в Себя; так что во Христе Его власть над временем стоит как бы живой перед нами. Христос действительно, как говорит Евангелие от Иоанна, есть «дверь» между Богом и человеком (Ин 10. 19), их «посредник» (1 Тим 2. 5), в Котором Вечный наделяется временем. Во Иисусе мы, временные, можем говорить с другим временем, с нашим современником, поскольку с нами Он есть время; но в Нем мы касаемся и вечного, поскольку с Богом Он — вечность.

Ганс Урс фон Бальтазар глубоко осветил (хотя и в несколько ином контексте) духовное значение этих вопросов. Прежде всего, он напоминает, что Иисус в Своей земной жизни не возвышался над пространством и временем, но жил подлинно своим временем и в свое время: человечество Иисуса, по которому Он принадлежал определенному, своему времени, выступает из каждой строки Евангелий; сегодня мы это видим во многом живей и отчетливей, чем прошлые периоды христианства. Но это «пребывание во времени» — не просто внешний культурно-исторический фон, за которым, не затрагиваясь им, разворачивается сверхвременный характер Его подлинного бытия; в нем заключается антропологическое содержание, в значительной мере определяющее форму человеческого бытия. Иисус наделен временем и не забегает вперед в греховном нетерпении, противном воле Отца. «Поэтому Сыну, Которого в мире время для Бога, есть то изначальное место, где у Бога время для мира. У Бога нет для мира иного времени нежели то, что в Сыне; но все время имеет Он в Сыне». (120) Бог во все не пленник собственной вечности: во Иисусе у Него время — для нас, и потому Иисус поистине есть «престол благодати», к которому мы во всякое время можем «приступить с дерзновением» (Евр 4. 16).

6. Грядущего судить живых и мертвых. Как полагает Рудольф Бультман, наряду с сошествием во ад и Вознесением Господа, вера в «конец мира», наступающий с возвращением и Судом, также относится к тем представлениям, с которыми

для современного человека «покончено»: каждый разумный человек убежден в том, что мир продолжает существовать так же, как он и существует уже почти две тысячи лет после эсхатологических пророчеств Нового Завета. Подобное очищение мысли тут кажется тем более необходимым, что в данном пункте весть Писания содержит значительные космологические элементы, вступая, тем самым, в область, являющуюся сейчас полем естественных наук. Правда, когда говорится о конце мира, слово «мир» означает, в первую очередь, не физическое устройство космоса, но мир людей, человеческую историю; и поэтому то, что здесь непосредственно утверждается — это то, что **данный** аспект мира — мир людей — ожидает конец, решенный и осуществляемый Богом. Однако нельзя отрицать, что это, по сути своей, антропологическое событие Писание представляет в космологических (и отчасти политических) образах. И насколько тут речь идет только об образах, или же образы затрагивают и существо предмета — определить нелегко.

Понятно, что можно что-то сказать об этом, лишь рассмотрев шире библейское мирозерцание в целом. Однако для него космос и человек — это не две совершенно отдельные величины, так что космос служит попросту случайной ареной человеческого бытия, которое с ним вовсе не связано и могло бы протекать без всякого мира. Скорее наоборот: мир и человеческое бытие с необходимостью взаимно принадлежат друг другу, так что нельзя помыслить ни внемирное человеческое бытие, ни лишенный человека мир. Первое из этих утверждений сегодня нам очевидно без доказательств. Второе также становится понятным в свете приводившихся выше соображений, заимствованных, например, у Тейяра. Исходя отсюда, можно попытаться сказать, что библейская весть о конце мира и возвращении Господа есть не просто антропология в космических образах, и не просто совместное наличие космологического аспекта наряду с антропологическим; во внутренней последовательности целокупного библейского мирозерцания она представляет собой совмещение антропологии и космо-

логии в единой финальной христологии, и это-то совмещение и передает конец «мира», который в своей двуединой конструкции, состоящей из космоса и человека, всегда заключал в себе тягу к единству. Как мы прежде уже описывали, космос и человек, уже и так тесно связанные друг с другом (хотя и часто противостоящие друг другу), соединяются в объемлющем все единстве любви, перерастающей рамки биологического. Отсюда еще раз видно, насколько конечно-эсхатологическое тождественно с тем прорывом, что совершился в Воскресении Иисуса; и видно, что Новый Завет по праву утверждает это Воскресение как эсхатологическое событие.

Чтобы пойти дальше, необходимо сделать высказанные идеи более отчетливыми. Мы сказали, что космос не есть просто арена человеческой истории, не статическая структура, как некое вместилище, где оказываются все живые существа, которые с равным успехом могли бы заполнять и какое-либо другое вместилище. Это определенно означает, что космос есть движение; он не просто содержит в себе историю, но сам есть история; он не образует простую арену человеческой истории, но сам по себе, еще прежде нее, а затем и с ней вместе, уже есть «история». В конечном итоге, существует единственная общая мировая история, которая, при всех имеющихся в ней концах и началах, достижениями и поражениями, имеет все же и некое общее направление, двигается «вперед». Разумеется, для того, кто видит лишь часть, хотя бы и относительно большую, эта часть представляется круговращением в одном и том же; различить направленности здесь нельзя. Но тот, кто начинает видеть целое, замечает ее. И в этом космическом движении дух отнюдь не представляет собой случайный побочный продукт развития, не имеющий никакого значения для целого; скорее, в этом движении материя и ее разворачивание образуют предысторию духа.

Отсюда веру во Второе Пришествие Иисуса Христа и завершение мира в Нем можно передать как убеждение в том, что наша история движется к точке Омега, в которой отчетливо и бесповоротно обнаружится что-то стабильное, та основа

всеобъемлющей реальности, которая вовсе не бессознательная материя; подлинной и прочной основой является смысл: он скрепляет бытие, сообщает ему реальность или, точнее, он сам есть реальность: не снизу, но сверху бытие получает свою устойчивость. Факт существования такого процесса восхождения материального бытия к высшей сложности посредством духа и образования новой формы единства того и другого, мы в некоторой мере можем усмотреть уже сегодня в пересоздании мира посредством техники. В подвластности реального переделке начинают размыкаться границы между природой и техникой; их уже нельзя совершенно четко отделить друг от друга. Разумеется, эта аналогия является во многих отношениях спорной; но все же в таких явлениях для нас проступает образ мира, в котором дух и природа не просто существуют рядом, но дух, вовлекая в себя природное, формирует новое «комплексное» образование — создает новый мир, который с необходимостью предполагает закат старого. Подобный конец мира, в который верует христианин, есть нечто совсем иное нежели полное господство техники. И все же слияние природы и духа, осуществляемое техникой, дает нам возможность по-новому уловить, в каком направлении должна мыслиться реальность веры во Второе Пришествие Христа: она должна мыслиться как вера в осуществляемое духом финальное объединение всей реальности.

Отсюда возможен и следующий шаг. Мы говорили, что природа и дух образуют единую историю, которая развивается таким образом, что дух все в большей мере выступает как объемлющий и проникающий все — и так антропология и космология реально сливаются друг с другом. Однако эта создаваемая духом возрастающая «сложность» мира непременно предполагает сосредоточение в некоем личном центре; поскольку дух не есть нечто неопределенное — всюду, где он подлинно существует, он присущ как индивидуальность, как личность. Хотя существует и так называемый «объективный дух», дух, внедренный в машины, в произведениях разного рода, но здесь он всегда производное от субъективного духа,

он указывает на личность — единственную подлинную форму существования духа. Поэтому утверждение, что мир через посредство духа восходит к высшей «сложности», включает в себя и то, что космос в своем объединении стремится к форме личного.

И здесь еще раз выступает безусловное первенство отдельного перед общим. Этот принцип, выдвинутый нами ранее, обнаруживает здесь всю свою важность. Мир движется к своему единству в личности. Целое получает свой смысл от отдельного — но не наоборот. В свете такой установки оказывается оправдан кажущийся позитивизм христологии — это ее убеждение, во все время представлявшееся людям недопустимым, что некто один-единственный делается центром истории, центром всего целого. Этот «позитивизм» вновь обнаруживает здесь свою внутреннюю необходимость: если верно, что в конце предстоит триумф духа — триумф истины, свободы, любви, то к нему должна вести не безличная сила, но Тот Лик, что открывается в конце. Тогда Омега мира есть «Ты», Личность. И тогда формирование высшей сложности и всеохватывающее объединение мира одновременно означают бесповоротное отрицание всякого коллективизма, всякого фанатизма голой идеи — в том числе и так называемой идеи христианства. Человек, личность всегда имеют первенство перед отвлеченной идеей.

Отсюда вытекает еще одно очень важное следствие. Если прорыв к «высшей сложности» основан на духе и свободе, то он отнюдь не является безличным космическим процессом, протекающим самим собой, а предполагает ответственность и основан на принятии решений. Поэтому возвращение Господа — не только спасение, не только Омега, все приводящая к единству и завершению, но и суд. Да, именно отсюда нам обнаруживается смысл о суде. Эта весть говорит нам, что конечный этап мира — не результат естественного развития, но плод ответственности, которая обусловлена свободой. И мы понимаем теперь, отчего Новый Завет, вопреки, казалось бы, своему

провозвестию благодати, твердо стоит на том, что в конце люди будут судимы «по делам своим», и никому не избежать ответа за свои деяния. Существует свобода, которая не только не отменяется, но утверждается благодатью: финальная судьба человека отнюдь не является predetermined независимо от его жизненных решений. Это утверждение необходимо подчеркнуть еще и для того, чтобы преградить путь ложному догматизму и фальшивому чувству христианской самоуспокоенности. Лишь с его помощью обеспечивается равенство людей — тем, что устанавливается равенство их ответственности. Со времени Отцов Церкви и до сего дня важная задача христианской проповеди остается в том, чтобы довести до сознания это полное равенство ответственности, противопоставив его ложной успокоенности говорящих «Господи, Господи».

Было бы бесполезным в этой связи напомнить некоторые мысли великого иудейского богослова Лео Бека, с которыми христианин не может согласиться, но и не может их вполне без внимания оставить. Бек указывает на то, что привилегированное существование Израиля перешло в сознание о его служении будущему человечеству. «Требовалось несение особого призвания, но исключительных гарантий спасения при этом не обещалось. Иудаизм был избавлен от того, чтобы впасть в религиозную узость идеи Церкви, обладающей монополией спасения. Там, где не вера, но деяния ведут к Богу, где община ставит перед своими членами, как знак принадлежности к ней, идеал и задание, — там занимаемое место в Союзе веры еще не гарантия спасения души». Бек показывает затем, как это универалистское понимание спасения, ориентирующееся на деяния человека, все отчетливее кристаллизировалось в иудейской традиции, чтобы наконец выразиться с совершенной ясностью в «классических» словах: «И те праведные и благочестивые, что не принадлежат к сынам Израиля, также сопричастуют вечному блаженству». Невозможно не испытать смущения, когда Бек указывает, что достаточно этому положению «противопоставить Дантово описание мест проклятия, на которое осуждены и самые лучшие из

язычников, со всеми его ужасающими образами, вполне соответствующими церковным представлениям и прошлых и последующих веков, — чтобы ощутить самый резкий контраст». (121)

Разумеется, многое в этом тексте неточно и наталкивает на возражения; однако в одном его нужно принять всерьез. Ему по-своему удастся показать, в чем же внутренняя необходимость положения о всеобщем суде над всеми людьми «по делам их». В нашу задачу не входит детальное согласование этого положения с учением о благодати. Возможно, в конечном итоге, здесь не избежать парадокса, логика которого раскрывается лишь в опыте жизни по вере. Тот, кто доверится этому опыту, убеждается, что существует и то, и другое: и полнота благодати, освобождающей бессильного человека, и не меньшая полнота ответственности, каждый день и час требующейся от человека. В совокупности же они означают, что для христианина, с одной стороны, существует спокойное и отрешенное спокойствие того, кто живет избытком божественной праведности — Иисусом Христом. Существует спокойствие, которое знает: в конечном счете, я попросту не могу разрушить того, что построено было Им. Человек, взятый сам по себе, находится под влиянием устрашающего знания, что его разрушительная сила бесконечно превышает его созидательную силу. Но тот же самый человек знает, что во Иисусе Христе созидательная сила становится бесконечно сильней. Отсюда проистекает глубочайшая свобода, сознание непрестанной любви Бога, Который вопреки всем нашим блужданиям, остается для нас благим. Становится возможным делать свое дело без страха; оно утратило свою опасность, ибо утратило свою разрушительную силу: судьба мира зависит не от нас, она — в руках Божиих. Но в то же время христианин знает, что он не отпущен на собственный произвол, и дело его — отнюдь не забава, которую Бог позволяет ему, не принимая ее всерьез. Он знает, что должен держать ответ, что он как управляющий обязан отчетом Тому, Кто ему все доверил. Ответственность возможна лишь тогда,

когда имеется требующий ответа. И член Символа веры о Суде твердо говорит нам, что о нашей жизни ответ с нас требуется. Никто и ничто не дает нам права преуменьшать серьезность такого утверждения; оно удостоверяет всю серьезность значения нашей жизни и тем сообщает ей ее достоинство.

«Судить живых и мертвых» — это означает также и то, что, по существу, кроме Него, никто другой не может судить. Тем самым, за неправдою в мире не может остаться последнее слово, однако не за счет того, что она будет безразлично погашена во всеобщем акте благодати; здесь скорее последняя апелляционная инстанция, которая охраняет право, чтобы дать любви ее завершение. Любовь, упраздняющая право, создавала бы неправду, становясь, тем самым, лишь карикатурой любви. Истинная любовь — это избыток права, избыток, переходящий пределы права, но не упразднение права, которое есть и должно быть основной формой любви.

Разумеется, необходимо избежать и противоположной крайности. Нельзя отрицать, что в отдельные периоды утверждение о Суде принимало в христианском сознании такие формы, когда оно практически приводило к разрушению веры во спасение и благодать. В качестве примера часто указывают на глубоко коренящееся противоречие между «Маранафа» и «Dies irae». Раннее христианство, с его молитвенным призывом «Ей, гряди, Господи!» (Маранафа) понимало возвращение Господа как событие, исполненное радости и надежды, и жаждало его как мига великого исполнения. Напротив, для средневековых христиан этот миг представлялся как вызывающий ужас «День гнева» (Dies irae), ожидание которого томило человека скорбью и страхом. Тут Второе пришествие Христа — только суд, день великой расплаты, грозящей каждому. При таком отношении забывается главное, и христианство сводится к морализму, утрачивает дыхание радости и надежды, принадлежащее к его главнейшим и неотъемлемым жизненным проявлениям.

Быть может, надо сказать, что первый повод к такому ущербному развитию, которое видит одну лишь угрозу рас-

платы, а не свободу любви, дает само наше исповедание веры, в котором, по крайней мере, по буквальной формулировке, идея Второго пришествия Христа сведена к идее суда: «грядущего судить живых и мертвых». Однако, в той среде, где зарождался Символ, раннехристианское наследие было еще вполне живым, и слова о суде воспринимались в самоочевидном единстве с вестью о благодати: свидетельство о том, что судья — никто иной как Иисус, уже само по себе сообщало Суду аспект надежды. В так называемом Втором Послании Климента, этот аспект совершенно отчетлив: «Итак, мы должны, братья, мыслить об Иисусе как о Боге, как о Том, Кто судит живых и мертвых. И не должно пренебрегать нам нашим спасением, ибо, пренебрегая им, пренебрегаем мы и нашей надеждой.» (122)

Ясно отсюда, на чем ставится подлинное ударение в нашем тексте: отнюдь не на том — как можно было ожидать — что Судья — Бог, Бесконечное, Непостижимое, Вечное. Существеннее, что Суд вверен Тому, Кто Сам, как человек, является братом нам. Судит не кто-то неведомый и чужой, судит Тот, Кого мы знаем в вере. Судья предстанет перед нами не как совершенно иной и чуждый нам, но как один из наших, кто знает и выстрадал человеческое бытие изнутри.

Так за Судом поднимается утренняя заря надежды; это не только день гнева, но и Второе пришествие Господа нашего. И здесь вспоминается то захватывающее видение Христа, которым начинается Апокалипсис (Откр 1. 9-19): Тайнозритель падает замертво к ногам Суцего, полного грозной силы. Но Господь кладет на него десницу и говорит, как прежде в бурю на Геннисаретском Озере: «Это Я, не бойся» (1. 17). Господин всех сил — тот же Иисус, спутником Которого, уверовав, когда-то стал Тайнозритель. В члене Символа о Суде эта мысль переносится на нашу встречу с Судией мира. В этот день страха христианин с блаженным изумлением обнаружит, что Тот, Кому «дана вся власть на небе и на земле» (Мф 28. 18), в вере был спутником его земных дней; и Он словно теперь уже кладет на него десницу и говорит: «Не бойся же,

это Я». И быть может, наилучший возможный ответ на проблему соотношения Суда и благодати дают именно те идеи, что стоят прямо за членами нашего Символа.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ДУХ И ЦЕРКОВЬ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ВНУТРЕННЕЕ ЕДИНСТВО

ПОСЛЕДНИХ СВИДЕТЕЛЬСТВ СИМВОЛА

Центральное свидетельство Третьей части Символа гласит: «Верую в Духа Святаго». В греческом тексте отсутствует определенный артикль, к которому мы привыкли в немецком переводе; и это очень важно для выяснения первоначального понимания текста. Ибо отсюда вытекает, что данный пункт вначале понимался не в тринитарном смысле, а в смысле Священной истории. Иначе говоря, Третья часть Символа говорит о Святом Духе, на первом плане, не как о Третьем Лице Пресвятой Троицы, но как о даре Божиим в истории мира общине верующих во Христа.

Разумеется, тринитарное истолкование этим не исключается. В наших вступительных рассуждениях мы видели, что весь Символ вырос из троекратного вопрошания при Крещении, о вере в Отца, Сына и Духа Святого; в свою очередь, это выражение базируется на крещальной формуле у Матфея (Мф 28. 19). Тем самым, древнейший прообраз нашего исповедания в своем трехчленном строении являет один из главных корней троичного образа Бога. Однако с постепенным разрастанием

крещального вопрошания в текст Символа, рамки троичной структуры оказались несколько раздвинуты. Как мы видели, в качестве центральной части Символа была включена вся история Иисуса от зачатия до Второго Пришествия. Это привело к тому, что теперь и первую часть начали понимать, по преимуществу, в историческом плане, связывая ее, в первую очередь, с историей творения и дохристианской эпохой. После этого, стала уже неизбежна историческая трактовка и всего текста. Третья часть стала пониматься как продолжение истории Христа в даре Духа, а также указание на «последние времена» между пришествием и возвращением Христа. Разумеется, этим развитием наличие прежней тринитарной точки зрения не исключалось; как и обратно, крещальная формула была вопрошанием не о каком-то потустороннем и оторванном от истории Боге, но о Боге, обращенном к нам. В результате, для ранних стадий христианской мысли было характерно тесное соприкосновение между тринитарной и священо-исторической точками зрения, которое позднее, в ущерб предмету, все более и более исчезало, так что, в конце концов, образовался разрыв между богословской метафизикой, с одной стороны, и историческим богословием, с другой. Ныне оба эти круга проблем существуют совершенно отдельно, так что можно заниматься либо онтологическими спекуляциями, либо антифилософским богословием Священной истории; поистине трагическим образом, изначальное единство христианской мысли при этом утрачивается. У своих истоков эта мысль не была ни чисто «метафизической», ни чисто «священо-исторической»; она была проникнута сознанием единства истории и бытия. Возврат к такому единству — серьезная задача сегодняшней теологической работы вновь разрываемой этой дилеммой. (123)

Вернемся, однако, к конкретному истолкованию текста. Как мы видели, текст говорит не о внутренней жизни Бога, но о «Боге вовне», о Духе Святом как силе, посредством которой взошедший на небо Господь остается присутствующим в мировой истории как принцип новой истории и нового мира. Бла-

годаря тому, что здесь идет речь о Духе не как о внутри-божественном Лице, но как о силе Божией в истории, открывшейся с Воскресением Иисуса, в сознании верующего исповедание «Духа» тесно связывалось с исповеданием Церкви — что было, собственно, одним из конкретных аспектов вышеупомянутой связи между Троицей и Священной историей. От разрушения этой связи пострадали и учение о Церкви и учение о Святом Духе. Церковь начали понимать уже не пневматологически и харизматически, но исключительно в связи с Вочеловечением, так что она замыкалась в земном и описывалась в мирских категориях власти и могущества. Учение же о Духе Святом не могло найти себе настоящего места; оно влачило жалкое существование, погрузившись отчасти в отвлеченные тринитарные спекуляции, отчасти в чисто назидательные рассуждения и не выполняя никакой определенной функции для христианского сознания. В этом отношении текст Символа выдвигает перед нами совершенно конкретную задачу: учение о Церкви должно найти свои корни в учении о Духе Святом и Его дарах. Конечной же его целью является учение об истории отношения Бога и человека и о значении истории Христа для человечества в целом. Отсюда уясняется и то, в каком направлении должна разворачиваться христология: она не должна развиваться как учение об укорененности Бога в мире, которое, опираясь на человечество Иисуса, придает Церкви чрезмерно мирской характер. Христос остается присутствующим через Святого Духа с Его «открытостью», широтой и свободой, которые хотя и не исключают совсем институционных форм, но ограничивают их притязания и не допускают вполне адекватного воплощения в мирских институтах.

Остальные положения Третьего раздела Символа лишь развивают центральное: «Верую в Духа Святого». Это развитие движется в двояком направлении. Прежде всего, в словах об общении святых, которые, хотя и отсутствуют в древнейшем тексте Римского Символа, но прочно принадлежат к достоянию Древней Церкви. Затем следуют слова об оставлении

грехов. И то и другое следует понимать как конкретизацию тезиса о Святом Духе, раскрытие того, как Дух действует в истории. И то и другое обладает также прямым сакраментальным значением, которое мы сегодня едва ли осознаем. Именно, слова об общении святых указывают на евхаристическое общение, в котором связуются Телом Христовым воедино все церкви, рассеянные по лицу Земли. Таким образом, слово «sanctogum» (святых) первоначально относилось не к лицам, а к Святым Дарам, к «Святому», которое в евхаристическом торжестве даруется Церкви Богом как истинные узы единства. Тем самым, Церковь определяется не своей иерархией и организацией, но своим богослужением: как вкушение Воскресшего, Который созывает Церковь повсеместно и сообщает ей единство. Но очень скоро сюда добавилась и мысль о людях, которые соединяются и освящаются благодаря единым Святым Дарам Божиим. Церковь начала пониматься уже не просто как единство евхаристической трапезы, но как общение, община тех, кого эта трапеза соединяет между собой. И очень скоро в понятие Церкви привходит космическая широта: общение святых перешагивает границы смерти, связуя между собой всех принявших единого Духа, его объединяющую и животворящую силу.

В отличие от этого, пункт об оставлении грехов связан с другим созидающим Церковь таинством, с Крещением; весьма скоро он приобрел также и связь с таинством покаяния. Естественно, что, в первую очередь, внимание было привлечено к крещению как к великому таинству прощения, к моменту решительной преобразующей перемены. И лишь постепенно, через трудный опыт, было постигнуто, что и крещаемый нуждается в прощении, и на первый план начало выступать возобновляемое оставление грехов, таинство покаяния; тем более что крещение приурочилось к началу жизни, перестав, тем самым, быть знаком активного обращения. На всех этапах, однако, оставалось незыблемым, что христианином становятся не через рождение, но через возрождение: христианское бытие необходимо предполагает, что человек решительно

меняет свое существование, отрекается от бездумной и самодовольной жизни: «обращается». В этом смысле, крещение как начало обращения (продолжающегося затем всю жизнь) остается фундаментальной предпосылкой христианского существования, о которой нам и напоминают слова об оставлении грехов. Однако, если рассматривать христианское бытие не как случайное собрание людей, но как поворот к истинному человеческому бытию, тогда слова Символа о крещении означают, что человек еще не приходит к себе самому, если он покорно повинуется природным силам, тянущим его вниз. Чтобы стать поистине человеком, надо противостоять силам, ему надо сделать усилие обращения.

Резюмируя сказанное, мы можем утверждать, что в нашем Символе Церковь понимается, исходя из Святого Духа, как место Его действия в мире. Конкретней, она должна рассматриваться в свете крещения, покаяния и в свете Евхаристии. Этот sacramентальный подход приводит ко всецело теоцентрическому пониманию Церкви: на первом плане оказывается не собрание людей, но Дар Божий, обращающий человека к новому бытию, которого он не может дать сам себе, и к общению, которое он может получить лишь как дар. Но этот теоцентрический образ Церкви оказывается вместе с тем, вполне человеческим и реальным: сосредоточиваясь на обращении и соединении, понимаемых как процесс, выходящий за внутренние пределы истории, этот образ раскрывает в смысловой взаимосвязи Церкви и таинства человеческую сторону Церкви. Таким образом, «вещественный» способ рассмотрения (исходящий из Дара Божия) с необходимостью ведет к привлечению личного элемента: новое бытие, получаемое в прощении, вводит в совместное бытие со всеми живущими прощением; прощение скрепляет общину, а общение с Господом в Евхаристии ведет с необходимостью к общению обратившихся, ибо все они едят один хлеб, дабы стать «одним телом» (1 Кор 10. 17), «одним новым человеком» (ср. Еф 2. 15).

Заключительные слова Символа, исповедание «воскресения мертвых» и «вечной жизни», также могут пониматься как

восходящие к вере в Духа Святого и Его преображающую силу, финальное действие которой они и описывают. Ибо перспектива воскресения, к которому сходятся здесь все нити, с необходимостью следует из веры в преображение истории, открывшееся с Воскресением Иисуса. Как мы видели, с Воскресением преодолеваются границы биологии, границы смерти и открывается новая связь: биологическое пронизывается и превосходится духом, любовью, которая сильнее смерти. Совершился решающий прорыв границ смерти и открылась финальная перспектива будущего для человека и мира. В последних словах Символа это убеждение, в котором сходятся и исповедание веры во Христа, и исповедание силы Святого Духа, прилагается ко всему нашему будущему. Представление об Омеге мировой истории, в которой все достигает исполнения, с необходимостью вытекает из веры в Бога, Который Сам на кресте возжелал быть Омегой мира, последней буквой его. Любовь станет сильнее смерти, и из сложности биологической любовью соделается новая, финальная сложность, конечная личность и конечное единство. Поскольку Бог Сам сделался малейшим, последней буквой в алфавите творения, то эта буква становится его буквой, и история направляется к финальной победе любви: крест есть поистине спасение мира.

ВТОРАЯ ГЛАВА

ДВЕ ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЧЛЕНОВ СИМВОЛА ВЕРЫ

О ДУХЕ И ЦЕРКВИ

Выше мы попытались очертить сферу и проблематику последних членов исповедания веры. Мы снова сталкиваемся в них с христианским образом человека, с проблемами греха и спасения; однако, прежде всего, в них утверждается сакраментальная идея, которая, в свою очередь, образует ядро понятия Церкви: Церковь и таинство держатся или рушатся только вместе друг с другом; Церковь без таинства была бы пустой организацией, а таинство без Церкви — ритуалом, лишенным смысла и внутренней связи. Итак, первая основная проблема, встающая в связи с заключительными членами Символа, это проблема Церкви: другая же относится к члену о воскресении мертвых, который для современного рассудка кажется не менее неуместным, чем когда-то казался для античного спиритуализма, хотя причины такого отношения уже другие. Эти две проблемы мы и рассмотрим в заключение нашего обзора Символа веры.

І. «Святая и католическая Церковь»

Разумеется, мы не намерены здесь развивать систематическое учение о Церкви. Минуя специальные богословские вопросы, мы хотим только попытаться понять природу тех сомнений и затруднений, какие вызывает у нас формула о «св.той и католической Церкви», и наметить на них ответ, кото-

рый предполагается самим текстом Символа. При этом, мы будем постоянно иметь в виду уже полученные выше выводы о том, что член о Церкви в Символе связан, с одной стороны, с утверждением могущественного действия Святого Духа в истории, а с другой — с положением об оставлении грехов и об общении святых, в котором крещение, покаяние и Евхаристия выступают как опорные столпы Церкви, как ее подлинное содержание и способ ее существования.

Вероятно, многое из того, что нас останавливает в исповедании Церкви, будет устранено, если продумать эту двоякую взаимность. Тем не менее, стоит все-таки высказать, что же именно тут смущает и останавливает. Если не прятаться от себя, то ясно, что мы склонны сказать: Церковь не является ни святой, ни католической. Второй Ватиканский Собор и сам пришел к тому, чтобы говорить уже не о святой, но о грешной Церкви; и если в чем-то его тут упрекали, то разве в робости и нерешительности, — настолько сильно в нас сознание греховности Церкви*. Конечно, на это сознание могла повлиять теология греха Лютера, следовательно — догматическое предрасположение. Но главное, что делает это «догматическое» соображение столь действенным, — это его соответствие с нашим опытом. Столетия церковной истории до того полны всяческой слабости и несостоятельности, что нам вполне понятны и мрачные видения Данте, видевшего блудницу Вавилонскую восседающею в колеснице Церкви, и пугающие слова епископа парижского Гийома д'Овернь (в XIII в.) о том, что одичание Церкви стало таково, что всякий, узревший его, повергается в оцепенение и ужас. «То уже не невеста, то чудовище, ужасающее безобразное и свирепое...» (124).

* Здесь речь идет о *видимой* Церкви, состоящей из грешных людей. Но по существу своему Церковь «свята и непорочна» (Еф 5. 27), ибо ее Основатель и глава Сам Сын Божий. Он освящает ее своими учением и таинствами, посылает от Отца Духа Святого и животворящего. В Церкви люди преображаются и спасаются, если следуют заповедям Христовым. Каждый век истории Церкви ознаменован явлением новых святых и мучеников за Христа, «плодами Духа Святого».

Так же как и святость, сомнительной кажется нам и кафоличность Церкви. Единая скала Господа раскололась между враждующими партиями, единая Церковь разделилась на много церквей, каждая из которых в той или иной мере притязает быть единственной. В результате, для многих сегодня Церковь сделалась главным преткновением на пути к вере. Они могут видеть в ней лишь человеческое, стремление к власти, мелочной театр, разыгрываемый теми, кто притязая управлять зданием христианства, на деле лишь служит помехой для истинного духа христианства.

Не существует никакой теории, которая на чисто рассудочном основании и с полной доказательной силой могла бы опровергнуть эти мысли; да, разумеется, и сами мысли подсказываются не одним разумом, но и горечью сердца, быть может, обманутого в своих лучших ожиданиях и надеждах. Какой же ответ мы можем дать? В конечном счете, можно только чистосердечно заявить, почему можно все-таки любить в плане веры эту Церковь, почему за искаженным лицом можно еще распознать лик святой Церкви. Однако начнем с конкретных соображений. Как мы выше видели, во всех наших тезисах слово «святой» не понимается в смысле святости людей, но указывает на божественный дар, на святость, даруемую среди человеческой греховности. Церковь названа в Символе «святой» не потому, что ее члены все до одного святы — этому прекрасному сну нет места при реалистическом взгляде на Церковь; но он настолько выражает извечную тоску и тягу человека, что в каждую эпоху возвращается заново и не покинет человека, пока тому не будут реально дарованы новая земля и новое небо—чего не может дать ему век сей. И можно утверждать, что и в наше время самые непримиримые из критиков Церкви скрытым образом питаются этим сном, а когда оказываются обмануты, с треском захлопывают двери дома и проклинаят его. Но вернемся обратно: святость Церкви заключается в освящающей силе, которую Бог являет в ней, вопреки человеческой греховности. Мы сталкиваемся здесь со специфическим признаком «Нового Завета»: во Хри-

сте Бог Сам обязался людям быть связанным с ними. Новый Завет основан не на обоюдном соблюдении договора, а на Богом даруемой благодати, и он не нарушается человеческой неверностью. Он — выражение любви Божией, которая не дает себя победить человеческой несостоятельности, но вопреки всем, вновь и вновь нисходит к человеку, принимает его, каков он есть, во грехах, исцеляет и любит его.

В силу неиссякающей преданности Господа, Церковь остается освящаемой Им, и в ней святость Господа присутствует между людьми. Повторим: именно Господня святость присутствует в ней, и сосудом своего присутствия, в парадоксальной любви, она избирает нечистые руки людей. Это святость, которая, как святость Христа, излучается посреди грехов Церкви. Таков парадоксальный образ Церкви, в которой божественное столь часто подается через недостойные руки и столь часто присутствует в форме «И все-таки» — что для верующего есть знак «И все-таки» нисходящей на нас преизбыточествующей любви Божией. Вопиющее расхождение верности Бога и неверности человека, которым отмечена структура Церкви, есть словно драматический образ благодати, в котором реальность благодати как милости к тем, кто сами по себе недостойны, зримо являет себя на всем протяжении истории. Отсюда можно сказать, что именно по своей парадоксальной структуре, сочетающей святость и не святость, Церковь есть образ благодати в нашем мире.

Продвинемся дальше. В своем прекрасном сне о святом мире человек представляет святость как неприкасаемость для зла и греха, полную отделенность от них. В таком представлении неизбежно присутствует черно-белое мышление, стремящееся отделить и неумолимо отбросить все отрицательное, в любых его формах. Эта неумолимая тенденция, всегда свойственная человеческим идеалам, сегодня ярко проявляется в современной социальной критике и тех действиях, к которым она приводит. Поэтому уже для современников Христа в Его святости казалось соблазном то, что в ней отнюдь не было этой карающей ноты — огонь не попалял недостойных и не

позволялось ревнителям вырывать сорную траву, буйно растущую у них на глазах. Напротив, эта святость проявлялась в сближении с грешниками, которых Иисус привлекал к Себе — сближении вплоть до того, что Он Сам сделался «грехом» и понес проклятие и казнь от закона — полная общность судьбы с изгоями (ср. 2 Кор 5. 21; Гал 3. 13). Принимая грех на Себя, делая его Своею участью, Он открывает, что́ есть истинная святость: не обособление, но соединение, не осуждение, но спасающая любовь. И не есть ли Церковь по-просту продолжение этого нисхождения Бога в человеческое убожество, продолжение трапезы Иисуса с грешниками? Не открывается ли в этой несвятой святости Церкви — вопреки человеческому ожиданию чистоты — истинная святость Бога, которая есть любовь, не выдерживающая благородную дистанцию неприкасаемой чистоты, но смешивающаяся с сорным мира — чтобы преодолеть его? И отсюда — чем еще может быть святость Церкви, как не взаимной поддержкой — как Христос держит всех нас?

Сознаюсь: для меня именно в этой несвятой святости Церкви есть что-то бесконечно утешительное. Ибо разве не вселяла бы в нас отчаяние святость абсолютно непогрешимая, лишь судящая и клеймящая нас? И кто взялся бы утверждать, что он не нуждается в том, чтобы другие сносили бы и поддерживали его? Но тот, кто живет терпением и поддержкой других, разве может сам отказывать в этом? Ведь это — единственное, чем он может отплатить, единственное остающееся ему утешение: то, что и он терпит других, как терпят его самого. Святость в Церкви начинается с терпения и ведет к поддержке; но там, где нет терпения, не может быть и поддержки, и лишившееся поддержки существование проваливается в пустоту. Мы можем спокойно согласиться, что тут рисуется слабосильное существование: в христианское бытие входит признание слабости собственных сил и невозможности самоначала. Когда критика Церкви приобретает ту раздраженную желчность выражений, которая сегодня стала почти жаргонной, за этим всегда различима скрытая гордость, к которой

слишком часто присоединяется духовная пустота, в которой уже вообще не видят существа Церкви, рассматривая ее как политическую структуру, жалкую или напротив, жестокую; как если бы существо Церкви не находилось абсолютно за рамками всякой организации, в утешении Слова и таинств, хранящих ее и в добрые и в дурные дни. По-настоящему верующие не придают борьбе за реорганизацию церковных форм уж слишком большого значения. Они живут тем, чем Церковь является всегда. И если захочешь узнать, что же, в действительности, есть Церковь, нужно пойти к ним. Ибо по преимуществу Церковь не там, где организуют, управляют, проводят реформы; она в тех, кто просто верует и приемлет в ней дар веры, питающей их жизнь. Лишь тот, кто познал, как за мелькающею сменой своих служителей и своих форм Церковь ободряет людей, дает им отечество и надежду — то отечество, которое есть надежда, путь к вечной жизни, — лишь тот, кто все это познал, знает, что такое Церковь — прежде и ныне.

Это совсем не значит, что все и всегда должно оставаться по-старому, и нужно терпеть все таким, каким оно есть. Терпение может быть активным действием, борьбою за то, чтобы в Церкви было все больше терпения и поддержки. Церковь живет лишь в нас самих, живет борьбой несвятых за святость, разумеется, коль скоро эта борьба сама живет даром Божиим, без которого она ничем быть не может. И эта борьба может быть плодотворна и созидательна, лишь если она одушевляется духом терпения, подлинною любовью. Здесь мы приходим к тому критерию, которым должна поверяться та борьба за совершенство и святость, которая не только не противоречит терпению, но вытекает из нее. Это мерило — созидательность. Горечь и желчь, которые только разрушают, сами осуждают себя. Захлопнутая дверь может стать знаком, пробуждающим тех, кто остался внутри. Однако представление, что в изоляции возможно построить больше нежели в совместном сотрудничестве, есть точно такая же иллюзия как и представление о Церкви «святых» вместо «святой Церкви». (125)

Мы подошли теперь к другой из характеристик, которые Символ дает Церкви, к ее «кафоличности». Оттенки смысла, которые приобрел этот термин за свою долгую историю, очень разнообразны. Однако главную мысль здесь можно увидеть сразу: «кафоличность» — есть указание на единство Церкви, и притом двоякое. Во-первых, это единство места — только единая община с епископом во главе есть «кафолическая Церковь», а не разделенные и обособленные группы. Во-вторых, здесь требуется единство множества поместных Церквей: они не должны замыкаться в себе, но могут оставаться Церковью лишь тогда, когда они открыты друг другу и образуют единую Церковь в общем исповедании Слова и в общности евхаристической трапезы. В древних изъяснениях Символа «кафолическая» Церковь противопоставлялась тем «Церквам», которые существуют лишь «в своих провинциях» (126) и потому не имеют в себе истинной сути Церкви.

Итак, условие «кафоличности» выражает епископальное устройство Церкви и необходимость единства всех епископов: но Символ не содержит указания на то, что это единство сосредоточено в одном центре, в епископской кафедре Рима. Без сомнения, ошибкой было бы заключить отсюда, что подобное средоточие единства является лишь позднейшим привнесением. В Риме, где возник наш Символ, эта идея воспринималась как нечто само собой разумеющееся. Однако верно то, что такое свидетельство не принадлежит к числу первичных элементов в понятии Церкви, фундаментальных принципов ее устройства. Основные элементы Церкви — это прощение, обращение, покаяние, евхаристическое общение, и коренящееся в нем единство и множественность: множественность поместных Церквей, которые остаются Церквами лишь благодаря своей принадлежности организму единой Церкви. Содержанием же единства следует считать, в первую очередь, Слово и таинство — Церковь едина оттого, что едино Слово и един хлеб. Епископальное же устройство выступает на втором плане, как средство осуществления этого единства. Оно не является самоцелью, но находится на уровне средств,

служащих осуществлению единства поместных Церквей в себе и между собой. В этом разряде средств на следующем месте стоит служение Римского епископа.

Одно ясно: не Церковь следует понимать, исходя из внешней организации, но организацию — из Церкви. Вместе с тем, для видимой Церкви ее видимое единство есть больше нежели просто «организация». Конкретное единство общей, свидетельствуемой в Слове, веры и общей Христовой трапезы, с необходимостью принадлежит к тем признакам, которыми должна быть устроена в мире Церковь. Требованиям Символа Церковь может отвечать, лишь будучи «кафолической», то есть явственно единой при своей множественности. (127) В нашем раздробленном мире она должна быть знаком и способом единства, преодолевающим границы наций, рас, классов. Мы знаем, как часто она оказалась в этом несостоятельной; уже в Древнем Мире ей было бесконечно трудно одновременно быть Церковью и римлян, и варваров; в Новое Время она не в силах была противостоять распрям христианских государств; и в наши дни ей точно так же не удается объединить и примирить богатых и бедных, чтобы избыток, который есть у одних, утолил бы голод других, — закон общей трапезы не исполняется. Но все же не следует забывать и того положительного, что сумело дать стремление к кафоличности. А в первую очередь, вместо расчетов с прошлым, нужно слышать голос своего времени и стремиться не только исповедовать кафоличность в Символе, но и осуществить ее в жизни нашего разорванного, разделенного мира.

2. «Воскресение мертвых»

а) Содержание новозаветной надежды на воскресение. (128)

Член Символа о воскресении мертвых ставит нас перед своеобразной дилеммой. Мы заново для себя открываем неделимость человека; с новой остротой мы воспринимаем нашу телесность и видим в ней неотъемлемый аспект осуществления бытия человека. На этой основе мы можем достичь и нового

понимания библейского обетования о бессмертии цельного человека, а не одной лишь отделенной от тела души. Двигаясь в этом направлении, протестантское богословие нашего века активно выступало против греческого учения о бессмертии души, которое несправедливо относили и к христианской мысли. В этом учении, говорят, выражается по существу дуализм, полностью чуждый христианству; христианская вера знает лишь о воскрешении мертвых силою Божией. Но тут же приходит мысль: если греческое учение о бессмертии было проблематично, то не является ли библейское обетование и вовсе невыносимым для нас? Цельность человека, это прекрасно; но кто смог бы, оставаясь на почве нашей сегодняшней картины мира, представить себе воскресение во плоти? Это воскресение предполагает — по крайней мере, так кажется — новое небо и новую землю, требует бессмертных и не нуждающихся в пище тел, совершенно измененного состояния материи. Но не является ли это целиком абсурдным, противоречащим всему знанию о материи и безнадежно мифологическим?

Я думаю, что к ответу можно прийти, лишь хорошо разобравшись в намерениях, в установках библейского свидетельства и заново продумав соотношение библейских и греческих представлений. Дело в том, что и те и другие существенно изменились, испытав соприкосновение друг с другом, и сформировался новый синтетический взгляд, от которого мы должны прежде освободиться, если хотим проникнуть к истокам. Чаяние воскресения мертвых — первичная и фундаментальная форма библейских чаяний бессмертия; и в Новом Завете оно появляется не в качестве идеи, дополняющей уже присутствовавшую ранее идею бессмертия души, но как независимое основное утверждение о судьбе человека. Правда, уже в позднем иудействе учение о бессмертии испытало греческие влияния, и это стало одной из причин, по которым объемлющий характер идеи воскресения очень скоро перестали понимать в греко-римском мире. Вместо этого, в греческом представлении о бессмертии души и библейском провозвестии

о воскресении мертвых начали видеть как бы две половинки ответа на вопрос о судьбе человека в вечности, наконец, — попросту сложили эти половинки между собой. К бессмертию души Библия будто бы добавила откровение о том, что в Последний День будут воскрешены и тела, чтобы разделить судьбу душ — осуждение или блаженство.

В противоположность этому, мы должны подчеркнуть, что два изначальные круга представлений отнюдь не дополняли друг друга; это были два разных цельных воззрения, которые нельзя просто соединить между собой. В обоих случаях образ человека, образ Бога и образ будущего совершенно различны, и в основе каждого из воззрений следует видеть попытку полного, исчерпывающего ответа на вопрос о человеческой судьбе. Греческая концепция базируется на представлении о том, что в человеке соединены две субстанции взаимно противоположного рода: одна из них (тело) подвержена распаду, тогда как другая (душа) является непреходящей и сохраняет свое существование независимо от участи первой. И лишь в своем отделении от тела, по природе ей совершенно чуждого, душа достигает своей подлинной стихии. Напротив, библейская мысль исходит из неделимого единства человека; к примеру, в Писании нет никакого слова, которым обозначалось бы одно тело, изолированное и отличное от души, а слово душа почти всюду обозначает всего человека, существующего и телесно; немногие места, где намечается иной смысл этого слова, отражают некое колебание между греческой и еврейской мыслью и никогда не отрицают старого смысла полностью. Воскрешение мертвых (не тел!), о котором говорит Писание, относится к спасению единого и неделимого человека, а не к судьбе одной из половин человека. Отсюда ясно, что истинная суть веры в воскресение заключается не в возвращении тела, хотя для современной мысли все свелось к этому и хотя сама Библия использует это образное представление. Однако в чем же тогда эта суть? Мне кажется, удобнее всего это выяснить в противопоставлении дуалистическим концепциям античной философии.

1. Идея бессмертия, которую Библия выражает словами о воскресении, означает бессмертие «личности», человека как единого целого. Если для греков «человек» как единое существо не является непреходящим, но, в соответствии со своим неоднородным составом, распадается на тело и душу, идущие разными путями, то по библейской вере, именно это единое существо как таковое, продолжает существовать, пускай и испытав некое превращение.

2. Имеется в виду некое «диалогическое» бессмертие (=воскре-шение!); то есть бессмертие вытекает не просто из самоочевидной неспособности неделимого умереть, но из спасительного деяния любящего, наделенного должной силой: человек не может сгинуть без возврата, потому что Бог знает его и любит его. Всякая любовь хочет вечности — но любовь Божия не только хочет, но создает ее и является ею. Фактически, библейская идея воскрешения выросла именно из этого диалогического мотива: молящийся в вере знает, что Бог восстановит правду (Ин 19. 25 сл.; Пс 73. 23 сл.); вере присуще убеждение, что пострадавшие за дело Божие еще получают долю свою при исполнении обетования (2 Мак 7. 9 сл.), так как по библейским представлениям бессмертие достигается не собственными силами, как следствие нерушимости собственной природы, но участием в диалоге с Творцом, оно должно называться крещением. Поскольку же Творец имеет перед собою не просто душу, но человека во плоти, который осуществляет себя в телесности истории, — и ему дает бессмертие, то это бессмертие должно называться воскрешением мертвых, то есть людей. Заметим, что и в той форме Символа, которая говорит о «воскресении плоти», плоть, в духе библейского образа речи (ср., например: «всякая плоть да узрит спасение Божие»), отнюдь не означает чистой телесности, изолированной от души.

3. То, что воскрешение ожидается «в конце» истории и в сообществе всех людей, указывает на коллективный характер человеческого бессмертия, которое связано со всем совокупным человечеством, благодаря которому и вместе с которым

живет каждый. По сути, эта взаимосвязь вытекает из общечеловеческого характера библейской идеи бессмертия. Для греческой мысли, душа совершенно внеположна телу, а с ним и истории; она продолжает свое существование всецело отрешенной от них и не нуждается ни в каком другом существе. Напротив, для человека, понимаемого как единство, элемент совместного бытия неотъемлем; и если человек продолжается — продолжается и этот совместный характер его бытия. Поэтому для библейского подхода много дискутировавшийся вопрос о том, возможно ли общение людей после смерти, представляется решенным; он вообще мог возникнуть лишь на почве преобладания греческого образа мышления: где верят в «общение святых», там идея «*anima separata*» (отдельно существующей души), о которой говорит школьное богословие, попросту устарела.

В своем полном объеме эти идеи стали возможны лишь в новозаветной конкретизации библейских чаяний — в Ветхом Завете вопрос о будущем человека оставался еще в некоторой неопределенности. Только со Христом, с человеком, Который «един с Отцом» и чрез Которого существо человек вошло в вечность Бога, будущее человека оказывается определенным и открытым. Только в Нем, во «Втором Адаме», тот вопрос, который представляет собою сам человек, приходит к ответу. Христос есть всецело Человек; тем самым, в Нем присутствует тот вопрос, который мы, люди, представляем собой. Но Он, вместе с тем, также и речь Бога к нам, «Слово Бога». Диалог между человеком и Богом, длящийся с начала истории, вступает с Ним в новую стадию: в Нем Слово Бога стало «плотью», реально внедрилось в наше существование. Но если диалог Бога с человеком означает жизнь, если истинно то, что собеседник Бога получает жизнь от Вечно Живущего тем, что Он обращается к Нему, — тогда это значит, что Христос, речь Бога к нам, — «Воскресение и Жизнь» (Ин 11. 25) и это опять значит, что вхождение во Христа, то есть вера, становится, в определенном смысле, вхождением в ту познанность Богом и любовь Бога, которая есть бессмертие: «Верующий

в Сына имеет жизнь вечную» (Ин 3. 15); 3. 36; 5. 24). Лишь с учетом всего этого делается понятен мир идей Четвертого Евангелиста, который своим изложением истории Лазаря заставляет читателя понять, что воскресение — это не просто отдаленное событие в конце времен, но силою веры оно происходит и ныне. Тот, кто верует, пребывает в диалоге с Богом, Который есть жизнь; и он переживает смерть. Здесь сходятся две линии библейских представлений о бессмертии: «диалогическая», непосредственно связанная с Богом, и связанная с совместным бытием людей. Ибо во Христе, Человеке, мы встречаем Бога; но в Нем мы встречаем и всех других, чей путь к Богу лежит чрез Него — и, следовательно, также друг к другу. Путь к Богу — это одновременно и путь к всечеловеческой общности, и лишь принятие этой общности ведет к Богу, ибо путь к Богу — лишь через Христа, а это значит — и через общую связь всей человеческой истории с ее общечеловеческими заданиями.

Отсюда становится яснее одна проблема, усиленно обсуждавшаяся в эпоху патристики, и затем вновь — после Лютера: проблема «промежуточного состояния» между смертью и воскресением. Открывающееся в вере бытие-со-Христом есть начаток воскресения, и потому оно переживает смерть (Фил 1. 23; 2 Кор 5. 8; 1 Фес 5. 10). Диалоги веры — это уже ныне жизнь, которая не может быть истреблена смертью. Выдвигавшаяся не раз лютеранскими богословами, и вновь в наши дни — Голландским Катехизисом идея смерти-сна не находит подтверждения в Новом Завете и, в частности, не может быть оправдана ссылкой на многократное употребление там слов «сон» и «уснуть». Весь духовный стиль Нового Завета не согласуется с таким представлением; едва ли согласуются с ним и представления о будущей жизни, сложившиеся в позднем иудействе.

б) Сущность бессмертия человека

Теперь стало ясно в какой-то мере, о чем, по существу, говорит библейская весть о воскресении: ее главное содержа-

ние — не в том, что после долгого промежутка душам будут возвращены тела; смысл ее в том, чтобы возвестить людям, что они, именно они сами, имеют будущую жизнь; и они не могут совсем исчезнуть, не благодаря собственным силам, а лишь потому, что они неким образом известны Богу и любимы Им. В противоположность дуалистической концепции бессмертия, как она выражена в греческой схеме души и тела, библейская формула о бессмертии через воскрешение заключает в себе представление о цельном человеке и его диалоге с Богом. Сущность человека, личность, остается; вызревшая в земном существовании телесная духовность и духовная телесность продолжает жить иным образом. Она продолжает жить, потому что живет в памяти Божией. И поскольку жить будет именно сам человек, а не изолированная душа, то в будущее входит и элемент совместного существования; и потому будущее отдельного человека может вполне исполниться лишь тогда, когда исполнится будущее человечества.

Здесь возникает ряд вопросов. Первый из них таков: не представляется ли тут бессмертие делом одной благодати, когда в действительности оно бы должно было принадлежать к самой сущности человека как такового? Или иными словами: не приходим ли мы тут, на поверку, к бессмертию для одних благочестивых и, следовательно, к разделению, расщеплению человеческой судьбы — что неприемлемо? Говоря богословски, не смешивается ли тут природное бессмертие существа человека со сверх-природным даром вечной любви, делающей человека блаженным? Не следует ли ради сохранения человеческого характера самой веры придерживаться природного бессмертия, поскольку чисто христологическое понимание будущей жизни обязательно увлекло бы нас в область чудесного и мифологического? На этот последний вопрос нужно без колебания ответить положительно. Но это отнюдь не противоречит нашему подходу. Вполне оставаясь в его рамках, мы можем решительно сказать: бессмертие, которое мы, в силу его диалогической природы назвали «воскрешением», дано человеку как таковому, каждому человеку; в нем нет ничего

вторичным образом присовокупляемого, «сверх-природного». Но нужно задать дальнейший вопрос: а что же по-настоящему делает человека человеком? В чем определяющее отличие человека? И на это придется ответить: определяющее отличие человека в том, что с ним говорит Бог, он собеседник Бога, Богом призванное существо. Это означает также, что человек есть такое существо, которое может помыслить Бога, которое открыто трансцендентному. И вопрос здесь не в том, мыслит ли он Бога и открывается ли Ему в действительности, на деле; вопрос в том, что он есть такое существо, которое в принципе способно к этому, пускай даже по каким-то причинам он никогда фактически не реализовал эту свою возможность.

Но тогда можно сказать: разве не было бы гораздо проще видеть решающее отличие человека в том, что он имеет вечную, бессмертную душу? Такое решение также правильно, но мы пытаемся выяснить его конкретный смысл. Обе позиции не противоречат друг другу, но, пользуясь разными формами мысли, выражают одно и то же. Ибо «иметь духовную душу» как раз и значит: представлять существо, которое Бог призвал к бытию, которое Он познал и возлюбил; иметь духовную душу, значит: быть существом, которое Бог вызвал на вечный диалог с Собой и которое поэтому, со своей стороны, способно узнать Бога и отвечать Ему. То, что на языке «субстанциалистской» традиции называется «иметь душу», на более историчном и современном языке означает «быть собеседником Бога». Отнюдь не следует считать, что способ выражения, основывающийся на душе, ложен (как ныне охотно утверждает односторонний некритический библеизм); в определенном отношении, он даже необходим для того, чтобы высказать все то, о чем тут речь. Однако он нуждается в уточнении и дополнении, дабы не впасть в дуалистическую тенденцию, несовместимую с диалогическим и персоналистическим взглядом Библии.

Итак, когда мы говорим, что основа бессмертия человека — в его диалогической связи с Богом, одна лишь любовь Которого способна дать вечность, — это не заявление об особой судьбе благочестивых, но утверждение существенного бес-

смертия человека как такового. Как только что мы сказали, эти же идеи можно выразить и посредством схемы души и тела, положительное значение которой, а может быть, даже незаменимость, в том, что она подчеркивает этот сущностный характер человеческого бессмертия. Однако ее необходимо постоянно вновь возвращать в библейскую перспективу и сверять по ней. Отсюда можно также заметить, что, в конечном итоге, невозможно провести резкого различия между «естественным» и «сверхъестественным»: основоположный диалог, определяющий человека как такового, непрерывно переходит в диалог благодати, который называется Иисус Христос. И как может быть иначе, если Христос есть поистине «Второй Адам», актуальное исполнение бесконечного стремления, которым томится Первый Адам, человек?

в) Вопрос о теле воскресения.

Вопросы наши еще не закончились. Существует ли на самом деле какое-то тело воскресения, или же целое представляет собою просто некий шифр бессмертия личности? Такова теперь наша проблема. Она отнюдь не нова: уже коринфяне осаждали Павла подобными вопросами, как показывает 15 глава Первого Послания к Коринфянам, где апостол пытается дать ответ, насколько это возможно в данном пункте, лежащем за пределами наших представлений и доступного нам мира. Многие образы, которые там использует Павел, стали нам чужды; и все же в целом его ответ остается самым широкоохватным, самым убедительным и самым дерзновенным из всех, какие были высказаны.

Будем исходить из стиха 50, в котором, как мне кажется, лежит ключ к целому: «Но то скажу, братия, что плоть и кровь не могут наследовать Царства Божия, и тление не наследует нетления». Мне кажется, что в тексте главы этот стих занимает приблизительно такое же место, какое в шестой, евхаристической, главе Евангелия от Иоанна занимает стих 63; и вообще, оба эти стиха, по видимости столь далекие друг от друга, гораздо ближе и родственней меж собой, чем может по-

казаться на первый взгляд. Текст у Иоанна, следующий после того, как со всей силой было подчеркнута реальное присутствие плоти и крови Иисуса в Евхаристии, гласит: «Дух живо творит, плоть не пользует нимало». Задача текста у Иоанна, как и у Павла, в том, чтобы развить христианский реализм «плоти». У Иоанна утверждается реальность таинства, то есть реальность воскресения Иисуса и Его воскресшей «плоти»; у Павла речь идет о реальности воскресения «плоти», воскресения христиан и осуществляющегося в нем спасения. Но, кроме того, в обеих главах мы видим резкое противопоставление мирского, квази-физического реализма — реализму христианскому, как реализму по ту сторону физики, реализму, установленному Святым Духом.

Здесь необходимо учитывать многосмысленность библейского греческого языка. В нем слово «сома» означает не только тело, но также и личность, Я. «Сома» может быть «саркс», то есть тело в земном, материальном, физико-химическом смысле; но она может быть и «пневма», что, по словарям, следует переводить как «дух». По сути, это все значит: Я, обитающее ныне в осязаемом физико-химическом теле, может в дальнейшем и окончательно явиться в иной, транс-физической реальности. В языке Павла «тело» и «дух» не являются противоположностями; противоположности — это «тело плоти» и «тело в образе духа». Нам нет необходимости входить во все сложности возникающей здесь исторической и философской проблематики. Ясным, во всяком случае, должно быть одно: как у Иоанна (6. 63), так и у Павла (1 Кор 15. 50) совершенно четко прослеживается, что «воскресение плоти» не есть «воскресение тела». И с современной точки зрения, мысль Павла оказывается гораздо менее наивной, нежели плоды позднейшей богословской учености, с их скрупулезными разборами того, как бы могли быть возможны вечные тела. Повторим еще раз: Павел учит о воскресении не тела, но личности, которое предполагает не возвращение «тела плоти», то есть биологического организма — это он объявляет решительно невозможным, «тление не наследует нетления» — но иной род

жизни воскресения, прообраз которого — в воскресшем Господе.

Но не имеет ли тогда воскресение вообще никакого отношения к материи? И не становится ли «Последний День» совершенно беспредметным именем, если жизнь, по зову Божию, — вечна? Ответ на этот вопрос, по существу, уже был дан в наших рассуждениях о возвращении Христа. Если космос есть история, и материя представляет собою момент в истории духа, то существует не какая-то нейтральная промежуточность между материей и духом, но финальная «комплексность», в которой мир обретает свою Омегу и свое единство. Существует и финальная форма взаимосвязи материи и духа, в которой исполняется судьба человека и мира, — пускай мы сегодня и не можем определить или описать этой формы. Существует и «Последний День», в который исполнится судьба каждого отдельного человека, потому что исполнилась судьба человечества.

Цель христианина — не его частное блаженство, но плерома. Он верует во Христа, и потому верует в будущее мира, а не просто в собственное будущее. Он знает, что это будущее превышает то, что сам он может создать. Он знает, что существует смысл, который он был не в силах разрушить. Но должен ли он вследствие этого сидеть сложа руки? Напротив — поскольку он знает, что существует смысл, он может и должен радостно и неустрашимо осуществлять задание истории, даже тогда, когда на своем маленьком участке ему будет казаться, что это лишь сизифов труд, и камень человеческой судьбы — опять и опять, поколение за поколением — будут втаскивать наверх, чтобы опять и опять он скатывался вниз. Кто верит, знает, что движение направлено «вперед», а не по кругу. Кто верит, знает, что история — не ковер Пенелопы, который ткут лишь затем, чтобы потом опять распустить. Быть может, и христиан одолевают те кошмарные сны страха и тщеты, и бессмысленности всего, под воздействием которых дохристианский мир создал такие сильные образы страха перед бесполезностью человеческой деятельности. Но сквозь

кошмарный сон доносится спасительный и преображающий голос действительности: «Мужайтесь, ибо Я победил мир» (Ин 16. 33). Новый мир, представлением которого в образе Небесного Иерусалима заканчивается Библия, есть не утопия, но достоверность, навстречу которой мы идем в вере. Существует искупление мира — таково глубокое убеждение, которое поддерживает христианина и служит ему уже сегодня подтверждением ценности христианской веры.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *H. Cox, The Secular City*, N. Y. 1965, 247.
2. См. содержательный обзор, представленный в *Herderkorrespondenz* 7 (1952/3), 561—565 под названием «Die echten Texte der kleinen heiligen Therese» (приведенная нами цитата находится там же, с. 564). Одной из основных является статья *M. Morée, La table des pêcheurs*, в: *Dieu vivant* № 24, 13—104. М. Море опирается прежде всего на исследования и издания А. Комба, см. в особенности *Le problème de l'«Histoire d'une âme» et des œuvres complètes de Ste Thérèse de Lisieux*, Paris 1950. Дальнейшая литература: *A. Combes, Theresia von Lisieux*, в *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)* X, 102—104.
3. Это поразительно напоминает текст, столь важный для раннехристианского богословия Креста: «... Потопляемую землю опять премудрость спасла, сохранив праведника посредством малого дерева» (Прем 10. 4). Об оценке этого текста в отеческом богословии см. *H. Rahner, Symbole der Kirche*, Salzburg 1964, 504—547.
4. *P. Claudel, Le soulier de satin*, Paris 1964, 16.
5. *M. Buber, Werke* III, München-Heidelberg 1963, 348.
6. Мне кажется знаменательной одна газетная реклама, которую я недавно прочитал: «Вы ведь хотите купить не традицию, а рациональный прогресс». В этой связи следует указать на своеобразный факт: католическое богословие в своих размышлениях о традиции вот уже почти столетие все более склоняется к тому, чтобы молчаливо приравнять традицию прогрессу и, соответственно, интерпретировать идею традиции в смысле идеи прогресса, так что в традиции видят теперь уже не устойчивую передачу изначального опыта, а смысл веры, который составляет силу, движущую вперед: см. *J. Ratzinger, Tradition*, в *LThK* X, 293—299; *Он же, Kommentar zur Offenbarungskonstitution*, в *LThK, Ergänzungsband* II, 498 слл. и 515—528.
7. Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε μονογενὴς θεός... ἐξηγήσατο.
8. 1. Ин 1. 1-3.

9. Разумеется, это в полной мере справедливо только для христианского мышления, которое, исходя из идеи *creatio ex nihilo*, сводит и материю к Богу. Для античности же материя остается чем-то а-логичным, чуждым божественному веществу, которое тем самым знаменует границу постижимости реального.

10. Исторический материал собран в книге *K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart (3) 1953, 109—128, а также в работе *N. Schiffers, Anfragen der Physik an die Theologie*, Düsseldorf 1968.

11. *N. Schiffers*, ук. соч.

12. *K. Löwith*, ук. соч., 38. О переломе, произошедшем в середине XIX в., см. поучительное исследование *J. Dörmann*, *War J. J. Bachofen Evolutionist?*, в *Anthropos* 60 (1965), 1—48.

13. См. *H. Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1958, особенно 15—78.

14. Симптоматичны в этом отношении упомянутое в прим. 1 сочинение Кокса, а также снова входящая в моду «Теология революции». См. об этом *T. Rendtorff-H. E. Tödt, Theologie der Revolution. Analysen und Materialien*, Frankfurt 1968. Тенденция к этому сказывается также у *J. Moltmann, Theologie der Hoffnung*, München 1964, (5) 1966 и у *J. B. Metz, Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968.

15. Греческое слово *λόγος* в известной мере соответствует ивритскому корню 'mn (Аминь) и охватывает такие значения, как «слово», «смысл», «разум», «истина».

16. В этой связи можно указать на многозначительное место из Деяний Апостолов 16. 6-10 (Святой Дух не допускает Павла проповедовать в Азии, Дух Христов не позволяет ему идти в Вифанию; к тому же призвал Павла и Македонянин, явившийся ему в видении: «Приди сюда и помоги нам»). Этот таинственный текст можно считать чем-то вроде первой «историко-богословской» попытки представить приход благовестия в Европу, «к грекам», как божественное предписание. См. об этом *E. Peterson, Die Kirche*, в *Theologische Traktate*, München 1951, 409—429.

17. См. *H. Fries, Glauben-Wissen*, Berlin 1960, в особенности 84—95; *J. Mouroux, Je crois en toi*, Paris 1966. *C. Cirne-Lima, Der personale Glaube*, Innsbruck 1959.

18. Главным и образцовым сочинением на эту тему была и остается

книга *F. Kattenbusch*, *Das apostolische Symbol* I, 1894, II, 1900 (стереотипное переиздание Darmstadt 1962; в дальнейшем цитируется как *Kattenbusch*). Важна, далее, работа *J. de Ghellinck*, *Patristique et Moyen-âge* I, Paris (2) 1949; см. также обзор *J. N. D. Kelly*, *Early Christian Creeds*, London 1950; далее *W. Trillhaas*, *Das apostolische Glaubensbekenntnis. Geschichte, Text, Auslegung*, Witten 1953. Краткое изложение вопроса и позднейшую литературу можно найти в историях патрологии, например, *B. Altaner-A. Stuiber*, *Patrologie, Freiburg* (7) 1966, 85 слл.; *J. Quasten*, *Patrology* I, Utrecht 1962, 23—29; см. также *J. N. D. Kelly*, *Apostolisches Glaubensbekenntnis*, в *LThK* I, 760 слл.

19. См., например, текст *Sacramentarium Gelasianum* (ed. Wilson), 86, цитируется по *Kattenbusch* II, 485, и прежде всего также текст в *Traditio apostolica des Hippolyt* (ed. Botte), Münster (2) 1963, 48 слл.

20. *Hippolyt*, ук. соч., 46: *Renuntio tibi, Satana, et omni servitio tuo et omnibus operibus tuis*.

21. *Kattenbusch* II, 503.

22. См. *A. Hahn*, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, (3) 1897; новое издание Hildesheim 1962; *G. L. Dossetti*, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Рим 1967.

23. См. *F. G. Jünger*, *Sprache und Kalkül*, в: *Die Künste im technischen Zeitalter*, herausgegeben von der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, Darmstadt 1956, 86—104.

24. См. *J. H. Emminghaus*, *Symbol* III, в: *LThK* IX, 1208 слл.

25. Платон использует расширенную идею символа для истолкования сущности человека, когда в «Пире» (191 d), в заключение мифа об андрогине истолковывает самого человека как «символ», как половину, которая указывает на другую, соответствующую ей половину: «Итак, каждый из нас — это *σύμβολον* (Символ, половинка) человека, рассеянного на две камбалоподобные части, и поэтому каждый ищет всегда соответствующий ему *σύμβολον* (свою другую половину)».

26. *K. Rahner*, *Was ist eine dogmatische Aussage?* в: *Schriften zur Theologie*. V, Einsiedeln 1962, 54—81, в особенности 67—72. Вся наша глава опирается на эту ценную работу Карла Ранера.

27. См. сообщение об обращении Мэрия Викторина и о том впечатлении, которое оно произвело на Августина в *Confessiones* VIII 2, 3—5; об этом см. *A. Solignac*, *Le cercle milanais*, в: *Les Confessions* (Œuvres de St. Augustin 14), Desclée 1962, 529—536.

28. Слово «Творец» отсутствует в первоначальном римском тексте; однако мысль о Творце дана вместе с понятием «Вседержитель».

29. *G. van der Leeuw*, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen (2) 1956, 103.

30. См. об этом *R. Marlé*, *Die fordernde Botschaft Dietrich Bonhoeffers*, в: *Orientierung* 31 (1967), 42—46, в особенности классический текст из *Widerstand und Ergebung* (ed. Bethge), München (12) 1964, 182: «Я хотел бы говорить о Боге, обитающем не на периферии человека, а в центре, не в слабостях его, а в силе, не в смерти и грехе, а в жизни и добре».

31. *P. Claudel*, *Le soulier de satin*, Paris 1964, 268-281 (см. большой заключительный диалог между Пруэцией и Родриго; см. также в немецком изд. всю предшествующую сцену с двойной тенью).

32. См. по этому вопросу *A. Brunner*, *Die Religion*, Freiburg 1956, в особенности, 21—94; *R. Guardini*, *Religion und Offenbarung I*, Würzburg 1958.

33. *J. A. Cuttat*, *La rencontre des religions*, Paris 1957; *J. Ratzinger*, *Der Christliche Glaube und die Weltreligionen*, in: *Gott in Welt* (Festschrift für K. Rahner) II, Freiburg 1964, 287—305; а также материал у *P. Hacker*, *Prahlada. Werden und Wandlungen einer Idealgestalt I и II*, Mainz 1958.

34. Достаточно будет указать на то, что античная философия знала и философский атеизм (Эпикур, Лукреций и т. д.), и философский монотеизм (Платон, Аристотель, Плотин), но и те и другие в религиозном отношении были политеистами — обстоятельство, которое редко оценивается по достоинству, если господствует односторонний историко-философский подход. Лишь на этом фоне выявляется революционность христианской позиции, для которой философская и религиозная ориентация стали идентичны. Ср. *J. Ratzinger*, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, 2—12 и 218—234.

35. Текст Sch'ma (как называется эта молитва по ее первым словам: «Слушай, Израиль») у *R. R. Geis*, *Vom unbekanntem Judentum*, Freiburg 1961, 22 сл.

36. *E. Brunner*, *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik I*, Zürich 1960, 124—135; Ср. *J. Ratzinger*, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, München 1960.

37. Так выглядит дело с точки зрения историка. Этим не затрагивается убеждение верующих в том, что это «творческое преобразование»

возможно было только как обретенное в откровении. Впрочем, творческий процесс всегда есть также и процесс обретения. К истории вопроса см. *H. Cazelles*, *Der Gott der Patriarchen*, в: *Bibel und Leben* 2 (1961), 39—49; *O. Eißfeldt*, *Jahwe, der Gott der Väter*, в: *Theologische Literaturzeitung* 88 (1963), 481—490; *G. von Rad*, *Theologie des AT I*, München 1958, 181-188.

38. *Cazelles*, ук. соч.

39. При этом следовало бы (как в примечании 37) снова напомнить о том, что решение включает в себя дар, обретение и в этой мере — Откровение.

40. См. *Maximus Confessor*, *Expositio Orationis Dominicae*, in: *Patrologia Graeca* (PG) 90, 892: Для него в Евангелии примиряются языческий политеизм и иудейский монотеизм. «Один есть внутренне противоречивое множество без скрепы, другой — единство, лишенное внутреннего богатства». Максим считает обе формы одинаково несовершенными и нуждающимися в дополнении. Теперь же они достигли идеи триединого Бога, которая дополняет единство Иудеев, «само по себе несовершенное, почти что ничего не стоящее» и склоняющее «к опасности атеизма», «живой и одухотворенной множественностью Греков». Так, согласно *H. U. von Balthasar*, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, *Einsiedeln* (2) 1961, 312; Ср также *A. Adam*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, Gütersloh 1965, 368.

41. См. *W. Eichrodt*, *Theologie des AT I*, Leipzig (2) 1939, 92 сл.; *G. von Rad*, ук. соч. (см. примечание 37, 184).

42. О происхождении и значении этой формулы см. прежде всего *E. Schweizer*, *EGO EIMI...*, Göttingen 1939; *H. Zimmermann*, *Das absolute ἐγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel*, in: *Biblische Zeitschrift* 4 (1960), 54—69; *E. Stauffer*, *Jesus. Gestalt und Geschichte*, Bern 1957, 130-146.

43. *Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit. De virginibus velandis I, 1*, in: *Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio* (CChr) II, 1209.

44. См. текст «Мемориала», как называется эта записка, у *R. Guardini*, *Christliches Bewußtsein*, München (2) 1950, 47 сл., сокращенное воспроизведение оригинала; см. также анализ Гуардини на с. 27—61. Дополнения и исправления см. у *H. Vorgrimler*, *Marginalien zur Kirchenfrömmigkeit Pascals*, in: *J. Daniélou-H. Vorgrimler*, *Sentire ecclesiam*, Freiburg 1961, 371—406. См. текст также в книге: «*Pascal*, *Oeuvres complètes*, «Pléiade», Paris 1954, 553—554 русский перевод в книге: М. М. Филиппов, *Паскаль, «Жизнь замечательных людей»*, СПб 1891, 48.

45. Источник «Эпитафии Лойолы», приведенной Гельдерлином, выяснил Г. Ранер: *Die Grabschrift des Loyola*, in: *Stimmen der Zeit*, 72 Jahrgang, 139. Band (февраль 1947), 321—337. Изречение восходит к большому труду *Imago primi saeculi Societatis Jesu a Provincia Flandro-Belgica eiusdem Societatis repraesentata*, Antwerpen 1640. Изречение заимствовано из *Elogium sepulcrale Sancti Ignatii* (с. 280—282), написанного неизвестным фламандским иезуитом. См. также *Hölderlin, Werke III* (ed. F. Beißner, Sonderausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt) Stuttgart 1965, 346 сл. Подобная мысль явно содержится в многочисленных позднеиудейских текстах; см. *P. Kuhn, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, München 1968, особенно 13—22.

46. *Kattenbusch II*, 526; *P. van Imschoot*, *Heerscharen*, in *H. Haag, Bibellexicon*, Einsiedeln 1951, 667—669. Во втором издании (1968), 684, статья сильно сокращена.

47. *A. Einstein, Mein Weltbild*, изд. *C. Seelig*, Zürich-Stuttgart-Wien 1953, 21. См. также «Мое кредо» в кн.: *A. Эйнштейн, Собрание научных трудов*, т. IV, М 1967, 175—176.

48. Там же, 18—22. В главе «Необходимость этической культуры» (22—24) несколько ослабляется эта, до сих пор столь тесная связь между естественнонаучным познанием природы и религиозным восхищением перед ее Создателем. Пережитые трагические события, по-видимому, обострили его зрение по отношению к сфере собственно религиозного.

49. Цитируется у *W. von Hartlieb, Das Christentum und die Gegenwart*, Salzburg 1953 (Stifterbibliothek, Band 21), 18 сл.

50. *E. Peterson, Theologische Traktate*, München 1951, 45—147: *Der Monotheismus als politisches Problem*, особенно 52 сл.

51. Там же, 102. Важно также заключительное замечание *Petersons*, 147, прим. 168: «Понятие 'политической теологии', в действительности, было введено в литературу Карлом Шмиттом *Politische Theologie*, München 1922. Мы попытались здесь доказать на конкретном примере богословскую невозможность «политической теологии».

52. В качестве образца укажем лишь на историю «омоусии»: см. резюме *A. Grillmeier*, in *LThK V*, 467 сл., также обзор истории тринитарного догмата у *A. Adam*, а. а. О., 115—254 (с. 92, прим. 13). К теме заикания человека перед Богом см. прекрасный рассказ «Заикание» из сборника хасидских историй у *M. Buber, Werke III*, München 1963, 334.

53. Цитируется по *H. Dombois, Der Kampf um das Kirchenrecht*, in: *H. As-*

mussen-W. Stählin, Die Katholizität der Kirche, Stuttgart 1957, 285—307, цитата 297 сл.

54. В другом месте А. Домбуа обращает внимание на то, что Н. Бор, который ввел в физику понятие о дополнительности, в свою очередь ссылается в этой связи на богословие, на дополнительность справедливости и милосердия Божия. См. *N. Bohr*, Atomtheorie und Naturbeschreibung, Berlin 1931; он же, Atomphysik und menschliche Erkenntnis, Braunschweig 1958. Более полные сведения и литературу дает К. фон Вайцекер в статье «Дополнительность» в книге: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG) III, 1744 сл.

55. Русский перевод *Паскаль*, Мысли, Москва 1905, 124—125. *B. Pascal*, Pensées, Fragment 233 (ed. Brunschvicg 137 сл.); перевод дан по *M. Laros*, Pascals Pensées, München 1913, 96 сл. (ср. по этому поводу *Brunschvicg*, с. 333, прим. 53), который вопреки В. Кузену (см. также *Laros*, с. 97, прим. I) показал, что «s'abêtir» означает для Паскаля «вернуться к детству, чтобы понять высокие истины, недоступные короткому уму полученных». Поэтому Бруншвик и мог сказать в духе Паскаля: «Нет ничего более сообразного разуму, чем отречение от разума» («Rien n'est plus conforme à la raison que le désaveu de la raison»). Паскаль говорит здесь не скептически, как думал Кузен, а с убежденностью и уверенностью верующего; ср. также *H. Vorgrimler*, ук. соч., 383 сл. (см. прим. 44 этой книги).

56. Ср. *W. Kern*, Einheit-in-Mannigfaltigkeit, in: Gott in Welt (Festschrift für K. Rahner) I, Freiburg 1964, 207—239; см. также, что он говорит в прим. 13 на стр. 92 о *Максиме Исповеднике*.

57. См. статью *Карла Ранера*, упомянутую в прим. 26.

58. См. *C. Andresen*, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 52 (1961), 1—38; *J. Ratzinger*, Zum Personverständnis in der Dogmatik, in: *J. Speck*, Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften, Münster 1966, 157—171.

59. Augustinus, Enarrationes in Psalmos 68 s. 1, 5, in CChr 39, 905 (Patrologia Latina /PL/ 36, 845).

60. См. De Trinitate V 5, 6 (PL 42, 913 сл.): «In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur... quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile». Ко всей теме см. также *M. Schmaus*, Katholische Dogmatik I, München (3) 1948, 426—432 (§ 58).

61. См. краткий обзор истории понятия атома *К. фон Вайцзекера* в: RGG I, 682—686.

62. Цитируется у *К. Н. Schelkle*, *Jüngerschaft und Apostelamt*, Freiburg 1957, 30.

63. Augustinus, In Ioannis Evangelium tractatus 29, 3 (к Ин 7. 16) в: CChr 36, 285.

64. *Paradiso XXXIII* 127 до конца. Основное место V, 130 слл.: *Dentro da sèdel suo colore istesso / Mi parve pinta della nostra effige / Per che il mio viso in lei tutto era messo*. Русский перевод *М. Лозинского*:

О Вечный Свет, который лишь собой
Излит и постижим и, постигая,
Постигнутый, лелеет образ свой!

Круговорот, который, возникая,
В тебе сиял, как отраженный свет, —
Когда его я обозрел вдоль края,

Внутри, окрашенные в тот же цвет,
Явил мне как бы наши очертанья;
И взор мой жадно был к нему воздет.

Как геометр, напрягший все старанья,
Чтобы измерить круг, схватить умом
Искомого не может основанья,

Таков был я при новом диве том:
Хотел постичь, как сочетаны были
Лицо и круг в слиянии своем;

Но собственных мне было мало крылий;
И тут в мой разум грянул блеск с высот,
Неся свершенья всех его усилий.

Здесь изнемог высокий духа взлет;
Но страсть и волю мне уже стремилла,
Как если колесу дан ровный ход,

Любовь, что движет солнце и светила.

Данте Алигьери, Божественная Комедия, М 1961, 636, стихи 124—145.

65. Эта попытка предпринимается группой В. Панненберга; см. *W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie*, Gütersloh (2) 1966, в особенности определение 23: «Задача христологии — обосновать истинное познание значения Иисуса повествованием о Нем».

66. Это делается в классическом либеральном богословии; ср. классический образец его у А. фон Гарнака, *Das Wesen des Christentums* (новое изд. *R. Bultmann*), Stuttgart 1950.

67. Это с особой силой подчеркнул А. Швейцер в своей истории изучения жизни Иисуса, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906, подводя предварительные итоги этим исследованиям. Напомним лишь следующее классическое место из этого труда: «Результаты исследований жизни Иисуса полностью отрицательны. Иисус из Назарета, явившийся как Мессия, возвестивший заповеди Царства Божия, основавший Царство небесное на земле и умерший, чтобы освятить свое дело, — никогда не существовал. Он всего лишь образ, спроектированный рационализмом, призванный к жизни либерализмом и разодетый современным богословием с помощью исторической науки. Нет нужды разрушать извне эту картину, она рухнет и распадется сама собой под давлением подлинных исторических проблем»... (см. *W. G. Kümmel, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg-München 1958, 305).

68. У Бульмана это становится совершенно ясным в его последнем труде, касающемся вопроса об Иисусе: *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1960, и еще более у его ученика Г. Брауна, к которому он, впрочем, чрезвычайно близок в упомянутом сочинении.

69. Новое издание 1960, 86 (см. Адольф Гарнак. *Сущность христианства*. СПб, 1907, с. 105). В издании 1908 г. Гарнак в примечании 183 еще раз энергично подтвердил это положение («Мне нечего в нем изменить») и в то же время подчеркнул, что оно справедливо, разумеется, только для Евангелия, «как его проповедовал Иисус», а не «как проповедовал Павел и другие евангелисты».

70. См. об этом обзор *G. Hasenhüttl, Die Wandlung des Gottesbildes*, in: *Theologie im Wandel* (Tübinger Festschrift, Schriftleitung *J. Ratzinger-J. Neumann*), München 1967, 228—253; *W. H. van de Pol, Das Ende des konventionellen Christentums*, Wien 1967, 438—443.

71. *Kattenbusch II*, 491; 541—562.

72. *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik III, 2, Zürich 1948, 66—69; цитируется по *H. U. von Balthasar*, Zwei Glaubensweisen, in: Spiritus Creator, Einsiedeln 1967, 76—91, цитата 89 сл. Необходимо прочесть всю статью Бальтазара.

73. *H. U. von Balthasar*, ук. соч., в особенности 90; он же, Verbum caro, Einsiedeln 1960, 11—72, в особенности 32 сл. 54 слл.

74. Ср. разъясняющие вопрос замечания *Е. Кеземанна* в Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 47, который обращает внимание на то, что Иоанн излагает свою керигму в форме Евангелия и уже этот простой факт крайне выразителен.

75. См. *P. Hacker*, Das Ich im Glauben bei Martin Luther, Graz 1966, в особенности раздел о «Секуляризации любви», 166—174. На основе изрядного количества текстов Хакер показывает здесь, что Лютер-реформатор (примерно, с 1520 г.) отдает любовь в удел «внешней жизни», «обычаю второй Скрижали», жизни не в отношении к Богу, а «в отношении к людям», стало быть, царству чисто мирского, как сказали бы сегодня, то есть «справедливости закона». Секуляризируя ее таким образом, он исключает любовь из сферы благодати и спасения. Поэтому Хакер смог убедительно показать, что Горартен, выдвигая свою программу секуляризации, с полным правом ссылаясь на Лютера. Ясно, что Тридентский собор должен был решительно размежеваться с этим и что там, где утверждается секуляризация любви, расхождение неизбежно. См. еще работу *А. Бауера*, Freiheit zur Welt (Säkularisation), Paderborn 1967, в которой суммируются и оцениваются сочинения Гогартена.

76. Это не значит, разумеется, что нам теперь задним числом следует согласиться с попыткой исторически конструировать веру — ранее мы уже показали, что это невозможно. Речь идет только о том, чтобы показать историческое обоснование веры.

77. Когда мы говорим о «популяризации современного богословия», мы тем самым имеем в виду, что в специальных исследованиях вещи рассматриваются более дифференцированно и различаются более детально; все же и здесь остаются те же самые апории, так что не имеют значения излюбленные отговорки, что все обстоит не так-то просто.

78. *W. v. Martitz*, $\upsilon\acute{\iota}\ \acute{\omicron}\varsigma$ im Griechischen, in: Theologisches Wörterbuch zum NT (ed. Kittel-Friedrich) VIII, 335—340.

79. См. *H. J. Kraus*, Psalmen I, Neukirchen 1960, 18 слл. (к Пс 2. 7).

80. См. важную статью *J. Jeremias*, πᾶς θεοῦ, in: Theologisches Wörterbuch zum NT V, 653—713, в особенности 702 сл.

81. См. *W. v. Martitz*, ук. соч., 330 сл., 336.

82. Поэтому в подобные формулы всегда привносится некое определение, см. материал у *В. Бауера* — *W. Bauer*, Wörterbuch zum NT, Berlin (5) 1958, 1649 слл. и у *W. v. Martitz*, ук. соч.

83. См. ценный материал к этому вопросу в книге: *A. A. T. Erhardt*, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin, 2 Bände, Tübingen 1959; *E. Peterson*, Zeuge der Wahrheit, in: Theologische Traktate, München 1951, 165—224; *N. Brox*, Zeuge und Märtyrer, München 1961.

84. Это убедительно подчеркнуто в книге: *F. Hahn*, Christologische Hoheitstitel, Göttingen (3) 1966, 319—333; существенные детали приводит: *J. Jeremias*, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 15—67.

85. *J. Jeremias*, а. а. О., 58—67. Иеремияс этим меняет несколько свое более раннее мнение, что Авва чисто детский лепет. Но остается основное положение: «...в еврейской среде обращение к Богу этим словом воспринималось бы как неуважение и потому было немыслимо. В том, что Иисус дерзнул это делать, было что-то новое и неслыханное... Обращение Иисуса к Богу «Авва» открывает сердцевину его отношения к Богу» (Theologisches Wörterbuch zum NT, V, стр. 984 сл.).

86. Glauben und Verstehen II, Tübingen 1952, 258. Ср. *G. Hasenhüttl*, Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit R. Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis, Essen 1963, 127.

87. См. об этом *B. Welte*, Homousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon, in: *A. Grillmeier-H. Bacht*, Das Konzil von Chalkedon III, Würzburg 1954, 51—80; *K. Rahner*,

Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 137—155; он же, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: Schriften V, Einsiedeln 1962, 183—221.

88. Ср. *J. Pedersen*, Israel, Its Life and Culture, 2 Bände, London 1926 und 1940; *H. W. Robinson*, The Hebrew Conception of Corporate Personality, in: Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 66 (Berlin 1936), 49—62; *J. de Fraine*, Adam und seine Nachkommen, Köln 1962.

89. Цит. по: *Cl. Tresmontant*, Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin,

Paris 1960, стр. 68; нем. изд. Einführung in das Denken Teilhard de Chardins, Freiburg 1961, стр. 77.

90. Там же с. 41.

91. Там же с. 40.

92. Там же с. 77.

93. Там же с. 82.

94. Там же с. 82.

95. Там же с. 90.

96. Там же, с. 78.

97. Ср. *O. Cullmann*, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich 1950, 110 слл.; *J. Betz*, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter II, 1: Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem NT*, Freiburg 1961, 189—200.

98. В дальнейшем я буду часто обращаться к мыслям, которые я высказал прежде в небольшой книжке «Что значит быть христианином?» (Мюнхен, 1966); я попытаюсь систематизировать их и включить в общий план размышлений, предлагаемых в этой книге.

99. Так резюмирует И. Р. Гайзельман мысли, развитые Мёллером в: *Theologische Quartalschrift 1830*, 582 сл.: *J. R. Geiselman*, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Freiburg 1962, 56.

100. Цит по *J. R. Geiselman*, там же, стр. 56; *F. von Baader*, *Vorlesungen über spekulative Dogmatik (1830)*, 7. Vorl., in: *Werke VIII*, 231, ср. *Möhler*, ук. соч.

101. Ср. в этой связи замечание Э. Мунье — *E. Mounier*, in: *L'esprit*, январь 1947: какому-то радиодиктору слишком хорошо удавалось вызывать у людей представление о катастрофе и конце мира. Вершина абсурда: люди лишали себя жизни, чтобы не умирать. Этот заведомо бессмысленный рефлекс доказывает, что мы живем в гораздо большей мере будущим нежели настоящим. Человек, которого внезапно лишили будущего, — это человек, которого лишили уже и самой жизни. «О существовании бытия на земле в форме заботы» см. *V. Heidegger*, *Sein und Zeit*, Tübingen (11) 1967, 191—196.

102. Ср. *J. Ratzinger*, Menschheit und Staatenbau in der Sicht der frühen Kirche, in: Studium generale 14 (1961), 664—682, в особенности 666—674; *H. Schlier*, Mächte und Gewalten im Neuen Testament, Freiburg 1958, в особенности 23 сл., 27, 29. О безличном: *Heidegger*, Sein und Zeit, Tübingen (11) 1967, 126—130.

103. См. об этом поучительное исследование *J. Neuner*, Religion und Riten.. Die Opferlehre der Bhagavadgita, in Zeitschrift für Katholische Theologie 73 (1951), 170—213.

104. Так в каноне Евхаристии; ср. Мк 14. 24 пар.

105. Ср. миф о Пуруше в ведической религии; см. основной текст: «Ригведа», X, 90. См. *P. Rigamey* в книге *F. König*, Christus und die Religionen der Erde, Handbuch der Religionsgeschichte, 3 Bände, Freiburg 1951, III, 172 сл.; о том же: *F. König*, Religionswissenschaftliches Wörterbuch, Freiburg 1956, 470 сл.; *J. Gonda*, Die Religionen Indiens I, Stuttgart 1960, 186 сл. Der Haupttext dafür: Rigveda 10, 90.

106. Цит. по *H. Meyer*, Geschichte der abendländischen Weltanschauung I, Würzburg 1947, 231. Метафизика 993 в 9 сл.: «Действительно, каков дневной свет для летучих мышей, таково для разума в нашей душе, что по природе своей очевиднее всего». Аристотель, сочинения, т. I, М. 1967, 94.

107. Ср. *Ph. Dessauer*, Geschöpfe von fremden Welten, in: Wort und Wahrheit 9 (1954), 569—583; *J. Ratzinger*, Vom Sinn des Christseins, München (2) 1966, 32 слл.

108. Именно с этих позиций следует подходить к теме «Закон и Евангелие». Ср. *G. Söhngen*, Gesetz und Evangelium, Freiburg 1957, 12—22.

109. *K. Rahner*, Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 60; ср. *J. Ratzinger*, Kommentar zur Offenbarungskonstitution, in LThK, Ergänzungsband II, 510.

110. Ср. *A. Dempf*, Sacrum Imperium, Darmstadt 1954 (переиздание с 1929 г.), 269398; *E. Benz*, Ecclesia spiritualis, Stuttgart 1934; *J. Ratzinger*, Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura, München 1959.

111. *L. Evely*, Manifest der Liebe. Das Vaterunser, Freiburg (3) 1961, 26; vgl. *Y. Congar*, Wege des lebendigen Gottes, Freiburg 1964, 93.

112. Ср. *R. Laurentin*, Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte, Stuttgart 1967; *L. Deiss*, Maria, Tochter Sion, Mainz 1961; *A. Stöger*,

Das Evangelium nach Lukas I, Düsseldorf 1964, 38—42; G. Voß, Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen. Studia Neotestamentica II, Paris-Brügge 1965.

113. Ср. W. Eichrodt, Theologie des AT I, Leipzig 1939, 257: «В целом, эти черты в их совокупности указывают на хорошо знакомый народу образ Спасителя, в котором они находят свое идеальное единство. Это подтверждается открытием по всему Ближневосточному миру целого ряда совпадающих между собой текстов о царе-спасителе, из которых можно составить некую Священную биографию и которые показывают, что Израиль полностью соучаствовал в общем восточном наследии».

114. E. Schweitzer, $\sigma\iota\omicron\varsigma$, in: Theologisches Wörterbuch zum NT VIII, 384.

115. Этим опровергаются те рассуждения, посредством которых П. Схоненберг пытается оправдать умолчания в данном вопросе голландского Катехизиса. См. его статью: «Новый Катехизис и догматы», немецкий перевод в: Dokumentation des Holländischen Katechismus, Freiburg 1967, XIV-XXXIX; особенно XXXVII-XXXVIII. Слабое место этой попытки в неверном понимании основного смысла догмата. П. Схоненберг понимает догмат в зауженной перспективе иезуитской догматики конца XIX столетия и тщетно пытается отыскать в вероучении догматическое постановление по поводу рождения от Девы, подобное догматическим постановлениям о «Непорочном зачатии» (т. е. о свободе от первородного греха) и телесном вознесении Марии на «небо». Он приходит т. обр. к выводу, что, в противоположность указанным вопросам, о рождении Иисуса от Девы вовсе не имеется никакого твердого церковного учения. В действительности же, это утверждение ставит всю историю догмата вверх дном, возводя в абсолют форму вероучения, привившуюся со времени I Ватиканского Собора, но, однако, неприемлемую до конца, как в свете диалога с Восточными Церквями, так и по существу дела; и сам Схоненберг отнюдь не всюду придерживается ее. Фактически, догмат как отдельное законченное положение, возглашаемое Папой, есть позднейшая и самая низшая форма утверждения догмата. Изначальная форма, в которой Церковь выражала обязательные положения своей веры, есть Символ, и совершенно недвусмысленное исповедание рождения Иисуса от Девы исконно присутствует во всех Символах, составляя, тем самым, часть изначального церковного догмата. Рассуждения Схоненберга о обязывающей силе I Латеранского Собора или буллы Павла IV 1555 г. не относятся к делу. Попытка свести значение Символов к чисто «духовному» их толкованию довела бы до искажения истории.

116. Ср. об этом J. Daniélou, Essai sur le mystère de l'histoire, Paris 1953, 329

117. Ср. об этом *H. U. von Balthasar*, Herrlichkeit III/1, Einsiedeln 1965, 156—161; *E. Benz*, Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im NT und in der alten Kirche. Abhandlungen der Meinzer Akademie 1950, Heft 12.

118. Ср. *H. de Lubac*, Le drame de l'humanisme athée, Paris 1945, 41—54.

119. Ср. о значении молчания в писаниях Игнатия Антиохийского: «Но от князя века сего скрыто было девство Марии и Ее деторождение, а также и смерть Господа — три достославные тайны, совершившиеся в безмолвии Божиим» (Послание к Ефесянам 19, в кн.: Послания св. Игнатия Богоносца, СПб 1902). Ср. Послание к Магнесийцам, где говорится о Слове, приходящем из молчания; а также медитации о речи и о молчании в Послании к Ефесянам 15, 1. Исторический обзор вопроса см. в: *H. Schlier*, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, Berlin 1929.

120. *H. U. von Balthasar*, Theologie der Geschichte, Einsiedeln 1950, 31; ср. *G. Hasenhüttl*, Der Glaubensvollzug, Essen 1963, 327.

121. *L. Baeck*, Das Wesen des Judentums, Köln (6) 1960, 69.

122. 2 Clem I, 1 сл.; ср. *Kattenbusch II*, 660.

123. Ср. *J. Ratzinger*, Heilsgeschichte und Eschatologie, in: Theologie im Wandel (Tübinger Festschrift), München 1967, 68—89.

124. Ср. ценный вклад *H. U. von Balthasar*'а, Casta meretrix, в Sponsa Verbi, Einsiedeln 1961, 203—207; далее *H. Riedlinger*, Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hohliedkommentaren des Mittelalters, Münster 1958.

125. Ср. *H. de Lubac*, Méditation sur l'Eglise, Paris 1953, 241-271.

126. *Kattenbusch II*, 919. Об истории толкования слова «кафолический» см. 917—927. См. также *W. Beinert*, Um das dritte Kirchenattribut, 2 Bände, Essen 1964.

127. О затрагиваемой здесь проблеме «Церковь и Церкви» см. *J. Ratzinger*, Das Konzil auf dem Weg, Köln 1964, 48—71.

128. Данное изложение находится в тесной связи с моей статьей о Воскресении в: Sacramentum mundi I, изд. *Rahner-Darlap*, Freiburg 1967, 397—402; см. указанную там литературу.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Августин 57, 60, 127, 135, 140, 293, 297, 298
Адам, К. 6, 295, 296
Айсфельт 86, 295
Альтанер, В. 293
Андрезен, К. 297
Ансельм Кентерберийский 178, 179, 220
Аполлинарий 215
Арий 215
Аристотель 29, 134, 198, 294, 303
Асмуссен, Х. 296, 297
Баадер, Ф. фон 190, 191
Бальгазар, Г. У. фон 252, 295, 300, 305
Барт, К. 96, 154, 300
Бауер, А. Ф. 300, 301
Баур, Ф. Хр. 30
Бейнерт, В. 305
Бейснер, Ф. 296
Бек, Л. 257, 305
Бенц, И. 302
Бонавентура 38
Бонхёффер, Д. 66, 294
Бор, Н. 297
Браун, Х. 299
Брокс, Н. 301
Бруннер, Е. 294
Бруннер, Э. 79
Бруншви́г, Л. 297
Бубер, М. 15, 291, 296
Бультман, Р. 149, 151, 157, 174, 246, 252, 299, 301
Вейцеккер, Г. фон 297, 298
Вельте, Б. 301
Вико, Дж. 27, 29
Вильд, Г. 7
Восс, Г. 304
Гуардини, Р. 294, 295
Гарнак, А. 150, 157, 299
Гартлиб, В. 296, 304
Гегель, Г. 30, 122, 123, 149
Гейзельман, М. Р. 302
Гейс, Р. Р. 294
Геллик, Ж. де 293
Гельдерлин, И. 101, 296
Гессе, Г. 237
Гогартен, Ф. 300
Гийом д'Овернь 272
Гонда, М. 303
Гриллмейер, А. 296, 301
Даниелу, Ж. 227, 295, 304
Данте, А. 146, 272, 298
Дарвин, Ч. 30
Дарлап, А. 305
Деисс, Л. 303
Декарт, Р. 27, 28, 29, 32, 40, 190
Демпф, А. 303
Десауер, Ф. 303
Джинс, Дж. 108, 109
Дозетти, Г. Л. 293
Домбуа, Г. 296, 297

- Жакоб, Э. 86
 Зёнген, Г. 303
 Игнатий, А. 296, 308
 Иеремиас, И. 170, 301
 Имсхоот, П. ван 296
 Ипполит, 293
 Казель, А. 80, 295
 Камю, А. 201, 202
 Кант, И. 27
 Каттенбуш, Ф. 153, 293, 296, 299, 305
 Квастен, И. 293
 Кеземан, Э. 234, 300
 Келли, И. Н. Д. 293
 Кёниг, Ф. 303
 Керн, В. 297
 Киркегор, С. 10
 Клодель, П. 13, 14, 68, 291, 294
 Кокс, Г. 10, 11, 292, 293
 Комб, А. 291
 Конгар, И. 303
 Конт, А. 30
 Крауз, Х. И. 300
 Ксенофан 95
 Кузен, В. 297
 Кульманн, О. 302
 Кун, П. 296
 Кутта, Ж. А. 294
 Кюммель, В. Г. 299
 Ларос, М. 297
 Лаурентин, Р. 303
 Лёв, ван дер 66, 294
 Лессинг, Г. 210
 Лозинский, М. 298
 Лукрец 284
 Любак, Х. де 305
 Лютер, М. 36, 197, 283
 Максимус конфессор 295
 Марий Викторин, 60, 61
 Маркс, К. 30, 31, 35, 123, 124
 Марле, Р. 294
 Марсель, Г. 180
 Мартиц, В. 300, 301
 Мейер, Г. 303
 Мёлер, И. А. 190, 302
 Метц, И. Б. 292
 Мольтманн, И. 292
 Море, М. 291
 Мунье, Е. 302
 Муру, Ж. 292
 Нейменн, И. 299
 Нейнер, И. 303
 Ницше, Ф. 67
 Панненберг, В. 299
 Паскаль, Б. 99, 128, 297
 Педерсен, И. 301
 Петерсен, Е. 292, 296
 Платон 78, 95, 230, 293, 294, 305
 Плотин 294
 Поль, В. Г. ван де 299
 Рад, Г. 293
 Ранер, К. 59, 205
 Рацингер, И. 293, 294, 297, 299, 303, 305
 Рендторфф, Т. 292
 Регамен, М. 303
 Ридлингер, Г. 305
 Робинсон, Г. В. 301
 Сартр, Ж. П. 237
 Солиньяк, А. 293
 Схоненберг, П. 304
 Сэн-Сиран 126
 Тёдт, Г. Е. 292
 Тейар де Шарден 49, 182, 184, 240, 253, 301, 302
 Тереза из Лизье, святая 12
 Тертуллиан 97
 Тромонтан, К. 301
 Трилльхас, В. 293
 Форгримлер, Г. 285, 297
 Фрайн, Ж. де 301
 Фрейер, Г. 292
 Фрис, Г. 292
 Хазенхюттель, Г. 299, 301, 305
 Хайдеггер, М. 38, 52, 302, 303
 Хаккер, П. 294, 300

Хан, А. 293, 301
Циммерманн, Г. 295
Цирне-Лима, С. 292
Цицерон 29
Швайцер, Э. 216
Шеллинг, Ф. 122
Шлейермахер, И. Д. Э. 96
Шлир, Г. 303, 305
Шмаус, М. 297
Шмидт, Г. И. 7
Шмидт, К. 296
Шпек, И. 297
Шрёдингер, Э. 127
Штёгер, А. 303
Штрох 7
Эвели, Л. 209, 303
Эйнштейн, А. 108, 296
Эйхендорф, Й. 293
Эйхродт, В. 295, 304
Эммингхаус, И. Г. 293
Эпикур 294
Эрхардт, А. А. Т. 301
Юнгер, Ф. Т. 293

ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абсолют 69 сл., 72
 Абсолютность христианства 210
 Ад 235—238, 247 сл.
 Адам 182, 185 сл., 191, 205, 209,
 218 сл., 226, 247 сл., 282, 286
 Аджорнаменто 22
 Актуальность 127, 134 сл., 173-
 177, 206, 242
 Антропология см. Человек
 Антропоцентрика 31, 227
 Атеизм 66 сл., 69 сл., 99
 Бессмертие 238 сл., 278—289
 Благодать 199 сл., 218, 219, 221,
 248, 258—261, 274, 286
 Бог, личный 81 сл.
 Богословие Креста 176, 220—231
 Бог-Отец 66 сл., 117, 150
 см. также Троица
 Бог-Сын 66 сл., 117, 135 сл., 150
 см. также Троица
 Брак 207
 Будущее 33 сл., 70, 123, 175 сл.,
 184—187, 191, 204 сл., 248 сл.,
 282, 284, 288
 Вера 10—61, 128, 155, 157 сл.,
 212, 282 сл.
 Вечность 251 сл.
 Возможность быть сделанным
 31—34, 37—39
 Возможность манипулировать 34,
 254—255
 Воплощение 175 сл., 282
 Воскресение 238, 240—244, 249,
 270
 Воскрешение см. Воскресение
 Вочеловечение Бога 175, 178—
 181, 189, 206, 221
 Время 250 сл.
 Грех 176, 226 сл., 271 сл.
 Грех, первородный 192 сл., 209
 Демоническое 114
 Диалог 52 сл., 57 сл., 123, 133 сл.,
 205, 281 сл., 285 сл.
 Догма 51 сл., 61 сл., 132 сл., 207,
 219 сл.
 Доказательство бытия Божия 198
 Дополнительность 126 сл.
 Дуализм 131
 Дух 107—112, 255 сл., 288
 Дух, Святой 118, 265—268, 271
 см. также Троица
 Душа 279 сл., 285
 Евхаристия 186, 222, 245, 267 сл.,
 287
 Епископ 277 сл.
 Ересь 125
 Жертва 197, 222—231
 Зло 114
 Идеализм 111—114
 Избранничество 165 сл., 189, 206
 Индивидуум 114, 135
 Индуизм 194
 Интерпретация и вера 25 сл.,
 97 сл., 218
 Искупление 220 сл.
 Исповедание 49—61, 72, 155 сл.
 Истина 27—34, 61, 96—99, 110,
 120, 147 сл., 157
 Историзм 31—36
 История, Священная 204, 266 сл.
 История Спасения 35 сл.

- Исход 1777, 196 сл., 227
 Исчисление и язык 58
 Кафоличность 273 сл., 277 сл.
 Керигма 149, 189
 Кибернетика 34
 Конец мира 249 сл., 288
 Крещение 47—61, 186, 268 сл.,
 270, 272
 Критика, социальная 274 сл.
 Культ 22—231
 Литургия 224 сл., 244
 Лицо 115, 121, 131—135, 255, 281 и
 сл., 284
 Личность, коллективная 182
 Логос 42 сл., 58 сл., 95 сл., 112 сл.
 123, 134, 138 сл., 145, 146, 156,
 158, 181, 187, 198, 233, 250
 Любовь 101, 102, 131, 146 сл.,
 207 сл., 211, 236—243, 158, 275,
 281
 Марксизм 39, 187, 208 сл.
 Материализм 110 сл.
 Материя 110 сл., 127, 253 сл.,
 288 сл.
 Мистерия 116
 Мистика 228
 Миф 95—99, 123, 161, 170, 173 сл.
 214 сл.
 Модализм 120 сл.
 Молитва 118, 170 сл., 250 сл.
 см. также Поклонение
 Монархианство см. Модализм
 Монотеизм 66, 69 сл., 115, 119
 Мученичество (Martyrium) 170
 Надежда 80, 83, 187, 208, 211,
 259 сл., 276
 Небо 247 сл.
 Невидимость Божия 19 сл., 41
 Никея 173 ср. 116—144
 Образ мира 146, 252 сл.
 Обращение 20, 52 сл., 268 сл., 277
 Одиночество 67
 Омоусия 125
 Онтология 26 сл., 77 сл., 86 сл.,
 110 сл., 172—177, 215 сл.
 Оправдание делами 209
 Опыт, религиозный 65 сл., 82 сл.
 Оставление грехов 268 сл.
 Ответственность 256 сл.
 Откровение 24, 83, 204, 233 сл.
 Отношение 132—141, 173 сл.
 Переворот 20
 Позитивизм 15, 23, 146 сл.
 Позитивность христианства 147,
 189—195, 255 сл.
 Поклонение 169, 22—231 см. так-
 же Молитва
 Политеизм 66, 69 сл., 74, 84, 96, 98
 Понимание 44 сл., 107, 153 сл.
 Посланичество 138
 По-ту-сторону 250
 Почитание Страстей Господних
 227 сл.
 Право 259
 Предстательство 151, 225
 Преемство 71
 Преобразование мира 31, 35 сл.
 Прогресс 22 сл., 186 сл.
 Продвижение 206
 Проповедь, Нагорная 200 сл.
 Пророк 57 сл.
 Просьбы, молитвенные 250
 Прощение 50, 199, 217
 Революция, христианская 96 сл.,
 103, 135, 221 сл., 242
 Реформа Церкви 276 сл.
 Рождение от Девы 218 сл.
 Свершение 204
 Свобода 111—115, 123, 210, 224, 267
 Святость 273 сл.
 Священник 225 сл.
 Символ 59 сл.
 Слово 277 сл. ср. Логос, Диалог
 Смерть 234—238
 Смерть Бога 24 сл., 151, 232 сл.
 Смерть-Сон 283

Смысл 40 сл., 107, 112, 145, 219,
288 сл.
Сомнение 10
Состояние, Промежуточное 383
Сотериология 177 сл.
Со-человечность 226, 282 сл.
Спасение 177—179, 186 сл., 192,
207 сл., 271, 189
Срок 11
Субординатизм 121 сл.
Субстанция 134 сл.
Сущность Христианства 150, 210,
225
Таинства 189 сл., 271, 277, 287
Таинство 43
Таинство покаяния 267 сл.
Тайна 86 сл., 245
Тайна Пасхи 185
Творение 28, 107 сл., 111 сл.
Тело 182 сл., 278 сл., 284, 286 сл.
Теология, Политическая 35, 97,
123, 124
Теория сатисфакции 177 сл.
Техника 255 сл., 265 сл.
Традиция 22 сл.
Троица 125, 129, 134, 138, 140, 169,
172, 227, 228
Учение о происхождении видов 34
Физика 126
Философия и вера 53 сл.
Халкидон 173
Христианство, безрелигиозное 12,
98
Церковь 186, 265—270, 271—278
Человек 177—187, 189—193, 286-7
Эволюция 182 сл.
Эксперимент 127
Эллинизирование 37, 78 сл.
Эрос 71, 74, 238
Эсхатология 249 сл.
Язык 191

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>ПРЕДИСЛОВИЕ</i>	5
--------------------------	---

Введение

ВЕРУЮ — АМИНЬ	8
----------------------------	---

ВЕРА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

<i>1. Сомнение и вера — человек перед вопросом о Боге</i>	10
<i>2. «Скачок веры — опыт предварительного определения сущности веры</i>	17
<i>3. Дилемма веры в современном мире</i>	21
<i>4. Границы современного понимания реальности и место веры</i>	26
а) <i>Первая стадия: рождение историзма</i>	27
б) <i>Вторая стадия: поворот к техническому мышлению</i>	31
в) <i>Вопрос о месте веры</i>	34
<i>5. Вера как опора и постижение</i>	34
<i>6. Разумность веры</i>	41
<i>7. Верую в Тебя</i>	45

ВТОРАЯ ГЛАВА

ЦЕРКОВНЫЙ ОБЛИК ВЕРЫ

1. Предварительные замечания к истории и структуре Апостольского символа веры	47
2. Объем и значение текста	49
3. Исповедание и догма	51
4. Символ как выражение структуры веры	53
а) Вера и слово	53
б) Вера как символ	58

Первая часть

БОГ

ВЕРЮЮ... ..	63
-------------	----

ПЕРВАЯ ГЛАВА

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ К ТЕМЕ «БОГ»	65
--------------------------------------	----

1. Объем вопроса	65
2. Исповедание единого Бога	71

ВТОРАЯ ГЛАВА

БИБЛЕЙСКАЯ ВЕРА В БОГА

1. Проблема рассказа о неопалимой купине	76
2. Внутренняя предпосылка веры в Яхве: Бог отцов	81
3. Яхве, Бог отцов и Бог Иисуса Христа	84
4. Идея имени	90
5. Две стороны библейского понятия о Боге	92

ТРЕТЬЯ ГЛАВА

БОГ ВЕРЫ И БОГ ФИЛОСОФОВ

1. Отношение ранней Церкви к философии	94
2. Трансформация Бога философов	99
а) Философский Бог по сути отнесен к самому себе	102
б) Философский Бог есть чистое мышление	103
3. Отражение проблемы в тексте Символа Веры	103

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

СОВРЕМЕННОЕ ИСПОВЕДАНИЕ БОГА

1. Примат Логоса	107
2. Личный Бог	112

ГЛАВА ПЯТАЯ

ВЕРА В ТРИЕДИНОГО БОГА

<i>1. Подходы к пониманию</i>	117
а) Истоки веры в Троицу	117
б) Ведущие мотивы	119
в) Безвыходность обходных путей	121
г) Учение о Троице как отрицательная теология	124
<i>II. К положительному осмыслению</i>	
1. Едина сущность в трех Лицах	130
2. Понятие «Лица»	131
3. Проблема абсолютного и относительного	132
Догмат как упорядочение языка	132
а) Понятие лица	132
б) Возвращение к библейскому понятию веры	135

Вторая часть

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ИИСУС ХРИСТОС

ВЕРЮ В ИИСУСА ХРИСТА, ЕДИНОРОДНОГО СЫНА БОЖИЯ, ГОСПОДА НАШЕГО

<i>1. Проблема исповедания Иисуса в наши дни</i>	145
--------------------------------------------------------	-----

II. ИИСУС ХРИСТОС:

основная форма христологического исповедания

<i>1. Дилемма современной теологии: Иисус или Христос?</i>	148
<i>2. Образ Христа в Символе веры</i>	153

3. Исходный пункт исповедания: Крест	155
4. Иисус, Который есть Христос	157

III. Иисус Христос — истинный Бог и истинный человек

1. Подход к проблеме	159
2. Современный штамп об «историческом Иисусе»	162
3. Правомочность христологического догмата	164
а) К вопросу о «божественном человеке»	164
а) Сын Божий	165
б) Сын	170

IV. Пути христологии

3. Богословие воплощения и богословие креста	175
2. Христология и учение о спасении	177
3. Христос — «второй Адам», последний человек	180
ЭКСКУРС: структуры христианской реальности	188
1. Один и целое	189
2. Принцип «Для»	195
3. Закон сокровенности	197
4. Принцип преизбытка	199
5. Свершение и надежда	204
6. Первенство принятия и христианская позитивность	207
7. ПОДВЕДЕНИЕ ИТОГОВ: «Сущность христианства»	210

ВТОРАЯ ГЛАВА

РАЗВЕРТЫВАНИЕ ИСПОВЕДАНИЯ ИИСУСА ХРИСТА В ХРИСТОЛОГИЧЕСКИХ ЧЛЕНАХ СИМВОЛА ВЕРЫ

1. «Зачатого от Духа Святаго и родившегося от Марии Девы»	212
--------------------------------------------------------------------	-----

2. Распятого за нас при Понтии Пилате и страдавшего и погребенного	220
а) Праведность и благодать	220
б) Крест как поклонение и жертва	222
в) Сущность христианского культа	225
3. «Сошедшего во ад»	231
4. «Воскресшего из мертвых»	238
5. «Восшедшего на небеса и сидящего одесную Отца»	246
6. Грядущего судить живых и мертвых	152

Третья часть

ДУХ И ЦЕРКОВЬ

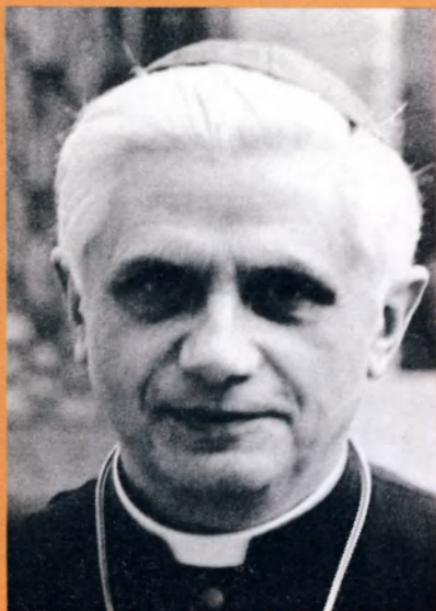
ГЛАВА ПЕРВАЯ

ВНУТРЕННЕЕ ЕДИНСТВО ПОСЛЕДНИХ СВИДЕТЕЛЬСТВ СИМВОЛА	265
-------------------------------------------------------	-----

ВТОРАЯ ГЛАВА

ДВЕ ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЧЛЕНОВ СИМВОЛА ВЕРЫ О ДУХЕ И ЦЕРКВИ	
--------------------------------------------------------------	--

1. «Святая и католическая Церковь»	271
2. «Воскресение мертвых»	278
а) Содержание НЗ-ой надежды на воскресение	278
б) Сущность бессмертия человека	283
в) Вопрос о теле воскресения	286
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ	306
ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ	309
ОГЛАВЛЕНИЕ	313



КАРДИНАЛ ЙОЗЕФ РАЦИНГЕР родился 16 апреля 1927 г. в Марктл-ам-Ин (Германия), был рукоположен во священники в 1951 году, преподавал богословие в Бонне (1959-1969), Мюнстере (1963-1966) и Тюбингене (1966-1969). В 1969 г. стал профессором догматики и истории (развития) догматов Ратисбонского Университета. На II Ватиканском Соборе он был богословским консультором примаса Германии, кардинала Фрингса, и членом международной богословской комиссии до своего назначения (25 марта 1977 г.) на Мюнхенскую архиепископскую кафедру и возведения в кардинальское достоинство.

Среди его трудов укажем на «Введение в христианство», ставшее международным бестселлером. Кардинал интересуется экуменизмом, в частности вопросом единства веры и богословского плюрализма и сближением с православными.

Из важнейших его трудов укажем на следующие:

- Von dem Christeins*, München 1966
- Glaube und Zukunft*, München 1970
- Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf Patmos 1972
- Dogma und Verkündigung*, München 1973
- Der Gott Jesu Christi*, München 1976
- Licht das uns leuchtet*, Friburg /Herder 1980/
- Christlicher Glaube und Europa*, München 1981
- Theologische Principienlehre*, München 1982

На русский язык переведено его исследование на тему: «*Епископат и Примаат*» (Логос 1977, стр. 7-33) в сотрудничестве с о. Карлом Ранером (Логос 1976, стр. 1-21), напечатанные в серии «*Quaestiones disputatae*», Herder, 1961).