[22] Ср. *Volz* цит. соч. 360.
[23] Мидр. Руфь к 2: 14 (132ab) у *Strack-Billerbeck* I, 27.
[24] GnR 48 (30a) у *Strack-Billerbeck* II, 140.
[25] Ср. *Strack-Billerbeck* III, 480; IV? 886 ff; *Murmelstein* цит. соч. (1938), 255 ff; *Hugo Odeberg,* The Fourth Gospel (1929), 264: A. 3; *W. Staerk,* Soter I, 158 f; *Riesenfeld* цит. соч. 110 f, 125.
[26] Мысль о том, что ἄνωθεν γεννηθῆναι из Ин 3: 3 слл. «следует понимать исходя из типологии творения» (Goppelt S. 219), – это абсурдная мысль.
[27] Представляется, что Втор. 18: 15 толковалось в иудаизме не типологически. См. *Strack-Billerbeck* II 626; I, 730; *Jeremias,* ThW IV, 826: 9 ff.
[28] Я не уверен в том, можно ли сводить появление Крестителя в пустыне к типологии Моисея (*Jeremias,* ук. соч. IV, 872: 3 ff). В Дамасском документе время, проведенное в пустыне, является прообразом мессианского времени спасения.
[29] Так у *Goppelt* S. 180 f.
[30] Так у *Goppelt* S. 165 ff.
[31] Ср. *Ad. Schlatter,* Der Glaube im Neuen Testament 4 (1927), 609; *Volz* цит. соч. 81; *Strack-Billerbeck* III, 186 ff; *Jeremias,* ThW I, 8: 11 ff.
[32] *Goppelt* S. 200 ff.
[33] Термин как выражающий типолологическое значение ветхозаветного культа по сравнению с καιρὸςἐνεστώς Евр 9: 9 (также 11: 19?) употреблен один раз; это можно объяснить смешением типологии и аллегорезы. В смысле последней обетование из Исх. 33: 1 в Варн 6: 10 названо παραβολή (загадка), которое должно указывать на Иисуса. Так и в Варн 17: 2: все ἐνεστῶτα и μέλλοντα заключены ἐν παραβολαῖς (в загадках).
[34] *H.J. Schoeps,* который сводит это толкование к раввинистическим размышлениям о жертвоприношении Исаака, хочет видеть их уже у Павла (JBL [1946], 385-392).
[35] Было бы заманчиво проследить дальнейшую историю типлогии в древней церкви, и прежде всего в древнехрисианском искусстве. Здесь я хотел бы еще раз указать на *H.J. Schoeps,* «Restitutio principii» as the basis for the «Nova lex» Jesu, JBL 66: 4 (1947), 453-464; и совершенно особо на *Erich Auerbach,* Figura (Neue Dantesstudien, Europa-Verlag Zürich und New York 1944). Ауэрбах исследует употребление понятия figura, соответствующего греческому τύπος, в латинской и древнецерковной латинской литературе, чтобы затем обратиться к возникновению фигурального толкования и его истории. Здесь также встречается своеобразное переплетение подлинно типологического толкования со спиритуализирующей аллегорезой, которую можно видеть уже в Евр. В крупной работе Ауэрбаха «Mimesis» (Bern, Francke 1946) история фигурального толкования также играет важную роль.
[36] Гоппельт заходит слишком далеко, приписывая большую роль типологиям в Новом Завете.
[37] *Goppelt* S. 92 f.

* * *

Перевод выполнен *А. Михайловским* по изданию: *R. Bultmann.* Ursprung und Sinn der Typologic als hermeneutischen Methode // R. Bultmann. Exegetica. Aufsätse zur Erforschung des Neuen Testaments. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1967. S. 369-380. На русский язык переводится впервые.

Раннее христианство

Первоначальное христианство в контексте древних религий

Введение

Христианство как исторический феномен возникло в лоне позднего иудаизма. В свою очередь, эта религия была порождена историческим развитием религии Израиля, засвидетельствованной в текстах Ветхого Завета, и вскормлена ее традициями. Но христианство – сложное явление. В значительной степени оно сформировалось под влиянием духовных сил языческого эллинизма, который был хранителем эллинской духовной истории, но в то же время вобрал в себя богатые традиции переднеазиатских религий.

Рассматривая христианство в контексте исторических взаимосвязей, мы не должны, однако, считать его чем-то вроде необходимого продукта исторического развития. Оно является таковым не более, чем все великие исторические феномены. Но именно тогда, когда мы рассматриваем христианство в его взаимоотношениях с миром, в котором оно возникло, становится очевидным его своеобразие и самостоятельное значение. Позитивно и критически воспринимая традиции, которыми жил этот мир, христианство воспринимало также его проблемы и претендовало на то, чтобы служить ответом на них. При этом оно вступало в соперничество с другими миссионерскими религиями и мировоззрениями своей эпохи. Только видя их общность, можно отчетливо увидеть также их противоположность.

При таком подходе исключаются любые апологетические установки. Мы не будем изображать христианство (в традициях гегелевского понимания истории) как венец античной истории религий, как исполнение её смысла; и не станем пытаться обосновать «победу» христианства над соперничающими религиями, объяснять его превосходство над ними. Историк не должен преследовать апологетические цели и доказывать истинность христианства. Утверждение истинности христианства, как и любой другой религии или мировоззрения, – всегда дело личного решения: ответственность за него историк не может снять с кого бы то ни было. В его задачу не входит и так называемая «оценка» описываемых феноменов. Однако историк может прояснить сам вопрос решения. Ибо его задача – интерпретировать явления прошлого, исходя из принципиальных воз-

можностей понимания человеческого существования, и тем самым помочь осознать их как возможности понимания человеческого существования здесь и теперь. Оживляя минувшее, историк должен донести до сознания современника эту мысль: tua res agitur – речь идет о тебе самом.

Решение такой задачи и есть цель нашей книги. Она не будет историческим *исследованием* – в смысле привлечения новых фактов истории религии либо новой комбинации уже известных историко-религиозных взаимосвязей. Такое исследование послужило предпосылкой этой книги. Наша задача – скорее задача *интерпретации*. Вопрос ставится о том понимании существования, которое выразилось в первоначальном христианстве как возможность по-новому понять свое существование вообще. Или, если спросить осторожнее, – открыло ли оно такую возможность, и если да, то в какой мере.

Глава первая

Ветхозаветное наследие

Бог и мир

Идея творения

В Ветхом Завете отсутствует вопрос, который задавали греки: вопрос об архе (ἀρχή), о начале мира, которое в своем постоянстве всегда присутствует в настоящем и на основании которого неизменность мира и происходящие в нем события постигаются мышлением как единое целое. Благ Бог как творец всего живущего и всякой жизни, от начала и во все времена, – как творец мира! По своей основной интенции это восклицание – не положение некоей космологической теории, призванной объяснить происхождение мира, а признание человеком того, что Бог есть Господь. Мир принадлежит Богу и существует Его властью. Бог заботится о поддержании жизни человека, и человек обязан повиноваться Ему.

Симптоматично, что монотеизм в Израиле возник не в области теоретического мышления. В соответствии с изначальным духом и смыслом израильской веры, сперва он постепенно проявился в историческом опыте[1]. Вначале Яхве, Бог Израиля, был племенным богом, подобно другим семитским богам. Наличие других богов не отрицалось, но Израилю не было до них никакого дела. Таким образом, сперва израильтяне мыслили не монотеистически, а генотеистически, поклоняясь одному Богу. Когда примерно в 1000 г. до н.э. Израиль стал государством, а Яхве – государственным божеством и вступил в отношения с чужими богами, возникла проблема политеизма. Пророческое движение показало, что Яхве – «ревнивый» Бог, не терпящий рядом с собой никаких других богов. Исповедовать такого Бога значит признавать Его просто Господом, единственным истинным Богом. Ибо Яхве и другими народами повелевает как Господь. Он «подаёт знак» северному народу, чтобы тот обрушился на Израиль как орудие Божьего суда (Ис 5: 56). Ашшур – «жезл» гнева Его и «бич» Его ярости, призванный покарать Израиль (Ис 10: 5). Фараон – «большой крокодил», лежащий в Ниле: «Но Я вложу крюк в челюсти твои... и вытащу тебя из рек твоих» (Иез 29: 4). И далее у Второисайи сказано:

Так говорит Яхве, Царь Израиля
и его Спаситель, Яхве Саваоф:
Я первый, и Я последний,
и кроме Меня, нет иных богов!

Этому Господу теперь приписывают сотворение мира[2]. У израильтян, как и у других народов, были мифы о творении. В них божество

уподоблялось ремесленнику, изготовляющему из уже наличного материала Землю и всё, что есть на Земле. Эти мифы лежат в основании Быт 1 и 2. Согласно Быт 2: 7, Бог «слепил» человека из праха земного, словно горшок. В основе Быт 1, более позднего повествования о творении, лежит представление о том, что Бог создает мир из праматерии, из «хаоса», сортируя по смыслу и упорядочивая смешанные элементы.

Но представление об изготовлении мира из предсуществующей материи остаётся позади. Теперь Бог повелевает, и происходит так, как велит Его Слово (Быт 1: 3, 11, 24):

И сказал Бог: да будет свет.
И стал свет.
И сказал Бог: да произрастит земля зелень...
И стало так.
И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее...
И стало так.

Миф был изгнан верой в Бога – всемогущего повелителя, который по своей воле вызывает не-сущее к существованию.

Таким образом, в Израиле миф получил иной смысл, нежели греческая идея архе. Мир понимался отнюдь не по аналогии с изделием (ἔργον) ремесла (τέχνη). Проблема отношения формы и материи, волновавшая греческую мысль, вовсе не ставится в Ветхом Завете. Здесь отсутствуют понятия космоса (κόσμος = гармоничное устроение), природы (φύσις), естественного закона (νόμος φύσεως). Мир не объективируется в природном космосе, чьи вечные законы могут быть познаны человеком в процессе мышления. Нет никакой науки о природе. В то время как эллин видел в космическом законе, который постигал разумом, проявление божественной силы и таким образом включал божество в мир как целое, для ветхозаветного мышления Бог находится по ту сторону мира[3]. Он «на небесах поставил престол Свой, и царство Его всем обладает» (Пс 102: 19). В конечном счете идея потусторонности Бога выразилась в постепенно сложившемся, в соответствии с исходной концепцией, представлении о творении мира из ничего. Мысль, абсолютно невозможная для греческого мышления! (Юбилеи 12: 4; 2 Макк 7: 28 и т. д.).

Искусство Бога и Его мудрость творца восхищают – например, то, как Он утвердил землю, словно круг, на реках, и она не тонет (Пс 23: 2). Но это вызывает удивление; это непонятно. Всё сущее в мире создано Богом «целесообразно», как это изображает Пс 103. Но целесообразность понимается наивно: источники и растения существуют для того, чтобы утолять голод и жажду зверей; хлеб и вино – для благоденствия человека; солнце и луна – для того, чтобы определять поведение животных и занятия людей в разное время суток. Но вопрос о цели в смысле греческой идеи телоса не ставится. Иначе говоря, отсутствует вопрос о рационально постижимом единстве космоса, где каждый отдельный элемент целесообразно включен в целое, так что конечная цель (τέλος) каждой части заключена в ней самой, а конечная цель целого – в органическом единстве его частей. Поскольку отсутствует идея закономерности, отсутствует и представление о промысле (πρόνοια), а также вопрос о теодицее при взгляде на целое. Божественное откровение усматривается не в закономерном течении природных событий, а в необычных и устрашающих явлениях – таких, как гроза или землетрясение. Именно потому, что мир не поддается рациональному объяснению, он вызывает восхищение как творение Божье[4].

Кто исчерпал воды горстию своею,
и пядию измерил небеса,
и вместил в меру прах земли,
и взвесил на весах горы
и на чашах весовых холмы?
Кто положил меру духу Яхве
*и кто тот советник, который учил Его?**
Ис 40: 12-13

Зрелище природы равно способно вызвать как восторженный гимн Псалмопевца (Пс 146-147), так и немоту человека, вздумавшего спорить с Богом (Иов 42: 2-6).

Ветхозаветная вера в сотворение мира по существу говорит о том, что и сегодня человеческое существование определяется непостижимым, недоступным разуму всемогуществом Божьим. Рассказ о том, что именно делал Бог в начале, по сути учит тому, что́ Он делает всегда. Как однажды Он сотворил человека, так постоянно чудесным образом творит его во чреве матери (Пс 138: 13; как однажды Он дал человеку дыхание жизни, так даёт его всегда (Иов 33: 4). Отнимет Бог дыхание жизни – и обращаются люди в прах, из которого вышли; пошлёт им дыхание – и вновь они созидаются, и Бог обновляет лицо земли (Пс 103: 29сл).

Господи, Ты – Отец наш;
мы – глина, а Ты – образователь наш,
и все мы – дело руки Твоей.
Ис 64: 8

Таким образом, вера в творение означает просто предание себя Богу:

Горе тому, кто препирается с Создателем своим,
черепок из черепков земных!
Скажет ли глина горшечнику: «Что ты делаешь?»
и твоё дело скажет ли о тебе: «У него нет рук»?

* В русск. пер.: Кто уразумел дух Господа, и был советником у Него и учил Его? – *Прим. пер.*

Горе тому, кто говорит отцу: «Что ты зачал?»
*а матери: «Что ты родила?»**
Так говорит Господь, Святый Израиля и Создатель его:
Вы спрашиваете Меня о будущем сыновей Моих,
и хотите Мне указывать в деле рук Моих?
Я создал землю и сотворил на ней человека;
Я – Мои руки распростерли небеса,
и всему воинству их дал закон Я.
Ис 45: 9-12

Так говорит праведный:

Руки Твои сотворили меня и устроили меня;
вразуми меня, и научусь заповедям Твоим.
Пс 118: 73

Итак, человек ничто пред Богом[5], и пророк слышит голос Его:

Возвещай:... Всякая плоть – трава,
и вся красота ее, как цвет полевой.
Засыхает трава, увядает цвет,
когда дунет на него дуновение Господа...
Трава засыхает, цвет увядает,
а слово Бога нашего пребудет вечно.
Ис 40: 6-8.

Но вместе с тем эта вера рождает доверие и благодарность:

Когда взираю я на небеса Твои, – дело Твоих перстов,
на луну и звезды, которые Ты поставил,
то что есть человек, что Ты помнишь его,
и сын человеческий, что Ты посещаешь его?
Не много Ты умалил его пред ангелами;
славою и честию увенчал его;
поставил его владыкою над делами рук Твоих;
всё положил под ноги его.
Пс 8: 4-7

Как отец милует сынов,
так милует Господь боящихся Его.
Ибо Он знает состав наш,
помнит, что мы – персть.
Пс 102: 13-14

* В русск. пер.: «зачем ты произвел меня на свет?», «зачем ты родила меня?» – *Прим. пер.*

Знать о том, что Бог – Творец, значит знать о собственной тварности. Но такое знание отнюдь не влечет за собой сокрушения и самоуничтожения. Человек ничто перед *Богом,* но Бог создал человека, чтобы в мире он был *чем-то.* Когда в Быт 1: 26сл говорится о том, что человек сотворен по образу Божьему, то первоначально, возможно, имелось в виду телесное подобие; однако в данном тексте подразумевается господство человека над остальными творениями в мире (как в Пс 8: 7; см. выше).

Тварность человека означает также, что человек не является частью природы, не включен в природный ход событий. Он не принадлежит миру, как одно из мирских существ, а противостоит ему. В Ветхом Завете нигде не ставится вопрос о том, как человек обретает независимость от закономерности природных процессов, – вопрос, волновавший киников, стоиков и Эпикура. Мир дан человеку как его жизненное пространство, где вершится его труд и судьба. Не мир – предпосылка понимания человека, но человек – предпосылка понимания мира[6]. Мир служит человеку надежным жилищем, но в то же время может быть опасен. Ибо он не мертв, но наделен жизнью и человека встречает, как его судьба. Собственно власть над миром принадлежит Богу; но сознавать свою зависимость от Бога означает в то же время вверяться Ему.

Вступительный гимн при благодарственном жертвоприношении гласит:

Воскликните Господу, вся земля!
Служите Господу с веселием;
идите пред лице Его с восклицанием!
Познайте, что Господь есть Бог,
что Он сотворил нас, и мы – Его,
Его народ и овцы паствы Его.
Входите во врата Его со славословием,
во дворы Его – с хвалою.
Славьте Его, благословляйте имя Его!
Ибо благ Господь: милость Его вовек,
и истина Его в род и род.
Пс 99

Если мир как природа есть владение Бога и пространство, где осуществляется деятельность и судьба человека, то по существу он понимается как история. История – собственная сфера господства Бога; Его дела обнаруживаются в истории народа[7]. Для израильского мышления Бог не является прежде всего Богом вселенной. Только в проповеди пророков Он предстает как воля, которая желает и требует от людей добра. Как таковой, Он не знает национальных границ и, будучи Судьей в израильской истории, становится также повелителем других народов и природных событий, вовлекаемых в историю[8]. История творения представлена в Быт 1 не как предмет умозрительного инте-

реса, но как начало человеческой истории[9]. От сотворения мира начинается движение истории – через эпоху патриархов к обращению народа израильского Моисеем и законодательству на Синае. Сознавая свою вовлеченность в события истории, человек видит в них проявление власти Бога – Господа и Судьи, – которая простирается на все народы.

История – главная тема ветхозаветной литературы. При этом историография Ветхого Завета не ограничивается записями типа анналов, или хроник. Она описывает взаимосвязь событий, проходящую через поколения. Картина, которую она набрасывает, далека от картины исторического космоса, устроенного в соответствии с историческими законами[10]. Ветхозаветная историография, в отличие от греческой, ориентируется не на прошлое, не на извлечение из опыта прошлого вечных и неизменных законов исторических событий, а на будущее. Она представляет историю как движение к определенным целям; в конечном счете – как движение к цели, установленной Богом[11]. Пророческая проповедь указывает на то, что́ Бог в соответствии со своим предначертанием совершил в прошлом, карая или милуя; показывает, как Он осуществляет свой план вопреки постоянному сопротивлению народа. Она судит о настоящем и возлагает на него ответственность перед лицом будущего, которое предстоит ему, угрожая или благоприятствуя.

Изначально у восточных народов, как и у римлян, не было собственной историографии, если не считать записей-хроник. «Итак, в той мере, в какой речь идет об историографии в полном смысле слова, а не о подготовительном этапе, самостоятельно возникшими литературно-историографическими памятниками остаются только исторические сочинения израильтян и греков. Только эти два народа имели (причем независимо друг от друга) самостоятельно сложившуюся и своеобразную индивидуальность, которая наложила на исторический материал особый отпечаток»[12]. У обоих народов историография выросла из пережитого ими собственного исторического опыта: у греков – из опыта освободительных войн против персов; у израильтян – из опыта победоносной борьбы с филистимлянами и покорения ханаанских городов[13]. Но если на древнейшей стадии историография обоих народов имела общие черты – например, интерес к мифологии и генеалогии, к местным преданиям и народным легендам, – то вскоре обнаруживается и различие. У израильтян отступает на задний план интерес к описанию, к живописному изображению страны и народа, который был свойствен грекам – торговцам и мореплавателям. Но существеннее всего то, что у них, в отличие от греков, политическая жизнь отнюдь не представляет собой центра истории; вместо нее таковым является божественное предначертание и нравственное требование. Это значит, что для израильской историографии важно не научное познание исторического процесса и внутренне присущих ему сил, а отношение исторических событий к цели истории. Отсюда рождается членение истории на эпохи и размышление над их значением

для исторического целого; а в итоге – эсхатологическое ви́дение конца истории, который служит обоснованием ее смысла. История пишется в сознании ответственности настоящего перед наследием прошлого, с его благословением или проклятием, и перед лицом будущего, несущего спасение или гибель. Вследствие этого историография у израильтян представляет собой не средство наставления политиков, как у Фукидида, но проповедь к народу, которая настойчиво внушает каждому человеку мысль о его ответственности.

Познание Бога

Бог невидим[14]. Греки тоже считали божество невидимым, то есть не воспринимаемым телесными чувствами. Однако, по мнению греков, это не означало, что Бог непознаваем: Он может быть постигнут (хотя и с великим трудом[15]) познающим разумом. Кроме того, можно привести рациональные доводы в пользу существования Бога. Ветхому Завету чужды подобные мысли. В нем Бог никоим образом не мыслится как по существу невидимый для чувственного зрения (к тому же в еврейском языке вообще нет слова, передающего понятие «невидимый»[16]). Вернее будет сказать, что Бог не хочет и не должен быть видимым: ви́дение Бога уничтожило бы человека. «Мы умрем, ибо видели мы Бога!» «Горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами, и живу среди народа также с нечистыми устами, – и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа!» – так испуганно восклицают люди, узревшие Бога (Суд 6: 22сл.; 13: 22; Ис 6: 5). Невидимость Бога – это Его святость, невозможность иметь Его подле себя, располагать Им. Суметь увидеть Бога значило бы суметь держаться перед Богом. Очень далека от Ветхого Завета и та мысль греков, что Бог есть сущее особого рода: оно недоступно органам чувств, однако им способен овладеть орган духа. Человек вообще не может овладеть Богом; он узнает о Нем лишь в силу того, что Бог сам говорит с ним.

Способом, каким человек внимает Богу, является слушание. По своей сути слушание – не просто акустическое восприятие, как и зрение – не просто оптическое восприятие. Но подобно тому, как зрение (телесное или духовное) представляет собой преодолевающую расстояние апперцепцию как бы замершего в неподвижности предмета – восприятие, которое фиксирует объект в его очерченной, измеримой наличности, – так слушание представляет собой задающее дистанцию сознание настигнутости, признание права того, кто говорит. Если для греков, с их склонностью к созданию объективной, замкнутой, математически описываемой картины мира, высшим телесным чувством является зрение, то для Ветхого Завета этим чувством будет слух[17].

О, человек! сказано тебе, что́ – добро,
и чего требует от тебя Господь...
Мих 6: 8

Священники и пророки возвещают Слово Божье, то есть волю Бога. Впрочем, каждый глава семьи учит своих домочадцев заповедям Яхве. Пророк отличается от остальных не глубоким знанием Бога: таким знанием может обладать каждый израильтянин. *Богопознание* («познание Яхве») – это познание не сущности Бога, но Его воли; а знать Его волю означает признавать ее. Пророк заявляет царю: «Отец твой...производил суд и правду... Он разбирал дело бедного и нищего...Не это ли значит знать Меня? говорит Господь» Иер 22: 15 слл). Через своего пророка Бог объясняет народу, для чего Он отправил его в изгнание: «И дам им проницательность, чтобы они узнали Меня, что Я – Господь. Только тогда будут они Моим народом, а Я буду их Богом, когда они обратятся ко Мне всем сердцем» (в синод. пер.: «И дам им сердце, чтобы знать Меня, что Я – Господь, и они будут Моим народом, а Я буду их Богом; ибо они обратятся ко Мне всем сердцем своим» (Иер 24: 7). И предсказание гласит:

Вложу закон Мой во внутренность их
и на сердцах их напишу его,
и буду им Богом,
а они будут Моим народом.
И уже не будут учить друг друга, брат – брата, и говорить:
«Познайте Господа»,
ибо все сами будут знать Меня,
от малого до большого.
Иер 31: 33сл

Вот как это выражено – в форме синонимического параллелизма – в мольбе псалмопевца:

Продли милость твою к знающим тебя
и правду твою к правым сердцем.
Пс 35: 11

Истина для ветхозаветного мышления – это не истина утверждений, не истина познания, а то, что имеет значение, что требует от человека признания и на что человек может положиться[18]. *Мудрость* в Израиле является не умозрительной наукой, а практической житейской мудростью, то есть знанием хода вещей в мире, знанием того, что случается с добрым и злым, правдивым и лжецом. Но в первую очередь это знание того, чего требует Бог. Мудрость Израиля – мудрость притч. А ее главный тезис таков: мудрость есть *страх Божий.*

Начало мудрости – страх Господень;
глупцы только презирают мудрость и наставление.
Прит 1: 7

Страх господень научает мудрости,
и чести (в синод пер. – «славе») *предшествует смирение.*
Прит 15: 33

К страху Божьему призывает пророк:

Господа Саваофа – Его чтите свято,
и Он – страх ваш, и Он – трепет ваш!
Ис 8: 13

Соответственно, закон гласит:

Господу, Богу вашему, последуйте и Его бойтесь;
заповеди Его соблюдайте, и слушайтесь Его,
и Ему служите, и к Нему прилепляйтесь.
Втор 13: 4

И Бог предрекает через пророка:

Дам им другой разум
и другой путь (в синод. пер. – «одно сердце и один путь»),
чтобы боялись меня во все дни жизни...
И страх Мой вложу в сердца их,
чтоб они не отступали от Меня.
Иер 32: 39сл

Этот страх Божий – не боязнь или испуг. Напротив, он освобождает человека от боязни, придавая ему уверенность. Страх Божий – это благоговение, покорность воле Бога, требование которого принимается как судьба. Пугаться же Бога человек не должен.

Не бойся, ибо Я искупил тебя,
назвал тебя по имени твоему; ты – Мой.
Ис 43: 1

Страх Божий изгоняет страх перед людьми: «Чего страшится этот народ, того вы не должны страшиться», – увещевает пророк. И псалмопевец признаётся:

Не убоюсь тем народа,
которые со всех сторон ополчились на меня.
Пс 3: 7

«Посему не убоимся, хотя бы поколебалась земля» (Пс 45: 3). Страх Божий и любовь к Богу едины. Любить Господа и выполнять Его заповеди, служить Ему и ходить Его путями, – одно и то же (Втор 6: 4-13; 10: 12).

Забота Бога о мире

Само собой разумеется, что Бог, создав мир, заботится о нем. Псаалмопевцы с восхищением и благодарностью живописуют заботы Бога, который

Покрывает небо облаками,
приготовляет для земли дождь,
произращает на горах траву;
дает скоту пищу его
и птенцам во́рона, взывающим к нему.
Пс 146: 8сл[19]

Вверяясь попечению Божьему, человек отнюдь не впадает в легковесный оптимизм. Он не закрывает глаза на горестную судьбу и готов к тому, что она может постигнуть и его. Бог исполняет всё в своё время, однако –

Сокроешь лице Твое – мятутся;
отнимешь дух Твой (в синод. пер. – «дух их») *– умирают.*
Пс 103: 29

Глядя на природу, которой правит попечение Божье, нельзя забывать, что природа не находится в распоряжении человека, и что человек перед Богом – ничто. В этом отношении страдание и смерть не составляют проблемы. Болезни или природные катаклизмы – например, голод или землетрясение – не рождают вопросов, которые вызвали бы необходимость теодицеи; не становятся причиной сомнений в существовании Бога. Теоретическое отрицание Бога остается вне мира ветхозаветной мысли[20]. Ему известно только практическое неведение Бога, часто изображаемое в псалмах:

Сказал безумец в сердце своем: «Нет Бога».
Они развратились, совершили гнусные дела; нет делающего добро.
Пс 13: 1

Богохульники не ведают Бога, притесняя вдов и сирот или обижая немощных. Они говорят:

Не увидит Господь,
и не узна́ет Бог Иаковлев.
Пс 93: 7

Как узна́ет Бог?
и есть ли ведение у Вышнего?
Пс 72: 11

Вера в попечение Бога по самой сути отличается от стоической идеи промысла. В еврейском языке нет слова, передающего понятие «промысл» (πρόνοια). Вера в заботу Бога о мире опирается не на сознание гармонического единства космоса, где каждый отдельный элемент имеет своё органичное место и потому целесообразен. Поэтому она не ищет целесообразности, не ищет смысла несчастья и страдания, чтобы потом представить их как видимости (видимости, потому что в отношении к целому всё является необходимым, а значит, и благим). Благочестивый знает, что страдание – всегда страдание отдельного человека; что этот отдельный человек, которого постигло страдание, сам виноват в нем, и что бремя не будет снято с него только потому, что он осозна́ет себя частью целого. Здесь нет места совету «взирать на целое», как у Марка Аврелия[21]. Сомнение и страх не улягутся оттого, что рассудочное благоразумие учит: всё единичное необходимо, а значит, хорошо. Человек не должен из своей конкретной ситуации обращать взгляд на целое и стараться осознать себя отдельным случаем общего. Скорее он должен глядеть в будущее: коль скоро Бог не обнаруживается в том, что дано сегодня, Его можно будет встретить в грядущем.

Проблема, гнетущая благочестивого, – не проблема страдания вообще, но страдания праведника. Страдание понимается как Божья кара за грехи; почему же тогда страдает праведный? И почему столько нечестивцев живут беспечально? Ответ как правило, таков: в конечном счете нечестивцу будет плохо, а праведному – хорошо.

Не негодуй на злодеев,
и не завидуй нечестивым;
потому что злой не имеет будущности, –
светильник нечестивых угаснет.
Прит 24: 19 сл.

Ибо делающие зло истребятся,
уповающие же на Господа наследуют землю.
Еще немного, и не станет нечестивого;
посмотришь на его место, и нет его.
А кроткие наследуют землю,
и насладятся множеством мира.
Пс 36: 9-11

Но такой ответ удовлетворял не всех, поскольку слишком часто опровергался опытом. Поэтому то в одном, то в другом месте слышатся пессимистические ноты: так было и есть всегда; одному хорошо, другому плохо; здесь ничего не изменить, как и не найти никакой закономерности.

Бедный и лихоимец встречаются друг с другом;
но свет глазам того и другого дает Господь.
Прит 29: 13

Монументальное выражение этот пессимизм получает в так называемой книге Экклесиаста[22]:

Суета сует, сказал Экклесиаст,
суета сует, – всё суета!
Что́ пользы человеку от всех трудов его,
которыми трудится он под солнцем?
Род проходит, и род приходит,
а земля пребывает вовеки...
Что́ было, то́ и будет;
и что́ делалось, то́ и будет делаться,
и нет ничего нового под солнцем.
Еккл 1: 1-11

Противны стали мне дела, которые делаются под солнцем;
ибо всё – суета и томление духа!
Еккл 2: 17

И обратился я, и увидел всякие угнетения,
какие делаются под солнцем:
и вот слезы угнетенных,
а утешителя у них нет;
и в руке угнетающих их – сила,
а утешителя у них нет.
И ублажил я мертвых, которые давно умерли,
более живых, которые живут доселе;
а блаженнее их обоих тот, кто еще не существовал,
кто не видал злых дел, какие делаются под солнцем.
Еккл 4: 1-3

Есть и такая суета на земле:
праведников постигает то, чего заслуживали бы дела нечестивых,
а с нечестивыми бывает то, чего заслуживали бы дела праведников.
И сказал я: и это – суета!
Еккл 8: 14

Что же остаётся?

Не во власти человека и то благо,
чтоб есть и пить
и услаждать душу свою от труда своего.
Еккл 2: 24

Итак иди, ешь с веселием хлеб твой,
и пей в радости сердца вино твое...
Да будут во всякое время одежды твои светлы,
и да не оскудевает елей на голове твоей.

Наслаждайся жизнию с женою, которую любишь,
во все дни суетной жизни твоей,
...которую дал тебе Бог под солнцем.
Еккл 9: 7-10

Если такой пессимизм приближается к практическому атеизму, то в книге Иова обнаруживается противоположная крайность. Здесь ответом, добытым в отчаянных попытках решить проблему, стала молчаливая покорность воле Бога, чья мудрость превосходит всякое человеческое разумение. Друзья Иова настаивают на том, что его страдания, должно быть, – наказание за какой-то грех; сам же Иов твердо знает о своей невиновности и с ужасом убеждается в том, что Бог творит над ним насилие.

Хотя бы я и прав был, но не буду отвечать,
а буду умолять судью моего.
Если бы я воззвал, – ответил бы Он мне? (в синод. пер. – «...и Он ответил мне»)
Я не поверил бы, что голос мой услышал Тот,
Кто в вихре разит меня
и умножает мои раны,
не дает мне перевести духа,
но пресыщает меня горестями.
Если действовать силою, то Он могуществен;
если судом, кто сведет меня с Ним?
Если я буду оправдываться, то мои же уста обвинят меня;
если я невинен, то Он призна́ет меня виновным.
9: 15-20

Но Бог не дает Иову покоя, и тому приходится отстаивать свою правоту перед Богом, требуя не вознаградить ее, но просто признать.

Но я к Вседержителю хотел бы говорить,
и желал бы судиться с Богом.
13: 3

Бог благодарен за стольких защитников, которые желают доказать Его правоту, утверждая, что Иов виновен!

Надлежало ли вам ради Бога говорить неправду
и для Него говорить ложь?
Надлежало ли вам быть лицеприятными к Нему
и за Бога так препираться?
13: 7 сл.

Напоминания ваши подобны пеплу;
оплоты ваши – оплоты глиняные.

Замолчите передо мною, и я буду говорить,
что́ бы ни постигло меня.
Я буду терзать тело мое зубами
и душу мою положу в руку мою!
Вот, Он убивает меня, и мне не на что надеяться! (в синод. пер.: Для чего мне терзать тело мое зубами моими и душу мою полагать в руку мою? Вот, Он убивает меня; но я буду надеяться)
Я желал бы только отстоять пути мои пред лицем Его!
13: 12-15

О, если бы я знал, где найти Его,
и мог подойти к престолу Его!
Я изложил бы пред Ним дело мое,
и уста мои наполнил бы оправданиями;
узнал бы слова, какими Он ответит мне,
и понял бы, что́ Он скажет мне.
Неужели Он в полном могуществе стал бы судиться со мною?
О, нет! Пусть Он только обратил бы внимание на меня!
Тогда праведник мог бы состязаться с Ним, –
и я навсегда получил бы свободу от Судии моего.
23: 3-7

Иов просит Бога предъявить ему обвинение, чтобы он мог доказать его несостоятельность:

[Вот мое желание, чтобы Вседержитель отвечал мне,
и чтобы защитник составил запись.]
Я носил бы ее на плечах моих,
и возлагал бы ее, как венец,
указал бы ему каждый мой шаг,
и смело, как князь , пошел бы ему навстречу (в синод. пер.: «объявил бы ему число шагов моих, сблизился бы с ним, как с князем»).
31: 36 сл.

Бог принимает вызов и отвечает Иову. Он отвечает, спрашивая Иова:

Где был ты, когда Я полагал основания земли?
Скажи, если знаешь.
Кто положил меру ей, если знаешь?
Или кто протягивал по ней вервь?...
Будет ли состязующийся со Вседержителем еще учить?
Обличающий Бога пусть отвечает ему...
Ты хочешь ниспровергнуть суд Мой,
обвинить Меня, чтобы оправдать себя?
Такая ли у тебя мышца, как у Бога?
И можешь ли возгреметь голосом, как Он?

Укрась же себя величием и славою,
облекись в блеск и великолепие!...
Тогда и Я призна́ю,
что десница твоя может спасать тебя.
38: 4-5; 39: 32; 40: 3-5, 9.

Перед Богом Иов умолкает:

Вот, я ничтожен; что́ буду я отвечать?
Руку мою полагаю на уста мои.
Однажды я говорил, – теперь отвечать не буду,
даже дважды, но более не буду...
Знаю, что Ты всё можешь,
и что намерение Твоё не может быть остановлено...
Так, я говорил о том, чего не разумел,
о делах, чудных для меня, которых я не знал...
Я слышал о Тебе слухом уха;
теперь же мои глаза видят Тебя;
поэтому я отрекаюсь
и раскаиваюсь в прахе и пепле.
39: 34-35; 42: 2-3, 5-6.

Итак, перед всемогуществом Божьим и Его непостижимой мудростью человек должен умолкнуть. Он не получает ответа на вопрос о смысле своих страданий. Ему сказано, что он и не должен спрашивать об этом, а только склоняться перед Богом. Автор придает этой мысли наглядность еще и тем, что помещает ее в рамки древнего повествования о набожном Иове, который, лишившись всего, смиренно восклицает: «Наг я вышел из чрева матери моей, наг и возвращусь. Господь дал; Господь и взял; да будет имя Господне благословенно!» (1: 21). И он же говорит бранящейся жене своей: «Неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать?» (2: 10).

Книга Иова – исключение среди остальных текстов Ветхого Завета. Она разрушает привычную картину божественной справедливости, которая проявляет себя в человеческой судьбе. Автор обнаруживает, что страдать может и невиновный. И тем не менее он остается в рамках ветхозаветного мировоззрения. Он не разочаровался в Боге. Напротив, чем менее способен он понять собственное страдание, исходя из идеи Бога, тем более эта идея сохраняет для него свою силу. Более того, она становится поистине радикальной: всемогущество Божье беспредельно, и мудрость произвола, явленного в Боге, непостижима. Человеку остаётся только умолкнуть[23].

Здесь достигает апогея мотив, присущий всей ветхозаветной вере: покорность непостижимой воле Божьей. Покорность, сопряженная, однако, с доверием, с верой в то, что Бог в будущем даст человеку счастье и благополучие, причем именно тогда, когда человек

откажется от собственных желаний и намерений и будет уповать на Бога. Так рождается своеобразное *понимание веры*. Верить в Бога означает не признавать за истину его существование, но со смиренной покорностью вверяться Его предначертанию, Его молчаливой воле. Именно об этом говорит псалмопевец:

Но я всегда с Тобою;
Ты держишь меня за правую руку.
Ты руководишь меня советом Твоим,
и потом примешь меня в славу.
Кто мне на небе?
И с Тобою ничего не хочу на земле.
Изнемогает плоть моя и сердце мое;
Бог твердыня сердца моего и часть моя вовек.
Ибо удаляющие себя от Тебя гибнут;
Ты истребляешь всякого отступающего от Тебя.
А мне благо приближаться к Богу!
На Господа Бога я возложил упование мое.
Пс 72: 23-28

И когда Иеремия восклицает:

Горе мне, мать моя, что ты родила меня человеком,
который спорит и ссорится со всею землею!
Никому не давал я в рост, и мне никто не давал в рост,
а все проклинают меня,

то Бог отвечает ему:

Конец твой будет хорош,
Поистине, я с тобой
Во время бедствия и во время скорби (в синод. пер.: «и Я заставлю врага поступать с тобою хорошо во время бедствия и во время скорби»):
Может ли железо
сокрушить железо северное и медь?
Иер 15: 10-12

Благочестивому остается утешительное обращение к Богу в молитве; он возводит очи к горам, откуда приходит ему помощь (Пс 120: 1).

К тебе, Господи,
возношу душу мою.
Боже мой! На Тебя уповаю,
да не постыжусь.
Пс 24: 1-2

Только в Боге успокоивайся, душа моя!
Ибо на Него надежда моя.
Только Он — твердыня моя и спасение мое,
убежище мое: не поколеблюсь.
В Боге спасение мое и слава моя;
крепость силы моей и упование мое в Боге.
Пс 61: 6-8

Проблема страдания получает еще один, особый аспект в силу того, что набожный израильтянин сознает взаимозависимость, сплетенность своей личной судьбы с историей своего народа. Если порой эта тесная связь отступает на второй план — как, например, у Экклесиаста, в книге Иова или во многих псалмах[24], — то в других местах она резко подчеркивается. С одной стороны, страдание отдельного человека неразрывно связано со страданием народа; с другой стороны, встает вопрос о справедливости Бога именно в том, что касается судьбы народа. Ответ на него дается в обвинительных речах пророков, обращенных к Израилю: страдания служат карой и бичеванием строптивого народа, который должен принимать их с готовностью, должен «обратиться», чтобы Бог вновь «обратился» к нему. В то же время в этих речах, помимо предостережений и угроз, звучат обещания счастливого будущего, к которому Бог приведет обновленный народ.

Так что и в отношении полной страданий судьбы народа остается в силе прежнее требование: молчаливая покорность воле Божьей. Вера, в смысле доверчивого ожидания.

Так говорит Господь Бог, Святый Израилев:
через обращение и покой вы спаслись бы (в синод. пер.: «оставаясь на месте и в покое, вы спаслись бы»);
в тишине и уповании крепость ваша;
но вы не хотели!
И говорили: «нет, мы на конях убежим», —
за то и побежите;
«мы на быстрых ускачем», —
за то и преследующие вас будут быстры.
Ис 30: 15-16

Если вы не веруете в Меня, то и не пребудете! (В синод. пер.: «Если вы не верите, то потому, что не удостоверены»).
Ис 7: 9

Кто верит, не постыдится.
Ис 28: 16

Идет ли речь об отдельном человеке или о народе в целом, ответ Ветхого Завета на вопрос теодицеи (в той мере, в какой он дается), — не идея целесообразно устроенного космоса, но мысль о будущем, ко-

торое приближается Богом и которого надлежит ожидать человеку. Бог – требующий, благословляющий и судящий – встречает человека в любой момент настоящего. Но всякое настоящее указывает на будущее; Бог всегда – грядущий Бог. Как грядущий, Он оказывается потусторонним для всего здешнего и теперешнего. Потусторонность Бога (естественно, не получившая никакого понятийного выражения) означает в Ветхом Завете не потусторонность духа по отношению к материи, потусторонность умопостигаемого мира, или мира идей, по отношению к миру становления и тления. Для ветхозаветной веры решающим является вопрос о том, насколько последовательно мыслится идея грядущего Бога. Иначе говоря, готов ли человек ожидать пришествия Бога во всякое и на всякое время будущего, или же он ожидает будущего как непременно счастливого поворота судьбы, будь то для отдельного человека или для всего народа. Наконец, надеется ли он лишь на внутримирское благополучие, которое принесет ему будущее. Тогда действие Бога обернулось бы бездействием, а Его потусторонняя сущность – сущность вечно Грядущего – обратилась бы в посюстороннюю. Но тем самым и вера была бы обречена на крушение. Выходом могла бы стать вера в посмертное воздаяние, в справедливое вознаграждение после смерти. Но такая вера чужда древнему Израилю. Она сформировалась в иудаизме после плена, отразившись в Ветхом Завете лишь в немногих, самых поздних текстах[25]. Проблематика ветхозаветной религии получила ясное выражение в развитии представлений об отношении между Богом и народом.

Бог и народ

Союз с Богом

Древнеизраильская религия была *национальной религией.* Жизнь и верования народа составляли единство; Бог и народ принадлежали друг другу. Яхве – Бог Израиля. Пусть другие народы имеют других богов! Эта связь была создана историей. Моисей присоединил к народу некоторую часть кочевых племен пустыни, и связью, скрепившей объединение, стало почитание Яхве. Он – Бог народа; войны Израиля – Его войны, слава Израиля – Его слава. Ему принадлежит земля, завоеванная Израилем, и Он же дал ее народу в наследие и собственность. В мирное время Яхве – господин всей жизни народа, хранитель правды. Его именем клянутся; от Его имени заключаются договоры[26].

Связь с Богом понималась как *союз.* В этом союзе, который был положен Богом, но предложен народу, Бог и народ принимают на себя взаимные обязательства (народ как целое, а не отдельные люди: именно совокупность людей, составляющих народ). Народ обязывается почитать одного Яхве, а Яхве – быть помощником и хранителем народа. Союз получил юридическую силу через жертвоприношение и поддерживался богослужением. Он считался нерушимым до тех пор,

пока богослужение совершалось надлежащим образом. Но вскоре против этого выступили с протестом пророки.

В результате захвата страны и влияния ханаанской религии возникла опасность переосмысления союза с Богом как связи Бога с землей. Это привело бы к отчуждению израильской веры от собственной сущности, к превращению этой веры в одну из множества семитских религий, в которых божество связывалось с землей, с ее горами и полями, ее растительностью, и почиталось как сила плодородия, то есть сила, действующая внутри природы. Именно против такого понимания протестовала *проповедь пророков:* Бог связан не с землей, а с народом. Этим израильская вера отличалась от всех остальных семитских религий, обнаруживая некоторое сходство с полисной религией греков. Но, в отличие от последних, Израиль не сознавал себя полисом, государством, в греческом смысле. Полис конституируется коллективной волей общины свободных граждан, – волей, которая одновременно является нормой общинной жизни. Бог есть сила и власть, стоящая на страже этой нормы; по существу, он представляет собой гипостазированную волю общины. Отсюда возникает проблема, волновавшая греческий полис: получает ли идея общины обязывающую силу вследствие приоритета общины перед индивидами, или же надлежит рассматривать общину как производное по отношению к индивидам, как результат субъективной воли отдельных людей. Иными словами, возникает проблема демократии.

Такая проблема не вставала в Израиле, потому что здесь *народ* понимался не как сформированная идеей полиса община, в создании которой принимает участие каждый отдельный гражданин, а как *порождение истории,* ход которой влечет каждого отдельного человека. Проблема Израиля – это проблема верности истории. Всякое настоящее творится историей, а не творит историю. Поэтому историческое прошлое оказывается не собственным достижением или завоеванием людей, а даром Бога и свидетельством Его милости. «[Не думай]: «Моя сила и крепость руки моей приобрели мне богатство сие», но [помни] Господа, Бога твоего, ибо Он дает тебе силу приобретать богатство...» (Втор 8: 17-18).

Поэтому рождение народа может быть описано как творение, освобождение из Египта – как поражение первобытного змея (Ис 51: 9сл), а катастрофа народа, соответственно, – как возвращение хаоса.

Народ конституируется не собственной силой и волеизъявлением, которые присущи ему и действуют в каждый момент настоящего, а тем, что́ Бог совершил в прошлом. Он вывел народ из Египта и заключил с ним союз на Синае; Он провел его через пустыню и подарил ему землю, которая стала теперь землей наследия, землей праотцев. Праотцы – не персонажи прошлого: история народа постоянно совершается как бы перед их взором.

Историческое сознание отразилось в *характере главных праздников,* которые из праздников пастухов и земледельцев превратились в праздники исторического памятования и объединения[27]. Пасха была изна-

чально годовым праздником жертвоприношения первого приплода скота; в Палестине она сочеталась с праздником опресноков, которым отмечалось начало сбора урожая – косовица хлебов. Этот праздник стал празднованием исхода из Египта, то есть события, в котором израильские племена объединились в один народ и началась история народа. Шевуот (Пятидесятница) был праздником благодарения за урожай и отмечался после уборки зерновых; позднее он превратился в празднование дарования Закона на Синае. Суккот (праздник кущ), которым сперва отмечали наступление Нового года и окончание сбора винограда, а также окончание всего периода уборки урожая, стал праздником воспоминания о житье в шалашах во время исхода из Египта.

Связанные с праздниками религиозные предания, в отличие от греческих и эллинистических преданий, рассказывают не о судьбе божества, а об истории народа. Сам культ в значительной мере утратил смысл магического ритуала, призванного обеспечить процветание страны и народа. Он получает совсем иной смысл – как средство очищения и прощения грехов. Но прежде всего он сам становится одним из моментов священной истории, потому что является актом ее самопредставления и ссылки на саму себя.

Тот факт, что союз Бога и народа опирается на историю, выразился в *идее избрания народа*. Она означает, что за всё, чем является и чем обладает народ, он должен благодарить не самого себя, а Бога, действующего в истории[28]. Избрание Израиля основано вовсе не на его заслугах или достоинствах: «Не говори в сердце твоем, что за праведность мою привел меня Господь овладеть сею землею...Знай, что не за праведность твою Господь, Бог твой, дает тебе овладеть сею доброю землею...» (Втор 9: 4,7). Выбор сделан Богом свободно и немотивированно. И поэтому Израиль находится в постоянной зависимости от милости Божьей, а не располагает ею. То, что́ Бог совершил в прошлом, не дается народу в прочное владение, но должно непрестанно присваиваться вновь и вновь – до тех пор, пока народ соблюдает договор, то есть остается верен собственной истории. Сознание народом своего избрания и призвания есть в изначальном смысле готовность хранить верность истории, с ее благословениями и обязательствами.

Разумеется, народ может положиться на верность Бога – но лишь при том условии, что он сам хранит верность! В первую очередь он проявляет эту верность в культе, в котором свидетельствует о своем исповедании перед Богом, перед историей: «Отец мой был странствующий Арамеянин, и пошел в Египет и поселился там с немногими людьми, и произошел там от него народ великий, сильный и многочисленный. Но египтяне худо поступали с нами, и притесняли нас, и налагали на нас тяжкие работы; и возопили мы к Господу, Богу отцов наших, и услышал Господь вопль наш, и увидел бедствие наше, труды наши и угнетение наше. И вывел нас Господь из Египта рукою сильною и мышцею простертою, великим ужасом,

знамениями и чудесами. И привел нас на место сие, и дал нам землю сию, землю, в которой течет молоко и мед. Итак вот, я принес начатки плодов от земли, которую Ты, Господи, дал мне», – говорится в молитве, которой сопровождается приношение первого урожая плодов (Втор 26: 5-10).

К подобной верности призывает пророческая проповедь:

Я истребил перед лицем [вашим] Аморрея...
Вас же Я вывел из земли Египетской
и водил вас в пустыне сорок лет,
чтобы вам наследовать землю Аморрейскую.
Из сыновей ваших Я избирал в пророки
и из юношей ваших – в назореи;
не так ли это, сыны Израиля? – говорит Господь.
А вы...?
Амос 2: 9-12

Пророки клеймили неверность народа как супружескую неверность, уподобляя союз с Богом браку, а избрание народа Богом – избранию невесты (Осия, Иеремия).

Верность заключается в правильном отправлении культа и в почитании одного лишь Яхве. Но кроме того – а с точки зрения пророков, даже в первую очередь – она состоит в повиновении закону Божьему, который определяет всю жизнь народа и выдвигает в качестве важнейшего требования требование правды и справедливости. Пророки боролись против успокоенности националистического самосознания. Бог избрал народ, но может и отвергнуть его!

Горе беспечным на Сионе
и надеющимся на гору Самарийскую!
Соберитесь, первенствующие народа,
и приди, дом Израилев! (в синод пер.: «...именитым первенствующего народа, к которым приходит дом Израиля!»).
Пройдите в Калне и посмотрите;
оттуда перейдите в Емаф великий
и спуститесь в Геф филистимский:
не лучше ли они сих царств?
не обширнее ли пределы пределов ваших?
Амос 6: 1-2

Слушайте слово сие, которое Господь изрек на вас,
сыны Израилевы, –
на все племена, которые вывел Я из земли Египетской, –
говоря:
Только вас признал Я из всех племен земли,
потому и взыщу с вас за все беззакония ваши.
Амос 3: 1-2

Не таковы ли, как сыны Ефиоплян,
и вы для Меня, сыны Израилевы? – говорит Господь.
Не Я ли вывел Израиля из земли Египетской
и Филистимлян – из Кафтора и Арамеян – из Кира?
Амос 9: 7-8

Я – Господь Бог твой от земли Египетской, –
и ты не должен знать другого бога, кроме Меня,
и нет Спасителя, кроме Меня.
Я признал тебя в пустыне, в земле жаждущей.
Имея пажити, они были сыты;
а когда насыщались, то превозносилось сердце их,
и потому они забывали Меня.
И Я буду для них как лев,
как скимен (пантера) буду подстерегать при дороге.
Осия 13: 4-7

Бог жестоко отомстит и покарает неверность. Он уничтожит свой непокорный народ. Быть может, останется малая часть, которая «обратится»; но народ в целом будет поражен Божьим судом. Этот суд совершится в истории. Бог призвал Ашшур, дабы тот поразил Ефраим и Иуду, как бич. Бог возвысил могущество вавилонского царя, чтобы он разрушил Иерусалим. Что касается идолопоклонства, которому следовал царь Манассия (698-643), сказано: «За то, – так говорит Господь, Бог Израилев, – вот, Я наведу такое зло на Иерусалим и на Иуду, о котором кто услышит, зазвенит в обоих ушах у того; и протяну на Иерусалим мерную вервь Самарии и отвес дома Ахавова, и вытру Иерусалим так, как вытирают чашу, – вытрут и опрокинут ее; и отвергну остаток удела Моего, и отдам их в руку врагов их, и будут на расхищение и разграбление всем неприятелям своим, за то, что они делали неугодное в очах Моих и прогневляли Меня с того дня, как вышли отцы их из Египта, и до сего дня» (2 Цар 21: 12-15).

Если в соответствии с прежними взглядами Бог употребляет свою силу и власть на благо народа, то согласно воззрениям пророков Он может обратить ее и против народа, причем сделает это по причине преступления, совершенного народом. По существу, тем самым разрушается представление о народной религии[29]. Чем настойчивее утверждают пророки, что союз заключается в нравственной покорности народа, а не в отправлении культа, тем решительнее упраздняют они понятие союза в прежнем, наивном смысле. Если союз с Богом опирается на верность народа своей истории – верность, которую непрерывно предстоит доказывать, – то сам этот союз всё время ставится под вопрос. Таким образом, прошлое по сути всегда означает вопрос, стоящий перед народом, а союз с Богом всегда предстоит народу как некий факт будущего. Его заключение в прошлом не может быть окончательным, и прочность его невозможно обеспечить отправлением культа. Если отдельный человек питает наивную уверенность в том, что надежность его союза с Богом обеспечивается принадлежностью к избранному народу, то пророки отстаивают обратное: действительность избрания народа зависит от того, насколько повинуется требованиям Бога каждый отдельный человек. И чем менее в эмпирическом ходе истории фактически обнаруживается такое повиновение, тем в большей степени *понятие союза должно стать эсхатологическим понятием*. Это значит, что в реальной истории союз неосуществим; его осуществление может только мыслиться в некоем мистическом будущем спасения.

Вот наступают дни, говорит Господь,
когда Я заключу с домом Израиля
и с домом Иуды новый завет, –
не такой завет, какой Я заключил с отцами их
в тот день, когда взял из за руку,
чтобы вывести их из земли Египетской;
тот завет Мой они нарушили,
и Я отверг их (в синод. пер. : «...хотя Я оставался в союзе с ними»)...
Но вот завет,
который Я заключу с домом Израилевым
после тех дней, говорит Господь:
вложу закон Мой во внутренность их
и на сердцах их напишу его,
и буду им Богом,
а они будут Моим народом.
И уже не будут учить друг друга... и говорить:
«Познайте Господа»,
ибо все сами будут знать Меня,
от малого до большого, говорит Господь,
потому что Я прощу беззакония их
и грехов их уже не воспомяну более.
Иер 31: 31-34

И заключу с ними завет мира,
завет вечный будет с ними.
И устрою их и размножу их
и поставлю среди них святилище Мое на веки.
И будет у них жилище Мое,
и буду их Богом,
а они будут Моим народом.
И узна́ют народы,
что Я – Господь, освящающий Израиля,
когда святилище Мое будет среди них во веки.
Иез 37: 26-28

Священный народ

Фактическая история Израиля, в ходе которой кочевой пастушеский народ осел в Ханаане и стал земледельческим народом, соприкоснулся с городской культурой, затем постепенно превратился в государство и вошел в систему политических отношений, существовавших между малыми и большими царствами Передней Азии, от Египта до Вавилона, – эта история подтачивала древнюю религию Яхве. Вместе с навыками земледелия постепенно усваивались чужие земледельческие обряды, а затем и чужие культы. Политические изменения привели к социальным преобразованиям, в свою очередь вызвавшим порчу нравов. Возникали социальные противоречия, умножались социальные грехи.

В *пророческой проповеди* выступление против чуждых культов и усвоения их израильтянами сопровождалось борьбой против нравственной порчи. Но пророческое требование правды и справедливости в то же время соединялось с протестом против любых политических и экономических перемен вообще, с требованием вернуться к идеалу прошлого, к догосударственному патриархальному существованию, когда священный народ вел мирную жизнь, верный союзу с Богом. Утопическое требование, несовместимое с фактическим ходом истории. Но под впечатлением исторических событий, доказавших невозможность ведения самостоятельной политики маленьким Израилем, а также под впечатлением разделения царства на Израиль и Иудею и особенно последующего плена[30], утопические идеи пророческого движения приобрели господствующее влияние. Была предпринята попытка воплотить идею священного народа в жизнь.

Как и другие семитские народы, израильтяне *представляли Бога в виде царя*. Воля Его – закон для народа; Он выносит решения в качестве третейского судьи, улаживая споры. Будучи помощником в юридическом решении конфликтов во внутренней жизни народа, Бог выступает по отношению к внешнему миру как тот, кто ведет войны Израиля. Во время новогоднего праздника Его воцарение праздновалось восклицаниями: «Бог стал царем!» Праздничные песнопения прославляли Его как стоящего превыше всех других богов и как Господина мира[31]. Царствование Бога переживалось в культовых праздниках как событие настоящего.

Когда же Израиль стал государством, где, начиная с Саула, утвердилась царская власть, *возник конфликт между царской властью Бога и мирской властью царя*. Последняя была введена вопреки противодействию пророков. Историческое повествование 1 Сам 8: 1слл сообщает, что, когда старейшины пришли к Самуилу в Раму и потребовали от него: «... Поставь над нами царя, чтобы он правил нами (в синод. пер.: «судил нас»), как у прочих народов», – то «не понравилось слово сие Самуилу». Однако на его молитву Яхве ответил так: «Слушай го́лоса народа во всем, что́ они говорят тебе; ибо не тебя они отвергли, но Меня, чтоб Я не царствовал над ними». По мнению пророков, вина Израиля берет начало в Галгале, где Саул был поставлен царем (1 Сам 11: 11слл):

Всё зло их – в Галгале:
там Я возненавидел их!
Осия 9: 15

Успехи Давида сделали царскую власть настолько популярной, что его эпоха впоследствии казалась идеалом, и наступление времени спасения связывалось с приходом нового царя из рода Давидова. Но в то же время не замедлило проявиться противоречие между земным царством и идеей царства Бога. Старое деление народа на колена было нарушено введением нового деления на провинции. Вместо естественного членения народа и вместо прежних властей появились институированные, обусловленные техническими потребностями государства подразделения и власти. Образовалась новая служилая и военная аристократия. Организация государства, и в первую очередь армии, которая из народного ополчения прежних времен превратилась в войско, состоящее из профессиональных солдат, потребовала введения налогов, как это изображается в том же повествовании 1 Сам 8: 10-18. Царство нуждалось в установлении международных связей и заключении договоров. Яхве сделался государственным Богом, которому, по ханаанскому обычаю, посвящались храмы. В Иерусалиме, в Бетеле, в Самарии были воздвигнуты государственные храмы. Изменение отношений владения в сельской местности привело к нарушению прежних правовых отношений, к возникновению правовой неустойчивости. Власть имущие, освободившись от прежних связей и обязательств, более не сдерживались ничем. Росли классовые различия, не прекращались жалобы на несправедливость и насилие.

Протест пророков обращался против любых форм и последствий государственной организации. Но пророки не сознавали государственной необходимости. Если цари брали на себя ответственность за государство, они не могли следовать профетическому идеалу, потому что вынуждены были заботиться о поддержке и укреплении городов и заключать союзы. Со своей стороны, пророки были не в состоянии представить свой идеал царствования Бога таким образом, чтобы в новой ситуации он был осуществим. Их требование правды и справедливости само по себе могло мирно сосуществовать с любой устойчивой формой государства; но, связывая это требование с возвратом к старой организации народа по семьям, родам и коленам, они заранее обрекали себя на поражение. Если же, во имя господства Бога, поддержание правового порядка изымалось из компетенции государственных инстанций и передавалось в руки священников, то тем самым подрывался авторитет государства.

После того, как был положен конец государственной независимости Израиля, во время плена, утопия пророков продолжала жить. Она стала опорой народу, над которым теперь властвовало чужое государство. Сперва было действительно введено старое патриархально-аристократическое устройство; однако его всё более вытесняло *господство священников*. Священство организовалось в иерархию, во главе кото-

рой встал первосвященник. Так царствование Бога – *Теократия* – осуществилось той ценой, что формой существования народа оказалось уже не государство, а церковь. Необходимые государственные функции (за исключением правосудия, сосредоточенного в руках священников) исполнялись чужим государством. Так, праведники приветствовали Кира, освободившего израильтян из плена, как Помазанника Божьего. Эзра (444) правил по поручению персидского царя иудейским теократическим государством. Его своеобразие заключалось в том, что оно было одновременно церковью и единством нации. Как единство нации, община черпала объединяющую силу в традициях собственной истории. Она отделяла себя от остальных народов культом, в котором теперь особое значение приобрели обрезание и соблюдение Субботы. Община ожидала возвращения прежнего времени государственной независимости, нового царства Давида. Но она не желала приближать его собственными политическими усилиями, предоставляя это сверхъестественному вмешательству Бога; да и само это новое царство Давида не ожидалось в форме настоящего, подлинного государства.

Итак, идея священного народа воплотилась в странном образе церкви-государства. Вряд ли можно помыслить какую-либо иную форму ее осуществления, если отождествлять народ Божий с некоторой эмпирической этнической общностью. На самом деле невозможность такого отождествления обнаруживается в том, что полное воплощение идеи священного народа как идеи союза с Богом приходится проецировать в мифическое будущее. В действительности подлинное представление о Боге как о Грядущем упраздняется; упраздняется и мысль о Боге как о Господине истории. Ибо в эсхатологической надежде ожидается не что иное, как остановка истории. Народ отмежевывается от истории тем, что предваряет эсхатологическое будущее, исключает себя ритуальной организацией всей жизни из жизненных взаимосвязей с другими народами, желая стать священным народом.

Бог и человек

Основные черты антропологии

Согласно ветхозаветным воззрениям, человек состоит из *тела и души*. Вернее, из *плоти и души*, потому что специфическое значение понятия «тело» – тело как «облик» – Ветхому Завету неизвестно. Плоть и душа не противостоят друг другу в дуалистическом смысле, как если бы душа была некоей сущностью из высшего мира, заключенной в темницу тела. Скорее душа является силой, которая животворит плоть. Она пребывает в крови, а происходит от дуновения Бога. Человеческое «Я», самость человека, может быть с равным правом названа как «душой», так и «плотью». *Жизнь* – не природный феномен, ставший предметом умозрительной науки; жизнь – это жизненность, которая заявляет о себе в претерпевании голода и жажды, в желаниях и вожделениях, в любви и ненависти, в усердии и надежде, во преследовании каких-либо целей, в любом устремлении, любом волеизъявлении человека.

Как плоть, так и жизнь имеет преходящий характер: она заканчивается *смертью*. Идея бессмертия души чужда Ветхому Завету; она была заимствована у греков позднее, в эпоху эллинистического иудаизма. Напротив, из иранской религии в палестинский иудаизм проникло представление о телесном воскресении. Но в Ветхом Завете оно проявляется лишь в немногих поздних текстах[32]; абсолютно преобладает то воззрение, что человеческая жизнь протекает только здесь, на земле. Умершие – это всего лишь тени, прозябающие в подземном мире.

Подобно жизни, *смерть* рассматривается не как природное событие, с которым человек мог бы примириться, с готовностью включая себя в общемировой порядок. Это характерное для греков соображение отсутствует в Ветхом Завете, как отсутствует и другая показательная черта отношения греков к смерти – причислять умирание к жизни, как последний и высший акт ее подтверждения. Отсутствует идея «прекрасной смерти» (καλῶς ἀποθνήσκειν); отсутствует, естественно, также оправдание и героизация самоубийства. Против смерти нет средства; но человек может постараться обеспечить себе *долгую жизнь*, по завершении которой ему предстоит, пресыщенному и уставшему, лечь в могилу. Долгая и счастливая жизнь для человека – высшее из благ. Бог обещал ее тем, кто исполняет Его заповеди; а грешников Он карает ранней смертью. Представление о смерти вообще как о наказании за грех еще чуждо Ветхому Завету. Кара, понесенная Адамом за его преступление, – не смерть, а изгнание из рая и тяготы труда.

Долгая и счастливая жизнь есть высшее благо. В Ветхом Завете отсутствует ощущение того, что такая жизнь может быть неподлинной «жизнью». Израильский праведник не видит различия между природной и духовной жизнью, не знает и греческого вопроса о *подлинности жизни*. Жизнь для него вообще не определяется ответом на вопрос «как» – не характеризуется как хорошая или дурная, ибо «жить» не значит «вести некоторый образ жизни». Ветхому Завету жизнь ведома только в качестве ζωή, а не βίος, – только как витальный, а не духовный феномен. Ветхозаветный человек не осознаёт в самом себе напряженности между высшим и низшим, а потому не осознаёт возможности строить жизнь так или иначе. Ни душа не противостоит телу (плоти) как благородное – низкорожденному, ни в самой душе нет различия между высшим и низшим. Отсутствует антагонизм чувственности и духа, и вместе с ним отсутствует вся шкала возможных оценок отношения между чувственным и духовным: от идеала «наслаждения» (ἡδονή) до платоновской «справедливости» (δικαιοσύνη) или стоической «твердости» (καρτερία), вплоть до эллинистической аскезы, через промежуточные стадии гармонического, мусического, научного и философского образования. В Ветхом Завете вообще отсутствует представление об *образовании*, о формирующем *воспитании*. Человек не рассматривается как произведение искусства, которое надлежит сфор-

мировать в соответствии с идеальным образцом. Здесь отсутствует характерное греческое понятие καλὸς κἀγαθός (благородного, который «прекрасен» и «добр»); отсутствует понятие «добродетели» (ἀρετή) как пригодности к какому-либо «делу» (ἔργον), понятие эроса (ἔρως) как влечения или стремления к идеалу; отсутствует понятие «состязания» (ἀγών), гомеровская максима αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων (всегда оставаться лучше и выше других) и понятие доказательной беседы (διαλέγεσθαι), служащей средством образования. Здесь нет места платоновскому образу души как конской упряжки или образу «двух душ» в груди Фауста, нет места и представлению о теле как о темнице души.

Ветхий Завет не знает аскезы как очищения души, запятнанной телесной чувственностью, не знает никакого сакраментального очищения души, никакой мистики или мистического экстаза[33]. Нет здесь и homines religiosi, «божественных мужей» (θεῖοι ἄνδρες). Но вместе с тем отсутствует также идеал личности. Подобно тому, как у израильтян не было изобразительного искусства, которое представляло бы образ человека, у них не было и литературного жанра жизнеописания. Не существует биографий Моисея или пророков, где изображался бы нравственный облик (этос) личности. Человеческие характеры и страсти не были темой поэзии; не существовало ни драмы, ни комедии, ни романа. Лирика всё более становилась чисто религиозной поэзией: гимны, плачи, молитвенные и благодарственные песнопения[34]. И даже там, где человек в лирической поэзии говорит о своих нуждах или вдохновенно выражает Богу доверие и благодарность, нет речи об исповеди в том смысле, что здесь некоторое Я раскрывает свою внутреннюю жизнь. Единственное исключение составляют плачи пророка Иеремии[35].

Добро и зло

Суждения о человеке и его поведении не связываются в Ветхом Завете с неким идеальным образом человека или идеалом добра. Поэтому этическая терминология, в отличие от того, как это было у греков, заимствовалась не из области пластического искусства или ремесла, а частью из области права и торговли[36], частью из культа. Таким образом, в качестве отличительных признаков выступали не понятия типа «благовидный» (εὐσχήμων), «порядочный» (κόσμιος), «гармоничный» (εὐάρμοστος), «умеренный» (ἔμμετρος), «соразмерный» (εὔρυθμος) и т.п., а такие понятия, как «честный, добросовестный», «верный», «надежный, внушающий доверие» или (из области культа) «целый, беспорочный», «безущербный», «безупречный»[37].

Этическая терминология не рисует образ идеального человека, но говорит об обязанности индивида честно, беспорочно и безупречно удовлетворять требования, которые предъявляет к нему община. «Справедливость» человека есть именно эта безупречность перед соотечественниками и перед Богом. Кроме того, понятие справедливости может принимать особое значение судебной беспристрастности, но не платоновское значение гармонии душевных сил. Соответственно, зло есть позитивное противодействие добру; не просто промах, изъян в нравственном воспитании, ступень, которую можно и должно преодолеть, а проступок, который должен быть либо наказан, либо прощен. Грешник отделяет себя от общины и от Бога.

Ориентируясь не на индивида, а на общину, этические требования в то же время не имели в виду идеал полиса, политическую утопию. Сообщество требует, чтобы в нем царило «благополучие» (Heil); иначе говоря, оно нуждается в успешном осуществлении совместной жизни. Требуется то, что необходимо для процветания: соблюдение правил совместного существования, в которых право неотделимо от обычая; подобающее отношение к «ближним», к соотечественникам. Отсюда (как это показывает пример Декалога) происходит по существу негативный характер выраженных требований: человек не должен делать того или другого. Излагая отдельные требования, Ветхий Завет не обнаруживает стремления к тому, чтобы добиться полноты, законченности перечисления; стремления к какой-либо систематизации. Этическая система, в которой из общих принципов выводились бы отдельные обязанности, не была разработана. Подобно тому, как отсутствовало понятие добродетели, отсутствовало и понятие обязанности, долга. В рациональном обосновании нравственных требований не было нужды: здравый рассудок и так знает, что́ необходимо для общего блага; традиция же содержит всегда лишь конкретные заповеди.

Эти предписания права и обычая действуют как заповеди Бога[38]. Будучи Царем и помощником в правосудии, Бог требует правды и справедливости. Культовые заповеди не отделены от правовых предписаний, но предстают сознанию наравне и рядом с ними; пренебрежение требованиями права делает невозможным исполнение культовых заповедей. Против такого воззрения протестует пророческая проповедь. Она признаёт только правду и справедливость – по крайней мере, вначале – как истинные требования Бога.

Ненавижу, отвергаю праздники ваши
и не обоняю жертв во время торжественных собраний ваших.
Если принесете Мне всесожжение и хлебное приношение,
Я не приму их
и не призрю на благодарственную жертву из тучных тельцов ваших.
Удали от Меня шум песней твоих,
ибо звуков гуслей твоих Я не буду слушать.
Пусть, как вода, течет суд,
и правда – как сильный поток!
Амос 5: 21-24

Я милости хочу, а не жертвы,
и Боговедения более, нежели всесожжения.
Осия 6: 6

К чему Мне множество жертв ваших? говорит Господь.
Я пресыщен всесожжениями овнов
и туком откормленного скота;
и крови тельцов, и агнцев, и козлов не хочу...
Не носите больше даров тщетных;
курение отвратительно для Меня...
Новомесячия ваши и праздники ваши ненавидит душа Моя;
они бремя для Меня,
Мне тяжело нести их.
И когда вы простираете руки ваши,
Я закрываю от вас очи Мои;
и когда вы умножаете моления ваши, Я не слышу:
ваши руки полны крови. Омойтесь, очиститесь;
удалите злые деяния ваши от очей Моих;
перестаньте делать зло;
научитесь делать добро; ищите правды;
спасайте угнетенного;
защищайте сироту;
вступайтесь за вдову.
Ис 1: 11-17

Следствием пророческой проповеди на самом деле стало не упразднение культа, но сосредоточение всего богослужения народа в Иерусалимском храме. Тем самым был положен конец влиянию ханаанских культов плодородия и вырождению религии Яхве, а вместе с тем и попытке объединить культ и нравственно-правовые заповеди Бога. Отчасти это произошло потому, что под старые культовые заповеди (например, заповедь соблюдать субботу) было подведено моральное основание; но главным образом потому, что культ стал в первую очередь выражением покорности Богу и означал разрыв с окружающим миром и его соблазнами. Поэтому позднее пророчество уже не протестовало против культа, но понимало его как исполнение заповеди Божьей. Собственно, Бог требует от человека именно радикального повиновения, покорности его воли и «сердца». Пророк предостерегает:

И сказал Господь:
так как этот народ приближается ко Мне устами своими,
и языком своим чтит Меня,
сердце же его далеко отстоит от Меня,
и благоговение их предо Мною есть изучение заповедей человеческих;
то вот, Я еще необычайно поступлю с этим народом.
Ис 29: 13-14

И псалмопевец обращается к Богу с молитвой:

Сердце чистое сотвори во мне, Боже,
и дух правый обнови внутри меня.
Пс 50: 12

Старое предписание, относившееся к жертве, согласно которому она должна быть «цельной», «беспорочной», было перенесено на человека.

Грех и милость

Грех есть неповиновение тому, что, сообразно ситуации, требуется от людей. А так как все требования в конечном счете восходят к Богу, грех есть неповиновение Богу. В каждом отдельном случае неповиновения он проявляется как нечто единое: как упорство человека по отношению к установленному для него авторитету, как желание быть собственным господином, то есть, в итоге, как *бунт против Бога*, желание быть, как Бог. Неповиновение крадет у Бога Его честь; но Бог «ревнив» и никому не хочет ее уступать. Ему ненавистно всякое превозношение, и Он обращает его в пыль.

Ибо грядет день Господа Саваофа
на всё гордое и высокомерное
и на всё превознесенное, — и оно будет унижено, —
и на все кедры Ливанские, высокие и превозносящиеся,
и на все дубы Васанские,
и на все высокие горы,
и на все возвышающиеся холмы,
и на всякую высокую башню,
и на всякую крепкую стену,
и на все корабли Фарсисские,
и на все вожделенные украшения их.
И падет величие человеческое,
и высокое людское унизится;
и один Господь будет высок в тот день..
Ис 2: 12-17

Победоносный ассириец мнит:
«Силою руки моей и моею мудростью я сделал это, потому что я умен». Однако —
Величается ли секира пред тем, кто рубит ею?
Пила гордится ли пред тем, кто двигает её?
Ис 10: 13,15

Бог швыряет в пропасть преисподней утреннюю звезду, которая хотела взойти на небо:

Как упал ты с неба,
денница, сын зари!
разбился о землю, попиравший народы.
А говорил в сердце своем: «Взойду на небо,
выше звезд Божиих вознесу престол мой,

и сяду на горе в сонме богов, на краю севера;
взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему».
Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней.
Видящие тебя всматриваются в тебя, размышляют о тебе:
«Тот ли это человек, который колебал землю, потрясал царства,
Вселенную сделал пустынею, и разрушал города её,
пленников своих не отпускал домой?»
Все цари народов, все лежат с честию, каждый в своей усыпальнице;
а ты повержен вне гробницы своей,
как презренная ветвь.
Ис 14: 12-19

Сойди и сядь на прах,
девица, дочь Вавилона!...
Ты говорила: «Вечно буду госпожею»...
Но ныне выслушай это, изнеженная, живущая беспечно,
говорящая в сердце своем: «Я, – и другой подобной мне нет»...
Но внезапно, в один день придет к тебе несчастье!
Ис 47: 1-11

Да не хвалится мудрый мудростью своею,
да не хвалится сильный силою своею,
да не хвалится богатый богатством своим.
Но хвалящийся хвались тем,
что разумеет и знает Меня,
что Я – Господь,
творящий милость, суд и правду на земле.
Иер 9: 23-24

Даже когда Бог возвышает Израиль, поражая его врагов, у Израиля нет оснований гордиться. Потому что

Ради Себя, ради Себя Самого делаю это, –
ибо какое было бы нарекание на имя Мое!
Славы Моей не дам иному.
Ис 48: 11

Не для вас Я делаю это, дом Израилев,
а ради святого имени Моего,
которое вы обесславили у народов, куда пришли...
Узна́ют народы, что Я – Господь, говорит Господь Бог,
когда явлю на вас святость Мою пред глазами их.
Иез 36: 22-23

Греческие представления о зависти богов и о суде, ожидающем людскую надменность и гордыню (ὕβρις), параллельны представлениям израильтян. Но изображение *ревности Яхве* в Ветхом Завете

отличается тем, что её вызывает не чрезмерное счастье смертного как таковое – в Ветхом Завете нет ничего подобного «кольцу Поликрата», – но гордыня и самонадеянность. Последние и у греков считались преступлениями. Но в Ветхом Завете притязания Бога простираются еще дальше: не только хвастовство, но и своенравие греховно. Причем высокомерие и своенравие греховны именно потому, что представляют собой неблагодарность по отношению к Богу, который полагает основание самому существованию народа и человека. Что касается греков, они не считали, что человек должен быть благодарен Богу за то, что существует. С точки зрения израильтян, неблагодарность по отношению к Богу есть неблагодарность по отношению к истории, а также неповиновение вытекающим из нее требованиям. Именно поэтому недостаток доверия тоже является неблагодарностью и оскорблением Бога. Для Бога оскорбительно как высокомерие, так и малодушие; Его ревность – это ревность любви.

Таким образом, *грех* есть не просто нарушение заповеди, но также сомнение в силе и власти Бога, а значит, и в действительности Его требований. Тот самый обольстительный шепот змея в раю: «Подлинно ли сказал Бог?». Грех – это также сомнение в надежности обетований Божьих, ропот против его водительства в прошлом и недоверие к его водительству в будущем. Грех – это неблагодарность и неверность, это неверие. Он противоположен страху Божьему и вере как исполненному доверия упованию на Бога[39].

Грех – не просто некоторая неполноценность человека, его ущербность и несовершенство, которое он преодолевает в нравственном устремлении, а вина, через которую человек навлекает на себя обвинение в упорстве и неблагодарности по отношению к человеческому сообществу и по отношению к Богу. Поэтому избавление от греха не может быть достигнуто в одиночку, но зависит от общины и от Бога. Будучи виной, грех требует *искупления*. Искупление может совершиться в виде *наказания*, наложенного правом, то есть в конечном счете Богом, установившим право; но может и непосредственно исходить от Бога, который карает преступника болезнью, несчастьем или ранней смертью. Однако Бог предоставляет еще одну возможность искупления греха – через культ, посредством *жертвоприношения*. Собственно культовое мышление в Израиле в значительной степени вытеснялось правовым мышлением. Чем более искупительный культ утрачивал свой первоначальный смысл магического очищения и становился выражением покорности человека, и чем более укреплялось понимание греха как моральной вины, тем отчетливее выступала искупительная сущность культа как утверждения прощающей милости Божьей, и тем сильнее человек сознавал свою зависимость от *Божьего прощения*.

Сознание греха становилось всё интенсивнее – отчасти по причине пережитых бед и нужды, в которых праведник видел кару Божью, отчасти под влиянием пророческого убеждения в негодности культа и в

силу обостренного нравственного сознания. Тем настойчивее искал человек прощающей милости Бога, обращаясь к Нему с *молитвой о прощении*:

Из глубины взываю к Тебе, Господи.
Господи! Услышь голос мой.
Да будут уши Твои внимательны к голосу молений моих.
Если Ты, Господи, будешь замечать беззакония, – Господи! Кто устоит?
Но у Тебя прощение, да благоговеют пред Тобою.
Пс 129: 1-4

Сердце чистое сотвори во мне, Боже,
и дух правый обнови внутри меня.
Не отвергни меня от лица Твоего,
и Духа Твоего Святого не отнимай.
Возврати мне радость спасения твоего,
и Духом повиновения (в синод. пер.: «Духом владычественным») *утверди меня...*
Ибо жертвы Ты не желаешь, – я дал бы ее;
к всесожжению не благоволишь.
Жертва Богу дух сокрушенный;
сéрдца сокрушенного и смиренного Ты не презришь, Боже.
Пс 50: 12-19

В этом смысле от человека требуется *покаяние*. Не просто перемена сознания: она была бы лишь внутренним изменением человека, но не изменением его отношения с Богом. Покаяние же – это возвращение к Богу из отделённости упорства. В таком возвращении Бог признаётся судией, перед которым человек виновен и чье прощение одно только может восстановить человека в общине. Таким образом, покаяние означает признание Божьего суда и поэтому представляет собой нечто большее, чем раскаяние: это исповедь, как выражение готовности предать себя Богу, как открытое признание собственной вины в утрате жизни. Естественно, обращение к Богу подразумевает также перемену сознания и решимость обратиться к добру и послушанию. Но совершается оно не в заранее данной уверенности, что такая решимость удовлетворит гнев Бога, а в мольбе о прощении и в надежде на это прощение. Пророк напоминает:

Обратись, Израиль, к Господу Богу твоему;
ибо ты упал от нечестия твоего.
Возьмите с собою слова [исповеди] (в синод. пер.: «молитвенные слова»),
и обратитесь к Господу; говорите Ему:
«Отними всякое беззаконие и прими во благо,
и мы принесем жертву уст наших».
Осия 14: 2-3

Ищите Господа, когда можно найти Его;
призывайте Его, когда Он близко.
Да оставит нечестивый путь свой
и беззаконник – помыслы свои,
и да обратится к Господу, и Он помилует его,
и к Богу нашему, ибо Он многомилостив.
Ис 55: 6-7

И Бог обещает через пророков:

Я живу на высоте небес и во святилище,
и также с сокрушенными и смиренными духом,
чтоб оживлять дух смиренных
и оживлять сердца сокрушенных.
Ис 57: 15

В силу того, что древний Израиль знал одну лишь жизнь в этом мире, а будущее после смерти представлял только как будущее народа, прощающая милость Божья понималась и ожидалась как поворот земной судьбы к лучшему. Но поскольку опыт свидетельствовал о постоянстве греха, а также о постоянстве личного несчастья и народных бедствий, постольку надежда на прощающую милость Бога становилась *эсхатологической надеждой*: «В те дни и в то время, говорит Господь, будут искать неправды Израилевой, и не будет ее, и грехов Иуды, и не найдется их; ибо прощу тех, которых оставлю в живых» (Иер 50: 20).

Примечания

[1] Ср. *Wolf Wilhelm Graf Baudissin,* Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte. 3. Teil, S. 667-674.
[2] См. там же, S. 624ff., 650ff.
[3] Для сравнения см. определения космоса у стоика Хрисиппа (*Hans v. Arnim,* Stoicorum veterum fragmenta II, p. 168, fr. 527): Κόσμον δ' εἶναί φησιν ὁ Χρύσιππος σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων. ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. Хрисипп определяет космос как строение, образованное из неба и земли и тех сущих, которые в них содержатся», или как «строение, состоящее из богов и людей, а также сущих, возникших из-за них».
[4] Ср. *Baudissin,* Kyrios, 3. Teil, S. 457ff.
[5] Ср. там же, S. 631 ff.
[6] В позднем иудаизме эта идея выразилась в утверждении, что не человек был сотворен для мира, но мир для человека (Сир. Барух 14, 18). – Ср. *George Foot Moore,* Judaism in the first Centuries of the Christian Era. Bd. 1, S. 449f.
[7] *Gustav Hölscher,* Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung (Sitzungsber. d. Heidelb. Akademie d. Wissensch., Phil-hist. Kl., 1941/42, 3. Abh.). 1942, S. 110. Ders., Geschichtsschreibung in Israel (Skrifter utgivna av Kungl. Humanistika Vetenskapssamfundet i Lund, L). 1952.

[8] Ср. *Baudissin,* Kyrios, 3. Teil, S. 665 f.; здесь сравнивается этический монотеизм пророков и монотеизм египетского фараона Аменхотепа IV. Для него Бог был воплощенной в солнечном диске животворной силой природы, для пророков – направляющей историю нравственной волей.
[9] Ср. *Ludwig Köhler,* Theologie des Alten Testaments. 3 1953, S. 72.
[10] Ср. *Karl Löwith,* Friedrich Nietzsche (Church History Bd. 13, 3, 1944), S. 18.
[11] Историческим описаниям в Ветхом Завете почти совершеннно чужд интерес к культуре (исключения см. в: Hölscher, Hebräische Geschichtsschreibuhg). «Яхве моисеевой религии совершенно равнодушен к мирской культуре» (*Baudissin,* Kyrios, 3. Teil, S. 451). Но это не означает какой-либо враждебности по отношению к культуре.
[12] *Adolf Bauer,* Vom Judentum zum Christentum (Wissenschaft und Bildung 142). 1917, S. 19.
[13] Ср. *Hölscher,* Hebräische Geschichtsschreibung, S. 102. А также ders., Geschichtsschreibung in Israel. S. 134. Ср. также *Eduard Meyer,* Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. 1906, S. 486f.
[14] О невидимости Бога см. *Wolf Wilhelm Graf Baudissin,* Archiv für Religionswissensch. 18 (1915), 173-239; *Erich Fascher,* Deus invisibilis (Marburger theol. Studien I) 1930; *Rudolf Bultmann,* Zeitschr. für die Neutest. Wissensch. 29 (1930), 169-192.
[15] См. *Платон,* Тимей, 28c: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.
[16] В еврейском языке вообще нет отглагольных прилагательных типа ὁρατός, ἁπτός и т.п., которым в немецком соответствуют прилагательные, образованные с помощью суффикса bar. В еврейском Participia passivi (напр., от *Niph'al*) могут иногда употребляться в смысле латинского герундива. См. *Gesenius-Kautzsch,* Hebräische Grammatik § 116,e.
[17] Характерно, что иудейский религиозный философ Филон Александрийский под влиянием греческой традиции перетолковал ветхозаветное слушание в видение, а Божий глас на Синае – в озарение. См. *Hans Leisegang,* Der Heilige Geist. Bd. 1, S. 215, 219ff., *Hans Jonas,* Gnosis und spätantiker Geist. Bd. 2, 1 (1954), S. 94ff.
[18] См. *Hans v. Soden,* Was ist Wahrheit? 1927; *Bultmann,* Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss. 27 (1928), 113-163.
[19] См. особенно Пс 103.
[20] См. *Joh. Pedersen,* Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses (1930), 317-370.
[21] Марк Аврелий XII 8,2: εἰς τὸ πάν ἀεὶ ὁρᾶν.
[22] Книга Qohelet (Экклесиаста, или проповедника Соломона) предстает в переработке, которая пытается смягчить крайний скептицизм.
[23] Книга Иова была переработа в духе иудейской веры в божественное воспитание и воздаяние. В этом смысле особенно важно введение речи Елиуя.
[24] Во всей литературе мудрости (притч). Только в книге Сираха (конец II века до н. э.) учение мудрости сочетается с созерцанием истории.
[25] Ис 26: 19; Дан 12: 2,13
[26] См. *Baudissin,* Kyrios, 3. Teil, S. 379-398.
[27] См. *Moore,* Judaism, Bd. 2, S. 48f.
[28] См. *Baudissin,* Kyrios, 3. Teil, S. 325-336; Яхве изображется как отец, однако народ, как сын Яхве, порождается через осуществление истории.
[29] См. ebd., S. 649f.
[30] Важнейшие даты: 722 г. – падение северного царства Израиля; 597 г. – первая депортация южного царства Иудеи; 586 г. – вторая депортация; 538 г. – указ Кира, позволяющий выселенным вернуться.

[31] Псалмы 46, 92, 95, 96, 98 представляют собой гимны, посвященные вступлению царя на престол.
[32] См. прим. 25.
[33] Экстаз пророков не имеет значения мистического Unio (единения), но представляет собой средство принятия откровения.
[34] Естественно, в древнем Израиле существовали также мирские песни – трудовые, победные, любовные и т.д. См. *Johannes Hempel,* Die althebräische Literatur (Handbuch der Literaturwiss.). 1930, S. 24-29; *Otto Eißfeldt,* Einleitung in das Alte Testament (Neue theol. Grundrisse). Характерно, что собранная в так называемой Песни Песней любовная и свадебная поэзия вошла в канон лишь после того, как отношения влюбленых были переосмыслены как отношения Бога и культовой общины.
[35] Об этом см. *Walter Baumgartner,* Die Klagegedichte des Jeremia. 1917.
[36] См. *Baudissin,* Kyrios, 3. Teil, S. 438f.
[37] Такое понятие целого передает греч. τέλειος Мф 5: 48; таким образом, здесь это слово понимается не в греческом смысле «совершенства» как высшей ступени развития. См. *Frederick C. Grant,* The earliest Gospel. 1943, S. 218-223. Из области ремесла заимствован этический термин «прямой».
[38] См. *Baudissin,* Kyrios, 3. Teil, S. 432-442.
[39] См. стр. 28 и 34-37.

Глава вторая

Иудаизм

Синагога и закон

Иудейский легализм

Со времени плена Израиль не имел самостоятельной государственности. Народ жил под чужеземным господством, главным образом под господством персов (до 350 г. до н.э.). При персах иудейская община пользовалась свободой вероисповедания и культа. Она получила возможность организоваться в качестве Божьей общины, чтобы реализовать идеал теократии. В период греческого господства, при Птолемеях, религиозная свобода оставалась в неприкосновенности; и лишь когда иудейская территория подпала под власть Сирии, то есть Селевкидов, положение изменилось (ок. 200 г. до н.э.). Антиох IV (175-164 гг. до н.э.) попытался насильственно эллинизировать иудейское население. В ответ вспыхнуло восстание Маккавеев. Им удалось завоевать свободу, и при Хасмонеях Иудейское царство вновь существовало как независимое государство, вплоть до вступления Помпея в Иерусалим (63 г. до н.э.) – события, которым ознаменовалось установление римского владычества. Под верховной властью римлян иудейским государством правил в 37-4 гг. до рождества Христова Ирод Великий, а после его смерти – его сыновья и внуки. При них государство разделилось. Иудея, где с 4 г. до н.э. по 6 г. н.э. царствовал сын Ирода Архелай, подчинялась римскому прокуратору; северные и восточные территории позднее перешли под непосредственное управление Рима. Восстания 66-70 гг. и 132 г. привели к уничтожению иудейского народа в той форме, в какой он существовал до сих пор.

Вплоть до разрушения *Иерусалима* в 70 г. н.э. этот город и его *Храм* составляли этнический центр жизни народа. Во время главных праздников набожные иудеи, в том числе из диаспоры, совершали паломничество к Храму. Большие празднества, с одной стороны, демонстрировали единство «священного» народа и его верность закону; а с другой стороны, предвосхищали эсхатологическую радость. Но храмовый культ не был средоточием религиозной жизни. Постепенно таким средоточием становилась *синагога* – по существу бескультовый вид богослужения, в своем роде единственный в древности, в центре которого, в обрамлении исповедания и молитв, стояло публичное чтение «Писания» (то есть Ветхого Завета) и его толкование в проповеди[1].

Связь с Писанием соединяет общину с ее историей. Бог общины – это Бог отцов[2], Бог Авраама, Исаака и Иакова; тот Бог, который рукой Моисея вывел народ из Египта, заключил с ним союз на Синае и дал ему Закон. Это Бог, который некогда воздвиг пророков, покарал народ изгнанием и доныне продолжает карать его чужеземной властью; но который рано или поздно исполнит обетования, данные праотцам, и подарит народу счастливое будущее. Такая тесная связь с историей обусловливает ярко выраженное историческое сознание общины и сознание избранничества, в силу которого она ощущает свою отделенность от остальных народов.

Но теперь возникает своеобразное внутреннее противоречие. Связывая себя с прошлой историей, народ отрешается от настоящего, от ответственности за него, от решений, которые нужно принимать в настоящем. Верность истории оборачивается верностью книге, повествующей о прошлом. Бог уже не есть в собственном смысле Бог истории, а значит, вечно Грядущий, потому что человек больше не встречает его в настоящем, а только читает о Его откровении в прошлом. История как бы остановилась; народ стоит вне истории. Бог не воздвигает больше пророков и царей; не посылает Духа, но даст его вновь только с приходом последних времен. Народные вожди – уже не люди, занимающиеся политической или общественной деятельностью, а учители, которые толкуют Писание. Самостоятельная духовная жизнь в науке и в искусстве невозможна; а от проникновения культурных влияний община сама замыкается, за исключением эллинистического иудаизма. Она живет в какой-то странной изоляции, как бы вне истории. Ожидаемое будущее спасения – не подлинное историческое будущее, а некое фантастическое «когда-то», в котором всякой истории окончательно будет положен конец.

Утрачивается также представление о *трансцендентности Бога*, в смысле вечно Грядущего. Теперь оно развивается в другом направлении. Бог тоже как бы внеисторизируется. Ибо чем сильнее замыкается народ в своей религии, тем слабее делается связь Бога с народом; и происходит это именно потому, что Его откровение уже не усматривается, как прежде, в той истории, которая вершится в настоящем. Теперь Бог становится вселенским Господом неба и земли, а значит, всех народов. Он есть Судия мира. Теперь это представление о всемогуществе Бога и Его власти судить мир раскрывается полностью. Симптоматично, что отныне собственное имя Бога не произносится, разве что при особых обстоятельствах. Его трансцендентность – это трансцендентность превосходящей вселенской власти и простой удалённости, потусторонности всему внутримирному. Помимо того, что апокалиптические сочинения рисуют фантастическую картину правления миром, которое осуществляет Бог при помощи сонма ангелов, а также изображают ослепительное великолепие божественной небесной сферы, они содержат умозрительные размышления о божественном замысле, который касается не только избранного народа, но всего мира.

Поскольку Бог есть Судия мира, перед судом которого рано или поздно должен будет предстать каждый, для каждого человека существует возможность почитать Его. Поэтому исключительность иудаизма соседствует с *миссионерской пропагандой*, над которой насмехался Иисус, говоря, что книжники и фарисеи обходят море и сушу, «дабы об-

ратить хотя одного» (Мф 23:15). Само собой разумеется, что истинное богопочитание возможно только внутри иудейского народа, в соответствии с заповедью Писания. Поэтому прозелит должен был стать членом иудейской общины[3]. Но даже это свидетельствует о внеисторизации народа, ибо здесь со всей очевидностью обнаруживается тот факт, что по сути не общая история, а общий ритуал конституирует народ.

Такое внутреннее противоречие в понимании того, что́ есть народ Божий, проявляется также в том, что богослужение синагоги соотносит жизнь со Священной Книгой уже не как со свидетельством Божьего водительства в истории народа, но как с Законом Божьим. Отныне богослужение представляет собой не культ, вырастающий из повседневной жизни, а чтение или слушание проповеди, призванной регламентировать жизнь в целом. В то же время сама повседневная жизнь как бы становится культом – по крайней мере, в идеале. С одной стороны, это значит, что жизнь в целом связана с религией, что религия перестала быть особой областью рядом с повседневной жизнью или внутри неё, но пронизывает всю жизнь и господствует над нею. С другой стороны, это значит, что жизнь отчуждается от своей природной историчности. Ибо с нравственным воспитанием, которое тоже опосредовано законом, соседствует всевластный ритуализм. Его следствием становится отрешенность от социальных и культурных задач. «Избраный народ» призван уже не к осуществлению исторического предназначения, а к тому, чтобы сделаться «священным народом», стоящим над мирскими интересами и идеалами.

Вожди народа – уже не политические правители (династия Ирода была так же чужда народу, как и римские прокураторы), но и не священники. Это *книжники* – одновременно юристы и теологи, потому что религия и мораль заповеданы Законом и не отделены от права. С другой стороны, гражданское и уголовное право тоже является божественным законом. Толкование закона, осуществляемое книжниками, регулирует соблюдение права так же, как регулирует ход повседневной жизни.

Дальнейшее развитие права по существу не могло иметь места, ибо закон есть закон Бога, и потому действителен на все времена в той форме, в какой был изначально дан Моисею и передавался из поколения в поколение. Конечно, книга Закона содержит множество предписаний, которые основаны на обстоятельствах и воззрениях прошлого и ныне утратили прежний смысл. Тем не менее им надлежит повиноваться, не задавая вопросов вроде «почему» и «зачем». С другой стороны, в Законе вовсе нет указаний, которые касались бы новых жизненных ситуаций, возникающих, несмотря на изолированность священного народа, в результате новых условий жизни и сношений с другими народами. Поэтому в толковании, которое давали книжники древнему закону, они должны были применить его к современности, в максимально возможной степени сохранив его смысл, и вывести исполнимые предписания для соответсвующих случаев, имеющих место в настоящем. Такое толкование должно было также определить,

например, какие виды работ запрещены в субботу, и где вообще пролегает граница между запрещенным и позволенным. По этим вопросам экзегезы велись споры между книжниками и, соответственно, разделялись школы. Чем менее было возможно в тех условиях существование политических партий, тем ожесточеннее шла борьба между школами. По существу, школ было две: саддукеи и фарисеи. *Саддукеи* представляли консерваторов, «ортодоксов». Они считали действительными только законы, установленные в Пятикнижии (в Законе, возводимом к Моисею), и отвергали традицию, которая постепенно сформировалась трудом поколений книжников и опиралась на Писание, уравниваясь с ним. Саддукеи отрицали также новые учения, еще не вошедшие в Ветхий Завет, – например, учение о воскресении мертвых. *Фарисеи* по этим двум вопросам занимали противоположную позицию. Они выступали как «либералы», когда путем толкования и выведения смягчали суровость старого уголовного права и провозглашали устную традицию такой же авторитетной, как и писаный закон. Конечно, в фарисействе жизнь регламентировалась жестче, потому что книжники этой школы, интерпретируя древние законы, извлекали из них предписания, которые распространялись на все области повседневной жизни.

Саддукейство и фарисейство, как учения двух разных школ, никоим образом не ограничивались кругом книжников – юристов и теологов, составлявших замкнутое сословие. Народ, миряне, тоже разделялся на приверженцев того или другого направления. Фарисеи, со всей серьезностью отстаивавшие суровое регламентирование жизни, объединялись в некое подобие ордена. Их название – «фарисеи» – означает «обособленные», «сепаратисты». Они сами называли себя «товарищами», «людьми сообщества». Фарисейское направление явно преобладало в народе, определяя народные представления о праведности, в то время как саддукеи находили последователей среди знати и состоятельных иудеев[4]. После разрушения Иерусалима фарисейское течение добилось единовластия, а традиция, представленная в фарисейских толкованиях Писания, стала с тех пор считаться ортодоксальным учением иудаизма.

Еврейский историк Иосиф (I в. н.э.) говорит о фарисействе и саддукействе как о философских школах. Помимо них, он называет третью школу – ессеев, сведения о которых дошли до нас также от Филона Александрийского и Плиния Старшего. Весьма вероятно, что тексты, найденные в самое последнее время в пещерах Мертвого моря и названные по месту нахождения Кумранскими, восходят именно к ессеям. Тексты Кумрана рисуют образ общины, организованной по типу ордена, которая во многих отношениях отличалась от ортодоксального иудаизма. Это была разветвленная и спаянная крепкой дисциплиной организация, членов которой объединял совместный труд и общность имущества. Ее отличал суровый легализм и регулярная практика ритуального омовения. Ессеи жили в сознании того, что именно они являются истинной общиной «священного завета», и в ожидании пред-

стоящего конца мира. Отдельные произведения «ессейской» литературы выдают влияние иранского дуализма, которое чувствуется также в некоторых других иудейских апокрифах.

Кроме жестко организованной монашеской общины Кумрана, в Палестине существовали также другие поселения орденского типа, где не требовались отказ от имущества или безбрачие. Можно предположить, что Кумранская община обязана своим основанием расколу среди иерусалимского священства, следствием которого стало отделение некоторой его части (примерно во 2 в. до н.э.). Далее важную роль должен был сыграть упоминаемый в текстах «Учитель праведности»; однако исторически идентифицировать его пока не удалось.

Среди обнаруженных текстов находятся рукописи ветхозаветных книг (в сопровождении комментария). Они особенно важны для исследования истории текстов Ветхого Завета. Поскольку повседневная жизнь монашеской общины включала не только молитву и труд (ремесло и земледелие), но и комментирование Священного Писания, можно было бы назвать «ессеев» «книжниками». Однако их следует отличать от книжников официального иудаизма[5].

Принадлежность к сословию книжников предписывала получение определенного воспитания и образования, целью которого было посвящение в рабби. Как уже было сказано, *наука книжников* состояла в толковании Ветхого Завета. Однако такое толкование не было наукой в греческом смысле, которая заключалась в том, чтобы, с одной стороны, развивать и оформлять знание, исходя из первоначал, и затем прилагать его к космосу, а с другой стороны, каждый раз вновь подверждать первоначала и обновлять основы знания. Для книжников основы даны раз и навсегда: это Священное Писание. Методы экзегезы примитивны и, несмотря на некоторую вариабельность, стереотипны. Прогресс науки здесь возможен только в виде всё более скрупулезной и педантичной экзегезы. Она означает, однако, не углубленное изучение взаимосвязей и основных идей текста или условий его возникновения, а накопление и суммирование всё большего числа возможных мнений. Таким образом, задача заключалась не в том, чтобы обосновать и углубить или, напротив, критически преодолеть определенную точку зрения, но в том, чтобы рядом с одним мнением поставить другое. При этом какое-либо суждение о правоте или неправоте разных мнений было невозможно. Поэтому ученость книжников должна была сохранять возможно большее количество высказанных мнений. Соответственно, образование учеников заключалось отнюдь не в постановке вопросов и воспитании способности самостоятельно мыслить. Эта наука не ведает διαλέγεσθαι – беседы, ведущейся в форме утверждений и возражений, как не ведает, в собственном смысле, поиска истины. Ученик спрашивал учителя о его точке зрения и должен был запомнить ее, вкупе с мнениями других учителей. Эти мнения надлежало с максимальной точностью – с буквальной точностью! – передавать дальше, по возможности с дополнениями и разъяснениями тех рабби, которые первыми их высказали[6].

Естественно, постепенно должна была возникнуть *письменная фиксация традиции*, чему сословие книжников долго противилось. Старейшей кодификацией является Мишна, составленная приблизительно в конце второго века н.э. на основании более ранних записей. Параллельным собранием была Тосефта. Продолжением Мишны и комментарием к ней стал Талмуд, текст которого (частично) существует в двух вариантах: к четвертому веку восходит так называемый иерусалимский Талмуд, к пятому – вавилонский. Кроме того, раввинистическое предание излагается в Таргумах – парафразированном переводе книг Ветхого Завета на арамейский язык, и в Мидрашах – комментариях к ветхозаветным книгам[7].

Жизнь, регулируемая законом, получает характер богослужения не только в силу того, что она разделена на недели, которые заканчиваются субботой, отмеченной богослужением в синагоге и освященной полным воздержанием от работы[8], но и в силу определенного литургического обрамления и сопровождения повседневной жизни. По утрам и вечерам каждый взрослый израильтянин мужского пола должен был произносить «Шема»[9] – нечто вроде вероисповедания иудеев, состоящего из стихов Ветхого Завета (Втор 6: 4-9, 11: 13-21, Чис 15: 37-41). Начинается оно словами: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть. И люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душею твоею, и всеми силами твоими», а заканчивается: «Я Господь, Бог ваш, который вывел вас из земли Египетской, чтоб быть вашим Богом: Я Господь, Бог ваш». Утром, в полдень и в полночь (во время жертвоприношения Минха) каждый человек, включая женщин, детей и рабов, должен был произносить «Шмоне есре» – молитву, состоящую из восемнадцати частей. Само собой разумеется, что всякое вкушение пищи тоже сопровождалось молитвой.

Но сверх того, вся жизнь теперь подчинялась *ритуальным заповедям.* Рвением фарисейских праведников даже те предписания относительно ритуальной чистоты, которые раньше касались только священников, стали обязательными для мирян, так что народ в целом как бы получил свойство культовой святости. Все дела и начинания повседневной жизни рассматривались теперь с точки зрения чистоты. Возникло множество ритуальных предписаний «относительно еды и питья; забоя скота и приготовления пищи; сосудов, в которых ее готовят; о том, как соблюсти телесную чистоту от осквернения; об омовениях, нечистотах, заразных болезнях, смерти и рождении, о зарождении жизни и о расставании с нею; о соприкосновении с другими людьми, вызывающими нечистоту»[10]. Естественно, что сношения с необрезанными тоже строго регламентировались.

Мелочность предписаний доходила до абсурда, до смешного. Так как в субботу запрещалось работать, то даже сорвать несколько колосьев для утоления голода считалось грехом (Мк 2: 23). Скрупулезно регламентировались запрещенные и разрешенные способы завязывания и развязывания узлов в субботу. Обсуждались вопросы вроде того, позволено ли в субботу носить вставной зуб (потому что было запре-

щено носить груз), и допустимо ли съесть яйцо, снесенное в субботу. Разрешалось нарушить субботу для спасения человеческой жизни; но в то же время строжайше воспрещались все необходимые для этого действия. Честно говоря, сомнительно, чтобы подобные мелочные дискуссии и дистинкции могли породить юридически точную экзегезу. Не верится, что отсюда всерьез могли делаться выводы, значимые для практической жизни[11].

И тем не менее: жизнь общины по сути освящалась подобным ритуализмом. Таким образом, святость жизни была чисто негативной. Понятно, что предписания имели *преимущественно негативный характер*: они устанавливали, чего человек не имеет права делать[12]. В третьем веке насчитывалось 613 заповедей, точнее, 365 запретов и 248 предписаний. В то же время характерно *многообразие заповедей и отсутствие единства*. Они легли бы тяжким бременем на жизнь того, кто впервые захотел бы им следовать, ибо даже выучить их все кажется почти невозможным. Однако не стоит преувеличивать. Никто не был обязан принимать на себя выполнение всех фарисейских предписаний во всей полноте; и сами эти предписания в период, предшествующий разрушению Иерусалима (когда евреи жили еще самостоятельной жизнью), не были до тонкостей разработаны, как в Мишне и Талмуде. К тому же иудеям, с детства воспитанным в соблюдении заповеди Субботы и требований ритуальной чистоты, они казались такими самоочевидными, что вовсе не воспринимались как бремя. Отдельные правила были предметом спора в среде книжников и в практической жизни могли варьироваться. И все же изощренность книжников-юристов симптоматична для иудейского законничества.

Конечно, книжники *размышляли над тем, какие требования считать главными*, а какие – второстепенными. Гиллелю, учившему во время царствования Ирода Великого, в конце первого века до н.э., приписывают формулировку «золотого правила», кратко выражающего суть Торы: «Что ненавистно тебе самому, того не делай ближнему. В этом вся Тора, остальное – разъяснение этого». Раввины из Явне учили: «Безразлично, делает человек много или мало; лишь бы он устремлялся сердцем к небу (т.е. к Богу)». Иоханнан бен Заккай, учивший в эпоху разрушения Иерусалима, спрашивал своих учеников о том, что такое «добрый путь», и признал наилучшим ответ: «Доброе сердце». Другое изречение гласит: «Кто в своих повседневных делах честен и верен по отношению к людям, тому это зачтется, как если бы он исполнил всю Тору». Рабби Акиба (ок. 110-135) выразил весь закон в одной фразе: «Люби ближнего твоего, как самого себя». В «Завещании двенадцати патриархов» сделана попытка разработать при помощи понятия «простоты» (ἁπλότες) единую этику убеждений. Речь идет о том, что все зависит от «доброй воли». При наличии доброй воли даже грехи поглощаются добром. И наоборот: добро, совершенное человеком со злыми намерениями, не имеет ценности[13].

Наконец, не следует забывать, что наряду с ритуальными предписаниями оставались в силе *нравственные заповеди* Ветхого Завета, в

частности, Декалог. По-прежнему культивировалась древняя мудрость, выражавшая правила жизни в форме притч[14]. Сохранялись прежние требования честности, надежности и верности. Что касается чистоты сексуальной жизни и достоинства брака, в этом иудеи явно отличались от язычников и сами отчетливо ощущали это различие. Но большие жизненные задачи не входили в кругозор благочестивого иудея, и поэтому нравственной жизни были присущи мелочность и педантичность. Характерными иудейскими чертами были скромность и любезность, которые часто выражали подлинную доброту и сердечность, но порой сводились к формальному следованию общепринятым правилам поведения. Вместо греческого: ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων (быть выше других) действовала максима: «Не высовываться».

Прежде всего, нравственные заповеди, в их освященности авторитетом Бога, не отличались от ритуальных предписаний и требований права[15]; так что у Иисуса было достаточно поводов для насмешек над теми, кто отцеживает комара, но поглощает верблюда (Мф 23: 24). Ввиду того, что ритуальные предписания утратили первоначальный смысл, и соблюдение их превратилось в бездумное повиновение, *отношение к Богу неизбежно должно было предстать как отношение правовое.*

Основание морали – *повиновение*: следовать заповеди, поскольку она заповедана, не задаваясь вопросом о ее смысле. Против критических вопросов выступал Иоханнан бен Заккай: «Ни мертвый не делает нечистым, ни вода – чистым. Но Святый сказал: Я установил закон, принял такое решение; ты не вправе нарушить мое решение, записанное [в законе]. Так велит Мой закон»[16]. Остается нерушимой вера в божественное воздаяние: Бог карает грешников и награждает праведников. Однако эта вера в божественное воздаяние не должна быть побудительной причиной соблюдения закона. До нас дошли слова дохристианского рабби Антигона из Сохо: «Будьте не как слуги, которые служат господину при условии вознаграждения, но как слуги, которые служат господину, не ставя условием вознаграждение»[17]. С этим изречением перекликаются слова Иоханнана бен Заккая: «Даже если ты исполнишь всю Тору, это не вменится тебе в заслугу, ибо для того ты и был создан»[18]. Таким образом, основным мотивом исполнения закона является повиновение, или, в соответствии с еврейским словоупотреблением, «страх Божий». Нельзя превратно понимать страх Божий как рабский страх, говорят рабби, потому что наряду со страхом поведение человека должна определять также любовь к Богу[19].

Радикальная покорность состоит в том, что человек принимает требование Бога как свое собственное и следует ему по собственной воле. Но оторванность от жизни или невразумительность многих предписаний, а также уравнивание нравственных и ритуальных требований стали причиной того, что в иудаизме утвердилось не радикальное, а формальное повиновение, то есть такое повиновение, которое не требует участия всего человека. Ведь как бы повседневная жизнь ни регламентировалась предписаниями, выведенными из закона, они, естественно, не были в состоянии охватить всё бесконечное множество инди-

видуальных жизненных ситуаций. В таких случаях, относительно которых не существует ни предписания, ни запрета, человек мог принимать решение самостоятельно. Вследствие этого оставалось пространство как для эгоистических стремлений и страстей, так и для добрых свершений помимо тех, что установлены в обязательном порядке. Именно здесь обнаруживает себя понимание божественного требования как правового предписания. Право не может предусмотреть все жизненные ситуации; поэтому оно по природе негативно и не ставит никаких позитивных задач. Отсюда возникает представление о том, что человек может полностью, до конца выполнить свои обязанности. От него требуется соблюдение определенных правил поведения, совершение или несовершение определеных действий. Выполнив эти требования, человек становится свободен и может употребить эту свободу на совершение добавочных «добрых дел». Такие «добрые дела» составляют заслугу в собственном смысле и потому способны искупить преступление закона. К «добрым делам» принадлежат всякого рода дела любви – подаяние и т.п., а также, например, добровольное соблюдение поста.

До тех пор, пока от человека требуется повиновение по большей части непонятному и бессмысленному правовому порядку, и пока рядом с должным, предписанным действием имеется действие сверхдолжное, повиновение не мыслится радикальным образом. Ибо коль скоро я повинуюсь только потому, что так предписано (а если бы не было предписано, то, смотря по обстоятельствам, я действовал бы иначе), это значит, что требование закона не принимается мною как мое собственное требование. Радикальное повиновение, очевидно, имеет место лишь тогда, когда я понимаю требование закона и по собственному побуждению исполняю его. И если в некоторые моменты жизни я не сознаю, что меня прямо или опосредованно обязывает божественное требование, то я не повинуюсь Богу радикально. Потому что в радикальном повиновении человек сознает себя целиком и во всех ситуациях стоящим перед требованием Бога.

Правовое понимание повиновения породило правовую концепцию *божественного воздаяния*[20]. Если требование Бога понимается как требование права, то его нарушение влечет за собой юридически установленные санкции. Коль скоро в человеческом уголовном праве действует ius talionis («воздаяние подобным за подобное»), то и Бог должен карать прегрешение соответствующей карой: «Чем кто согрешает, тем и наказывается» (Прем 11:17)[21]. Когда Гиллель увидел однажды плавающий в воде череп, то сказал: «Если ты кого-то утопил, то и тебя утопили; а в конце концов и те, кто утопил тебя, тоже утонут»[22]. Гад был поражен болезнью печени, потому что его «печень» была безжалостна к Иосифу (Завещание Гада, 5). И так можно до мелочей вычислить, какие наказания положены за те или иные грехи.

Сперва, как и в древнем Израиле, божественное воздаяние понималось как некая кара, постигающая людей в земной жизни. Поэтому всегда, когда на человека обрушивалось тяжкое несчастье или нужда, возникал вопрос о том, какое прегрешение послужило тому причиной. Но счет здесь столь же неверен, как некогда был неверен счет друзей Иова. Поэтому когда вера в воздаяние после смерти приобрела всеобщий характер, была предпринята попытка компенсировать это несоответствие. Была разработана «теология страданий»[23], согласно которой Бог попускает грешникам благоденствовать в этом мире с тем, чтобы поразить их Своей карой в мире ином; а праведные искупают свои прегрешения страданиями в земной жизни, чтобы сполна получить мзду после смерти.

Другое следствие правового понимания повиновения – *неуверенность в спасении*. Кто может знать, довольно ли он совершил? Достаточно ли он исполнил закон и сделал добрых дел? Ибо на суде все дела будут сосчитаны и взвешены, и горе тому, чья чаша со злыми делами перевесит! Когда Иоханнан бен Заккай заболел, ученики пришли его навестить и увидели, что он плачет, не зная, что́ ждет его перед судейским престолом Бога[24]. Сознание необходимости предстать перед Богом-Судией рождало в добросовестных благочестивых иудеях страх и мучительное *чувство греховности*. Грех казался неминуемым; власть его простиралась на весь мир и ощущалась человеком в собственном сердце[25]. Он представлялся какой-то загадкой: я не хочу грешить – и тем не менее оказываюсь вновь и вновь застигнут грехом! Грех вошел в мир через диавола; падение Адама распространилось на всех его потомков, – таков ответ. Отсюда учение о «склонности ко злу», которая живет в человеческом сердце рядом со склонностью к добру. Правда, человек может покаяться, обновить свою волю и творить добро[26]. Если же на добро недостает силы, остается прибегнуть к *покаянной молитве* и с её помощью вымолить божественное прощение. «Мы согрешили перед Тобой!» – раздается снова и снова; иудейская литература полна признаний грехов и покаянных молитв[27]. В особенности после того, как с падением Иерусалима прекратились культовые жертвоприношения, сокрушение и покаяние заняли их место в качестве средства, каким достигалось божественное прощение[28].

Сознанию греховности и готовности к покаянию странным образом отвечает *самосознание «праведника»*, который свысока смотрит на «грешников и мытарей» и кичится своими добрыми делами: «Боже! Благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди, грабители, обидчики, прелюбодеи, или как этот мытарь: пощусь два раза в неделю, даю десятую часть из всего, что́ приобретаю» (Лк 18:11слл). Самовосхваление причудливо смешивается с чувством греховности. Так, после долгой покаянной молитвы ясновидец из 4 книги Эзры слышит голос ангела:

Ты приравнял себя к грешникам;
Никогда!
Скорее ты по этой причине примешь славу от Всевышнего!
Так как ты уничижился, как тебе подобает, и не причислил себя к праведным,
тем бóлее прославишься.
4 Эзры 8: 47-49 (здесь и далее пер. по Бультману.)

Так само *покаяние* становится похвальным делом, которое заслуживает милость Бога. В силу того, что все отношения с Богом теперь мыслятся подчиненными идее заслуги, это произошло и с *верой*. Изначально вера была покорной верностью, полным доверия преданием себя Божьему водительству и надеждой на божественное прощение. Но постепенно в ней возобладало представление о соответствии между заслугами и прощением. Вера оказалась даже не причислена к добрым делам, а поставлена рядом с ними. Так возникло понятие веры как заслуги[29].

Провозвестие Иисуса

К области иудейской религии принадлежит также провозвестие Иисуса[30]. Иисус был не «христианином», а иудеем. Проповедь Его не выходила за пределы мировоззренческого и понятийного горизонта иудаизма, не выходила даже там, где Он противопоставляет себя традиционной иудейской религии. В действительности провозвестие Иисуса есть решительный *протест против иудейского законничества*; в нем возродился (при других обстоятельствах) протест прежних пророков против официальной израильской религии. Подобно тому, как пророки противопоставляли культовому благочестию исходящее от Бога требование правды и справедливости, Иисус требовал подлинного радикального повиновения вместо ритуальной набожности и юридического понимания отношения к Богу. В отличие от пророков, Он не проповедовал правды и справедливости: эта проповедь некогда имела целью упорядочение народной жизни; но теперь, когда политически самостоятельной народной жизни более не существовало, она утратила прежний смысл. Результатом пророческой проповеди явилось кодифицированное право; однако теперь оно не столько служило упорядочению народной жизни, сколько регулировало отношение отдельного человека к Богу. Иисус протестовал именно против понимания такого отношения как отношения правового. Бог требует радикального повиновения, требует всего человека.

Антитезы Нагорной проповеди (Мф 5: 21-48) противопоставляют право Божьей воле: «Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...». Притязание Бога на человека не ограничивается сферой действия фиксированных предписаний, которые определяют поведение людей и которые одни только и могли быть установлены правом (как если бы за их пределами человек был свободен поступать по собственной воле). Бог запрещает не только убийство, прелюбодеяние и лжесвидетельство, но также гнев и бранные слова, дурные пристрастия и лживость. Таким образом, притязание Бога на человека простирается не только на «что», то есть фактическую сторону его поступков (которая только и подлежит действию закона в качестве элемента, поддающегося констатации), но и на их «как», на человеческую волю. Правовые предписания относительно убийства, прелюбодеяния и лжесвидетельства (Мф 5: 21сл, 27сл, 33-37) претерпели поразительную радикализацию; другие законы, которые имели уступительный характер и потому заполняли промежуток между разрешенным и запрещенным, были, с точки зрения Божьей воли, вовсе отменены. Это касается предписаний относительно развода, ius talionis и ограничений заповеди любви к «ближним» (Мф 5: 31 сл. 38-41. 43-48). Бог требует всецелой воли человека и не признаёт никаких скидок.

Собирают ли с терновника виноград
или с репейника смоквы?..
Всякое дерево познается по плоду своему...
Не может дерево доброе приносить плоды худые.
Лк 6: 43 сл., Мф 7: 16-18

Светильник для тела есть око.
Итак, если око твое будет чисто,
то и все тело твое будет светло;
если же око твое будет худо,
то все тело твое будет темно.
Мф 6: 22-23

Человек перед лицом Бога не имеет никакой свободы; он полностью зависит от Него и должен будет отвечать за свою жизнь в целом, как учит притча о доверенных деньгах (Мф 25: 14-30). Поэтому человек не может полагать основанием своих поступков собственные претензии к Богу; скорее он подобен рабу, который, что бы ни делал, делает лишь то, что должен (Лк 17: 7-10). Бог воздаст исполнившему свой долг[31], но отвергнет все мелочные подсчеты заслуг и наград: работник, сделавший свое дело в последний час, получит ту же плату, что и проработавший весь день (Мф 20: 1-15). Тот, кто думает, будто особенное несчастье, поразившее отдельного человека, непременно должно быть карой за особые грехи, пусть знает, что и он сам не лучше других (Лк 13:1-5). Высокомерие – мерзость пред Богом (Лк 16:15), и гордый своей добродетелью фарисей будет поставлен ниже грешного мытаря, не смеющего поднять глаз (Лк 18:9-14). Человек должен стать перед Богом как дитя, ожидающее подарка и не ведающее ссылок на право и заслуги (Мк 10: 15).

Не оспаривая авторитет *Ветхого Завета,* Иисус тем не менее критически подходит к его заповедям, проводя различение между ними. Так, Моисей некогда позволил разводиться – но лишь «по жестокосердию вашему»; ибо собственная воля Бога требует нерасторжимости брака (Мк 10: 2-9). «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что даете десятину с мяты, аниса и тмина, и оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру; сие надлежало делать, и того не оставлять. Вожди слепые, оцеживающие комара, а верблюда поглощающие!»(Мф 23: 23-24[32]). В действительности Бог уже явил Свою волю в Ветхом Завете; и тех, кто спрашивает о воле Божьей, Иисус отсылает к ветхозаветным нравственным заповедям, как, например, богача (Мк 10: 17-19) или книжника, спрашивавшего, какая заповедь важнее всех прочих (Мк 12: 28-34).

Правда, богач тут же был изобличен в том, что лишь по видимости исполнял заповеди, так как оказался не в состоянии раздать всё своё имущество (Мк 10: 20-22).

Фактически Иисус упраздняет ветхозаветное законодательство в той мере, в какой оно состоит из культовых и ритуальных предписаний[33]. Он выступает именно *против законнического ритуализма книжников*, у которых внешнее повиновение закону может идти рука об руку с нечистой волей. Так, Он цитирует пророка:

Люди сии чтут Меня устами,
сердце же их далеко отстоит от Меня:
но тщетно чтут Меня, уча учениям, заповедям человеческим.
Мк 7: 6 сл.

Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры,
что очищаете внешность чаши и блюда,
между тем как внутри они полны хищения и неправды...
Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры,
что уподобляетесь окрашенным гробам,
которые снаружи кажутся красивыми,
а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты;
так и вы по наружности кажетесь людям праведными,
а внутри исполнены лицемерия и беззакония.
Мф 23: 25-28

Как можно злоупотреблять милостынями, молитвами и постами для того, чтобы выставить себя в выгодном свете перед людьми (Мф 6: 1-4, 5 сл. 16-18)! Как можно отменить Божью заповедь чтить отца и мать, и провозглашать при этом незыблемыми культовые предписания (Мк 7: 9-13)! Заповеди относительно ритуальной чистоты бессмысленны, ибо «ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его; но чту исходит из него, ту оскверняет человека» (Мк 7: 15). «Суббота для человека, а не человек для Субботы» (Мк 2: 27). И хотя у некоего книжника тоже можно встретить такое признание[34], тем не менее Иисус делает радикальный вывод: «Должно ли в субботу добро делать или зло делать? душу спасти, или погубить?» (Мк 3: 4). Иначе говоря, нет праведного, святого ничегонеделания; ничегонеделание в ситуации, требующей делания любви, было бы злым делом. Если пощение не выражает истинной веры, оно бессмысленно (Мк 2: 18 сл.). И поэтому Иисус – друг «мытарям и грешникам», друг блудницам (Мк 2: 15-17; Мф 21: 28-32). Он позволяет им дарить Себе еду и вино (Мф 11: 19) и ставит еврейскому законнику в пример самарянина (Лк 10: 30-36).

Какова же позитивная воля Бога? Это *заповедь любви*. Заповедь «возлюби ближнего твоего, как самого себя» составляет, в качестве второго элемента, одно целое с первой заповедью: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душею твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею» (Мк 12: 28-34). Не может идти речи о повиновении Богу, если оно не подтверждается в конкретной ситуации встречи с ближним. Заповедь любви превыше любого предписания права; она не знает ни пределов, ни ограничений. Любовь требуется и по отношению к врагам (Мф 5: 38-48). На вопрос: «Сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня? до семи ли раз?» – Иисус отвечает: «Не говорю тебе: «до семи», но до седмижды семидесяти раз» (Мф 18: 21 сл.). Заповедь любви не нуждается в каком-либо формальном определении. Пример «добросердечного самарянина» учит, что человек может и должен знать, чту ему делать, когда видит, что ближний нуждается в его помощи. В словах: «...как самого себя» задана безмерная мера делания любви, ибо каждый знает, как бы он сам хотел быть любим в соответствующей ситуации.

Заповедь любви не содержит никаких указаний на должный правовой порядок в народе, как не содержит никакой программы обустройства мира вообще. Каким бы важным ни было практическое следование заповеди любви для организации народной жизни и жизни общины в целом, непосредственно эта заповедь адресована отдельному человеку, наставляя его в отношении к ближнему. Наставляя его таким образом в настоящем встречи, в ее «теперь», она делает будущее неподвластным ему. В этом смысле «этика» Иисуса есть этика потусторонности, «*эсхатологическая*» *этика*. Но не в том смысле, будто ссылка на будущий суд служит основанием заповеди. Примечательно, что ни решительные требования Нагорной проповеди, ни полемические, антизаконнические слова Иисуса не мотивируются ссылкой на будущий суд, вроде ветхозаветного «делайте так, и будете спасены». Этика Иисуса не является эсхатологической и в смысле аскезы, бегства от мира. Она эсхатологична в смысле потусторонности как божественного будущего: ее требования всегда предстоят человеку в его встрече с ближним как новые требования.

Конечно, Иисус возвещал также грядущий суд и призывал к *покаянию*. Для этого Он принял проповедь Иоанна Крестителя. Именно от него Иисус получил первый импульс к проповеди, ранее от него же приняв омовение. «Креститель» прежде Иисуса – как аскетический проповедник покаяния – отправился в пустыню с призывом: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное!». Тех, кто приходил к нему, исповедуя свои грехи, он крестил в оставление грехов (Мк 1: 5). Обличая самомнение «детей Авраамовых», Иоанн требовал сотворить достойные плоды покаяния (Мф 3: 8; Лк 3: 8).

То понимание воли Божьей, которое было у самого Иисуса, основывалось отнюдь не на ожидании предстоящего конца мира и Страшного Суда. Однако, учитывая фактическое умонастроение вождей народа и состояние самого народа, Иисус непрестанно призывал к *сокрушению и покаянию*:

Горе вам, книжники и фарисеи!
Мф 23: 1 слл., Лк 11: 37 слл.

Горе вам, богатые! ибо вы уже получили свое утешение.
Горе вам, пресыщенные ныне! ибо взалчете.
Горе вам, смеющиеся ныне! ибо восплачете и возрыдаете.
Лк 6: 24-26

«Исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь!» – так Мк 1:15 коротко суммирует проповедь Иисуса. Но «род сей», поколение современников Иисуса, – «род лукавый и прелюбодейный». Люди соглашаются с Божьими требованиями, а потом не делают ничего из обещанного (Мф 21: 28-31). Они не готовы к покаянию (Мф 12: 41 сл.; Лк 11: 31 сл.; ср. Мф 11: 21-24; Лк 10: 13-15), и потому суд [Божий] обрушится на «род сей» (Лк 13: 1-5). Тогда исполнятся все пророчества о грядущих несчастьях (Мф 23: 34-36; Лк 11: 49-51), особенно пророчества об Иерусалиме (Мф 23: 37-39; Лк 13: 34 сл.) и его Храме: не останется камня на камне! (Мк 13:2). Только у отверженных – у мытарей, грешников, блудниц – есть готовность к покаянию; их и пришел призвать Иисус (Мк 2: 17). Те, кто сперва сказал «нет», после обращаются (Мф 21: 28-31), и Бог больше радуется об *одном* кающемся грешнике, чем о девяноста девяти праведниках (Лк 15: 1-10). К алчущим и плачущим, к нищим духом обращено обетование спасения (Лк 6: 20 сл.; Мф 5: 3-6).

Для Иисуса, как и для Ветхого Завета, *Бог есть Творец*. Он Своим промыслом правит миром, питает птиц и взращивает цветы; без Его воли даже малая пташка не упадет на землю; Им сосчитан каждый волос у нас на голове (Мф 6: 25-34; 10:29 сл.; Лк 12: 22-31.6 сл.). Поэтому все суетливые старания снискать себе жизненные блага, дабы иметь уверенность в завтрашнем дне, бессмысленны. Жизнь человека – в руке Божьей. Сам человек не может ни прибавить себе росту хотя бы на один локоть, ни одного волоса сделать белым или черным (Мф 6: 27; 5: 36; Лк 12: 25). Он думает накопленным богатством обеспечить себе беспечальную жизнь, а того не знает, что в ту же ночь суждено ему умереть (Лк 12: 16-20). Человеку подобает стоять перед Богом не только с доверием, но и в сознании своей зависимости от Него.

По существу, в этом аспекте представление о Боге, которое было у Иисуса, не отличалось от того представления, которое прививала традиция. Но из чеканных слов Иисуса, совершенно по-новому выразивших это сознание зависимости и это доверие, становится очевидным, что для Него *Бог снова приблизился* из той трансцендентности, куда Его удалил иудаизм. Бог становится как бы потусторонним, в смысле вечно Приходящего: Он представляется той силой, которая определяет настоящее, которая каждого человека объемлет, каждому устанавливает границы, каждому дает заповеди. Это находит выражение в молитвенных обращениях. В иудейских молитвенных обращениях старательно нагромождаются звучные предикаты Бога: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова! Всевышний, Творец неба и земли! Наш щит и щит отцов наших!»[35]. Вместо этого Иисус говорит просто: «Отче!» Как и «Отче наш», это молитвенное обращение отличается от иудейских молитв не какой-то особенной оригинальностью содержания, а простотой и кратко-

костью. Бог близок и слышит обращенные к нему просьбы, как отец слышит просьбы детей (Мф 7: 7-11; Лк 11: 9-13; ср. Лк 11: 5-8; 18: 1-5).

Но Бог приблизился как *требовательный Бог*, причем именно потому, что Его волю надлежит искать не в букве закона и не в толкованиях книжников. Ограничения, воздвигнутые писаным законом и традицией, устраняются; воля Божья открывается человеку непосредственно, в конкретной ситуации встречи с ближним. Вследствие этого представление о Боге как о Судие, привычное и даже особенно актуальное для иудаизма, становится по-новому необходимым: «Не бойтесь убивающих тело и потом не могущих ничего более сделать; но... бойтесь того, кто, по убиении, может ввергнуть в геенну» (Мф 10: 28; Лк 12: 4 сл.).

Но требовательный и судящий Бог есть в то же время *Бог прощающий и милующий*. И тот, кто «обращается» к Нему, может быть в этом уверен. Книжники закрывали людям доступ к Царству Божьему (Мф 23: 13; Лк 11: 52), а Иисусов призыв к покаянию вновь открывал его. Для этого не нужно долгих покаянных молитв: мытарь, который, ударяя себя в грудь, говорил: «Боже! будь милостив ко мне, грешнику!», был оправдан (Лк 18: 13). И когда «блудный сын», познав нужду, пришел в себя и вернулся домой со словами: «Отче! Я согрешил против неба и пред тобою, и уже недостоин называться сыном твоим», то был принят отцом с любовью и лаской (Лк 15: 21).

Очевидно, что *покаяние, которого требует Иисус*, – не какое-то внешнее действие, призванное стяжать Божью милость. Покаяние – это самосознание и самопознание человека, которое завершается искренним признанием собственной греховности перед Богом и уповает только на дар Божьей милости (Лк 18: 9-14). Очевидно также *единство заповеди любви и призыва к покаянию*, которое отвечает единству заповеди любви к Богу и к ближнему. Как в любви человек отвращается от самого себя и открывается навстречу ближнему, так в покаянии он предает себя Богу, чтобы открыться навстречу Божьей милости. Но просить о прощении может лишь тот, кто сам готов прощать (Мф 6: 12; Лк 11:4); и только тот действенным образом принимает прощение, чье сердце становится способным любить (Мф 18: 23-35; Лк 7: 47).

Для Иисуса *Бог тоже не открывается в истории народа.* Когда Иисус говорит о Божьем суде, Он имеет в виду вовсе не исторические катастофы, ожидающие народ. Точно так же ожидаемое Им Царство Божье – отнюдь не восстановление блестящего израильского царства. Суд состоится над каждым человеком в отдельности, который должен будет за всё дать ответ (Мф 12: 36 сл.; 25: 31-46), и будущее спасение тоже осчастливит каждого в отдельности. Поскольку такое представление о суде и спасении внеисторизировано, постольку идея Бога у Иисуса тоже *внеисторизирована*, как и в иудаизме, а вместе с ней внеисторизирован и определяемый этой идеей человек. Однако здесь имеется решающее различие. В иудаизме Бог стоит вне истории как Бог, отодвинутый в трансцендентную даль, который правит миром через ангелов и вступает в отношение с человеком через посредство буквы закона. Человек при этом внеисторизируется постольку, поскольку он, как член

священного народа, отделяется от мира ритуалом. Легализм иудейской общины искусственно ставит ее вне мира. Для Иисуса Бог внемирен, будучи потусторонним в том смысле, что Он есть Приходящий, причем постоянно приходящий: Бог не только встретит человека на будущем суде, но уже и всегда встречает его в повседневной жизни, в ее требованиях и ее дарах. А человек внемирен в том смысле, что лишен всякой мирской уверенности, всего, чем он мог бы распоряжаться, и поставлен перед необходимостью встречи с ближним и перед притязанием Бога.

Надежда

Национальная и космологическая картина будущего

В «Шмоне есре» набожный иудей ежедневно молится:

Вострубн в большие трубы к нашему освобождению,
и вознеси знамя воссоединения наших изгнанников...
Верни назад наших судей, как прежде,
и наших советников, как в начале...
Не будь надеждой отступнику,
и царство насилия уничтожь без промедления...
Смилуйся, Яхве, Бог наш, над Иерусалимом, Твоим городом,
и над Сионом, жилищем Твоей славы,
и над царством дома Давидова,
Помазанника Твоей праведности.

Надежда на то, что Бог освободит и вновь вознесет ныне порабощенный и униженный народ, не исчезла в иудействе. Ее питали пророческие предсказания спасения, и она жила в молитвах, в песнях, в так называемых Псалмах Соломона[36]. В первую очередь эта надежда выразилась в апокалиптической литературе[37]. В ней ощущается приближение конца; и чем суровее были времена, тем упорнее надежда, тем сильнее убежденность в том, что конец близок, и тем горячее желание его скорейшего наступления. «Да воцарится Бог во дни вашей жизни и во дни жизни всего дома Израилева, вскоре и в близкое время!» – говорится в одной синагогальной молитве[38]. «Блажен, кто будет жить в те дни!» – звучит в Псалмах Соломона (17: 50; 18: 7). И ясновидец из четвертой книги Эзры*, которому суждено было пережить разрушение Иерусалима, спрашивает в нетерпении: «Сколько еще? Что еще должно случиться? Наша жизнь так коротка и несчастна!» (4: 33). Правда, ему приходится выслушать предостережение: «Не хочешь ли ты спешить более, чем Всевышний?» (4: 34). Но затем подтверждается, что конец близок (4: 44-50).

* В русской Библии – третья книга Эзры. – *Прим. ред.*

Эта надежда вновь и вновь сменялась разочарованием. Сразу после плена пророки Аггей и Захария приветствовали, как мессианского царя, Зоровавеля – потомка Давида, поставленного на должность персидского наместника. И когда позднее Маккавеи завоевали свободу и независимость от сирийцев, казалось, наконец пришло время спасения. И снова евреев постигло разочарование, которое отразилось, например, в Псалмах Соломона 17: 6-9. Ко времени Иисуса недовольство и возмущение достигли такой степени, что негодование, которое вызвала предпринятая сирийским наместником Квиринием перепись населения (6 или 7 г. до н.э.), привело к образованию партии зелотов. Их целью было вооруженное свержение римского ига. В начале великого восстания, в 66 г., вновь выступили мессианские пророки и претенденты на трон и призвали народ к беспорядкам, которые были жестоко подавлены римлянами. Но, помимо этих политических движений, возникали и другие мессианские движения, вызванные к жизни проповедью Иоанна Крестителя и выступлением Иисуса.

Надежда в ее традиционно-популярной форме была *национальной надеждой*, а именно, надеждой на *восстановление царства Давидова* под властью Мессии – царя из рода Давида[39]. Упование на Мессию – это, в первую очередь, не ожидание какой-то сверхъестественной личности как носителя спасения, а ожидание восстановления династии Давида. Мессия, с которым должно прийти новое время спасения, мыслится как человек. Он воссядет царем в Иерусалиме; двенадцать колен израилевых соберутся во святой земле из рассеяния, и царь поделит страну между ними. Как полководец, он сокрушит врагов и утвердит мировое господство Израиля. Но эта война не представляется, или почти не представляется, как настоящая война: ее исход решат сверхъестественные силы. Словом уст своих Мессия уничтожит врагов (Пс Солом 17: 27.39); и вообще его правление уже не мыслится как реальное политическое господство.

Ибо он не полагается на коня, всадника и лук,
и не собирает золото и серебро для [ведения]войны,
и не уповает на многочисленность [войск] в день сражения.
Сам Господь – Царь его...
И всех неверных он поставит, дрожащих, перед Ним.
Пс Солом 17: 37 сл.

Мессия правит мудро и справедливо; его слово звучит в собрании народа, как слово ангела. Тогда не будет в стране никакой неправды, потому что все люди будут святы, станут сынами Бога – «добрый род, исполненный страха Божьего во дни милости» (Пс Солом 18: 10).

По существу, Мессия – всего лишь репрезентативная фигура. Подлинным Царем является Бог. Так, о Мессии говорится, что «сам Господь – Царь его»; и семнадцатый Псалом Соломона тоже начинается и заканчивается исповеданием Бога в качестве Царя Израиля. Отсюда понятно, почему образ Мессии довольно рано исчезает из проро-

честв о спасении (например, он уже отсутствует в книге Даниила) или играет в них вспомогательную роль. В священническом идеале теократии, как и в легалистской общине книжников, мессианскому царю по сути не было места.

Однако национальный образ надежды вовсе не был единственным образом, в котором выразилось напряженное ожидание. Под влиянием иранских и вавилонских представлений в апокалиптической литературе развивалась *космологическая эсхатология*, которая хотя и была совершенно иного рода, нежели национальная надежда, тем не менее более или менее успешно сочеталась с нею[40]. Вера в творение не исчезла полностью; но под давлением бедственного настоящего, а также под влиянием иранской и вавилонской мифологии картина мира преобразилась в духе пессимистического дуализма. На этой земле, прибежище нужды и несчастья, болезней и смерти, греха и насилия, орудуют злые духи. Их возглавляет Сатана, власть которого противостоит власти Бога[41]. Силы тьмы сражаются против сил света. Однако этот дуализм вовсе не вечен, не статичен, как если бы человек мог добиться лишь внутреннего освобождения из дольнего мира путем обрядовости, аскезы и духовного порыва к миру света, куда ему предстоит вознестись после смерти. Нынешнее состояние – подобно тому, как это мыслится в иранской религии – должно завершиться. Тогда Бог явит Себя Господом:

Тогда господство Его явится надо всей тварью;
тогда дьяволу придет конец,
и вместе с ним исчезнет скорбь[42].

Жизнь мира поделена на этот и будущий эон; потому что «Всевышний сотворил не *один* век, а два» (4 Эзры 7: 50). Смена эонов, по убеждению апокалиптиков, была близка, ибо «творение уже старо, и молодость его миновала» (4 Эзры 4: 26; 5: 55). Ход мирового времени предрешен; вся история мира поделена на периоды, и потому апокалиптики, оглядываясь на прошлое, могут судить о том, в какой точке истории находится настоящее. Жизнь мира изображалась апркалиптическими авторами в поэтических или мифологических аллегориях. Так, Навуходоносор видит во сне истукана, члены которого, сделанные из разных металлов, символизируют сменяющие друг друга мировые царства (Дан 2). В виде́нии Даниила эти же царства предстают в образе четырех фантастических чудовищ, власти которых придет на смену господство Израиля – «святого Всевышнего» (Дан 7).

Прежде всего нужно узнать знамения, предвещающие начало конца. Ибо перед концом, при «рождении Мессии», дьявольское зло достигнет высшего предела, сосредоточившись в личности Антимессии. Тогда настанет смятение в мире людей и народов: друзья и родственники ополчатся друг на друга, народы пойдут друг на друга войной, и т.д. Смятение наступит и в природе: голод, рождение чудовищ, нарушение космического порядка. Солнце будет вставать ночью, а луна днем; сладкие воды сделаются солеными; смешаются пути созвездий, из

пропастей вырвется огонь, с деревьев будет капать кровь, камни закричат, и т.д. (4 Эзры 5: 4-12).

Наконец, все завершится воскресением мертвых и наступлением Суда. *Воскресение мертвых* – идея, чуждая Ветхому Завету[43]. Очевидно, иудеи заимствовали ее у иранцев. Во времена Иисуса она была уже популярной и разделялась фарисеями, в то время как саддукеи отвергали ее. Воскресение мертвых делало излишним беспокойство о том, что время спасения настанет лишь для тех, кто будет тогда среди живых. «Суд мой Я уподоблю хороводу; в нем ни последние не отстанут, ни первые не выйдут вперед» (4 Эзры 5: 42)[44].

И отдаст земля тех, которые в ней спят,
и прах тех, которые молчаливо в нем обитают,
а хранилища отдадут вверенные им души.
4 Эзры 7: 32

Суд – великое судное действо, впервые описанное в Дан 7: Бог является на суд как Ветхий днями, с убеленной головой; Он садится на трон, в окружении сонма ангелов; приносят книги, где сочтены все дела каждого из людей; и начинается суд (Дан 7: 9-12).

Тогда явится Всевышний на престоле суда,
и настанет конец, и милость пройдет,
и удалится сострадание, и окончится долготерпение.
Останется только Мой суд,
истина утвердится, вера укрепится.
Затем последует расплата, откроется воздаяние.
Добрые дела проснутся, злые не будут далее спать.
Тогда откроется пропасть мучения,
и напротив нее – место наслаждения.
Печи геенны отверзнутся,
и напротив откроется рай блаженства.
4 Эзры 7: 33-36

Тогда начнется новый век:

[Тогда] изменится сердце живущих
и обратится в чувство иное.
Ибо зло истребится, и исчезнет лукавство;
процветет вера, побеждено будет растление,
явится истина...
4 Эзры 6: 26-28

Растление минет, распущенность будет изгнана,
неверие заклеймено, праведность же разбужена,
истина произрастет.
4 Эзры 7: 113 сл.

Праведникам новый век принесет вечную жизнь. Воскреснув, они преобразятся в сияющее великолепие (Сир. Барух 49-51): облачатся в небесные одежды, увенчают головы венцами и уподобятся ангелам. «В будущем мире нет ни еды, ни питья, ни деторождения, ни продолжения рода; но праведные сидят, увенчанные венцами, и наслаждаются сиянием божества», – гласит раввинистическая сентенция. Правда, наряду с ней существуют и другие изречения; например, говорится, что тогда женщины будут рожать ежедневно. Вообще, живописуя великолепие времени спасения, фантазия людей не знает границ. Типичным было ожидание того, что вернется земной рай и на новой земле явится небесный Иерусалим. Все блага спасения давно предопределены Богом; более того, их часто представляют предсуществующими в небесном мире.

Вам открыт рай, насаждено древо жизни,
предназначено будущее время,
готово блаженство (русск. пер. – «изобилие»),
построен город, приготовлен покой,
совершенная благость и совершенная премудрость.
Корень зла запечатан от вас, немощь и тление сокрыты от вас.
и смерть (руск. пер. – «растление») *бежит в ад в забвение.*
Прошли болезни,
и в конце показалось сокровище бессмертия.
4 Эзры 8: 52-54

Ибо всё тленное минет,
и всё смертное прейдет,
и всё нынешнее время сотрется из памяти...
и настанет время, которое пребудет вечно, новый мир.
Сир Бар 44: 9-12 (пер. по Бультману).

Что касается безбожников, их ожидает уничтожение или вечные муки в адском пламени. Только теперь утвердилось (под иранским влиянием) еще чуждое Ветхому Завету представление об аде как о потустороннем месте мучений. Оно было названо геенной, от имени долины *gehinnom*, где некогда в жертву Молоху приносили детей.

Сочетание национальной и космологической надежды осуществлялось отчасти несистематически, во взаимном проникновении образов и красок; отчасти систематически, в учении раввинов, где мессианское время рассматривалось как пролог нового века. Так возникла доктрина промежуточного царства– а именно, царства мессианского царя, – которое продлится четыреста или тысячу лет. В картине нового эона образу Мессии, как национального царя, не было места. Вместо него на первый план вышла фигура небесного Носителя спасения, который должен явиться в конце времен, чтобы привести с собою новый век. Он носил загадочное имя «Сын Человеческий» и несомненно принадлежал космологической эсхатологии (Первочеловек, знаменующий начало нового чловечества). Сперва этот образ проник с Во-

стока в иудаизм, а затем и далее на Запад, представ в виде Носителя спасения в четвертой эклоге Вергилия. Возможно, именно он стоит уже за идущим на небесных облаках «Сыном Человеческим» из книги Даниила (7: 13), но там он переосмыслен как образ израильского народа. В позднеиудейской апокалиптике этот «Сын Человеческий» является одновременно Судией и Носителем спасения, конкурируя, по сути, с самим Богом. Понятно, что образы «Сына Человеческого» и Мессии переплелись, в том числе в синоптических евангелиях[45].

Эсхатологическая проповедь Иисуса

Проповедь Иисуса проникнута идеей *непосредственно предстоящего Царства Божьего*. В этом отношении Он исторически взаимосвязан с иудаистским ожиданием конца и будущего века, хотя вполне очевидно, что для Него образ национальной надежды не имеет определющего значения: ни слова о мессианском царе, поражающем врагов; ни слова о мировом господстве израильского народа, о собирании двенадцати колен Израилевых, о счастливой жизни в богатом и мирном царстве, и т.п. Скорее Иисус *разделяет космологическое ожидание апокалиптики*. Правда, в Его проповеди нет никаких ученых и фантастических спекуляций, столь характерных для апокалиптической литературы. Он не глядит назад, на минувшие этапы мировой истории, и не подсчитывает, когда должен наступить конец. Он также не велит вглядываться в природу и в мир людей в поисках знамений, по которым можно было бы узнать о приближении конца. Иисус отказывается от каких-либо описаний суда, воскресения мертвых и будущего блаженства. Всё поглощает одна мысль: о будущем царствовании Бога. Поэтому лишь немногие черты апокалиптической картины будущего встречаются в Его проповеди[46]. Ясно, что, по мнению Иисуса, время нынешнего мира истекло. Его проповедь суммируется в одной фразе: «Исполнилось время и приблизилось Царствие Божие». Она отвечает многочисленным высказываниям Иисуса, указывающим на близость будущего и на то, что настоящее является временем решения.

Иисус ожидает пришествия «Сына Человеческого» в качестве Судии и Носителя спасения[47]; ожидает воскресения мертвых и суда[48]. Блаженство «праведных» Он обозначает простым словом: жизнь. Правда, Он упоминает о небесной трапезе, когда многие возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом за одним столом (Мф 8: 11; Лк 13: 28f.), или о своем намерении пить новое вино в Царстве Божьем (Мк 14: 25). Однако трудно сказать, до какой степени подобные выражения следует понимать буквально, или же они – всего лишь образы. Во всяком случае, Он так высказывается против точки зреня саддукеев, которые, исходя из примитивно-материалистических представлений о жизни во времена спасения, доводят учение о воскресении мертвых до абсурда: «Когда из мертвых воскреснут, тогда не будут ни жениться, ни замуж выходить, но будут, как Ангелы на небесах» (Мк 12: 25).

Хотя Иисус принимает апокалиптическую картину будущего в сильно редуцированном виде, тем не менее замечательна та уверенность, с какой Он возвещает: исполнилась полнота времени! *Приблизилось Царство Божие!* Настали последние времена!

Блаженны очи, видящие то, что́ вы видите!
Ибо сказываю вам,
что многие пророки и цари желали видеть, что́ вы видите, и не видели,
и слышать, что́ вы слышите, и не слышали.
Лк 10: 23 сл., Мф 13: 16 сл.

Теперь не время печалиться и поститься, потому что ныне время радости, «время свадьбы» (Мк 2:18 сл.)[49]. И поэтому Иисус восклицает, обращаясь к ожидающим:

Блаженны нищие духом, ибо ваше есть Царствие Божие.
Блаженны алчущие ныне, ибо насытитесь.
Блаженны алачущие ныне, ибо воссмеетесь.
Лк 6: 20 сл.

Хотя у этого времени есть свои знамения, это не те знамения, которых ожидало воображение апокалиптических авторов. Ибо «не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: «вот, оно здесь», или: «вот, оно там». Ибо вот, Царствие Божие [сразу] есть посередине, между вами» (синод. пер. – «внутрь вас есть») Лк 17:20 сл.)[50]. «Ибо, как молния, сверкнувшая от одного края неба, блистает до другого края неба, так будет Сын Человеческий в день Свой» (Лк 17: 24).

К истинным знамениям времени народ слеп: «Когда вы видите облако, поднимающееся с запада, тотчас говорите: «дождь будет»; и бывает так; и когда дует южный ветер, говорите: «зной будет»; и бывает. Лицемеры! Лице земли и неба распознавать умеете, как же времени сего не узнаете?» (Лк 12: 54-56).

Притча о смоковнице гласит:

Когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето;
так и когда увидите то сбывающимся, знайте, что [Он] близко, при дверях.
Мк 13: 28 сл.

«Он» – это «Сын Человеческий»[51]. Но что значит: «Когда увидите то сбывающимся»? *Каковы знамения времени?* Иисус отклоняет то требование знамений, которое выдвигали фарисеи: «Для чего род сей требует знамения? Истинно говорю вам, не дастся роду сему знамения» (Мк 8: 11 сл.). Дело Божье не подлежит доступным критериям; Бог дает о нем узнать, но не из расчетов ума, а через внутреннюю открытость навстречу слову и делу Иисуса. Он сам – Его выступление, слова, поступки – есть знамение времени.

Слепые прозревают и хромые ходят,
прокаженные очищаются и глухие слышат,
мертвые воскресают и нищие благовествуют.
Мф 11: 5; Лк 7: 22

Пророческие речения мудрости, ссылка на которые содержится в этих словах, сбываются[52]. Силою духа, Его наполняющего, Иисус уже начинает исцелять больных, изгоняя бесов, которых Он, как и его современники, считает мучителями людей.

«Если... Я перстом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие» (Лк 11: 20; Мф 12: 28). «Никто, вошед в дом сильного, не может расхитить вещей его, если прежде не свяжет сильного, – и тогда расхитит дом его» (Мк 3: 27). Бегство демонов – признак того, что сатана побежден; его господство уничтожено. «Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию; Се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражию, и ничто не повредит вам» (Лк 10: 18 сл.).

Ускорить богоустановленный ход событий нельзя ничем – ни строгим исполнением заповедей и совершением покаяния, как полагали фарисеи; ни вооруженной силой, как этого желали зелоты. Ибо «Царствие Божие подобно тому, как если человек бросит семя в землю, и спит, и встает ночью и днем, и как семя всходит и растет, не знает он; ибо земля сама собою производит сперва зелень, потом колос, потом полное зерно в колосе; когда же созреет плод, немедленно посылает серп, потому что настала жатва» (Мк 4: 26-29). Единственное, что может человек теперь сделать, – это быть готовым к «обращению». *Ныне время решения. Проповедь Иисуса – призыв к решению.*

«Блажен, кто не соблазнится о Мне!» (Мф 11: 6; Лк 7: 23). «Царица Южная» некогда приходила послушать мудрости Соломоновой; ниневитяне покаялись от проповеди Иониной, – «и вот, здесь больше Соломона»; «и вот, здесь больше Ионы» (Лк 1: 31 сл.; Мф 12: 41 сл.). «Кто постыдится Меня и Моих слов в роде сем прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын Человеческий, когда приидет в славе Отца Своего со святыми Ангелами» (Мк 8: 38).

Таким образом, по существу *сам Иисус, Его личность есть «знамение времени»*. И тем не менее Он не призывает «верить» в Себя[53] и не объявляет Себя Мессией. Скорее Он указывает на грядущего «Сына Человеческого» как на кого-то другого[54]. Личность Иисуса воплощает требование решения; Его слово зовет принять решение за или против наступающего Царства Божьего. Теперь – последний час! Теперь нужно решить: или – или. Теперь перед каждым человеком стоит вопрос: что́ любит он в самом деле – Царство Божье или мир. Принятое решение должно быть радикальным:

«Никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия» (Лк 9: 62). «Иди за Мною и предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (Мф 8: 22).

«Если кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк 14: 26; Мф 10: 37.). «И Кто не несет креста своего и идет за Мною, не может быть Моим учеником» (Лк 14: 27; Мф 10: 38; Мк 8: 34).

Так и сам Иисус порвал о своей семьей: «Кто будет исполнять волю Божию, тот Мне брат и сестра и матерь» (Мк 3: 35). И так же Он своим словом оторвал множество людей от родных мест и привычных занятий и увлек за собой странствовать. Однако Иисус не основывал никакого ордена или секты (не говоря уже о Церкви[55]) и никого не принуждал покидать дом и семью. *Но каждый был поставлен перед необходимостью решить, к чему прилепиться сердцем*: к Богу или ко благам этого мира. «Не собирайте себе сокровищ на земле... Ибо, где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф 6: 19-21; Лк 12: 33 сл.).

Никто не может служить двум господам;
ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить;
или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть.
Не можете служить Богу и маммоне.
Мф 6: 24; Лк 13: 13

Быть богатым опасно: «Легче (в синод. пер. – «удобнее») верблюду пройти сквозь игольное ушко, нежели богатому войти в Царствие Божие!» (Мк 10:25). Большинство людей прилепляются к земным благам и заботам. Они охотно принимают приглашение к приуготованному Богом спасению; но когда наступает время решения, оказываются несостоятельными – словно те гости, которые приняли приглашение на пир; но когда настал час пира, то именно тогда у них не оказалось времени (Лк 14: 15-21; Мф 22: 1-10). Человек должен определенно решить, чего он, собственно, хочет и что́ готов ради этого поставить на карту – точно так же, как перед постройкой башни или перед военным походом необходимо прежде подсчитать расходы (Лк 14: 28-34). Нужно быть готовым на любые жертвы ради Царства Божьего, подобно тому земледельцу, который, найдя сокровище, отдает всё, что имеет, дабы овладеть им; или подобно купцу, ради ценной жемчужины продавшему всё свое имущество (Мф 13: 44-46).

Если... правый глаз твой соблазняет тебя,
вырви его и брось от себя;
ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих,
а не все тело твое было ввержено в геенну.
И если правая рука твоя соблазняет тебя,
отсеки ее и брось от себя;
ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих,
а не все тело твое было ввержено в геенну.
Мф 5: 29 сл.

Отказ от мира никоим образом не означает бегства от мира, аскезы. Он представляет собой ту размирщенность, которая есть не что иное, как готовность принять требование Бога, чей зов исторгает человека изо всех мирских связей. Этому зову позитивно отвечает заповедь любви. Следуя ей, человек отвращается от самого себя, чтобы открыться навстречу ближнему. Будучи готов к встрече с ближним, он тем самым принимает решение в пользу Бога.

Нет нужды говорить о том, что *в своем ожидании близкого конца мира Иисус обманулся*. Обманулся так же, как до Него обманывались пророки, которые возвещали непосредственную близость Божьего царства суда и спасения, или даже – как у «Второисайи» – усматривали его начатки в настоящем. Но привязан ли смысл проповеди к этому обманчивому ожиданию? Скорее наоборот: *ожидание – следствие основной идеи провозвестия Иисуса*. Очевидно, пророческому сознанию всегда было свойственно ожидать суд Божий в ближайшем будущем, потому что для пророков суверенная власть Бога и безусловность его воли были столь сильны, что рядом с ними, казалось, мир обращается в ничто и приходит к концу. Сознание того факта, что позиция человека в отношении Бога определяет его судьбу, и что время решения настало, – это сознание принимало форму представления о близости решающего часа для всего мира. Так было и с Иисусом. Сознание того, что ему известна воля Божья и он должен ее возвещать, породило в нем ощущение близости конца мира. Проповедь Иисуса проистекала не из его желания или умозрения, а из сознания ничтожности мира, из знания воли Божьей и ответственности человека перед Богом. Очевидно, что понимание человеческого существования, которое давалось этим знанием, не было привязано к ожиданию близкого конца мира. Однако такое понимание заключало в себе определенное суждение о мире, а именно, взгляд на мир sub specie Dei (с точки зрения Бога).

Притязание Иисуса на то, что судьба каждого человека решается отношением к Нему и к Его слову, было позднее воспринято христианской общиной в том смысле, что она стала считать Иисуса Мессией, а также ожидать Его возвращения в образе «Сына Человеческого», грядущего на небесных облаках, дабы творить суд и принести спасение. Его проповедь была переосмыслена (и в результате стала «христианской» проповедью) таким образом, что Иисус, то есть возвещавший, оказался включен в содержание провозвестия как возвещаемый.

Эллинистический иудаизм

Эллинистический иудаизм[56], то есть иудаизм, рассеянный по греко-римскому миру, сохранял единство народа и веры, поддерживая связь с Иерусалимом как национальным и религиозным центром. Евреи диаспоры платили храмовые налоги и по возможности совершали паломничество в Иерусалим в дни больших праздников. Но и религия эллинистического иудаизма по существу опиралась на синагогальный

культ, и жизнь евреев диаспоры тоже определялась ритуализмом, хотя и не столь строгим, как у их набожных оотечественников в Палестине. Во всяком случае, обрезание и празднование субботы, а также некоторые предписания ритуальной чистоты – например, поражавший язычников запрет есть свинину, – отделяли эллинистических иудеев от языческого окружения.

С другой стороны, в эллинистическом иудаизме родной язык не только вышел из повседневного употребления, уступив место греческому – языку общения всех жителей ойкумены, – но даже Священное Писание на языке оригинала или в арамейском переводе сделалось непонятным. Необходимо было перевести его на греческий, пока его еще могли понять отдельные ученые евреи, вроде Филона Александрийского. В третьем и втором веках до н.э. появляется греческий перевод Ветхого Завета, так называемая Септуагинта. Рядом с ней развивалась греко-иудейская литература. Заимствовались не только литературные формы – историография, эпос, драма, речения сивилл, литература пиров. Мир иудейских понятий и представлений тоже испытал более или менее ощутимое влияние греческой мысли.

Согласно традиционному представлению иудеев, язычество погрязло в идолопоклонстве и пороке. Однако умные и наблюдательные иудеи не могли не заметить, что в греческом просвещении господствующее положение завоевала монотеистическая вера; что греческая философия исполняет функцию духовного размышления о Боге, и что, например, стоическая философия в своей науке и в популярной пропаганде развивает учение о добродетели, созвучное еврейской морали. В результате заново встал вопрос об отношении языческой религии и морали к собственной религии иудеев и к Ветхому Завету. И тотчас на этот вопрос был дан примитивный ответ: так как сами греки выводили начало своей мудрости из Египта или с Востока, то было решено, что греческие мудрецы заимствовали свое учение у Моисея. Но такое объяснение не снимало необходимости осмыслить далее то отношение, которое связывало два мира по существу. Отчасти евреи подкрепляли свою позицию тем, что, находясь под мощным давлением греческой философии, они пытались вычитывать ее из Ветхого Завета, хотя на самом деле, наоборот, вчитывали ее туда. Отчасти же иудеи, убежденные в том, что обладают истиной, вели пропаганду таким образом, что Ветхий Завет преподносился языческому миру в качестве источника всяческой мудрости.

Метод, посредством которого в Ветхом Завете обнаруживали греческую мудрость, – это метод *аллегорезы*, искусства интерпретации. Ранее всего этот метод был разработан стоиками для того, чтобы из мифов о богах и сочинений старых поэтов вычитывать философское учение. Иудейский религиозный философ Филон Александрийский (ок. 25 до н.э. – 40 н.э.) следующим образом пояснял, к примеру, предписание о том, что жертвенное животное должно быть непорочным: «Ты найдешь..., что такая тщательность в отборе животных символически означает обязанность улучшить твой собственный нрав. Ибо закон дан не для неразумных животных, а для существ, способных к разумению и пониманию. Поэтому здесь имеет место не забота о том, чтобы животное было без порока, а о том, чтобы приносящие жертву не были подверженны никакой страсти (πάθος)»[57]. Тот факт, что Авраам должен был покинуть свою страну, родичей и дом своего отца, означает будущее освобождение души человека от тела, чувсвенного восприятия и речи (σῶμα, αἴσθησις, λόγος)[58]. Авраам, берущий в жены Агарь, символизирует человека, занятого получением общего образования, универсальными и специальными науками; женитьба Авраама на Сарре – символ преданности добродетели и философии[59]. Персонажи Библии толкуются как воплощения определенных добродетелей, душевных состояний или пороков. Так, διδασκαλικὴ ἀρετή (добродетель учения), то есть путь постепенного познания, ведущего к вере, воплощен в фигуре Авраама; Исаак представляет φυσικὴ ἀρετή (природную добродетель) – дар врожденного богопознания, а Иаков – ἀσκητικὴ ἀρετή (добродетель аскезы), то есть упражнение и испытание человека в сражении с самим собой и собственными страстями, а также с тяготами и гонениями мира[60].

Решающее значение имел тот факт, – и на примере Филона это особенно ясно, – что *у греков было заимствовано представление о космосе*, то есть представление о мире как о едином организме, в силу строгой закономерности конституированном в качестве космоса и потому доступном рациональному пониманию как единое целое. Именно в этом для греческого мышления заключалась божественность мира. Естественно, иудейский мыслитель полагал, что этот мир создан Богом; однако изначальный смысл идеи творения был вытеснен заимствованной греческой идеей космоса. Теперь потусторонность Бога понимается в греческом смысле – как духовная природа: Бог мыслится как разумная духовная сила закономерности, которая преобразует бесформенную материю в архитектонически устроенный космос. Из творца Бог становится τεχνίτης – художником или ремесленником, а мир – Его изделием, в своем устройстве доступном объективно-научному созерцанию и пониманию.

Стоическая философия казалась особенно подходящей для того, чтобы придать вере в Бога-Творца научный облик. Эллинистический иудаизм заимствовал «естественную теологию» стоиков, которая усматривала в единстве мира и целесообразности всех частей по отношению к целому доказательство существования Бога. Одновременно были заимствованы аргументы стоической теодицеи. Уже в книге Премудрости Соломона[61] представлено учение о пронизывающей мир Пневме – божественном дыхании, животворящем и сочленяющем, в силу чего эта Пневма была отождествлена с «Премудростью Божьей», о которой говорится в Ветхом Завете[62]. Эллинистический иудаизм заимствовал еще чуждое Ветхому Завету понятие промысла (πρόνοια), направляющего события в мире и ведущего всё сущее к предназначенной цели; а также понятие природы (φύσις) как действующего в космосе божественного закона, предписанию которого должно следовать каждое

единичное сущее, в том числе человек, чтобы занять свое надлежащее и благотворное место в едином целом. Естественно, стоическая идея Логоса, в которой как бы выразилась духовная сторона природы, представлялась особенно подходящей для толкования Ветхого Завета. Ее можно было отыскать в «Слове Божием», о созидательной силе которого говорит Ветхий Завет. Так, Филон считал Божественный Логос посредником между Богом и миром, а отдельные логосы, или силы, на которые он расщепляется (λόγοι, или δυνάμεις), – ветхозаветными ангелами.

В соответствии с новыми представлениями о космосе и Боге изменилось и *ви́дение человека.* Его тварность отныне понимается иначе, нежели в Ветхом Завете. Теперь человек стал причастен мировому логосу, который правит в нем так же, как и в целом мире; и таким образом породнился с Богом. Служение Богу должно было принять духовную форму, которую, как предполагалось, извлекало из ветхозаветных текстов аллегорическое толкование Писания. Такое богослужение состоит в том, чтобы познать добродетель и упражняться в ней. Добродетель осуществляет духовное правление над телесно-чувственным элементом человека, аналогично правлению мирового Логоса, принуждающего материю принять духовную форму. Вместе с греческой антропологией, основанной на противопоставлении тела и души (духа), было заимствовано греческое учение о добродетели, а также представление о воспитании как об образовании, формировании. Храмовый культ в Иерусалиме оставался для Филона несомненным божественным установлением; но только аллегорическому толкованию открывался истинный, то есть духовный, смысл культовых предписаний: культовое очищение души через самопознание; приношение десятины как символ упражнения в благочестии и человеколюбии, и т.д. Добрые мысли и добрая воля человека – вот подлинная жертва, покорно приносимая Богу. Истинный храм – это, с одной стороны, космос, где в качестве Первосвященника правит Логос; а с другой стороны, умная душа (λογικὴ ψυχή), в которой священником является «истинный человек», то есть ум (νοῦς)[63]. Вместе с этими представлениями была усвоена критика греческого просвещения в отношении политеизма и культовых жертвоприношений[64]. Точно так же была заимствована этическая педагогика Стои, с ее понятием свободы (а именно, свободы от страстей) и добродетели, природы-наставницы и совести, с ее перечнем добродетелей и пороков[65].

Вера тоже перестаёт быть доверчивым и покорным преданием себя Божьей воле и Божьему предначертанию, – тем преданием, которое составляло основу отношения к Богу. Теперь вера стоит в конце процесса самовоспитания, как твёрдая позиция совершенного характера. Говоря о ничтожности человека, Филон тоже отступает от ветхозаветного представления о творении; здесь у него прослеживаются идеи эллинистического дуализма, которые, наряду со стоицизмом, оказали влияние на его мышление.

Мотивы платоновской философии, а также учений платонизма, переходных к неоплатонизму, свидетельствуют о воздействии этих школ

на Филона. Они даже больше, чем стоические учения, казались подходящими для того, чтобы придать некоторым ветхозаветным представлениям философское обличье. Для Филона Платон – ἱερώτατος, посвящённый высшей ступени, верный и непревзойдённый союзник Моисея. Платоновский дуализм, с его противопоставлением вечного и непреходящего мира идей миру становления и тления, казалось, даёт соответствующие понятия для описания надмирности, трансцендентности Бога. В действительности это привело к тому, что противоположность Бога и мира была осмыслена как противоположность духа и материи, духа и чувственности. Как в книге Премудрости Соломона, так и у Филона стоическая теология сочетается с идеями платонизма. Логос представляет собой не только имманентный миру и правящий миром духовный закон, но и олицетворение трансцендентного мира идей, «умопостигаемого космоса» (κόσμος νοητός), по ту сторону которого стоит сам Бог, как совершенное бескачественное Бытие. При таких обстоятельствах не приходится ожидать от Филона последовательности и единства взглядов. Естественно, под влиянием платоновского дуализма характер мира как творения и как космоса, то есть управляемой и поддерживаемой божественными силами гармонии, был искажён. Мир и человек предстали в свете дуализма. Мир оказался областью возникновения и уничтожения, немощи и бренности; чувственности, в противоположность духовности; областью соблазна и зла. А тело человека – всего лишь земным сосудом для вмещения духа[66].

Здесь Филон приходит к еще более возвышенному пониманию богослужения, нежели духовное служение в стоическом смысле: к *мистическому почитанию Бога.* Подлинное общение благочестивой души с Богом осуществляется в экстатическом ви́дении Бога. Идеалом становится не благородный муж, как у греков, и не праведник, на добродетелях которого стоит род человеческий[67], а мистик и аскет. Путем познания и упражнения в добродетели он достигает освобождения от тела – этого трупа, к которому прикована душа[68], – и ему открывается истинное созерцание Бога. «Ибо если ты, о душа, не приготовишься выйти за пределы самой себя; не отречешься от любых вожделений, от любых наслаждений, от всякой печали и страха; не отвергнешь всяческое неразумие, несправедливость и злоупотребление; если не переменишься, не приспособишь себя к ви́дению святости, то окончишь свою жизнь в слепоте и не сможешь узреть духовное солнце. Но если ты достигнешь высшей степени посвящения и будешь посвящена Богу; и если, соответственно, сумеешь сделаться духовным храмом, – только тогда сможешь открыть глаза, чтобы больше не сомкнуть их и не вернуться в то состояние глубокого сна, подобного смерти, в котором ты пребывала прежде. Тогда Он явится тебе в зримом облике и даст узреть Свое бестелесное сияние; естеству будут дарованы неожиданные, несказанные видения, преизобильные источники дальнейших благ; ибо начало и конец всякого блаженства – в том, чтобы видеть Бога»[69].

В тексте о сотворении мира Филон описывает путь и его конечную цель: ум (νοῦς) человека, будучи подобием духа Божьего, «сам неви-

дим, однако видит всё; по своей сути непознаваем, однако познает сущность других вещей; искусством и наукой он прокладывает себе широко разветвленные пути, обходит всю землю и море и узнает, что́ есть на земле и в море. Затем он поднимается ввысь, созерцая воздух и его изменения, и взлетает все выше, достигая эфира и круга небес, и вращается в хороводе планет и неподвижных звезд, подчиняясь ритму совершенной гармонии. Ведомый любовью к мудрости, он выступает за пределы всего чувственно воспринимаемого мира и устремляется к чисто духовному миру. И когда он созерцает там, во всей их необычайной красоте, прообразы и идеи чувственных вещей, видимых на земле, то без вина впадает в опьянение и приходит в исступление, словно одержимый корибант. Будучи исполнен иной страсти и лучшего вожделения, он вознесется к вершинам чистого мира духа и уверится в том, что достигнет Его самого, великого Царя. И когда он предстанет перед Ним, охваченный страстным желанием видеть, то на него потоком прольются чистые и несмешанные лучи совершенного света, и сияние их ослепит духовные очи»[70].

Здесь идеи платоновской философии соединяются с учениями эллинистических мистерий. Филон охотно перенимает их терминологию, будучи убежден, что она выражает тайную мудрость[71]. Таким образом, у Филона понимание веры тоже проходит через несколько стадий: от ветхозаветного доверия к Богу через стоическую позицию душевной стойкости к той неколебимости, которая означает полное предание себя единственно надежному и единственно сущему, поворот от преходящего к вечному (в платоновском смысле), а в конечном счете к мистике. Таким образом, вера становится позицией размирщения, которая обретает позитивное содержание в экстазе.

Потусторонность Бога теперь означала не ориентированность в будущее, а мистическую потусторонность. Отсюда ясно, что для Филона история утратила прежнее значение. Персонажи ветхозаветной истории превратились в образы человеческих добродетелей, душевных состояний и способов поведения. История народа предстала как иллюстрация религиозной этики и психологии, потеряв всякую целенаправленность. Соответственно, у Филона не найти какой-либо эсхатологии в ветхозаветно-иудейском смысле. Конечно, он верит в истинность обетований Божьих; однако для него они означают лишь блестящее будущее его народа.

Примечания

[1] О значении синагоги и о синагогальном богослужении см. *Emil Schürer,* Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Bd. 2, S. 489-536; *George Foot Moore,* Judaism in the first Centuries of the Christian Era. Bd. 1, p. 281-307; об отношении к Храму там же, Bd. 2, S. 12-15.

[2] Характерно «восхваление отцов» в книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова. гл. 44-50.

[3] Об иудейской миссии см. *Moore,* Judaism, Bd. 1, p. 323-353.

[4] О саддукеях и фарисеях см. в особенности *Schürer,* Gesch. d. Jüd. Volkes, Bd. 1, стр. 447-489; *Gustav Hölscher,* Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion. 1922, S. 218-223 и *Moore,* Judaism, Bd. 1, p. 56-71.

[5] Исследование сущности и истории «ессейской» общины не закончено; более того, еще не все материалы источников опубликованы. Трудно судить о том влиянии, каким пользовалась эта община в рамках иудаизма. Во всяком случае, ее существование свидетельствует о том, что иудаизм не был такой единообразной религией, как это изображает раввинистическая литература. Отчетливо прослеживается также близость [кумранских текстов] к некоторым иудейским апокрифам. Возможно, Иоанн Креститель принадлежал к сфере влияния кумранской секты. Некоторые новозаветные понятия и выражения тоже обнаруживают определенную близость к текстам Кумрана. Однако на вопрос о том, не находился ли Иисус в зависимости от этой секты, следует с уверенностью ответить отрицательно, так как Он занимает совершенно иную позицию в отношении закона. Об этом см. *Herbert Braun,* Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Bd. 1 u. 2, 1957. В Theol. Rundschau за 1962 и 1963 гг. Браун сообщает о результатах десятилетнего исследования (1950-1959) текстов Кумрана и Нового Завета. – Кроме того, см. *Hans Bardtke,* Die Handschriftenfunde am Toten Meer. Bd. 1, 1953, Bd. 2, 1961; его же, Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda. 1962. Здесь же дается перевод некоторого числа важнейших текстов. А также в *M. Burrows,* Die Schriftrollen vom Toten Meer. 1958; его же, Mehr Klarheit über die Schriftrollen. 1958. Обширная библиография приводится в книге *Otto Eißfeldt,* Einleitung in das Alte Testament. 1976, S. 788-831. Немецкий перевод важнейших текстов приводит *Johann Maier,* Die Texte vom Toten Meer. Bd. 1, 1960, Bd. 2 (примечания) 1960. Наконец, см. *Siegfried Wagner,* Die Essener in der wissehschaftlichen Diskussion. 1960.

[6] О школах и возникновении традиции см. *Schürer,* Gesch. d. Jüd. Volkes, Bd. 2, S. 363-447; *Moore,* Judaism, Bd. 1, S. 93-109, 251-262, 308-322. – См. также *Werner G. Kümmel,* Zeitschr. für die Neutest. Wissensch. 33 (1934), 105-130.

[7] О терминологии: «Мишна» означает повторение; «Тосефта» – добавленное, дополнение. Книжники Мишны называются «таннаями»; их продолжатели – «амораи», которые комментировали и продолжали Мишну; плод их трудов – «Гемара» (завершение), которая вместе с Мишной составляет Талмуд (учение). – О раввинистической литературе см. *Schürer,* Gesch. d. jüd. Volkes, Bd. 1, S. 111-161; *Moore,* Judaism, Bd. 1. P. 123-173.

[8] О субботе см. в особенности *Moore,* Judaisme, Bd. 2, p. 21-39.

[9] О Шема и Шмоне Эсре см. *Schürer,* Gesch. d. jüd. volkes, Bd. 2, S. 537-544.

[10] Цитируется по *Wilhelm Bousset,* Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. 1926, S. 124.

[11] Получило развитие также особое искусство – практика «эрув», цель которого заключалась в том, чтобы путем буквального исполнения бессмысленных предписаний закона фактически обойти их. См. Gesch. d. jüd. Volkes, Bd. 2, S. 574 ff.

[12] Об иудейской этике см. в особенности *Bousset,* Religion d. Judentums, S. 137-140; *Moore,* Judaism, Bd. 2, p. 79-197. Тот факт, что негативная этика отнюдь не подразумевала аскезу, правильно отмечает Moore там же, стр. 263-266. Об иудейской этике, в частности, об этике ессеев, см. также *Herbert Braun,* Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Bd. 1, 1957.

[13] О стремлении найти одно основное, господствующее правило см. *Bousset,* Religion d. Judentums, S. 138; Moore, Judaism, Bd. 2, p. 82-88. – О завещании две-

надцати патриархов, позднеиудаистском тексте времени Маккавеев, представленном в греческом, армянском и старославянском переводах, причем в христианской переработке, см. *Schürer,* Gesch. d. jüd. Volkes, Bd. 3, S. 339-356; *Bousset,* Religion d. Judentums, S. 14сл.; *Eissfeldt,* Einleitung in d. AT, S. 780-786.

[14] Один из трактатов Мишны, Пирке Авот (Речения отцов), представляет собой собрание сентенций книжников эпохи Мишны.

[15] См. *Moore,* Judaism, Bd. 2, S. 5-8.

[16] См. *Bousset,* Religion d. Judentums, S. 130. Далее см. *Hermann Strack und Paul Billerbeck,* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bd. 3, 1926, S. 397f.

[17] Пирке Авот (см. прим. 14) 1, 3.

[18] Там же, 2,8.

[19] О мотивах нравственного поведения см. в особенности *Moore,* Judaism, Bd. 2, S. 89-111. Далее *Reinhold Sander,* Furcht und Liebe im palästinischen Judentum. 1935; *Erik Sjöberg,* Gott und die Sünde im palästinischen Judentum. 1938 (здесь о мотиве повиновения стр. 23, 2).

[20] О вере в воздаяние см. *Moore,* Judaism, Bd. 2, S. 89-93, 248-256; *Sjöberg,* Gott u. d. Sünde, S. 21-25, 95-109.

[21] δι' ὧν τις ἁμαρτάνει, διὰ τούτων κολάζεται. Сходное выражение в Test. Gad. 5, 10: δι' ὧν γὰρ ὁ ἄνθρωπος παρανομεί, δι' ἐκείνων κολάζεται (ибо в чем человек поступает противозаконно, тем и наказывается).

[22] Пирке Авот.

[23] *Wolfgang Wichmann,* Die Leidenstheologie. 1930.

[24] Берахот 28b; немецкий перевод *Paul Fiebig,* Der Erzählungsstil der Evangelien. 1925, стр. 86сл.

[25] О всеобщности, силе и происхождении греха см. *Moore,* Judaism, Bd. 1, S. 460-496.

[26] См. *Sjöberg,* Gott u. d. Sünde, S. 125-153; Moore, Judaism, Bd. 1, S. 507-534.

[27] См. в особенности молитву и прощение в 4 книге Эзры, 8:20-37. Об исповедании грехов и покаянных молитвах см. также *Moore,* Judaism, Bd. 2, S. 213 ff.

[28] О культовом искуплении и его замене после прекращения культовых жертвоприношений см. *Moore,* Judaism, Bd. 1, S. 497-506; *Sjöberg,* Gott u. d. Sünde, S. 175-183; *Hans Wenschkewitz,* Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe. 1932; *Hans Joachim Schoeps,* Die Tempelzerstörung des Jahres 70 in der jüdischen Religionsgeschichte (Collectanea Neotestamentica VI). 1942, S. 28-35.

[29] См. *Sjöberg,* Gott u. d. Sünde, S. 154-169; *Adolf Schlatter,* Der Glaube im Neuen Testament. 1924, S. 29-32.

[30] См. *Albert Schweitzer,* Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. 1913. Из богатой литературы назовем только следующие работы: *Maurice Goguel,* La Vie de Jésus. 1932 (втор. изд. 1934). – *Martin Dibelius,* Jesus (Sammlung Göschen 1130). 3. Aufl. mit Nachtrag v. W.G. Kümmel 1960. – *Günther Bornkamm,* Jesus von Nasareth 1956. – *H. Conzelmann,* статья «Jesus Christus» в: Die Religion in Geschichte u. Gegenwart, 3. Aufl. III 1959, Sp. 619-653. – Специально о провозвестии Иисуса: *Rud. Bultmann,* Jesus, 3. Aufl. 1951. – *T.W. Manson,* The Teaching of Jesus 1935.

[31] См. *Günther Bornkamm,* Der Lohngedanke im Neuen Testament. Evangelische Theologie. 1946, стр. 143-166.

[32] Мф 23: 23 содержит еще добавление: «Сие надлежало делать, и того не оставлять». Однако первоначально в тексте Луки эта фраза, видимо, отсутствовала и была добавлена евангелистом Матфеем.

[33] Переданные Матфеем слова: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков...», в которых говорится о неколебимой действенности закона,

вплоть до мельчайшей буквы, – это, конечно, не подлинные слова Иисуса, а позднейшее представление общины.

[34] Раввинистическое высказывание гласит: «Вам дана суббота, а не вы даны субботе»; см. *Strack u. Billerbeck,* Kommentar z. NT, Bd. 2, стр. 5 zu Mark. 2, 27.

[35] Таково обращение к Богу в Шмоне Эсре; см. также пышные призывные формулы покаянной молитвы в 4 Эзры, 8:20 слл.

[36] Псалмы Соломона – восходящее к первому веку до н.э собрание песен, в котором выражен дух фарисейской набожности. См. *Schürer,* Gesch. d. jüd. Volkes, Bd. 3, S. 205-212; Eibfeldt, Einleitung in d. AT, S. 7554-758.

[37] Апокалиптическая литература – тексты, которые распространялись под псевдонимами известных праведников прошлого и претендовали на то, что в них содержится откровение о конце времен и признаках его приближения (часто связанное с божественным планом в отношении истории, а также с космическими тайнами). Об этой литературе см. *Schürer,* Gesch. d. jüd. Volkes, Bd. 3, S. 258-370; *Eißfeldt,* Einl. in d. AT, S. 763-780.

[38] Из синагогальной молитвы «каддиш», текст которой, как и текст Шмоне Эсре, находится в начале *Gustaf Dalman,* Die Worte Jesu. Bd. 1, 1989.

[39] «Мессия» означает «помазанник». Сперва этот термин употреблялся просто для обозначения царя, и особенно царя времени спасения. Греческий перевод «Христос» превратился в эллинистическом христианстве в имя собственное.

[40] Уже задолго до этого вавилонская мифология оказывала определяющее воздействие на эсхатологические представления в Израиле, и особенно на представление о царе. См., например, *Hugo Greßmann,* Der Messias. 1929; *W. Staerk,* Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen. 1938. Далее, работы Sigmund Mowinckel, а в последнее время – труды Уппсальской школы о Ветхом Завете, особенно работы Ivan Engnell. Однако здесь речь идет о новой волне восточной, в особенности иранской, мифологии. См. по данному вопросу *Bousset,* Religion d. Judentums, S. 469-524.

[41] Ветхому Завету еще не известен сатана в роли дьявола. Представление о дьяволе из иранской мифологии проникло в иудаизм, где он получил разные наименования. Имя «сатана» (враг, обвинитель) – лишь одно из них. О вере в бесов и в дьявола в иудаизме см. *Bousset,* Religion d. Judentums, S. 331-342.

[42] Из «Вознесения Моисея» (Assumptio Mosis) – апокалиптического сочинения, восходящего к первому или второму векам н.э. Немецкий перевод *Carl Clemen* в: Die Pseudepigraphen des Alten Testaments. Hrsg. von Emil Kautzsch, 1900. См. *Schürer,* Gesch. d. jüd. Volkes, Bd. 3, S. 294-305; *Eißfeldt,* Einl. in d. AT, S. 770f.

[43] О воскресении мертвых в Ветхом Завете см. стр. 517.

[44] Тексты 4 книги Эзры цитируются в переводе Gunkel, тексты сирийского апокалипсиса Варуха – в переводе Rybel; оба перевода находятся в Pseudepigr. des AT (см. прим. 42).

[45] Вследствие буквального перевода арамейского выражения, означающего «человек», греческим ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου сделалось традиционным обозначение «Сын Человеческий».

[46] В дошедших до нас словах Иисуса, которые с большой вероятностью можно считать подлинными, практически отсутствует противопоставление нынешнего и будущего века. Те места, где говорится о «сынах века сего» (Лк 16: 8; 20: 34сл.) и о воздаянии последователям Иисуса в будущем веке (Мк 10: 30), представляют вторичную традицию. Изначально этот оборот мог восходить к Мф 13: 49: συντέλεια τοῦ αἰῶνός (кончина века) (а вторично – к разъяснению притчи в Мф 13: 39сл., а также Мф 24: 3). Выражение καιρὸς οὗτος (время сие),

в смысле настоящего, которое предшествует эсхатологическому концу, изначально появилось в Лк 12: 56. (В Мк 10: 30, где оно противопоставляется ἐρχόμενος αἰών (будущему веку), его употребление вторично). – По вопросу критики синоптической традиции см. мою книгу «Geschichte der synoptischen Tradition». 1958; к ней примыкает «Die Erforschung der synoptischen Evangelien». 1960. – См. также об эсхатологическом провозвестии Иисуса *Amos N. Wilder,* Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus. 1950; *Werner G. Kümmel,* Verheißung und Erfüllung. 1953; *Erich Grässer,* Das Problem der Parusieverzögerung in den synopt. Evangelien u. in der Apostelgeschichte. 1957.

[47] См. Мк 8: 38; Мф 24: 27, 37, 44; Лк 17: 24, 26; 12: 40; Лк 12: 8 сл. (в Мф 10: 32 переделано в первое лицо!); Лк 17: 30.

[48] См. Мк 12: 18-27; Лк 11: 31 сл.; Мф 12: 41 сл.; Мф 25: 31-46 и др.

[49] Вторая половина стихов Мк 2: 19 и 2: 20 – позднейшее добавление общины.

[50] Выражение ἐντὸς ὑμῶν в Лк 17: 21 нельзя понимать как «внутри вас»: это не согласуется с понятием «господства Бога». Я также не считаю правильной многократно предлагавшуюся замену: «среди вас», то есть «здесь», «в моем лице».

[51] В той связи, в какой стоит это слово у Мк и Мф, субъектом ἐγγὺς ἐστίν (близко) несомненно является «Он», «Человек». Однако слово было изначально единичным словом, и, возможно, Лк 21: 31 прав, когда добавляет в качестве субъекта Βασιλεία τοῦ Θεοῦ (Царство Божие).

[52] Пророческие речения мудрости, на которые намекает Мф 11: 5, – это Ис 35: 5 сл.; 29: 18 сл.; 61: 1.

[53] В Евангелии Иоанна провозвестие Иисуса переработано таким образом, что Он проповедует самого себя как Сына Божьего и требует веры в себя.

[54] Естественно, евангелисты понимают под «Сыном Человеческим», на которого указывает Иисус, Его самого; и церковная традиция в этом следует за ними.

[55] Обращенные к Петру слова, которые Мф 16: 18 влагает в уста Иисуса («Ты – камень, и на сем камне Я создам Церковь...»), представляют собой добавление общины, хотя их подлинность в последнее время вновь отстаивается в протестантской теологии. Критика: *Rudolf Bultmann,* Theol. Blätter 20 (1941), Sp. 265-272, и *Werner G. Kümmel,* Kirchenbegriff und Geschichtsbewubtsein in der Urgemeinde und bei Jesus (Symb. Upsal. I). 1943. – В целом по вопросу о «Церкви» при Иисусе и в раннем христианстве см. *Olof Linton,* Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. 1932; *Niels A. Dahl,* Das Volk Gottes. 1941.

[56] Литература об эллинистическом иудаизме: во 2 томе труда Schürer (Gesch. d. jüd. Volkes) рассматривается эллинистическо -иудейская литература, в частности, сочинения Филона и его учение. См., далее, *Bousset,* Religion d. Judentums. – Кроме того, *R.H. Pfeiffer,* History of New Testament Times. 1949, p. 93 ff. О Филоне см. большие работы *Emile Bréhier,* Les idées philosophiques et religieuses de Philon de Alexandrie. 1907, и *Harry Austryn Wolfson,* Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. 2Bde, 1947. Специальные исследования: *Hans Windish,* Die Frömmigkeit Philos. 1909. – *Isaak Heinemann,* Philons griechische und jüdische Bildung. 1932. – *Joseph Pascher,* Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria. 1931. – *Hans Jonas,* Gnosis und spätantiker Geist. Bd. 2,1, 1954.

[57] Phil. de spec. leg. I 260. Перевод *I. Heinemann,* в: Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung. 1910 слл. О мотивации аллегорезы (о том, что закон дан не животным) см. Павел, 1 Кор 9:9 сл.

[58] Phil. de migr. Abr. 1слл.

[59] Phil. de congr. erud. gr. 1-88. 121-157; de Abr. 68-88; de Cher. 3-10; leg. alleg. III 244.

[60] Phil. de somn. I 167-172; de Abr. 52-59; de Jos. 1; de sobr. 65; de Praem. et Poen. 27.

[61] «Премудрость Соломона» (Sapientia Salomonis) – сочинение, происходящее из круга александрийского иудейства. Его первая часть предположительно представляет собой переработанный еврейский оригинал. «Премудрость Соломона» старше Филона и восходит к 1 веку до н. э.

[62] Sap. Sal. 7:21-8,1.

[63] О позиции Филона в отношении культа см. в особенности *Wenschkewitz,* Spiritualisierung, S. 67-87.

[64] Об эллинистическо-иудейской критике языческой религии и культа см. в особенности Sap. Sal. 13-15.

[65] Так называемая 4 книга Маккавейская описывает иудейские мученичества в следующем ключе: εἰ αὐτοδέσποτός ἐστιν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβὴς λογισμός (1,1), а также: εἰ αὐτοκράτωρ ἐστὶν τῶν παθῶν ὁ λογισμός (1,13).

[66] Sap. Sal. 9: 15: *φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχήν,*
καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα.
(ибо тленное тело отягощает душу,
и обременяет земное обиталище мудрый ум).

[67] Phil. de migr. Abr. 120 сл.

[68] См. собрание фрагментов сочинений Филона в книге *Bousset,* Religion d. Judentums, S. 441f.

[69] Phil. Quaest. et sol. in Exod. II§51, в переводе *Pascher,* Königsweg, S. 271 ff.

[70] Phil. de opif. mundi 69-71. Дальнейшие фрагменты в: *Bousset,* Religion d. Judentums, S. 450f; *Bultmann,* Zeitschr. сл. d. Neutest. Wissensch. 29 (1930), 189-192.

[71] Об этом см. в особенности *Pascher,* Königsweg; см. также Wolfson, Philo, Bd. 1, S. 36-51.

Глава третья

Греческое наследие

Греческий полис

Сущность и основные черты полиса

Группа людей становится народом тогда, когда осознает стоящую перед ней общую историческую задачу. Именно с этого момента начинается история как история народа. Человеческая история перестает быть частью природных процессов, а отдельный человек – игрушкой загадочных и грозных сил природы и столь же загадочных и грозных собственных инстинктов. Мир становится для него родным, понятным и более или менее доступным для овладения. Сам человек осознает целенаправленность своих желаний, свои возможности и свою свободу, внутри определенных границ. До этих пределов ход истории везде одинаков. Но далее встает вопрос: в какой мере мышлению удается объяснить мир и овладеть им? Насколько человек полагает возможным познать самого себя, стать свободным, обдуманно и целенаправленно организовать собственную жизнь? И, соответственно, до какой степени мир, со всеми его явлениями и событиями, сохраняет для человека свою загадочность, таинственность, недоступность, неподвластность мысли и воле? Насколько человек сознает свою зависимость, непроницаемость всякой исторической связи и фатальность истории?

В Ветхом Завете сознание неподвластности мира сохранило свою силу. Но греческий мир последовательно шел путем все более полного объяснения мира и овладения им в мышлении, все большего самопонимания и организации совместной жизни, и ушел гораздо дальше. Это продвижение осуществлялось способом, определившим всю западную культуру. Греки создали *науку* (в виде τέχνη и ἐπιστήμη) и *государство* (πόλις). Тем самым они объективировали мир в качестве природы и организовали совместную жизнь людей на основе права. В диалоге Платона (Плат Прот 322a-323c) Протагор передает мифический рассказ о том, что вначале люди не обладали умением жить сообща (πολιτικὴ τέχνη) и поодиночке становились добычей зверей. «Они пытались собраться вместе и спастись, строя города (государства)» (ἐζήτουν δὴ ἀθροίζεσθαι καὶ σώζεσθαι κτίζοντες πόλεις). Но им удалось осуществить свое намерение лишь тогда, когда Зевс дал им искусство государственности. Для этого он послал к людям Гермеса, чтобы тот вручил им стыд и правду (αἰδώς и δίκη). Благодаря им люди усвоили государственные «добродетели»: благоразумие (σωφροσύνη) и справедливость (δικαιοσύνη). Так возник полис. С его возникновением природа утратила зловещий характер (δεινόν); человек взял над ней верх. У Софокла в «Антигоне» хор поет:

Много есть чудес на свете,
Человек – их всех чудесней[1].

«Чудесность» человека изображается в песне хора именно как его власть над природой: над бурным морем, по которому правят путь корабли; над старейшей из богинь – Землей, по которой прокладывает борозды плуг; над птицами и рыбами, дикими зверями, конями и быками; над морозом и дождем; над болезнями. Человек отнюдь не беспомощно смотрит в будущее, и только смерть кладет предел его возможностям и свершениям. Все это стало возможным благодаря «искусству» (τέχνη) человека. Если человек обращает его на добро, то будет вознесен в государстве:

Если почтит он законы страны,
Если в суде его будут решенья
Правыми, как он богами клялся, –
Неколебим его город; но если
Путь его гнусен – ни в сердце мое,
ни к очагу он допущен не будет...
Софокл, Антигона, 374-378

Это сознание отразилось в *мифах о богах.* Зевс положил конец господству зловещих хтонических сил и утвердил власть нового поколения богов, свергнув своего отца Кроноса и разбив титанов. Утратили прежнее значение великие божества земли и смерти, почитавшиеся в догомеровское время: Мать-земля и Евмениды – божества плодородия, но также проклятия и кровной мести. Они были связаны Аполлоном, и вместо них был учрежден человеческий суд. Прежние духи природы, сатиры и нимфы, теперь с музыкой и плясками сопровождают главных богов, которые олицетворяют уже не явления природы, а разные стороны духа. Олимпийские боги воплощают не таинственные грозные силы, но духовные явления: смысл и меру, порядок и право, красоту. Зевс представляется судией, карающим преступников[2]; ему помогает Фемида – богиня правосудия. Аполлон – бог порядка и соразмерности, Афина – богиня бодрствующего, ясного взгляда и разумного действия, Афродита – богиня красоты и прелести, Гермес – бог «благосклонного взора и вознаграждения»[3]. Так боги становятся представителями и хранителями естественного устроения человеческого общества.

Основанием *полиса* служит *правда* (δίκη) и *закон* (νόμος). Гесиод (ок. 700) и Солон (ок. 650-560) были глашатаями δίκη, уподобляясь в этом пророкам Ветхого Завета.

Наша страна не погибнет вовеки по воле Зевеса
и по решенью других присно-блаженных богов.
Ибо хранитель такой, как благая Афина Паллада,
Гордая грозным отцом, длани простерла над ней.

Но, уступая корысти, объятые силой безумья,
Граждане сами не прочь город великий сгубить.
Кривдой полны и владыки народа, и им уготован
Жребий печальный: испьют чашу несчастий до дна.
Им не привычно спесивость обуздывать и, отдаваясь
Мирной усладе пиров, их в тишине проводить, –
Нет, под покровом деяний постыдных они богатеют
И, не щадя ничего, будь это храмов казна
Или народа добро, предаются, как тати, хищенью, –
Правды священный закон в пренебреженье у них!
Но, и молчанье храня, знает Правда, что́ есть и что́ было:
Пусть хоть и поздно, за грех все-таки взыщет она!
Будет тот час для народа всего неизбежною раной,
К горькому рабству в полон быстро народ попадет!
Рабство ж пробудит от дремы и брань и раздор межусобый:
Юности радостный цвет будет войной унесен...
Благозаконье же всюду являет порядок и стройность,
В силах оно наложить цепь на неправых людей,
Сгладить неровности, наглость унизить, ослабить кичливость,
Злого обмана цветы высушить вплоть до корней,
Выправить дел кривизну, и чрезмерную гордость умерить,
И разномыслья делам вместе со злобной враждой
Быстрый конец положить навсегда, и тогда начинает
Всюду, где люди живут, разум с порядком царить[4].

Закон (*номос*) конституирует полис, а вместе с ним и специфически человеческое существование. Поэтому *номос* есть высшее благо граждан. Признавая над собой обязывающую силу закона, они обретают свободу (ἔλευθερία). Причем это происходит не только потому, что полис, основанный на законе, силен и способен отстаивать свою свободу от посягательств извне, но прежде всего потому, что посредством закона обеспечивается участие всех граждан в полисных функциях и власти. Эта свобода – не индивидуальный произвол, который укрепляет позиции каждого отдельного человека перед лицом других людей в силу того, что закон в некоторой допустимой степени умеряет противоположные притязания и полномочия и таким образом обеспечивает отдельному человеку максимум личной свободы. Нет, эта свобода – свобода для полиса, совокупляющего в себе общие интересы всех граждан. Она налагает обязанности (die Würde), за исполнение которых каждый несет ответственность перед полисом. Такая свобода существует ради задач полиса и дает каждому гражданину сознание того, что полис живет в нем.

Греки с гордостью сознавали отличие своего полиса от восточных царств, где не было государственных объединений свободных граждан, а только народные массы, над которыми господствовал царь. Геродот рассказывает, что когда персидский царь Ксеркс спросил у грека Демарата, осмелятся ли его соотечественники оказать сопротивление мощной персидской армии, тот ответил: «Знай, что бедность – молочная сестра Эллады с незапамятных времен. Но вместе с бедностью Эллада соединяет добродетель (ἀρετή), добытую мудростью и суровым законом. За нее держится Эллада и так противостоит и бедности, и деспотической власти (δεσποσύνη)»[5]. И особо о спартанцах: «Они свободны, однако не во всем. Ибо имеют над собой господина (δεσπότης) – закон. И его они боятся гораздо больше, чем тебя твои подданные. Чего требует закон, то они исполняют. А он требует никогда не бежать от вражеского войска с поля битвы, но твердо стать на месте и победить или умереть» (Геродот VII 104).

В «Персах» Эсхила Атосса, мать Ксеркса, видит во сне Персию и Элладу в образе двух прекрасных женщин. Ксеркс впряг их в свою колесницу, надев им на шею ярмо.

Одна из них послушно удила взяла,
Зато другая, взвившись, упряжь конскую
Разорвала руками, вожжи сбросила
И сразу же сломала пополам ярмо[6].

Атосса спрашивает:
Кто же вождь у них и пастырь, кто над войском господин?

Ей отвечает хор персидских старейшин:
Никому они не служат, не подвластны никому.

Атосса:
Как же сдерживают натиск иноземного врага?

Хор:
Так, что Дариеву даже погубить сумели рать[7].

За свой полис граждане шли на смерть. Быть изгнанным из полиса означало быть исключенным из общества, от которого человек получает право и достоинство. Это полисное сознание, гордое самосознание демократии, выражено в знаменитой речи Перикла над павшими: «Для нашего государственного устройства мы не взяли за образец никаких чужеземных установлений. Напротив, мы скорее сами являем пример другим, нежели в чем-нибудь подражаем кому-либо. И так как у нас городом управляет не горсть людей, а большинство народа, то наш государственный строй называется народоправством (δημοκρατία). В частных делах все пользуются, в соответствии с законами, одинаковыми правами. Что же до дел государственных, то на почетные государственные должности выдвигают каждого по достоинству, поскольку он чем-нибудь отличился не в силу принадлежности к определенному сословию, но из-за личной доблести (ἀρετή)»[8].

Полис отнюдь не является порождением мудрого человеческого расчета, общественной договоренности, «государственного договора». Он предшествует каждому отдельному человеку и стоит над ним. Закон возникает не вследствие согласования притязаний отдельных людей,

но *имеет божественное основание*. «Кто намерен говорить с умом, – замечает Гераклит, – те должны крепко опираться на общее для всех, как граждане полиса – на закон, и даже гораздо крепче. Ибо все человеческие законы зависят от одного, божественного: он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и всё превосходит»[9].

Мерилом конкретных законов служит «неписаный закон» (νόμος ἄγραφος), общий закон (κοινὸς νόμος), который в конечном счете может быть описан как естественный закон (νόμος φύσεως)[10]. Так, Антигона возражает Креонту, который хочет свою волю возвести в ранг закона полиса:

Не Зевс его мне объявил, не Правда,
Живущая с подземными богами
И людям предписавшая законы.
Не знала я, что твой приказ всесилен
И что посмеет человек нарушить
Закон богов, не писаный, но прочный.
Ведь не вчера был создан тот закон:
Когда явился он, никто не знает.
Софокл, Антигона, 454-461
(пер. С. Шервинского)

Итак, закон полиса есть проявление вечного закона. Полис и νόμος хранимы богами, которые карают за преступление закона. *Полис имеет священный характер*; отношение граждан к полису – это, по существу, *религия*, которая получает внешнее выражение в государственных культах. Греческие боги, в отличие от большинства семитских божеств, являются не богами страны, богами почвы, а в первую очередь богами народа, организованного в государство. Здесь религия не получает самостоятельного развития наряду с государством и теми сферами жизни, которые контролируются государством, – или даже в противостоянии государству. У греков не могло сложиться конкурирующей с государством церкви и независимого жреческого сословия, как в ближневосточных царствах. Здесь культы божеств являются государственными культами, а жрецы – государственными должностными лицами.

Кризис полиса

Но вместе с тем существовала *проблема полиса*. Сохранят ли законы свое божественное основание? Останется ли полис священной величиной, стоящей над всеми индивидуальными интересами? Сохранят ли боги специфически божественный характер, как силы, требующие благоговейного почитания, или же станут просто олицетворениями духовных сил человека, образами человеческого идеала? Полис и его закон считались божественными. Но, с другой стороны, они получали конкретное воплощение в том, что́ решали и делали граждане. Отсюда возникала опасность, что божество утратит авторитет, и люди все более станут манипулировать полисом и его законом в своих индивидуальных и общественных интересах. По мере того, как обнаруживала свою действенность критика существующих νόμοι (законов), а демократическое народное собрание утверждало практику введения или отмены законов, полис все более превращался в арену борьбы различных партий и жаждущих власти индивидов. Государственная жизнь подвергалась профанации, секуляризации; эгоизм, алчность и честолюбие уже не обуздывались авторитетом божества.

Эту опасность видели *трагики*. Они понимали, что забвение обязательств, налагаемых божеством, расшатывает полис. Поэтому они они призывали вернуться к неписаному закону, пытались возродить страх перед таинственными силами (δεινόν) и благочестие (εὐσέβεια):

Иногда ко благу – страх.
Пусть же ревностным царем
Он блюдет престол души,
Разумению уча
Через горе.
Если сгинет в сердце страх,
То найдется ли народ
И найдется ль человек,
Чтобы чтил святую правду?[11]

Когда Афина (в «Эвменидах», третьей части «Орестеи» Эсхила) созывает судей, определяет их задачи и дает им устав (θεσμός), то тем самым она учреждает Ареопаг (Аресов холм) в качестве будущего места суда:

Пусть днем и ночью холм внушает гражданам
Почтение и родственный почтению
Страх пред виною. Пусть не будет новшеством
Устав мой осквернен: прозрачный ключ взмутив
Притоком грязным, свежей не испить воды.
Пускай безвластья избегают граждане
И самовластья. И еще советую
Не изгонять из города священный страх:
Кто из людей земных без страха праведен?[12]

Точно так же Софокл в «Антигоне» показал, что право полиса может быть справедливым и действенным только тогда, когда оно представляет собой не произвольные установления людей, а опирается на «неписаные и неколебимые уставы богов». Человек гибнет, если не признает ограничений со стороны божественных сил, которые постоянно напоминают о себе угрозой смерти и являются критической инстанцией для всех человеческих законов[13].

И все же миф о богах утратил прежнюю силу. Старая греческая религия была εὐσέβεια (благочестием), *исполненным священного трепета почи-*

танием богов. Превосходящие смертных людей бессмертные боги жили в вечном свете и вечном веселье. Они могли относиться к людям милостиво, а могли и не замечать их или гневаться на них; но волю и дела богов нельзя мерить человеческой мерой[14]. Помимо культового почитания, боги требовали от людей двух вещей. Во-первых, уважения к священным законам природы и правды, которые хранят и над которыми властвуют боги, мстя за лжесвидетельство и клятвопреступление. Во-вторых, познания самих себя и смиренной покорности высшей силе, судьбе, смертному жребию; сознания противоположности бога и человека. Аполлон предостерегает Диомеда, который обрушивается на хранимого богом Энея:

Вспомни себя, отступи и не мысли равняться с богами,
Гордый Тидид! никогда меж собою не будет подобно
Племя бессмертных богов и по праху влачащихся смертных!
Гомер, Илиада, 5, 440 слл.

Листьям в дубравах древесных подобны сыны человеков:
Ветер одни по земле развевает, другие дубрава,
Вновь расцветая, рождает, и с новой весной возрастают;
Так человеки: сии нарождаются, те погибают[15].

На Олимпе

Сменными хорами песнь начинают прекрасные Музы,
Божьи дары воспевают бессмертные голосом чудным
И терпеливую стойкость, с какою под властью бессмертных
Люди живут, – неумелые, с разумом скудным, не в силах
Средства от смерти найти и защиты от старости гнусной[16].

Гесиод начинает свою поэму «Труды и дни» хвалой могуществу Зевса:

Вас, пиерийские музы, дающие песнями славу,
Я призываю, – воспойте родителя нашего Зевса!
Слава ль кого посетит, неизвестность ли, честь иль бесчестье –
Все происходит по воле великого Зевса-владыки.
Силу бессильному дать и в ничтожество сильного ввергнуть,
Счастье отнять у счастливца, безвестного вдруг возвеличить,
Выпрямить сгорбленный стан или спину надменному сгорбить
Очень легко громовержцу Кониду, живущему в вышних[17].

Та же идея проходит через все оды Пиндара: «Зевс, великие доблести (ἀρεταί) являются в смертных через тебя». «Зевс наделяет этим и тем, Зевс, надо всем владыка». «Доблесть людей – от воли богов. Лишь от них мудры мы, и они нам дают мощь, и силу рук, и искусство речей». «Героями и поэтами становятся по воле божества». «Поэтому не забывай... виновником всего считать бога»[18].

Хор в «Просительницах» Эсхила предупреждает:

Низвергая с высокой башни надежд
Обреченного праху, Зевс
Без труда и без усилий
Правит свой суд, кару вершит.
Всё, что замыслит горний престол,
Сразу сбывается. Воля его
Долгих не знает сроков[19].

Итак, первое требование к человеку – сознавать предписанные ему границы, не преступать в самонадеянной гордыне (ὕβρις) положенной ему меры, благоразумием (σωφροσύνη) сдерживать себя. Ибо к избытку божество ревниво, и на вершине счастья человек близок к падению. Поэтому речения «мудрецов» предупреждают: «Познай самого себя!», «Ничего слишком», «мера – наилучшее», «силой не хвались». Через всю «Историю» Геродота проходит та мысль, что ὕβρις людей навлекает на них месть (νέμεσις) богов. Гомер передает, что когда Аякс, Оилеев сын, спасся во время кораблекрушения, взобравшись на прибрежную скалу, то похвалился, что избежал гибели вопреки богам. Тогда разгневанный Посейдон раздробил скалу, и «святотатный» хвастун утонул в море[20]. Могилы павших под Платеями должны служить назиданием:

Не заносись, мол, смертный, не к лицу тебе...
Карает за гордыню карой грозною
Судья крутого нрава, беспощадный Зевс[21].

У Софокла такое предостережение повторяется вновь и вновь:

Смертный человек должен скрывать чрезмерное счастье,
остерегаться своевольных речей.
Ведь когда дела его идут хорошо, он не верит,
что все его богатство может исчезнуть[22].

В «Аяксе» поэт показывает гибель гордеца, который похваляется перед божеством, полагаясь на собственные силы. Перед уходом сына на войну отец наставляет его:

Сын, побеждай копьем,
Но только с божьей помощью.

Но Аякс отвечает «с хвастовством»:

И жалкий трус с богами одолеет!
А я завоевать надеюсь славу
И без богов!..

И когда Афина хочет помочь ему в битве, он отказывается от ее помощи:

«Царица, стой за спинами других, –
Коль в сече я, так не прорвут нам строя!»
Тем вызвал он вражду и гнев богини.
Так рассуждать не должен человек...
Ввергают боги в бездну тяжких бедствий, –
[Сказал гадатель], – сто́ит человеку
Забыться и судить не по-людски[23].

В начале трагедии Афина показывает потерпевшим кораблекрушение Одиссея, который признаёт:

Его судьба... моя, – не все ль одно?
Я думаю: мы все – живые люди –
Лишь призраки, одни пустые тени!

На что Афина говорит:

Вот видишь... Будь же сдержан, никогда
Не оскорбляй бессмертных чванным словом,
Не будь надменен, ежели другого
Богатством ты иль силой превзошел.
Любой из смертных может в день единый
Упасть и вновь подняться. Мил богам
Благочестивый, гордый – ненавистен[24].

Но именно это греческое благочестие, которое с такой мощью проповедовали трагики, убывает в полисе. Миф теряет силу. *Неопределенный образ божества* рано затмевает отдельных богов; имя собственное кажется несоразмерным божеству. Как сказал философ, «Единое, единственно мудрое, не хочет и в то же время хочет называться именем Зевса». И хор в «Агамемноне» поет:

Кто бы ни был ты, великий бог,
Если по сердцу тебе
Имя «Зевса», «Зевс» зовись.
Нет на свете ничего,
Что сравнилось бы с тобой[25].

И в «Троянках» Еврипида звучит молитва:

О ты, всего основа, царь земли,
Кто б ни был ты, непостижимый, – Зевс,
Необходимость или смертных ум, –
Тебя молю, – движеньем неприметным
Ты правильно ведешь судьбу людей...[26].

Сила судьбы, силы страстей оказываются более мощными и грозными, чем те образы, какие они обрели в богах мифологии. Уже у Гомера Мойра играет свою зловещую роль за спинами олимпийских богов. Теперь же вера в богов всё более становится *верой в судьбу*. Эта вера выражена, к примеру, в песне хора из «Алкесты» Еврипида:

Музам послушный,
К звездным вздымался я высям,
Многих наук причастен,
Но ужасней Судьбы я
Силы не знаю, – средства
Нет от нее на досках,
Что покрыла для смертных
Вещая речь Орфея.
И от нее лекарства,
Фебу послушны, не крошат
Асклепиады прилежно.
Ни алтарями,
ни в изваянье не чтима,
Жертвы она не просит.
Мне же, царица, молю я,
Будь ты такой, как прежде.
То, что угодно Зевсу,
Через тебя ведь творится.
Ломишь железо даже –
Славу, Судьба, халибов.
И сожаленье чуждо
Воле твоей холодной[27].

Боги не слышат молитвы и зова человека; его судьба свидетельствует о том, что боги правят отнюдь не по закону справедливости. Человеческая *критика* обращается скорее *против богов мифа* – сперва для того, чтобы очистить миф от представлений, которые недостойны богов[28]. Но следствием ее стало разложение мифа, а также перенос критики на области культа и ритуала, на искупительные обряды и представления о ритуальной чистоте.

Миф утратил прежнюю силу и действенность еще и потому, что постепенно выросло новое понимание действительности и новое понимание человеком самого себя: сознание того, что человек свои решения принимает сам; сознание свободы и независимости в поступках. А это естественным образом повлекло за собой освобождение от старых религиозных и социальных уз[29].

Многозначителен и характерен для греческого духа тот факт, что внутренне присущие демократии индивидуалистические тенденции были осознаны и принципиально обоснованы в *просветительском движении софистов*. Софисты уничтожили веру в то, что любая ис-

торически сложившаяся норма законна и опирается на божественный авторитет. Законы (νόμοι) действительны не «по природе» (φύσει), а «по установлению» (θέσει). Они основаны (согласно Антифону) на договоре, представляют собой результат соглашения (ὁμολογηθέντα, ἐπίθετα), а не продукт естественного развития (φύσει). Законы можно считать (согласно Протагору, Гиппию, Антифону) полезными и даже необходимыми, в первую очередь (Критий) в качестве средства, с помощью которого правитель может управлять народом. Но тем не менее законы (согласно Гиппию и Антифону) суть «оковы природы» (δεσμὰ τῆς φύσεως) и должны уважаться (Горгий) только до тех пор, пока это выгодно. Правитель ставит себя над законами (Калликл, Фрасимах). Что касается религии, она (согласно Продику) отчасти представляет собой психологический продукт развития человека (поскольку человек сперва поклонялся явлениям природы и ее дарам, а затем почитал в качестве богов изобретателей искусств, полезных для жизни), отчасти же (Критий) является умным изобретением правителей, цель которого – положить в основание законопослушности толпы страх перед богами.

Таким образом, полис и его установления понимаются софистами исключительно с точки зрения их полезности для индивида. Происхождение полиса они связывают с разумным расчетом и договоренностью между людьми, а его назначение усматривают в том, чтобы служить жизненным целям отдельного человека. Правда – не требование некоей нормы, запредельной по отношению к субъективным интересам индивида. Правда есть право каждого человека по отношению к другому человеку; или: правда и неправда есть то, что полезно или вредно. На самом деле софисты, вроде Протагора, вовсе не хотели своим учением, своей ссылкой на природу как на источник права поколебать авторитет государства. Скорее они хотели заново обосновать его. Однако другие вывели из их посылок учение о праве сильного. Протагор говорил: «Человек есть мера всем вещам – существованию существующих и несуществованию несуществующих»[30]. Первоначально это изречение имело гносеологический смысл: оно означало, что суждения о чувственных свойствах и нравственных понятиях имеют относительный характер, и что не может быть никакого абсолютного суждения. Однако его можно было использовать и в качестве обоснования грубого эгоизма. Так же и риторический принцип Протагора, согласно которому слабейший довод нужно превращать в сильнейший[31], мог интерпретироваться как максима нравственного нигилизма.

Возможные последствия такого толкования с сарказмом изображает Аристофан в комедии «Облака». Стрепсиад, оказавшись по милости сына-мота Филиппида в долгах, велит ему отправиться на обучение к Сократу (которого поэт считает софистом) с тем, чтобы научиться у него искусству обеих «речей» (или обеих «предметов» – λόγοι) – сильнейшей и слабейшей. Обе речи предстают перед зрителями – «правая» и «неправая», Правда и Кривда, – и последняя оказывается сильней-

шей. Кривда представляет «новые взгляды» (γνῶμαι καιναί), в то время как оружие Правды в том, чтобы «говорить слово правды». Кривда возражает ей:

Опровергну тебя,
Возражу, докажу, что по сути вещей
Правды нет никакой.

Она бахвалится:

Средь образованных затем меня прозвали Кривдой,
Что прежде всех решился я оспаривать законы,
И правду криво толковать, и побеждать неправдой.
А бочек с золотом литым не стоит это разве?
Ведь я веду кривым путем к победе дело слабых[32].

Филиппид извлек пользу из учения:

Наук новейших мастерством как радостно заняться
И научиться презирать закон, обычай старый!
Аристофан, Облака, 1399 сл.

Он бьет отца. Существует обычай (νομίζεσθαι), что отец бьет сына; однако на слова отца: «Но нет обычая нигде, чтоб сын отца дубасил», – Филиппид возражает:

А кто обычай старый ввел, тот не был человеком,
Как ты да я? Не убедил речами наших дедов?
Так почему же мне нельзя ввести обычай новый,
Чтоб дети возвращать могли родителям побои?
.....
Возьмите с петухов пример и тварей, им подобных,
Ведь бьют родителей у них, а чем они отличны
От нас? Одним, пожалуй, тем, что жалоб в суд не пишут.
Аристофан, Облака, 1420-1429.

Точно так же Аристофан высмеивает в «Облаках» то, как софисты объясняют явления природы, разрушая миф. Софисты размышляют над тем, насколько далеко может прыгнуть блоха, и чем пищит комар во время полета – ртом или задом. Сократ поясняет Стрепсиаду, что не богов, а силы природы нужно считать причинами прироных явлений. Зевс не существует. Дождь – естественное явление, так же, как гром и молния. Завихрение эфира, которое глупый Стрепсиад принимал за бога, приводит в движение облака, и от этого возникает гром, а также урчание в кишках человека.

Наука и мировоззрение

Сократ и наука о природе

В той мере, в какой *софистика* служила не личному честолюбию и эгоизму индивида, а стремилась обосновать устройство полиса, она ставила на место авторитета религии *авторитет науки*. Ибо если природа (φύσις) задавала меру для человеческих оценок и поступков, то наука была той инстанцией, которая исследовала и объясняла природу. *Природа* есть то, что *действительно* противостоит, во-первых, всему искусственному, изготовленному (а значит, и человеческим законам), а во-вторых, всякой видимости – в том числе, в греческом понимании, всему единичному, случайному, тому, что не поистине *есть*, но подвержено возникновению и уничтожению. Природа, истинно сущее, может быть только тем скрытым, подспудным основанием, над которым выстраиваются отдельные явления и благодаря которому они существуют, возникая и уничтожаясь, в той мере, в какой вообще можно говорить об их бытии. Вопрос об истинно сущем, поставленный в ионийской философии и перенесенный просвещением в Афины, предстает здесь как решающий вопрос об обосновании полиса[33].

То же самое верно применительно к Сократу. Он был связан с движением софистов (к которым относил его Аристофан) в той мере, в какой подвергал критическому рассмотрению традиционные суждения, общепринятые среди его современников. Подвергал не для того, чтобы просто подорвать их изнутри и уничтожить, но чтобы установить меру их внутренней обоснованности. Устраняется всё то, что не может представить отчета о собственной действенности, что не может доказать свою объективную правоту, как авторитетной инстанции, потому что основано на индивидуальной субъективности, на чистом мнении. Такой инстанцией является «польза» (συμφέρον), но именно *натоящая* польза, а не то, что может случайно показаться полезным отдельному человеку. Настоящая польза – это не то, что выгодно индивиду, а то, что служит благу общины, полиса. В этом полезное и благое совпадают, составляя норму, обязательную для каждого отдельного члена полиса. Поэтому речь идет не о тех νόμοι, которые предоставляют индивиду его субъективное право, а о тех, которые связывают это право с общиной. Понятие закона изначально прилагается к авторитету, обязывающему отдельного человека, и вопрос о правильном и справедливом законе есть вопрос о таком авторитете. Следовательно, человек должен безусловно повиноваться существующим законам, поскольку они являются законами, даже если они несовершенны, и даже если в данном конкретном случае они применены неправильно. Так, Сократ подчинился вынесенному в отношении него ошибочному приговору, отверг возможность побега и собственной смертью подтвердил свое признание авторитарного смысла закона.

Сократ ищет то, что поистине есть и способно придать законную силу (Geltung) человеческим суждениям и поступкам. Однако он движется в направлении, противоположном ионийской философии. В *ионийской философии* рождение науки связывалось с *вопрошанием о «начале»* (ἀρχή). Этим вопрошанием о начале преодолевалось загадочная многогранность и таинственность мира; мир понимался как единство и осознавался как истинно сущее. Если миф спрашивал о «начале» во временно́м смысле, о возникновении мира во времени, то в том вопрошании о начале, которое знаменует рождение науки, речь идет не о начале во времени, а об изначально сущем. О том сущем, из которого возможно рационально понять наличие мира, его становление и тленность. О сущем, которое представляет собой не что-то, что было в прошлом, но всегда настоящее, и потому всегда сущее в собственном смысле. Фалес полагал воду началом живой природы и ее связующим элементом. Ибо «из чего каждое [существо], как из первого, возникает, тем оно, естественно, и сохраняется»[34]. И Платон определяет философов как людей, которые постоянно стремятся к познанию «такого сущего, которое всегда есть, а не переменяется по причине становления и уничтожения» (*Платон,* Государство VI 485 b).

Но что открывается исследованию как подлинно сущее? Что является тем неизменным, которое не возникает и не уничтожается; из которого, как из первоначала, можно понять всё становящееся и преходящее? Самый первый ответ на этот вопрос гласит: это первая материя (Grundstoff). Такой материей Фалес называет воду, Анаксимен – пневму, или воздух (πνεῦμα, или ἀήρ). Анаксимандр постулирует некую первичную материю, лежащую в основании всех наличных вещей, которую он называет беспредельным (ἄπειρον). Однако из одной лишь материи нельзя понять различий внутри единого мира и целесообразности его структуры. Теория, претендующая на постижение целесообразности, но без учета целенаправленного действия, очевидно недостаточна[35]. Космос и его феномены проявляются как форма (Gestalt). Именно она впервые сообщает бытие бесформенной материи. Так рождается своеобразный греческий дуализм, в котором мир понимается как двойственность материи и формы. Таким образом, космос мыслится по аналогии с «произведением» (ἔργον) «искусства» (τέχνη): произведение искусства приводится к бытию не материалом, а оформлением, и действительно есть только тогда, когда мысленный образ, существовавший в голове мастера, принимает зримый облик в материале. Этот образ, в соответствии с которым оформляется материя, и есть подлинное «начало» – не материальное, но умное. Теперь, когда уникальное произведение искусства приведено к бытию, осмыслено и целесообразно оформлено, – теперь та форма, которая сообщила ему бытие, одновременно является «благом» (ἀγαθόν).Тогда и началом космоса в конечном счёте должно быть благо как таковое. Вопрос об истинно сущем есть в последнем счёте вопрос о смысле. Этот греческий *идеализм* сложился в борьбе различных воззрений: с одной стороны, элеатов, которые считали становление види-

мостью и признавали только неподвижное бытие (хотя Парменид для объяснения видимого мира вводит умно-космический принцип эроса); с другой стороны – Гераклита, который признавал непрерывный процесс становления, всецело подчинённый закону Ума (λόγος). Далее идут атомисты, принимавшие только механическую силу движения материальных частиц; и наконец космологические теории, типа учения Эмпедокла, согласно которому четыре материальных элемента приводятся в движение силой Дружбы (φιλότης) и Вражды (νεῖκος), или Анаксагора, у которого «семена» (σπέρματα) целесообразно сочленяются силой Ума (νοῦς).

Сократ совершил радикальный поворот в философии. Если натурфилософы обращали взгляд на космос и стремились объяснить его феномены, то Сократ перевёл этот взгляд на людей, ибо не находил в природе того, что искал, – «того, ради чего», то есть блага. Он полагал, что тем самым исполняет требование дельфийского оракула: «Познай самого себя»! Сократ обращает взгляд на себя не для того, чтобы найти в своей субъективности смысл бытия, а для того, чтобы отыскать нормы, определяющие эту субъективность. Кто «со своей домотканой мудростью» (ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ) захочет мифам о кентаврах и химерах, горгонах и пегасах, а также о других сказочных существах дать правдоподобное объяснение (в натурфилософском смысле), тому «понадобится много досуга. У меня же для этого досуга нет вовсе. А причина здесь... вот в чем: я никак еще не могу, согласно дельфийской надписи, познать самого себя. И по-моему, смешно, не зная пока этого, исследовать чужое. Поэтому, распростившись со всем этим и доверяя здесь общепринятому, я, как я только что и сказал, исследую не это, а самого себя: чудовище ли я, замысловатее и яростнее Тифона, или же я существо более кроткое и простое и хоть скромное, но по своей природе причастное какому-то божественному уделу?» (*Платон,* Федр, 229e-230a, пер. А.Н. Егунова).

Но в чем обнаруживает Сократ источник смысла и бытия, когда всматривается в самого себя? В логосах![36] От натурфилософии Анаксагора, которую он изучал, Сократ переходит к логосам. Ибо Анаксагор в лучшем случае объясняет причинно обусловленные процессы, указывая таким образом на *conditio sine qua non* (необходимое условие) событий, но не вскрывает их подлинного основания, смысла происходящего. «Я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям (λόγοι) и в них рассматривать истину бытия». В речи один человек убеждает другого посредством некоторых доводов. Таким образом, должно быть возможным в «беседе» (διαλέγεσθαι) обнаружить самый сильный довод (ἐρρωμενέστατος λόγος) и от него следовать дальше, чтобы в конечном счете прийти к согласию в понятиях (συμφωνεῖν). Такое следование называется *диалектическим методом.* В процессе диалога должна выявиться истина, и таким образом прояснится смысл понятий «добродетели», «справедливости», «блага». Жизнь Сократа была посвящена этому труду, и потому он состоял на службе полиса, хотя никогда не занимал никакой официальной должности: ведь он задавал вопрос об основании, на котором существует полис. Сократ никогда «не старался ни о чем таком, о чем старается большинство»; никогда не искал должностей или почестей: «Я не шел туда, где я не мог принести никакой пользы ни вам, ни себе, а шел туда, где мог частным образом всякому оказать величайшее... благодеяние, стараясь убеждать каждого из вас не заботиться ни о чем своем раньше, чем о себе самом, – как бы ему быть что ни на есть лучше и умнее, не заботиться также и о том, что принадлежит городу, раньше, чем о самом городе, и обо всем прочем таким же образом» (*Платон,* Апология Сократа, 36 c, пер. М.С. Соловьева). «Поистине, Сократ заслужил обед в Пританее, словно олимпийский победитель!» (*Платон,* Апология.., 36 d.).

Платон и идеализм

Платон стремится к той же цели, что и Сократ: найти верное основание полиса[37]. Понимание истинных оснований полиса и практическое их осуществление возможны только благодаря философии и воспитанию каждого отдельного члена полиса. В своем проекте государственного устройства (πολιτεία) Платон, споря с софистами, набрасывает образ идеального государства, образцового полиса. Он существует только на небе; однако именно на него следует обращать взор, когда речь идет о государственных делах. Вечное безусловно является «благим»; и тот, кто хочет в земном государстве совершить нечто благое, должен руководствоваться этим высшим благом. Первоочередной смысл этого платоновского наброска образцового полиса не в том, чтобы дать пример государственного устройства, а в том, чтобы показать каждому отдельному человеку, что такое «справедливость». Справедливость есть внутренний порядок души, который необходим человеку, поскольку реальность государства основывается на действиях людей. Глядя на идеальный образец полиса, человек учится понимать самого себя в качестве государственного существа[38]. Говоря о государстве свиней (*Платон,* Государство, 369b-374e), Платон доводит ad absurdum софистическую теорию возникновения государства из «природы», теорию нормативного значения законов природы. Такое государство, конечно, не нуждалось бы в законах, потому что не состояло бы из настоящих людей и не имело бы истории. В нем не было бы справедливости, потому что не может быть несправедливости. Однако подлинное историческое государство нуждается в справедливости, так как состоит из людей. А люди приобретают важнейшую политическую способность справедливости отнюдь не от «природы» (φύσει), но должны познавать ее, взирая на идеальный образец, и усваивать путем индивидуального воспитания. Если Сократ прибегал к отвлеченным понятиям (λόγοι), чтобы познать истинно сущее, то Платон поверх мира становящихся и преходящих вещей поднимает взгляд к *вечному миру идей.* Именно они суть истинно сущее, «само по себе, всегда в самом себе единообразное» (αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ'

αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν)[39]. К этому миру идей человек причастен посредством логосов, общих понятий, в которых схватываются идеи. Способность разумения (λογιστικόν) есть предсуществующая часть души. Однако ви́дение мира идей – не теоретическое умозрение. Высшей идеей является «Благо», то есть бытие одновременно есть сознание. Участие в «Благе» посредством познания в то же время рождает стремление, побуждает к действию. Жажда познания оказывается ничем иным, как Эросом, влечением ко «Благу». Из хаоса и суеты человеческой жизни мудрец взирает на царство идей. «Созерцая нечто стройное и вечно тождественное, не творящее несправедливости и от нее не страдающее, полное порядка и смысла, он этому подражает и как можно более ему уподобляется. Или ты думаешь, будто есть какое-то средство не подражать тому, чем восхищаешься при общении?» (*Платон,* Государство VI, 500 c, пер. А.Н. Егунова). Мир идей открывается в совершенной гармонии движения небесных сфер; зрелище этого движения составляет пищу человека, соразмерную его природе. Ибо «если есть движения, обнаруживающие сходство с божественным началом внутри нас, то это мыслительные круговращения Вселенной. Им и должен следовать каждый из нас, дабы через усмотрение гармоний и круговоротов мира исправить круговороты в собственной голове, нарушенные уже при рождении. Иначе говоря, добиться, чтобы созерцающее, как и требует изначальная его природа, стало подобно созерцаемому, и таким образом стяжать ту совершеннейшую жизнь, которую боги предложили нам как цель на эти и будущие времена»[40]. «Никто из смертных не может стать твердым в благочестии (θεοσεβής), если не усвоит двух... положений. Первое – что душа старше всего, что получило в удел рождение; она бессмертна и правит всеми телами; второе – что в звездных телах... пребывает ум (νοῦς) всего существующего. Следует усвоить предваряющие эти положения необходимые знания*, чтобы заметить их общность с мусическими искусствами или для нравственного усовершенствования в согласии с законами, и чтобы быть в состоянии отдать себе разумный отчет во всем том, что разумно»[41].

Созерцание мира идей можно назвать *новой религией Платона. Эрос* несомненно является божественной силой, действие которой ощущает даже тот, кто утратил веру в старые мифы. Эрос властвует над ним, влечет его на путь созерцания Красоты и «Блага». Это созерцание Платон описывает как некую мистерию. В познании «Блага» мышление человека, его освобожденный от пут мифа разум обретает направление движения и определенные обязательства. Человек уже не может ограничиться насильственным подчинением мира в индивидуальных интересах. Так учение об идеях, пришедшее на смену старому мифу и заново обосновавшее авторитет полисного права, выразилось в том числе на языке мифа[42]. Этот язык необходим ему потому, что освобожденный индивид лишается права и возможности принимать решения.

* У Бультмана: «Строгие математические науки». – *Прим. пер.*

После разрушения старого мифа, после потрясения основ действующего права отдельный человек оказался отброшен к самому себе. Но может ли он свободно распоряжаться собой? Человек, живущий только для себя, заботящийся только о себе, уже не укрываемый от мира, но гонимый миром, научается тому, что начало, цель и путь его жизни зависят не от него. Чтобы это показать, Платон заимствует из мистерий учение об истории души, ее предсуществовании и падении. Но этот миф, конечно, отнюдь не является догмой. Он лишь выражает не объяснимое рациональным образом сознание долга по отношению к потустороннему «Благу».

Миф не исключает работу логоса, мыслящего разума, но требует ее. Благо и подлинно сущее суть одно; путь ко Благу есть одновременно путь познания истины. Задавая вопрос об основаниях полиса, *философия* в то же время исследует первоначала космоса: они лежат «за пределами существующего», но не за пределами мышления[43]. Вопрос о том, что именно составляет цель философствования – теоретическое знание или «добродетель» (ἀρετή), по отношению к такого рода философствованию поставлен неверно. Знание «Блага» не есть средство, предназначенное для некоторой практической цели, – как если бы «Благо» было мерой, которую однажды возможно найти путем теоретического исследования и затем применять как доступное орудие создания полиса. Скорее знание «Блага» является самоцелью; познающему его человеку оно приносит счастье (εὐδαιμονία). Но вместе с тем оно делает человека истинно политическим существом, то есть гражданином (πολίτης). Ибо полис живет прежде всего не как институция; он живет в людях, объединившихся в полис. Познавая «Благо», человек познает самого себя в качестве государственного существа. Он познает свое предназначение, положенное ему в космическом целом, – быть гражданином. Таким образом, теоретический и практический вопросы совпадают. Наука (философия) – не просто учение о политической деятельности. Она не может (как это полагали софисты) предоставить государственному деятелю некое законченное знание в качестве рабочего инструмента, которое избавило бы его от необходимости постоянно обращать взгляд на запредельное «Благо», вопрошая о нем и познавая его. Напротив, истинный государственный муж служит полису именно в неустанном вопрошании о «Благе». Его главное служение, на котором основаны все частные служения, – его собственная устремленность ко «благу».

Основные черты греческого мировоззрения

В действительности теоретический и практический вопросы совпадают лишь до тех пор, пока представляется самоочевидным, что человеческое существование – это существование в полисе. Чем более вырождается полис, чем заметнее симптомы его неизлечимой болезни, чем быстрее люди, озабоченные проблемой своего существования, ут-

рачивают интерес к полису, тем *самоочевиднее становится научное вопрошание.* Задавая вопрос о первоначале космоса, то есть вырабатывая некое *мировоззрение,* человек пытается найти смысл собственного существования. Естественно, отсюда следует конкретная практическая жизненная позиция. Но при этом считается, что мировоззрение может быть подвергнуто научно-теоретической обработке; его осознание выражается в определенных философских положениях (δόγματα, латинское placita), которым надлежит следовать. Такое мнение опирается на представление о бескорыстном научном познании. Согласно Аристотелю, философия возникла из удивления, недоумения (Метафизика А 2, 982 b). В ней выразилась живая потребность в познании, не имеющая прагматического основания, но экзистенциально мотивированная тем, что человек, понимая мир, понимает самого собя. Аристотель полагал, что высшая наука, то есть философия, ориентирована не на практические потребности, не на времяпрепровождение (πρὸς τὰ ἀναγκαῖα, πρὸς διαγωγήν), а на поиск первых причин и начал (πρῶτα αἴτια, ἀρχαί). Она есть просто умозрение (θεωρία). Уже Анаксагор на вопрос, ради чего он живет, ответил: «Ради созерцания Солнца, Луны и неба» (*Анаксагор,* у Диогена Лаэртского, II, 10 [Diels, Fr. A 1]), назвав целью жизни созерцание и проистекающую из него свободу (*Анаксагор,* у Климента Александрийского, Строматы II, 130, 2 [Diels, Fr. A 29]). Согласно Аристотелю, совершенное счастье состоит в созерцательной деятельности (*Аристотель,* Никомахова этика Л 8, 1178 b, 7 f. 32). Над жизнью, посвященной наслаждениям, и над политической деятельностью стоит созерцание (βίος ἀπολαυστικός, πολιτικός, θεωρητικός).

Каковы же *основные черты греческого мировоззрения*, унаследованные будущим? Те черты, которые существовали всегда, однако теперь выявились особенно отчетливо?

Человек обнаруживает себя существующим в мире и пытается понять свое существование в мире, *объективируя мир в рациональном мышлении.* В вопрошании о «первоначале» уже присутствует понимание космоса именно как «космоса»: законосообразно упорядоченного единства. Мудрецы говорят: «Небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержность и высшая справедливость; по этой причине они и зовут нашу Вселенную «космосом», а не «беспорядком»... и не «бесчинством»... Ты не замечаешь, как много значит и меж богов, и меж людей равенство – я имею в виду геометрическое равенство» (*Платон,* Горгий 507e-508a, пер. С.П. Маркиша). Мировая душа – это гармония; музыка есть «последнее откровение бытия, всепорождающая первичная космическая сила»[44].

В то же время здесь заключено представление об *ограниченности, замкнутости космоса*, который именно как единство по своей сути должен быть обозримым. Единство мира обнимает богов и людей[45], и нечто потустороннее миру непредставимо. Еще более непредставимо, чтобы разумный законосообразный ход вещей в мире мог быть нарушен чудесами. Для греческого мышления истинно сущее ограничено, замкнуто, оформлено[46]. Сам космос и космические события представляются не имеющими предела во времени; однако в пространстве мир имеет предел. Беспредельное, то есть пространство и материя – там, где оно принимается в расчет – не есть истинно сущее. Будучи не-определенным и непознаваемым «не-сущим» (μὴ ὄν), оно впервые приходит к бытию через ограничение и форму. Совершенной формой считалась форма шара, поэтому космосу была приписана шарообразная форма.

Далее, характерно, что *космос понимается по аналогии с «произведением искусства или ремесла»*, то есть с «дуалистической» точки зрения формы и материи[47]. Мир есть изделие, в котором материя (ὕλη) оформляется, принимает образ. Тот факт, что в качестве термина, обозначающего материю, было выбрано слово ὕλη (древесина), понятен именно из этой аналогии. В отношении частностей, естественно, возможны значительные дифференциации. Можно спрашивать о том, в какой мере материя и форма противостоят друг другу, а в какой существуют только вместе (Гераклит, Аристотель); насколько ὕλη представляется действительно нематериальной, а формообразующее начало – действительно нематериальным; и т.п. В любом случае мышление улавливает формообразующие принципы и законы всякого формообразования. В идеализме законы мышления и законы космических событий идентичны.

Человек сознает себя частью, *членом космоса*, органично включенным в объективную цепь космических взаимосвязей, благодаря чему он обретает уверенность и защищенность. Человек познает самого себя, делая себя предметом собственного созерцания, объективируя себя в качестве природного феномена[48]. В индивиде он узнает частное проявление целого и таким образом разгадывает загадку своего присутствия в мире, постигая законосообразность целого: что дает бытие и закон миру в целом, то дает бытие и закон человеку. Что, как истинно сущее, конституирует космос, то конституирует и специфически человеческое бытие. Этим истинно сущим является разум, ум (λόγος, νοῦς): именно он, как мировой закон, придает миру форму. Когда же он мыслит в человеке, то постигает, с одной стороны, мировой ум, а с другой стороны, каким образом этот ум определяет человеческую деятельность, предписывая ей законы.

Этой основной интуиции отвечает *рациональная этика* и *идеал образования*[49]. Человек есть микрокосмос; и подобно тому, как законосообразный порядок конституирует большой космос, так порядок, то есть архитектонически правильное соотношение частей души, должен конституировать человеческую душу, если она хочет достигнуть счастья. Таким порядком Платон считает наивысшую из «добродетелей» – справедливость. Но не он один так думал: в этом вопросе с Платоном единодушен Демокрит. Он поясняет: «Прекрасное есть соразмерность во всем; чрезмерность или недостаток я отвергаю. – Радость рождают в человеке мера в наслаждении и симметрия в жиз-

ни»[50]. Музыка считается «истинным основанием всякого воспитания и образования вообще». Все греческие философы «видят в музыке средство непосредственного воздействия на людей, способное глубоко влиять на их душевное состояние соответствующими ритмами и гармониями»[51].

Самого себя человек тоже должен сделать неким произведением искусства или ремесла, формируя собственную жизнь по образцу – идеалу «прекрасного и доброго» (καλὸν κἀγαθόν). Понятие образования, самоусовершенствования определяет ход жизни. «Добродетель», призванная направлять деятельность человека, есть не что иное, как способность «придавать форму» (Tüchtigkeit zum «Werk»). Идеалу соответствуют понятия: «порядочный», «благовидный», «соблюдающий такт», «гармонический», «умеренный»(κόσμιος, εὐσχήμων, εὔρυθμος, εὐάρμοστος, ἐμμετρος); причем они звучат как нравственные характеристики. Работа над собой именуется «упорядочиванием себя», «приготовлением себя» (διακοσμεῖν, σκευάζειν ἑαυτόν). Таким образом, этическая терминология заимствуется из области искусства и ремесла[52].

Отсюда уже может развиться *систематическая этика.* В ней каждое отдельное свойство понимается как подтверждение одной «добродетели»; в целом же существует некая система ограниченного числа «добродетелей», в совокупности образующих благородного человека (καλὸς κἀγαθός). Так, у Платона трем частям души – мыслящей, страстной и вожделеющей (λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν) – соответствуют добродетели мудрости, храбрости и умеренности (σοφία, ἀνδρεία, σωφροσύνη), которые объединяются в добродетели справедливости (δικαιοσύνη).

Идеальный образ определяет также *различные формы жизни* (βίος), порождаемые конкретной исторической и социальной ситуацией человека и различным образом претворяющие в жизнь идеал благородного мужа. Не следует понимать это так, будто конкретная ситуация всякий раз заново ставит человека перед нравственным требованием, которое всегда ново и никогда не может быть познано до конца. Дело обстоит иначе: образ жизни вписан в схему определенной жизненной роли (βίος,- βιολόγος – это актер!). Поэтому представляется самоочевидным, что разные способы жить могут быть сведены в некую схему, объединяющую ограниченное число таких возможностей. Жизнь отдельного человека представляет интерес постольку, поскольку она отвечает схеме, экземплифицирует ее. Поэтому в Греции не получил развития жанр биографии и автобиографии в собственном смысле: он возникает много позднее, в христианстве, когда сформировалось новое понимание индивида и его отношения к миру[53].

Человеческое общество тоже рассматривается с точки зрения идеала. Разрабатываются концепции идеального государства. Подобно тому, как отдельный человек должен быть посредством воспитания приуготовлен к жизни в полисе, так и вообще отношение человека к человеку должно рассматриваться с точки зрения воспитания и образования. Если самоусовершенствование представляет собой цель нравственного стремления, а не открытость навстречу другому человеку в конкретной ситуации встречи, то и смысл отношения между «я» и «ты» – в противоположно направленном стремлении каждой из сторон к самоусовершенствованию. Эрос, любовное влечение, которое сильнее всего притягивает одного человека к другому, из области взаимного чувственного удовольствия возводится в область воспитывающего общения (Erziehungsgemeinschaft). Эрос – это не «любовь», т.е. связывающая тебя и меня сила самоотдачи, а пробужденное посредством другого человека стремление к самоусовершенствованию. Отношение между «я» и «ты» соответствующим образом реализуется в диалоге, в котором ведется совместный поиск истины.

Отсюда вполне понятен тот характерный для греческого духа факт, что *история* не сделалась предметом размышления в качестве самостоятельной сферы, отличной от мира природы. У греков не возникло философии истории. Пожалуй, особняком стоит точка зрения Геродота, полагавшего, что проявлениям человеческой гордыни соответствуют божественные кары. Но у Фукидида история рассматривается с той же рационалистической позиции, которая характерна для всего греческого мировоззрения. Он усматривает движущие силы исторических событий в психологически познаваемых стремлениях и страстях людей, а также в политических и экономических факторах власти. Но как «потусторонность» бога (а именно, его потусторонность миру становления и уничтожения) есть потусторонность ума (тем не менее имманентного космосу), а не потусторонность вечно грядущего, так и движение истории понимается таким образом, что при любых переменах в ней всегда происходит одно и то же[54]. Историческое познание пытается разглядеть в истории тождественное, вечно действительное, образцовое. Платоновскому созерцанию мира идей фактическая история открывалась как история постепенного разрушения, а вовсе не как область вечно новых возможностей и задач, обусловленных ответственностью перед будущим. Если бы ум стал господствующей силой в человеческом обществе (а именно в этом состояла цель воспитания), то история прекратилась бы. Кончились бы непрестанные изменения (μεταβολαί), которые делали историю сферой становления (γένεσις)[56].

Если верно, что человек стремится понять всеобщее как вечное, а всё наличное и происходящее рассматривает как материю, подлежащую оформлению; если встречи с ближним, как встречи с судьбой, подчиняются задаче самоусовершенствования, то тем самым человек получает возможность стать господином загадочнейшей из судеб – *смерти.* Он должен совлечь с нее покров роковой непостижимости. И тогда умирание можно понимать двояко: либо как обычный естественный процесс, которому отдельный человек добровольно и благоразумно подчиняется, будучи включен в законосообразный космический ритм возникновения и уничтожения; либо как сознательный поступок, который принадлежит жизни в качестве последнего акта жизнеобразования, – как прекрасную смерть (καλῶς ἀποθνήσκειν – «прекрасно умереть»). Философы считали смерть венцом жизни. Для Пла-

тона жизнь философа есть непрестанная «забота о смерти» (μελετᾶν ἀποθνήσκειν), то есть стремление освободиться от жизни в ее конкретной привязанности к наличному и происходящему, к единичному и преходящему – ради умной жизни (Leben im Geist), трансцендентной по отношению к области возникновения и уничтожения.

Итак, задача состоит в том, чтобы понять всё единичное и отдельное, исходя из формообразующих законов, в силу которых всё становится произведением искусства. Каждый единичный, сообразный обстоятельствам поступок человека должен отвечать требованиям этих законов. Человек призван таким образом сформировать самого себя в качестве произведения искусства и включить себя в единство космоса, то есть существовать в сфере вневременного, вечного. Человек свободен совершить это, ибо по своей сути он есть ум.

Примечания

[1] *Софокл,* Антигона, 340 сл, пер. С. Шервинского. Бультман отмечет трудность адекватного перевода греческого δεινός (страшный,опасный; чудесный, удивительный) на немецкий язык и приводит примеры различных переводов.
[2] Зевс изображается как судья неправедных правителей уже у Гомера, Илиада 16, 384 слл.
[3] Ср. *Walter F. Otto,* Die Götter Griechenlands. 1929, стр. 137; см. также *Bruno Snell,* Die Entdeckung des Geistes. 2 Aufl. 1955, стр. 43-64.
[4] *Солон,* фрагм. 3, пер. Г. Церетели.
[5] *Геродот,* VII 102.
[6] *Эсхил,* Персы, 193-196, пер. С. Апта.
[7] *Эсхил,* Персы, 241-244, пер. С. Апта.
[8] *Фукидид,* История, II, 37,1, текст приводится по изд. «Античная литература. Греция. Антология», М., Высшая школа 1989, с незначит. изменениями.
[9] Гераклит, фрагм. 114 Diels, пер. А. Лебедева.
[10] Ср. *Rudolf Hirzel,* AGRAFOS NOMOS (т. XX Abhandl. der phil.-hist. Classe der Königl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch.). 1900.
[11] *Эсхил,* Эвмениды, 520-528, пер. С. Апта. Труднопереводимая первая строка звучит по-гречески: ἔσθ' ὅπου τὸ δεινὸν εὖ, заключительная строка: (τις) ἔτ' ἂν σέβοι δίκαν.
[12] *Эсхил,* Эвмениды, 694-702, пер. С. Апта. Начало по-гречески звучит так:
ἐν δὲ τῷ σέβας
ἀστῶν φόβος τε συγγενὴς...
[13] Ср. *Rudolf Bultmann,* Polis und Hades in der Antigone des Sophokles. В: Theologische Aufsätze für Karl Barth. 1936, стр. 78-89.
[14] Ср. также *Paul Friedländer,* Lachende Götter, в: Die Antike X, 209-226; *Karl Deichgräber,* Der listensinnende Trug des Göttes. 1952.
[15] *Гомер,* Илиада, 6, 146 слл, пер. Н. Гнедича.
[16] Гомеровский гимн к Аполлону Пифийскому, 11-14, пер. В. Вересаева.
[17] *Гесиод,* Труды и дни, 1-8, пер. В. Вересаева.
[18] *Пиндар,* Истм. 3/4, 4сл; 5, 52 сл; Пиф. 1, 41сл; Олимп.9, 28слл; Пиф.5, 23слл.
[19] *Эсхил,* Просительницы, 96-102, пер. С. Апта.
[20] *Гомер,* Одиссея, 4, 499 слл, пер. В. Жуковского.
[21] *Эсхил,* Персы, 820-828, пер. С. Апта.

[22] Фрагмент «Ниобы» Софокла, пер. по тексту Бультмана.
[23] *Софокл,* Аякс, 783-788; 793-796; 778-779; пер. С. Шервинского.
[24] *Софокл,* Аянт, 127-133, пер. С. Шервинского.
[25] *Эсхил,* Агамемнон, 170-176, пер. С. Апта.
[26] *Еврипид,* Троянки, 884-888, пер. С. Шервинского.
[27] Еврипид, Алкеста, 962-982, пер. И. Анненского.
[28] Ср., например, *Пиндар,* Олимп. 1, 25 слл; 47 слл; Пиф. 3, 13 слл. – Об этом см. особенно *Snell,* Entdeckung d. Geistes, стр. 246 и 296 сл.
[29] См. *Snell,* ibid., стр. 147 и 170 слл. Автор показывает, что такое сознание прежде всего выразилось в трагедиях.
[30] *Протагор,* Фрагм. I, пер. М. Гаспарова. О переводе и толковании этого изречения см. *Wilhelm Nestle,* Vom Mythos zum Logos. 2. 1941, стр. 269 слл.
[31] τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν.
[32] *Аристофан,* Облака, 901 сл, 1038-1042, пер. под ред. С. Апта.
[33] О понятии φύσις и его значении в философии см, *Erich Frank,* Wissen, Wolen, Glauben. 1955, стр. 44 слл.
[34] Фалес (*Diels,* Fragmente der Vorsokratiker I) A 13 (пер. по тексту Бультмана).
[35] Так полагают Эмпедокл и Демокрит. См. *Erich Frank,* Plato und die sogen. Pythagoreer. 1923, стр. 112.
[36] Перевод греческого слова λόγος не может передать его смысл во всей полноте: оно означает как слово, так и мысль, основание, ум. – В отношении следующего см. *Платон,* Федон 99 e, пер. С.П. Маркиша.
[37] Из богатой литературы о Платоне см., например, *Paul Friedländer,* Platon, 3 Bde, 2-е изд. 1954, 1957, 1960. Тома II и III содержат анализ платоновских текстов.
[38] См. *Hans-Georg Gadamer,* Plato und die Dichter. 1934.
[39] *Платон,* Пир 211b, пер. С.К. Апта, ср. Федон 78d и др.
[40] *Платон,* Тимей 90 c/d, пер. С.С. Аверинцева; об этом см. *Frank,* Plato, стр. 107.
[41] *Платон,* Законы XII, 967 d/e, пер. А. Егунова.
[42] О мифе у Платона см. *Frank,* ibid., стр. 88 ff. и *Gerhard Krüger,* Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens, 1939.
[43] ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (*Платон,* Государство VI, 509 b). Напротив, согласно Плотину, ἀρχή (начало), ἕν (единое) лежит также ἐπέκεινα νοῦ (за пределами ума) и ἐπέκεινα γνώσεως (за пределами знания). Эннеады V 3, 11, 20, 29; 12, 48 сл, 13, 2 сл. Изд. Bréhier).
[44] См. *Frank,* Plato, стр. 1, также стр. 95 сл и стр. 352, Anm. 124.
[45] См. прим. 3 к главе 1.
[46] О «диалектике границ и безграничного» как о «лейтмотиве греческой философии» см. *Frank,* Plato, стр. 63, вообще стр. 46-92; об открытии иррационального стр. 224.
[47] См. стр. 492.
[48] См. *Frank,* Wissen, Wollen, Glauben, стр. 54 слл.
[49] См. ibid., стр. 31, 36 сл. О понятиях вины и Я см. стр. 59 слл, 66 слл. – О греческой этике вообще см. Snell, Entdeckung d. Geistes, стр. 218 слл, особ. 248 сл.
[50] *Демокрит,* Фрагм. B 102, 191, а также A 167 (пер. по Бультману). См. об этом *Frank,* Plato, стр. 95 сл.
[51] Там же, стр. 2, вообще стр. 2-19.
[52] См. *Платон,* Тимей 87 c: πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον καὶ ζῷον οὖν τὸ τοιοῦτον ἐσόμενον σύμμετρον θετέον – «Все доброе, без сомнения, прекрасно, а прекрасное не может быть чуждо меры. Значит, приходится признать, что и живое существо, долженствующее оказаться прекрасным, соразмерно» (пер. С.С. Аверинцева).

[53] См. *Ivo Bruns,* Das literarische Porträt der Griechen im 5. und 4. Jahrhundert. 1896; *Friedrich Leo,* Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form. 1901; *Georg Misch,* Geschichte der Autobiographie. Bd. 1, 1949, 1950.
[54] Фукидид был убежден, что его труд получит поддержку у тех, кто «хотел бы иметь ясное представление о прошлом и (вместе с тем) о том, что сходным образом случится в будущем». См. *Ernst Howald,* Vom Geist antiker Geschichtsschreibung. 1944, стр. 82 сл; *Snell,* Entdeckung d. Geistes, стр. 203 слл. – *Karl Deichgräber,* Der listensinnende Trug des Göttes. 1952, стр. 7 слл. – *Karl Reinhard,* Vermächtnis der Antike. Ges. Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung. 1960.
[55] См. *Hans-G. Gadamer,* Deutsche Literaturzeitung (1932), Sp. 1979-1984, в рецензии *Günter Rohr,* Platons Stellung zur Geschichte. 1932.

Глава четвертая
Эллинизм

Идеал стоического мудреца

Уже в эпоху упадка полиса греческое мировоззрение выразилось в еще одной, хотя и модифицированной, но вполне законченной и в исторической перспективе исключительно действенной форме – в учении Стои[1]. Человек пытается рационально понять мир и себя в мире, обретая в таком понимании чувство уверенности и защищенности. А именно, в соответствии с греческой традицией мир понимается как некое единство, которым правит имманентная миру божественная сила и разумный божественный закон. Человек находит твердую почву под ногами, понимая и принимая мировой закон в качестве закона своего собственного существа и сознавая, что сам он является частью мира, занимает в нем своё, только ему принадлежащее место.

Единство мира интерпретируется в стоической философии по-новому. Старая проблема дуализма формы и материи разрешается тем, что формообразуюший ум, *логос*, отождествляется с жизненной силой природы, *фюсисом*. Первопричина и движущая сила материальных процессов мыслится одновременно как законопорождающий и целесообразный разум. Вместе с тем «логос» уподобляется «дыханию» (πνεῦμα), представляется в виде некоей воздухоподобной материи (σῶμα). Он пронизывает и организует Вселенную, словно «движущийся воздух» (ἀὴρ κινούμενος), «эфир» (αἰθήρ), «огненный ум» (νοῦς πυρινός), «производящий огонь» (πῦρ τεχνικόν), «умное огненное дыхание» (πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες). Логос – это «всепроникающая пневма» (πνεῦμα διῆκον διὰ πάντων), придающая единство целому. «Сущее в целом составляет (согласно Хрисиппу) единство, так как некое дыхание пронизывает его целиком, и через него всё связывается, удерживается вместе и образует неразрывное целое»[2]. Пневма – это «сила натяжения» (τονικὴ δύναμις) и «семенной ум» (λόγος σπερματικός): упорядочивающий закон и порождающая сила природы составляют одно целое. Семенные логосы (λόγοι σπερματικόι), на которые разделяется единый логос, действуют во всех вещах подобно неким «дуновениям» (πνεύματα) или силам (δυνάμεις), сообщая им определенные формы и качества (ποιότητες), сравнимые с «воздушными напряжениями» (τόνοι ἀερώδεις). Так весь космос становится одушевленным живым существом (ζῷον ἔμψυχον). Он есть само божество. Соответственно, божество есть «всеобщий закон природы» (κοινὸς νόμος φύσεως) и, как таковой, «необходимость» и «судьба» (ἀνάγκη καὶ εἱμαρμένη). Божество – это «правящий всем миром промысел» (πρόνοια), действие которого и в целом, и в единичных вещах прослеживается как упорядоченность (τάξις) и целесообразность.

Проблема теодицеи здесь представляется решенной: ведь внутри этого целого можно обнаружить лишь кажущееся, отнюдь не реальное зло. В границах целого всё необходимо и целесообразно; нужно только уметь это увидеть. И прежде всего человек должен понять самого себя в своей взаимосвязанности с целым.

А именно, для *индивида* логос есть одновременно «правильный», указывающий направление логос (λόγος ὀρθός), то есть закон. Человек должен по существу понять собственное бытие как бытие логоса, признать свое тождество с мировым логосом и подтвердить его «согласием» (συγκατάσθεσις). Логос должен господствовать в человеке, коль скоро тот хочет достигнуть своей конечной цели (τέλος) – счастья (εὐδαιμονία). Это прежде всего подразумевает, что саму человеческую жизнь необходимо выстроить единообразно: человек должен жить в согласии с определенной нормой, с принципом внутренней гармонии (ζῆν καθ' ἕνα λόγον, κατὰ σύμφωνον); должен стремиться к единству всей жизни (ὁμολογία τοῦ παντὸς βίου), к тому, чтобы жить в состоянии внутреннего согласия (ὁμολογουμένως ζῆν). А это значит: в единстве с природой (ὁμολογουμένως τῇ φύσει), ибо индивидуальный логос есть одновременно всеобщий логос природы.

Это основное положение можно перевернуть: человек по природе является государственным существом (φύσει ζῷον πολιτικόν), *предназначенным к общественной жизни* (φύσει κοινωνικός); и в естественных структурах общества у него есть свои обязанности – по отношению к семье, друзьям, окружающим, вышестоящим лицам и так далее. Обязанности, приобретающие нормативный характер. Справедливое (τὸ δίκαιον) имеет основание в логосе, существует «по природе» (φύσει), а не «по установлению» (θέσει). *Естественное право* не санкционирует человеческий произвол, а выражает норму общественной жизни, на которую должно ориентироваться всякое позитивное право. Хотя позитивное право никогда не тождественно естественному, оно призвано к тому, чтобы все более точно и полно выражать естественное право. Стоическая идея естественного права была воспринята римскими юристами и плодотворно использована в процессе правотворчества. Ее влияние ощущалось в течение всего средневековья, вплоть до Нового времени.

Как и позитивное право, конкретное *государство* тоже имеет свою относительную значимость. Оно служит орудием «человеческого провидения, сообразного с законом» (πρόνοια ἀνθρώπων κατὰ νόμον); ибо не только бог осуществляет провидение, но и люди, причастные логосу. Будучи «человеческим устройством» (σύστημα ἀνθρώπων), конкретное государство, конечно, лишь ограниченно выражает сообразное с природой «сообщество всех людей» (κοινωνία πάντων ἀνψρώπων), не ведающее государственных границ. Истинное государственное устройство (πολιτεία) – это устройство космоса: полиса бога, законом которого является логос. Любое конкретное, историческое государственное устройство, с одной стороны, есть некоторое приближение к «космополитии», а с другой стороны, ее ущербное выражение. Человек по своей сути «космополит», и он является им фактически, если живет в согласии с природой. Тогда любые конкретные исторические различия между людьми утрачивают значение; любые различия в рангах и достоинствах становятся недействительными и должны быть отодвинуты в сторону, в том числе различие между свободными и рабами. Ибо «по природе» все люди равны и обладают возможностью свободы.

Из того факта, что сущностью человека является логос, ум, выводится также *индивидуалистическая и негативная этика* стоиков. Размышление приводит нас к тому, что человек достигает счастья, будучи всецело обращен к своей внутренней жизни и совершенно свободен и независим от всего, что может встретить его извне. Этический идеал стоиков – *свобода* (ἐλευθερία). Человек обретает свободу, когда осознает глубинное различие между тем, что в его власти, и тем, что не в его власти (τὰ ἐφ' ἡμῖν καὶ τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν). Он должен осознать, что в отношении недоступных ему вещей он не может выбирать, не может принимать решений (эти вещи для него ἀπροαιρετικά). Они не для него (не πρὸς ἡμᾶς), а потому должны считаться «чужими», «чуждыми» (ἀλλότρια).

Но что в нашей власти, а что нет? В нашей власти только наша внутренняя жизнь, наши представления, желания и стремления. Над всем прочим мы не властны: всем, что встречает нас извне, включая наше собственное тело и всё то, что может с ним случиться хорошего или плохого. Мы не властны над внешней ситуацией, над судьбой, которая может постигнуть человека. Если человек хочет быть свободным, он должен освободиться от условных суждений о добре и зле. Есть только *одно* добро и *одно* зло – то, что доставляет внутреннюю свободу или препятствует ей. Все земные блага «безразличны» (ἀδιάφορα). В средней Стое дело дошло до того, что между предпочтительным и отвергаемым, достойным и недостойным (προηγούμενα καὶ ἀπροηγούμενα, ἄξια καὶ ἀνάξια) признавалось лишь относительное различие.

Но прежде всего человек должен освободиться от страстей (πάθη), привязывающих его к «чуждым вещам». Он должен достигнуть внешней и внутренней самодостаточности (αὐτάρκεια), «воздерживаться» и «удерживаться» (ἀπέχεσθαι καὶ ἀνέχεσθαι). Тогда он будет счастлив и свободен, и ничто не сможет поразить его. Кто делает себя рабом своего тела, а вместе с ним и всех тех сил и людей, которым подвластно тело, тот поистине раб нужды и страданий. Но кто внутренне свободен от них, тому никто ничего не сможет сделать. Любое внешнее зло будет ему так же безразлично, как и любое внешнее благо. Кто отказывается от последних, тому не страшны и первые. Здоровье или болезнь, богатство или бедность, почетная должность и уважение или изгнание и презрение, –для мудрого всё это лишь материя, укрепляющая его нравственную силу и духовную свободу. Он обращается к самому себе и ясным умом постигает божественный мировой закон, изменить который он не в силах. Мудрец принимает этот закон, позволяя судьбе делать с собой всё, что ей заблагорассудится, и обретает мир и даже радость в великолепном зрелище божественного правления миром.

Веди меня, о Зевс, и ты, судьба,
Куда угодно вам; не мешкаю,
На всё готовый. А не захочу –
Так всё равно идти придется бедному[3].

Итак, ты «должен оставить все: тело, имущество, репутацию, книги, шум, должности, незанимание должностей... Ведь куда бы ты ни стал клониться – ты попал в рабство, в подчинение, стал подвластен помехам, принуждению, целиком зависимым от других» (Эпиктет, Беседы, IV, 4, 33)*.

«Нужно приходить за получением образования не для того, чтобы мы изменили основы (это ведь и не дано нам и не лучше), а для того, чтобы при таком положении окружающего нас, как оно есть и создано природой, сами мы сообразовывали свою волю (γνώμη) со всем происходящим» (*Эпиктет,* Беседы, I, 12, 17).

Все происходящее совершается согласно закону природы, закону Бога, который внутренне родствен человеку. Бог – наш отец. А если человек сознает себя сыном Бога, для чего ему «бояться чего бы то ни было, что происходит с людьми? Родства с цезарем или с кем-нибудь другим из могущественных людей в Риме достаточно, чтобы можно было проводить жизнь в безопасности, не в пренебрежении и не в страхе ни перед чем; а то, что Бог – наш создатель, отец, покровитель, это уже не может избавить нас от огорчений и страхов?» (*Эпиктет,* Беседы, I, 9, 6 сл).

Эпиктет говорит Богу: «Распоряжайся мной отныне, как ты хочешь: я одного мнения с тобой, я твой, я не уклоняюсь ни от чего, что ты считаешь целесообразным, веди куда хочешь, облеки во что хочешь. Хочешь, чтобы я занимал должности, был простым человеком, оставался, отправлялся в изгнание, был бедным, был богатым? Я во всем этом буду оправдателем тебе перед людьми...» (*Эпиктет,* Беседы, II, 16, 42).

Рассуждая о «провидении», которое проявляется в целесообразном устроении природы, Эпиктет восклицает: «Только ли во всем этом заключаются деяния промысла по отношению к нам? И какое слово в состоянии по достоинству восхвалить или представить их? Да если бы мы были умны, что иного следовало бы нам делать и всенародно и лично, как не воспевать божество и славословить и перечислять его милости? Не следовало ли бы и при пахоте и при сеянии и при еде петь гимн в честь Бога? «Велик Бог, потому что он дал нам руки, потому что дал пищевод, потому что дал чрево, потому что дал возможность расти, самим того не замечая, потому что дал возможность дышать во время сна». Вот как следовало бы воспевать во всем, и величайший и божественнейший гимн следовало бы петь за то, что он дал нам способность понимать все это и надлежащим образом пользоваться всем этим. Что же, раз многие из вас слепы, не следовало ли бы,

* Здесь и далее пер. Г.А. Тароняна, Вестник древней истории 1975, №№ 2, 3, 4; 1976, №№ 1, 2.

чтобы существовал кто-то, исполняющий эту обязанность и за всех воздающий гимн в честь Бога? Да и что иное могу я, хромой старик, как не воспевать Бога? Если бы, конечно, я был соловьем, я бы делал то, что должен делать соловей, если бы лебедем – то, что должен делать лебедь. Но я – существо, наделенное разумом, за что и должен воспевать Бога. В этом моя задача, я выполняю ее и не оставлю это место в строю, насколько мне будет дано, и вас к этой же песни призываю» (*Эпиктет,* Беседы, I, 16, 15-21).

С благодарностью надлежит расставаться с жизнью. «Разве ты не знаешь, что и болезнь, и смерть должны застигнуть нас за каким бы то ни было делом? Земледельца они застигают занятым земледелием, моряка – совершающим мореплавание. За каким делом хочешь быть застигнутым ты? Ведь ты должен быть застигнутым за каким бы то ни было делом. Если ты можешь за каким-нибудь делом, лучше этого, быть застигнутым, делай то. Что касается меня, да доведется мне быть застигнутым только занятым заботой о своей свободе воли, заботой о том, чтобы она была неподверженной страстям, неподвластной помехам, неподвластной принуждению, свободной. Вот за какими занятиями я хочу оказаться застигнутым, для того, чтобы я мог сказать Богу: «Нарушал ли я твои указания? Пользовался ли я не для той цели теми возможностями, которые ты дал мне? Пользовался ли не так – чувствами, общими понятиями? Винил ли я тебя когда-нибудь? Жаловался ли на твое управление? Я болел – когда ты хотел того. И другие болели, но я – не противясь. Я был беден по твоему желанию, но – с радостью. Я не занимал должностей – потому что ты не хотел того: и я никогда не желал должности. Видел ли ты меня из-за этого омраченным? Не обращался ли я к тебе всегда светлым лицом, готовый повиноваться любому твоему приказанию, любому твоему знамению? Сейчас ты хочешь, чтобы я ушел с всеобщего празднества, – я ухожу, я всячески благодарен тебе за то, что ты счел меня достойным принять участие во всеобщем празднестве с тобой, увидеть творения твои, приобщиться к пониманию твоего управления». Вот о чем помышляющим, вот о чем пишущим, вот о чем читающим застигнет пусть меня смерть» (*Эпиктет,* Беседы, III, 5, 5-11).

Хороши вещи или дурны, это зависит только от нашего восприятия вещей, от нашего отношения к ним: «Не смерть, не изгнание, не страдание, не прочее тому подобное является причиной того, что мы делаем то-то или не делаем, а предположения и мнения» (*Эпиктет,* Беседы, I, 11, 33). «Сами мы себя удручаем, сами мы себе создаем затруднения, то есть наши мнения (δόγματα) нас удручают и создают нам затруднения» (*Эпиктет,* Беседы, I, 25, 28).

«Кто же неодолимый? Тот, чью стойкость не может поколебать ничто, не зависящее от свободы воли... Если предложишь серебришка – он презрит. Как же – если девчонку? Как же – если в темноте? Как же – если бренную славу? Как же – если поношение? Как же – если восхваление? А как – если смерть? Одержать победу над всем этим он может» (*Эпиктет,* Беседы, I, 18, 22).

Как волшебная палочка Гермеса превращала в золото всё, к чему прикасалась, так мудрец превращает любое зло во благо: «Подавай болезнь, подавай смерть, подавай нужду, подавай хулу, суд, грозящий высшим наказанием, – все это с помощью волшебной палочки Гермеса станет полезным» (*Эпиктет,* Беседы, III, 20, 12).

Так живет мудрец – как бы вне мира, вне истории, замыкаясь перед любой встречей и любой судьбой. У него невозможно ничего отнять, но и невозможно ничего ему дать: он ничего не переживает, для него нет ничего нового, никакого будущего. Ибо всё, что может с ним произойти, безразлично для него: это лишь движение потока мировых событий. Мудрец знает его закон и заранее принимает.

Идеал общественной жизни и идеал замкнутого в самом себе мудреца, позитивная и негативная этика образуют единство, когда мудрец свободно принимает на себя обязанности, обусловленные потребностями общества. Именно так это понимает Эпиктет, и так поступает царственный стоик Марк Аврелий. В воспитательных целях держание свободы и обуздание страстей может быть описано в соответствии с традиционной схемой «добродетелей». Добродетели объединяются в четыре рода: добродетели умеренности, рассудительности, справедливости и мужества (σωφροσύνη, φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία), а обязанности (τὰ καθήκοντα) могут рассматриваться по отдельности.

Однако идеал сосредоточенного на самовоспитании мудреца мог развиться также в *монашеско-аскетический идеал* «отшельничества» и «покоя» (ἐρήμωσις καὶ ἡσυχία). Именно это произошло, когда стоическая идеология вместе со стоической терминологией была заимствована христианским монашеством[4]. Этому способствовал тот факт, что в поздней Стое – у Сенеки, у Марка Аврелия – развивались мотивы дуалистической антропологии, заметные уже у Платона и восходящие к так называемому орфическому благочестию. Тело представляется оковами, темницей души, бременем, от которого душа стемится освободиться. Оно именуется уменьшительно-пренебрежительно: σωμάτιον; или – от слова σάρξ, плоть, – опять-таки пренебрежительно: σαρκίδιον. Ему противопоставляется внутренняя духовная сущность человека, называемая δαίμων, или spiritus sacer (священный дух).

Однако этим не нарушается единство стоического монизма или пантеизма. Живущая в теле душа – не что-то чуждое миру (будь то упавшая из мира света божественная искра, как в гнозисе, или сверхъестественный дар, как в христианстве), а тождественный мировому логосу логос человека: его способность мыслить, стремиться, желать. Она есть то божественное в человеке, которое находится в его власти. Нет никаких сомнений в том, что цель индивидуальной жизни находится в гармонии со всем мировым порядком. Мир един, им правит божественное провидение, и потому он остается для человека родиной.

Свобода стоического мудреца являет поразительную аналогию *христианской свободе,* как ее понимает Павел. Суть этой аналогии может прояснить предварительное сравнение. В стоическом воззрении есть одно странное *внутреннее противоречие*, основанное на отождествлении логоса как силы и закона природы и логоса как духовной нормы. Если все происходящее обусловлено действием мирового логоса, откуда берется противодействующая логосу страсть (πάθος)? Не коренится ли она в природе человека? В действительности логос действует в человеке отнюдь не с необходимостью природной силы, которая естественным и неизбежным образом побуждала бы его делать то, что ему подобает, словно растение или животное. Скорее логос предстает перед человеческой субъективностью как нормативное требование, так что единство отдельного человека с мировым логосом может осуществиться только в их «согласии». Но почему это «согласие» так редко и так труднодостижимо?

Эта проблема завуалирована *оптимизмом* или *рационализмом.* Рациональное мышление представляется автономным; оно повинуется лишь своему собственному закону и обладает силой направлять желания и стремления человека. Ибо человек по существу желает именно того, что ему подобает и приносит пользу. Разум определяет предметы стремления и желания, а за ним следует воля. Люди оступаются по причине заблуждения, совершая в данном случае вовсе не то, чего они хотят. Поэтому разуму достаточно указать на ошибку, чтобы человек вернулся на правильный путь. Нужно только изменить «воззрения» (δόγματα)! Таким образом, человек, будучи наделен способностью рационального мышления, имеет власть над самим собой, то есть внутренне свободен. Свобода понимается как моя независимость от всего, что отлично от меня. Между тем в христианстве вопрос о свободе есть именно вопрос о внутренней свободе, о том, что может и чего не может личность, предоставленная самой себе[5]. Павел тоже говорит, что, когда человек делает зло, он делает не то, что хочет. Однако он вовсе не думает, что причина этого коренится в заблуждении. Скорее он хочет сказать, что человек *не может* делать то, что хочет, потому что зло извратило, совратило и поработило его волю, и никакие указания разума уже не в состоянии ей помочь. «Таким образом, в Стое «замыкание» в самом себе означает достижение желанной самоуверенности (и это *есть* свобода). В христианстве же оно понимается как подступ к пропасти абсолютной нравственной субъективности, требующей отчета и порождающей чувство вины»[6]. Стоический мудрец, отрекаясь от мира, обретает покой и уверенность; христианин же испытывает тревогу и чувство вины, потому что, отрекаясь от мира, он оказывается лицом к лицу с Богом. Соответственно, обращение к миру означает для христианства попытку найти ложное успокоение. Христианство призывает погруженного в мир человека выйти из мира – не для того, чтобы обрести покой в самом себе, но чтобы предстать перед Богом с ответом. Сознание своей чуждости всему мирскому приводит человека в отчаяние, и потому свободу он может обрести только как свободу от самого себя, то есть как дар.

Ситуация может быть также сформулирована следующим образом: *стоик полагает, что в его силах освободиться от временно́го характера своего существования.* Его «размирщение» одновременно есть «раз-

времение». Стоический мудрец созерцает собственную сущность во вневременном логосе, полностью сосредоточивается на логосе-бытии, обрывая все связи и отрицая для себя всякое будущее. Тем самым он лишает временно́го характера свое настоящее и прошлое. Настоящее перестает быть подлинным настоящим, потому что в нем не принимается никаких решений, определяющих будущее; то единственное решение, которое от него требуется, мудрец уже принял заранее, раз и навсегда. Правда, его нужно выдерживать до конца, то есть всякий раз заново реализовывать в новых обстоятельствах; но речь никогда не идет о каком-то конкретном решении, об ответственном выборе определенного отношения или действия. Парадоксальным образом оно остается всегда одним и тем же – решением о незначительности момента. Ибо существующий в данный момент человек – это не конкретный человек, чьим прошлым обусловлено его настоящее, но абстрактный логос человека, прошлое которого на самом деле – вовсе не *его* прошлое. Именно то, что есть индивидуального в его прошлом и что придает его настоящему конкретный облик, не может присваиваться им. Он должен стряхнуть с себя всё, что привязывает его к прошлому, как радостное, так и гнетущее, чтобы подняться во вневременную вечность Логоса-Бытия. Для христианства же временно́й характер неотъемлем от сущности человека. Настоящее – это момент решения в виду вечно нового будущего. Человек приходит в настоящее из прошлого как из *своего* прошлого, которое не безразлично в отношении добра и зла, но определяет бытие человека. Вопрос может стоять только так: насколько далеко простирается эта зависимость? Способен ли человек к свободному решению перед лицом будущего? Если да, это означало бы, что он также свободен в отношении собственного прошлого. Павел отказывает человеку в такой свободе: она была бы равнозначна свободе от самого себя, ибо человек *есть* его прошлое! И тогда свобода может быть понята и принята только как дар благодати.

Астральная религия – вера в судьбу и астрология

Хотя греки всегда считали небесные тела божественными, в классическом эллинстве не существовало астрального культа[7]. Но в эпоху эллинизма *религиозное почитание светил* проникло в ойкумену с Ближнего Востока и постепенно завоевало римский мир. И хотя греческие боги повсюду сопротивлялись астрализации, тем не менее философия, продолжавшая жить в греческой традиции, испытала многостороннее влияние астрального культа. Прежде всего почитались *сирийские ваалы* («господа»), которые изначально были божествами растительного мира, но под воздействием халдейской религии превратились в небесных и астральных божеств. Их культ, как и почитание «Юпитера» Долихена или «Юпитера» Гелиопольского, принесли на запад купцы, рабы и солдаты. Уже к концу республиканской эпохи

подобные культы проникли в Италию. В период принципата они пользовались растущим влиянием, особенно при Северах. Юлия Домна (= Марта), жена Септимия Севера (193-211), была дочерью верховного жреца Ваала из Эмессы. А взошедший на престол в 218 г. Гелиогабал сам был жрецом этого бога. Аврелиан (270-275) сделал высшим божеством империи сирийского бога солнца, названного «sol invictus» (непобедимое солнце). Его изображение было вывезено из Пальмиры. Распространению и углублению религии «sol invictus» также содействовал культ Митры, особенно популярный в армии.

Более важное значение, чем культы сирийских богов, имела *теология*, идущая за ними вслед. Восточным небесным и солнечным религиям была присуща *тенденция к единобожию*. Монотеистичская тенденция философского просвещения, в особенности учения стоиков, шла навстречу восточной жреческой теологии, в которой *солнечный бог* представал как всемогущее божество, чья жизненная сила пронизывала собой весь мир. Вследствие всех этих причин «солярный пантеизм» в эпоху принципата завоевал весь римский мир. «Единое, всемогущее, вечное, всеохватное и неизреченное божество, которое проявляется во всей природе, но самым ярким и мощным образом которого служит солнце, – такова последняя форма, в которую вылилась религия семитских язычников, а вслед за ними и римлян»[8].

Однако историческое значение этого проникновения восточной астральной религии не исчерпывается формированием солярного пантеизма. В связи с культом светил понятие божества развивается в направлении *трансцендентности*, включая в себя также *веру в судьбу*, признаком которой выступает астрология. В связи с приникновением восточной религии, но не как ее простое следствие! В эллинистическом мире изменялось мироощущение и восприятие жизни; заимствование восточных идей отразило эти перемены и в то же время содействовало им.

Чувство подвластности судьбе все шире распространяется в различных слоях общества, особенно среди растущего городского населения[9]. Политические перевороты, жертвой которых стали поздний полис и республиканское римское гражданство, в своих основных чертах и следствиях сделались необозримы для отдельного человека – так же, как и перемены в экономике. Их закон был непонятен; индивид уже не мог, как прежде, в ограниченном и обозримом пространстве полиса, самостоятельно влиять на ход судьбы. Теперь он чувствовал себя в ее власти. Стремительная смена событий, вражеские нашествия, возвышение и падение богатых, внутриполисные смуты и гражданские войны, – всё это заставляло человека сознавать собственное бессилие. В сильных личностях, людях отваги и действия без страха и упрека, военачальниках и правителях, а также авантюристах, это ощущение могло принимать форму гордой убежденности в водительстве судьбы. Капризная и переменчивая Тюхе (τύχη, «случай»; латинское fortuna) для них – «счастье». Большинству остальных, сознающих себя рабами судьбы, она представляется горькой необходимостью (ἀνάγκη), неотвратимым роком (εἱμαρμένη).

«Во всем мире, в любом месте, в любой час, на все голоса призывается и повторяется только имя фортуны. Ее одну обвиняют, с нее одной спрашивают, ей одной подобает хвала и поношение. Ее почитают бранью, переменчивую. Большинству она представляется слепой – блуждающая, непостоянная, непостижимая, неверная, благоволящая недостойным. Она распоряжается всем; ей всем обязан человек; и в счетных книгах смертных только она заполняет обе стороны. Мы настолько подвластны судьбе, что считаем ее богом: ведь бог и должен считаться непостижимым» (*Плиний Старший,* Естественная история, II, 22, пер. по Бультману). Но можно ли представить богом капризную судьбу? Разумеется, коль скоро она прямо именуется «Той, что сама от себя» (τὸ αὐτόματον). «То, что само от себя, по видимому, и есть Бог», – говорит Менандр (*Менандр,* фрагм. 291). Тому, кто сам от себя, посвящена пергамская надпись эпохи принципата (Athen. Mitteil. 35 [1910], 458).

Человек сознает свою беззащитность перед произволом судьбы, свою порабощенность миру, где он лишен возможности свободно строить собственную жизнь и распоряжаться ею. Такое сознание ставит под вопрос чувство родины в этом мире. *Мир* принимает враждебный облик, *становится чужим.* И это сознание получает адекватное выражение в *астральной вере.* Она означает, что космос – не замкнутое в себе гармоничное единство. Он расколот на две противостоящие друг другу части: нижний подлунный мир и мир светил. Далее, она означает, что нижний мир не имеет собственного центра, но управляется небесными телами. Все происходящее в нижнем мире зависит от того, что независимо совершается в астральном мире. Таким образом, все земные дела и свершения по существу – ничто. Они лишь кажутся самостоятельными, а в действительности– обманчивая видимость.

Однако не все извлекали отсюда дуалистические выводы. *Поздняя Стоя* пытается примирить веру в судьбу и астральный культ со старым греческим представлением о космосе. Поколебленное мироощущение удается удержать ценой своеобразной упрямой покорности: человек должен не противиться судьбе, а принимать ее; судьба есть одновременно провидение, ее можно рационально объяснить. Таким образом удается сохранить единство космоса[10]. Для Эпиктета суррогатом этого убеждения выступает невозмутимость[11]. Сенека прилагал судорожные усилия к тому, чтобы удержать эту веру: «Нас ведет судьба (fata), и уже с первого часа после рождения начинает истекать время, отмеренное каждому. Одна причина зависит от другой... Итак, надлежит мужественно переносить всё. Ибо все события происходят не так, как мы полагаем, – случайно, – а наступают (non, ut putamus, incidunt cuncta, sed veniunt). Заранее определено, чему тебе радоваться, от чего плакать; жизненные пути людей только кажутся различными, на деле же все сводится к одному: мы смиряемся с тем, что преходящее прейдет (accipimus peritura perituri). Так зачем же мы печалимся, зачем сокрушаемся? Для того мы и рождены (ad hoc parti sumus). Пусть же природа делает с принадлежащими ей телами, что хочет. А мы будем готовы радостно и мужественно принять всё, и будем благодарны, что из подобающего нам ничто не

прейдет. Что же подобает порядочному человеку? Отдаться на волю судьбы (praebere se fato). Большое утешение в том, чтобы быть похищенным отсюда вместе со всей вселенной (cum universo rapi). Ибо если нам надлежит то жить, то умирать, то ведь той же необходимостью скованы и боги. Как человеческую, так и божественную жизнь влечет один неумолимый поток (cursus). И он сам, породивший и направивший всё, предначертавший судьбы, – он тоже вынужден следовать им. И он постоянно покорствует, лишь однажды приказав» (*Сенека,* De prov., 5, 7).

Однако подобный фатализм мог равным образом выражаться в *религиозном созерцании мира светил.* В их законосообразном ходе господство божественного мирового закона проявляется в более чистом виде, чем в подлунном мире. Мудрец – не только стоический! – возносится к такому созерцанию, отрекаясь от смутной и беспорядочной жизни в нижнем мире, где царят две страсти – честолюбие и вожделение. «Созерцание небес превратилось в акт причастия»[12]. Взирая на стройное движение хора светил, созерцатель «сам участвует в их бессмертии, еще прежде смерти беседуя с богами», – говорит Веттий Валент, астролог второго века н.э.[13]. Но подобное религиозное погружение в созерцание мира светил обнаруживается и у Сенеки. Он пишет своей матери Гельвии: «В мире нет такого места изгнания, которое было бы чужим для человека. Отовсюду мы обращаем взор к небу с равного удаления. Повсюду сфера человеческой жизни равно удалена от божественной сферы. До тех пор, пока мои глаза могут созерцать это зрелище, которым никак не насытятся; пока я могу видеть солнце, луну и прочие светила; пока могу исследовать их восходы и заходы, пройденные ими расстояния и причины их более быстрого или медленного хода; ... пока я живу с ними и соединяюсь, насколько это позволено человеку, с небесными вещами; пока обладаю умом, способным подниматься ввысь, к созерцанию родственных ему предметов, – что мне за дело до того, какую почву я попираю ногами?» (*Сенека,* ad Helv. 8, 5).

В утешительном письме к Марции Сенека так описывает зрелище, которым после смерти будет наслаждаться устремившаяся ввысь душа: «Там ты увидишь бессчетные звезды и будешь дивиться тому, как солнце своим ежедневным ходом определяет область дня и ночи, а также годовым круговращением справедливо разделяет лето и зиму. Ты увидишь ночной ход луны, которая заимствует встречный свет дружественного светила и мягко отражает его, и то скрывается, то светит земле полным ликом, в своей вечной переменчивости то убывая, то возрастая. Ты увидишь пять планет, следующих различными путями и с противоположных сторон льющих на землю свет. От их малейших движений зависят судьбы народов; и высоко вознесенный, и ничтожный находятся в их власти; всё совершается по воле дружественного или враждебного светила»[14]. Наконец, в письмах к Луцилию Сенека описывает день смерти как «день рождения вечности». В этот день душа покинет земное тело, чтобы вернуться к богам. Тогда «перед тобою откроются тайны природы, рассеется этот туман и отовсюду ударит в глаза яркий свет. Представь себе, каково будет это сиянье, в котором

сольется блеск бессчетных звезд. Ни одна тень не омрачит ясности, каждая сторона небес будет сверкать одинаково ослепительно, – ведь чередованье дня и ночи есть удел нижнего воздуха. И вот, когда ты всем существом воспримешь весь этот свет, который теперь смутно доходит слишком тесными для него путями зрения и все же издали восхищает тебя, – тогда ты скажешь, что прожил жизнь в темноте. Чем покажется тебе божественный свет, когда ты его увидишь в его области?»[15]

В подобных видениях и фантазиях еще сохраняется старое представление о единстве космоса. Оно будет удерживаться, пока удерживается стоическая позиция свободы мудреца от событий внешнего мира, идея независимости внутреннего Я и его родства с божественным космическим законом. Но как только эта позиция сдается, господствующий в мире светил закон тотчас принимает иной облик: это уже не закон, который правит космосом в целом и которому повинуются также небесные тела, но *закон, зависящий от светил как от всемогущих правящих космических сил*. Именно в таком виде он предстает в восточной *астральной теологии*. Здесь древние боги светил утрачивают персонифицированный облик и превращаются в абстрактные космические силы, действие которых строго детерминировано и может быть рассчитано математически. Наука, рассчитывающая будущее по созвездиям, называется *астрологией*. Она проникает с Востока и становится чрезвычайно влиятельной во всех слоях общества. Астрологией занимаются как ученые люди, так и шарлатаны. Входит в моду заказывать себе гороскоп и в любых начинаниях, как в больших, так и в малых, советоваться с «халдеями» относительно благоприятного часа[16]. Август велел обнародовать свой гороскоп и отчеканить монету с изображением созвездия своего рождения, Козерога. В жизни Тиберия астрология сыграла роковую роль[17]. Манилий сочинил в Риме учебную астрологическую поэму, посвященную Тиберию, и, как стоик, выступил с нею против Лукреция. Во втором веке н.э. Ветгий Валент написал книгу о значении звезд; в то же самое время в Александрии Клавдий Птолемей в своем «Четверокнижии» пытался связать астрологические верования с данными научной астрономии. В четвертом столетии Фирмик Матерн был астрологом, прежде чем стал христианином и борцом с языческой религией.

Для перемены жизне- и мироощущения, которая выразилась в этих событиях, был существенно важен тот факт, что вследствие обесценивания земного мира по сравнению с миром небесным *идея трансцендентности божества* формировалась в направлении, чуждом эллинству. Трансцендентность Бога отныне заключается не в его духовном характере, который может быть познан причастным к нему человеком посредством рационального мышления, как формообразующая, формирующая материю космическая сила. Теперь на смену греческому дуализму материи и формы, духовного и чувственного, приходит дуализм земного и астрального миров. Симптоматично, что свет, означавший для греков тот дневной свет, в котором открывается полнота мира и человек находит свой путь, отныне становится объектом непосредственного созерцания, позади которого остается земной мир[18].

Далее, симптоматично, что теперь божеству приписываются признаки, чуждые для греков и призванные выразить трансцендентность божества. Например, Бог именуется «высочайшим» (ὕψιστος) и «вседержителем» (παντοκράτωρ); последняя характеристика была воспринята христианским символом веры. В теологии развиваются понятия божественного всемогущества и вечности.

Далее, чрезвычайно важно, что в связи с верой в направляющее воздействие светил изменяется *отношение ко времени*. Небесные тела – владыки мира, потому что они владыки времени. Их размеренному движению соответствует членение потока событий в мире. Эти события следуют не собственной, имманентно присущей им закономерности, благодаря чему в каждый момент времени они представляли бы некую полноту, гармонию, имеющую в самой себе собственное основание; но подчиняются временно́му ритму, который задается созвездиями. Мировые события разыгрываются с известной периодичностью, а сами периоды – будь то дни, недели или эпохи – определяются светилами. Симптоматично, что в эпоху цезарей с Востока была заимствована планетарная неделя. Периодизация времени способствовала развитию эсхатологических представлений, надежд на время спасения, которое должно последовать за смутным и исполненным скверны настоящим. Эта вера позволяла также объяснить политические преобразования. Окончание гражданской войны и правление Августа могло быть истолковано как наступление новой эпохи, золотого века, времени спасения, вызванное действием новой звезды. Именно такое толкование представлено в четвертой эклоге Вергилия, где прославляется рождение спасителя мира, именуемого Аполлоном. Время спасения символизируется в образе Эона, который восходит к иранской мифологии, а затем разрабатывается в халдейской теологии[19].

Наконец, астральная вера влечет за собой *эсхатологию*, которая определяет судьбу отдельного человека. Человеческая душа, рожденная в мире светил, вернется туда после смерти. Эта вера, которая изначально имела в виду только души царей, постепенно «демократизировалась», то есть распространилась на души всех людей[20]. Там, в вышине, – родина души; а здесь, внизу, душа обречена тосковать о ней всё время, пока пребывает в темнице тела.

В действительности это были не общепринятые верования, а утешительное обетование, которое исходило из кругов верующих и возвещалось толпе тех, кто ощущал себя рабом судьбы. Наряду с этой проповедью или в связи с ней существовали и другие формы *провозвестия спасения*. Раздавалось множество голосов, обещавших человеку освобождение от гнета судьбы, от власти светил.

Таким обещанием были *мистерии*. Посвященный в мистерии становился господином над судьбой. «Путь же идет Судьба (fortuna) и пышет неистовой яростью, придется ей искать для своей жестокости другой жертвы, – восклицает жрец Исиды, обращаясь к призванному богиней Луцию. – Ведь над теми, кого величие нашей богини призвало посвятить жизнь служению ей, не имеет власти губительная случайность

(casus infectus)... Пусть видят безбожники (inreligiosi), пусть видят и сознают свое заблуждение: вот избавленный от прежних невзгод, радующийся промыслу великой Исиды Луций празднует победу над своей судьбой (fortuna)!» (*Апулей,* Метаморфозы, XI, 15, пер. М.А. Кузмина).

То же самое обещает *гнозис*. Обладающие «знанием» не только защищены от любых посягательств бесов, но и более не подвластны судьбе (fatum)[21]. Это относится к гностикам, «ибо ум (νοῦς), принадлежащая богу душа (ἡ τοῦ θεοῦ ψυχή) владычествует над всеми вещами, над судьбой (εἱμαρμένη), над законом и над всем прочим. Для нее нет ничего невозможного. Поднять ли человеческую душу над судьбой или ввергнуть ее во власть судьбы – ей безразлично всё происходящее» (Corp. Herm. 12,9). «Духовный человек, достигнув знания самого себя, не нуждается в том, чтобы посредством магии добиваться какой-либо выгоды (даже если он считает ее для себя благом). Не нуждается он и в попытках подчинить себе необходимость. Он предоставляет всему идти своим чередом, в согласии с природой или с установлением. Он следует своим путем в поисках только самого себя; когда же познает Бога, то ухватывается за эту невыразимую (божественную) троичность (Dreiheit) и позволяет судьбе (εἱμαρμένη) делать всё, что ей заблагорассудится, с этой глиной, именуемой телом»[22].

Наконец, те же обещания раздаются в *христианском провозвестии*. Об этом говорит Павел, обращаясь к галатам: «И мы, доколе быти в детстве, были порабощены вещественным началам мира (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου). Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего..., чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление... Ныне же, познав Бога, или, лучше, получив познание от Бога, для чего возвращаетесь опять к немощным и бедным началам и хотите еще снова поработить себя им?» (Гал. 4, 3-9).

К христианскому гнозису восходит следующее высказывание: «Существуют разного рода звезды и силы (οἱ ἀστέρες καὶ δυνάμεις) – приносящие благо и приносящие зло, правые и левые... Из этой схватки и борьбы сил спасает нас Господь и дает нам мир, дабы освободить нас от участия в этой войне, которую силы и ангелы – одни за нас, другие против нас – ведут между собой» (*Климент Александрийский,* Exc. ex Theod. 71 f.).

Мистериальные религии

Наряду с восточными культами и тем миром представлений, который был с ними связан, на Запад проникли также всевозможные виды *веры в бесов*. Естественно, уже у греков и римлян существовали какие-то верования в привидений и духов; но они играли подчиненную роль. Теперь же они набрали силу и влияние, обогатившись восточными мотивами. Помимо египетского и халдейского влияний, особенно важную роль сыграли заимствования из иранского дуализма: образ сатаны и подвластного ему воинства злых духов, которые питаются

жертвенным мясом и воскурениями и стремятся вселиться в человеческое тело, становясь причиной болезней и всяческих зол. Эти представления распространились не только среди необразованных слоев населения, отягчая им жизнь, но и заимствовались философскими школами, особенно школой неоплатонизма[23].

Вместе с верой в бесов распространяются (как это имело место в отношении астрологии) всевозможные практики экзорцизма и заклинания духов, распространяется *магия*[24]. Нет смысла описывать ее. Весь этот мир верований в бесов, мир магии *симптоматичен для атмосферы времени*. Под его влиянием тот мир, который казался таким доступным для проникновения и овладения посредством рациональной науки, теперь вновь обрел таинственные и чуждые, даже зловещие черты. Сила и действие ума не делают человека хозяином собственной судьбы – по крайней мере, так считают широкие слои населения. Человек чувствует себя отданным на произвол коварных духов и оглядывается в поисках сверхчеловеческой силы, которая могла бы ему помочь. Он откликается на только на предложения профессиональных заклинателей и волшебников заговорить духов и даже заставить их служить себе, но и на пропаганду религий, которые обещают дать ему божественную силу, сверхъестественные свойства, «обожить» его. Речь идет о так называемых мистериальных религиях.

Мистериальными религиями[25] называют ряд переднеазиатских религий, получивших в ойкумене новый облик. Изначально это были народные религии. На Запад их принесли рабы, торговцы и солдаты. Здесь общины их приверженцев постепенно всё более сближались с местными жителями. Так возникли культовые общины, которые отличались от местных культов и по существу представляли более или менее единый тип. Прежде всего это малоазийская, фригийская религия, особенно культ Аттиса; египетские культы Исиды и Осириса; сирийская религия с её культом Адониса. К мистериальным религиям относился также культ Митры; однако его отличительная особенность состояла в том, что его последователями могли быть только мужчины. Митраизм, с его жёсткостью, так и остался чужд греческому миру. Это была преимущественно солдатская религия. В отличие от остальных мистериальных религий, она не обещала спасения, а воспитывала в своих приверженцах нравственные и воинские добродетели[26]. Мы оставим её в стороне, как явление особого рода.

Изначально мистериальные религии были племенными и национальными культами. В качестве «мистериальных религий» они *оторвались от народной почвы* и существовали в форме *общин,* в которые добровольно объединялись их последователи. В таких общинах упразднялись все различия, действующие в профанном мире: различия рас и национальностей, имущественного и социального положения. Свободные и рабы, высокопоставленные и ничтожные здесь были братьями; к мужчинам (за исключением митраизма) присоединялись женщины. Общины имели иерархическую структуру. Жрец-мистагог считался отцом общины.

В этом отношении мистериальные общины были сходны с христианскими, однако отличались от них прежде всего тем, что *не были исключительными*. Да, они были замкнутыми в том смысле, что имели свои собственные и тайные (хотя бы частично) культовые практики и обряды посвящения. Но принадлежность к такой общине не исключала ни участия в официальном полисном культе, ни посвящения в другие мистерии. К тому же мистериальные общины, в отличие от иудейских и христианских, *не составляли единой Церкви*.

В целом мистериальным культам (включая митраизм) были присущи следующие черты. Вступление в общину совершалось посредством *инициации*, которая представляла собой торжественный обряд посвящения (τελετή) – естественно, тайный (mysterium). Посвященные были связаны между собой таинством и тем отличались от непосвященных; обязательство хранить тайну скреплялось клятвой. Посвящению предшествовали всевозможные *очистительные обряды* – например, обряды воздержания, люстрации, омовения, а также (во всяком случае в митраизме) умерщвление плоти. За приуготовлением следовало *сообщение священной формулы* (σύνθημα, σύμβολον) и наконец *созерцание божества* (ἐπόπτεια), при котором большую роль играли световые эффекты. В таком созерцании достигалось *соединение с божеством* и обретение бессмертной сущности. В некоторых мистериях соединение с божеством символически осуществлялось посредством полового акта (συνουσία). Другими символическими, но действенными обрядами были переодевания в одежды божества (считалось, что таким образом мист «притягивает» к себе божество) и трапезы, в которых устанавливалось или укреплялось общение (communio) с божеством[27].

Общий смысл мистерии заключался в том, чтобы сообщать *спасение* (σωτηρία). Отсюда и божества именовались «спасителями» (например, Серапис – σωτήρ или Исида – σώτειρα). Под спасением могло подразумеваться все, чего желает человек: избавление от любой угрозы жизни (например, во время морского путешествия), от болезней и неудач; но в первую очередь – спасение души, то есть бессмертие (ἀθανασία, ἀφθαρσία).

Этим объясняется тот факт, что в центре всякого развитого мистериального культа (за исключением митраизма) стоит *образ юного божества, умершего и воскресшего*. Изначально это были боги растительного мира, но в мистериях они утрачивают характер природной силы. Культовое соединение с таким божеством делает миста причастником его судьбы – как смерти, так и бессмертной жизни. В передаче Фирмика Матерна до нас дошел мистериальный стих, в котором отчетливо выражена эта вера:

Не бойтесь, мисты! Ибо бог спасается,
и будет нам спасенье из скорбей[28].

Соответственно, обряд посвящения изображал (по крайней мере, в некоторых мистериях) смерть посвящаемого и его воскресение, которое называлось также вторым рождением. «Дважды рожденный», то

есть «превращенный», «обоженный», «просветленный», отныне заключал в себе «зелье бессмертия»[29]. Для надежности посвящение могло быть повторено. Трудно сказать, соединялось ли с посвящением какое-либо глубокое, экстатическое переживание, и если да, до какой степени оно было глубоким. Однако несомненно, что при известных обстоятельствах посвящение *устанавливало личное отношение посвященного к божеству*. В особенности образ Исиды воспламенял искреннее и живое почитание. Исида, ставшая верховным божеством и небесной царицей, в то же время была богиней-матерью, родившей, подобно христианской богоматери, божественного младенца (Гарпократа)[30]. Благодарственная молитва Исиде, которую передает Апулей, может служить примером такого почитания:

О, святейшая, человеческого рода избавительница вечная,
смертных постоянная заступница,
что являешь себя несчастным в бедах нежной матерью!
Ни день, ни ночь одна, ни даже минута краткая
не протекает, твоих благодеяний лишенная:
на море и на суше ты людям покровительствуешь,
в жизненных бурях простираешь десницу спасительную,
которой рока нерасторжимую пряжу распускаешь,
ярость Судьбы смиряешь, зловещее светил течение укрощаешь.
Чтут тебя вышние боги, и боги теней подземных поклоняются тебе;
ты круг мира вращаешь, зажигаешь солнце,
управляешь вселенной, попираешь Тартар.
На зов твой откликаются звезды, ты чередования времен источник,
радость небожителей, госпожа стихий.
Мановением твоим огонь разгорается, тучи сгущаются,
всходят посевы, подымаются всходы.
Силы твоей страшатся птицы, в небе летающие,
звери, в горах блуждающие,
змеи, в земле скрывающиеся,
чудовища, по волнам плывущие.
Но я для воздаяния похвал тебе – нищ разумом,
для жертв благодарственных – беден имуществом;
и всей полноты речи не хватает, чтобы выразить чувства,
величием твоим во мне рожденные,
и тысячи уст не хватило бы,
тысячи языков и неустанного красноречья потока неиссякаемого!
Что ж, постараюсь выполнить то единственное,
что доступно человеку благочестивому, но неимущему:
лик твой небесный и божественность святейшую
в глубине моего сердца на веки вечные
запечатлею и сберегу[31].

Очевидно, что в кругу мистериальных религий, в первую очередь египетских, сформировалось такое культовое благочестие, какого гре-

ко-римский мир еще не знал[32]. Однако на этой основе могли развиться и такие формы *духовно-мистического благочестия*, в которых культовые действия воспринимались как простые символы внутренних душевных состояний, переживаемых мистиками в медитации и в экстазе[33].

Нельзя говорить о единой теологии мистериальных религий: слишком разными были как их мотивы, так и люди, принимавшие участие в этих культах. Нельзя также утверждать, будто здесь сформировалось какое-то определенное и характерное понимание существования. Однако можно и нужно говорить о том, что распространение мистериальных религий *симптоматично для изменений в понимании существования*, которые происходили в ойкумене. В этом проявляет себя тот факт, что *отношение между человеком и миром оказалось поставленным под вопрос*. Человек не находит в мире возможностей для того, чтобы действительно быть самим собой и вести такое существование, в котором он мог бы понять мир и себя в мире. Для среднего человека, не способного к стоической или вообще философской самодостаточности, жизнь не достигает полноты ни в осуществлении задач полисной общины, ни в следовании разуму, мышлению, которое видит мир как единство и сознает себя в единстве с мировым логосом. Для него мир – это прежде всего возможность случая, судьбы. Средний человек сознает свою зависимость от судьбы; и не имеет значения, играют ли в этом роль астрологические спекуляции, или же он просто и наивно ощущает себя игрушкой в руках случая, Тюхе. В его жизни чередуются добро и зло, и он претерпевает их, не властный над добром и беззащитный перед злом. Наконец, он сознает неизбежность смерти, чьим рабом он обречен быть. Божество, которое могло бы прийти на помощь человеку, – это не сила полиса и полисного закона, и не логос как разумный закон природы, сообщающий космосу единство и указующий человеку его правильное место. Это должно быть некое надмирное божество, произволу или милости которого вверен человек. Он сознает свою зависимость от некоей сверхчеловеческой силы. Такой божественной силой, в которой заключено спасение человека, не могут быть превратности судьбы. Из этого бедственного положения человека спасает милость божества, к которому он приближается в мистерии.

Равным образом нельзя говорить о выраженном дуализме как о мировоззренческом основании мистерий. Большинство приверженцев мистериальных религий явно не считали мир как таковой злом, творением сатаны. Благочестие не было отречением от мира. Более того, можно было искать прочного положения в мире и пользоваться его благами. Хотя мистерии в первую очередь служили средством обретения бессмертия, они также давали защиту и безопасность для жизни в мире. Но ощущение мира как противостоящей силы, ощущение враждебности орудующих в мире демонов было сильно и становилось всё сильнее. Сложились предпосылки для дуалистического миропонимания, и они реализовались в мистике, которая выросла из мистериального благочестия. Основные черты такого миропонимания уже представлены в гнозисе.

Гнозис

Гнозисом[34] называют разноликий в его конкретных проявлениях, но единый по своей базовой структуре историко-религиозный феномен. Сперва он воспринимался как течение внутри христианства, что сковывало его исследование. Долгое время в гнозисе видели некое внутрихристианское образование, а именно, продукт превращения христианской веры в спекулятивную теологию, последствие «острой эллинизации» христианства[35]. Но постепенно исследователям становилось ясно, что в действительности гнозис представляет собой религиозное течение дохристианского происхождения, которое проникло на Запад с Востока, принимая различные формы и выступая соперником христианства. В своем внешнем выражении гнозис использует разного рода мифологические и философские традиции, а потому имеет синкретический облик[36]. Однако было бы неверно понимать его как только синкретическое явление. Все формы гнозиса, вся его мифология и теология определяются конкретной «позицией в отношении существования и связанным с ней пониманием бытия»[37]. Вообще гнозис можно охарактеризовать как дуалистическое благочестие спасения; в этом качестве он предстает и ощущает себя родственным христианству. Отсюда их многообразное взаимное влияние с самого зарождения христианства. Постепенно подлинное христианство отмежевалось от гнозиса и вступило с ним в борьбу; в то же время наряду с гностическими образами, претендующими на законное место в церкви, встречаются и такие, которые не просто безразличны по отношению к христианству, но и решительно враждебны ему.

В нашу задачу не входит описание различных гностических изображений, сложившихся на восточной и греческой почве внутри и вне христианства, а также описание гностической литературы, сохранившейся лишь во фрагментах[38]. Обряды и учение *гностических общин* складывались под разного рода влияниями – в том числе, в греческом мире, под влиянием философских традиций. Часть таких общин возникла в долине Иордана как секты, практиковавшие ритуальное омовение[39]. В других местах они сложились в качестве мистериальных общин; иначе говоря, в процессе синкретизации гностические мотивы принимали конкретный облик мистериального культа: например, гностический спаситель был отождествлен с фригийским Аттисом. Однако гнозис жил не только в культовых общинах[40]; гностические мотивы проникали также в религиозно-философскую литературу эллинизма. Их влияние заметно у еврейского религиозного философа Филона и в неоплатонизме, несмотря на противодействие Плотина (*Плотин,* Эннеады, II, 9).

Гностический миф в различных вариантах повествует о судьбе души. Он рассказывает о рождении души в небесном мире света, о ее трагическом падении, ее бездомности на земле и заключении в темнице тела, о ее освобождении и окончательном возвращении в мир света. Душа – то есть, на языке гнозиса, подлинная внутренняя сущность человека, его самость – это частица, осколок, искра небесного светоносного существа (первочеловека), оказавшегося в начале времен во

власти демонических сил (каким образом, в разных мифах рассказывается по-разному). Демоны разорвали, расчленили небесного первочеловека, а световые элементы использовали как своего рода связующие магнетические силы, с помощью которых из хаоса мрака создали этот мир – подражание строению мира света, на который они взирают, исполненные зависти. Если отнять у них эти световые элементы, то их искусственный мир – то есть наш мир, космос – вновь погрузится в хаос. Поэтому демоны бдительно следят за украденными искрами света. Естественно, наибольшую ценность для них представляют те искры, которые заключены в людях, как их глубочайшее внутреннее Я. Демоны пытаются их отупить, опоить, усыпить, чтобы заставить забыть небесную родину. С одними это им удается, однако другие сохраняют бодрствующее сознание того, что земля для них чужбина, а тело – темница, и томятся жаждой освобождения. Верховное божество сжалилось над плененными искрами света и послало для их избавления небесный образ – своего Сына, облаченного в земное тело, дабы не быть узнанным демонами. Он призывает к себе своих, будит спящих, напоминает им о небесной родине и учит, как вернуться назад. В первую очередь он передает им священные формулы: их необходимо знать, чтобы, возносясь, беспрепятственно миновать планетные сферы – сторожевые пункты демонических космических сил. В своих речах спаситель раскрывает себя как Посланец Бога: «Я есмь пастырь», «Я есмь истина», и т.п. Исполнив свое дело, он вновь поднимается ввысь и таким образом прокладывает путь, по которому за ним последуют верные после смерти, когда их души, искры света, освободятся из темницы тела. Дело спасителя – собирание искр света; он положил ему начало. А довершено оно будет тогда, когда все искры освободятся и вознесутся на небо, чтобы вновь соединиться в световом теле небесного человека, падшего, плененного и расчлененного в начале времен. Но когда это произойдет, этому миру придет конец: он вновь погрузится в хаос. Мрак будет предоставлен самому себе и тем свершит свой суд[41].

Миф отражает определенное *понимание существования человека, его присутствия в мире*. Здесь раскрывается *радикальная инаковость человеческого Я по отношению ко всему мирскому бытию*, в противоположность эллинскому самопониманию, – радикальная инаковость, а вместе с ней и *одиночество человека в мире*. Мир для него – не только чужбина, но темница, мрачное и зловонное подземелье, в которое он ввергнут безо всякой вины и до всякого выбора. Именно такое понимание выражено в идее предсуществования человеческого Я:

Кто вверг меня в Тибил (=земной мир)?
В Тибил кто вверг меня?
Кто окружил меня стенами?
Кто заточил меня в подземелье,
которому подобен мир и все, что есть в мире?
Кто заковал меня в цепи,
тяжесть которых невыносима?

Кто облачил меня в одежды
всех цветов и родов?
Кто заставил меня жить во мраке?
Зачем вы увели меня из дома в темницу,
заключили в зловонное тело?
Как далеки пределы этого мира мрака!
Путь, нас ожидающий, так далек и бесконечен!

Эти жалобы повторяются вновь и вновь[42]. В «Песни офитов»* изображается, как отданное на произвол земной судьбы человеческое Я, называемое здесь душой, напрасно ищет путь к свободе, подобно беглому оленю

Сегодня она увенчана венцом и видит свет,
завтра будет ввергнута в нищету;
сегодня плачет, завтра вновь радуется;
а то плачет и смеется одновременно;
сегодня предстает перед судом и умирает,
завтра рождается вновь.
И безвыходно злосчастная скиталица
обречена блуждать в лабиринте страданий[43].

В этом одиночестве человека охватывает пронзительный *ужас* – ужас перед необозримым мировым пространством, перед неумолимым временем, перед суетностью и коварством мира, – иначе говоря, ужас перед действующими в мире демоническими силами, которые преследуют человека, хотят сделать его чужим самому себе. Но прежде всего это ужас перед самим собой. Человек чувствует себя игрушкой демонических сил, *будучи лишен собственного внутреннего Я и власти над собой*. Его собственная душевная жизнь, порывы его стремлений и вожделений воспринимаются им как что-то чужое. Всё это чрезвычайно далеко от представления об идеальной личности. Телесно-чувственная жизнь уже не является той материей, посредством которой дух получает форму; не является она и тем чуждым, ἀλλότριον, в стоическом смысле, от которого мудрец обращается к своему внутреннему Я как мыслящему и познающему разуму[44]. Нет, она враждебна самому человеку. И душевная жизнь тоже враждебна ему постольку, поскольку имеет над ним власть, насилует его. «Бездна самости таит в своей собственной тьме силы, которые вновь и вновь вздымаются из нее»[45]. От витальных стремлений и вожделений невозможно перейти к духовно-разумной жизни, потому что все конкретные жизненные движения как бы отравлены, заражены демонической силой, и человек вынужден отличать свое подлинное Я не только от тела и телесных ощущений, но и от души. Отсюда трихотомический характер антропологии в гнозисе: она различает тело, душу и самость. Причем самость

* Офиты – одна из самых древних гностических сект. – *Прим. ред.*

может обозначаться по-разному. В грекоязычном гнозисе самость именуется πνεῦμα, «духом», – но в ином смысле, нежели дух или ум (Geist) в классической Греции. Понятие ψυχικός, «душевный», обесценивается, и в таком обесцененном виде появляется в Новом Завете[46]. Но что именно представляет собой подлинное Я человека, его самость, – об этом ничего не говорится позитивно, только негативно. Как предсуществующая искра небесного света, она есть чисто трансцендентная величина, постулируемая страстным желанием и верой. Вложить в эту трансцендентность позитивное содержание гнозису не удалось. Отрекшись от греческого понимания духа (и связанного с ним понимания трансцендентности), гнозис по-прежнему представляет самость в категориях субстанции (искра света), а судьбу человеческого Я осмысляет в категориях природного события. Это выявляется в сопоставлении с христианским пониманием. Христианство тоже отрекается от эллинского понятия о духе и отвечающего ему понимания трансцендентности, осмысляя глубинную суть человека в ее радикальной инаковости по отношению ко всему, что принадлежит к этому миру. Но ее трансцендентность понимается как вечное будущее: мое подлинное Я всегда находится впереди меня и проявляется всякий раз, когда я принимаю решение относительно своих действий или восприятий.

Человеческое Я больше не может рассматриваться как частный случай общего и найти успокоение в переходе от части к целому. Целое насильственно подчиняет себе единичное. Но это значит, что *понимание мира*, по сравнению с греческим пониманием, претерпело радикальное изменение. Формально в гнозисе, сложившемся на греческой почве, могло сохраняться эллинское представление о космосе как о гармонически устроенном, законосообразно упорядоченном единстве. Но даже такой мир теперь решительно отвергался. Сама его законосообразность внушает страх, сама гармоничность подобна темнице![47] Когда-то греки взирали на лучистое сияние звезд и на их размеренный ход с благоговением: светила считались зримыми образами божественных существ и сил. Теперь они превратились в сатанинские силы, удерживающие в плену искры небесного света. Разрыв между миром и Богом свершился окончательно. Трансцендентность Бога мыслится радикально. Отныне Бог недоступен никакому определению; его трансцендентность есть чистое отрицание[48]: Бог не есть мир, а мир лишен всякой божественности. Здесь до предела заострено то характерное для поздней античности отношение к миру, которому суждено было сыграть важнейшую роль в будущем: после отмирания мифологической интерпретации мира он предстает в своей «чистой и безразличной вещественности», как объект абсолютно профанного научного наблюдения и технизации, в то время как для классической древности теология и физика составляли единство[49].

Каким образом трансцендентный, мыслимый как чистое отрицание здешнего мира, потусторонний мир оказывается значимым для человека? Как может он быть чем-то большим, чем критическая мера посюстороннего; как может он быть объектом страстного стремления?

Каким образом Бог, определяемый просто как противоположность мира, оказывает воздействие на жизнь конкретного человека? И как подлинное Я, будучи простым отрицанием эмпирически-душевного Я, овладевает самим собой, приходит к самому себе? Говоря мифологическим языком, как может плененная искра небесного света получить свободу?

Освобождение возможно только как *спасение*. Человек освобождается из темницы через освобождение от самого себя. Спасение никоим образом не может совершиться силами самого человека, наподобие самовоспитания или внутреннего переворота. Оно также в принципе не может быть явлено в этом мире, как нечто происходящее или происшедшее с человеком, потому что в земной жизни проявляются только телесно-душевные свойства. Спасение – чисто эсхатологическое событие: отрыв, отторжение, отсечение подлинного Я от тела и души. Оно предстает в качестве реализуемого только в мифе, как разделение элементов, составляющих человека, после его смерти. Оставив тело и душу, подлинное Я, то есть предсуществующая искра, возвращается на родину, в небесный мир света. Как само существование подлинного Я, так и его спасение составляют предмет веры. Гарантией спасения выступает только слово провозвестия. И это понимание отвечает тому основному воззрению, что спасение приходит как *весть из другого мира*, как «призыв», принесенный посланцем мира света. По существу, потустороннее может присутствовать в нынешней жизни человека только в провозвестии; «призыв» извне – единственный способ, каким внемирное осуществляется в посюстороннем. На немифологическом языке это означает следующее: осознание своей внемирности есть для человеческого Я также осознание своего абсолютного превосходства над миром. Открытие самого себя интерпретируется как откровение, дошедшее из потустороннего мира; пробуждение самосознания понимается как «призванность».

Таким образом, подлинным гностическим существованием будет *вера* в истинность «призвания», которая приходит к каждому человеку через традицию. Вера в провозвестие, которая вкупе с космологическим учением является одновременно призывом к покаянию, то есть призывом пробудиться от сна и освободиться от всего здешнего. Вера, в которой заключена надежда на эсхатологическое освобождение и вознесение души.

«О народы, рожденные из земли, погрязшие в пьянстве, сне и незнании бога, отрезвитесь, встряхнитесь от вашего беспутства и чувственного оцепенения, пробудитесь от вашего отупления!, – призывает Пастырь мужей. – Почему, о люди, рожденные из земли, вы предаете себя смерти, когда вам позволено обрести бессмертие? Раскайтесь, вернитесь к себе самим, вы, блуждающие, чахнущие в невежестве; отдалитесь от света сумрачного, приобщитесь к бессмертию, раз и навсегда отвергая порок». «Куда бежите вы, пьяные люди? Вы выпили до дна из чаши неразбавленного вина невежества... Отрезвитесь, откройте очи вашего сердца, если не все вы, то по крайней мере те, кто мо-

жет... Найдите поводыря, который привел бы вас ко вратам Знания, где сверкает яркий Свет, чистый от тьмы, где никто не опьяняется, где все трезвы и обращают очи сердца к Тому, Кто желает быть созерцаем, неповторный, невыразимый, невидимый для глаз, но видимый для ума и сердца» (Corp. Herm. I, 27f., 7, 1-3; русск. пер. Гермес Трисмегист, Киев, «Ирис»-Москва, «Алетейа», 1998, пер. К. Богуцкого).

Фактически гностики объединялись в *мистериальные общины*, где не только передавались формулы, необходимые внутреннему Я при вознесении, но и практиковались таинства (омовения и священные трапезы) как средства очищения и укрепления духовной сущности. Несомненное присутствие потустороннего в жизни общины проявлялось также в соблюдении определенных аскетических правил и очистительных обрядов. В этом, по существу, была некоторая непоследовательность. Естественно, мы не можем установить, в какой мере основная идея гнозиса сохраняла свою чистоту, а в какой жизнь гностиков была проникнута магической практикой. Столь же трудно выяснить, насколько чудесные деяния, а также чудесный аромат или сияние считались у гностиков знаками превосходства над миром – знаками, которые позднее имели такое большое значение в монашеской мистике. Наряду с этим превосходство над миром могло выражаться в крайней распущенности, не признававшей никаких нравственных ограничений.

В всяком случае, типичными являются следующие утверждения в том, что касается гностиков. Во-первых, это несовпадение внутренней сущности гностика и его зримого облика: то, как он видится со стороны, подобно живописному изображению, но это вовсе не сам гностик[50]. Во-вторых, абсолютное равнодушие гностика к любым мирским делам и претерпеваниям[51]. Именно оно служит источником крайней распущенности: освобожденное Я гностика не может быть затронуто ничем; оно больше не нуждается в каком бы то ни было воздержании, так как стало безгрешным. В любом случае *поступки* не оказывают никакого действия (ἔργον): они не влияют ни на облик мира, ни на облик личности, ни на достижение счастья (εὐδαιμονία) как состояния души. Поведение может иметь только негативный характер – как воздержание (пищевые ограничения, очищение, воздержание от сна и тому подобное). Но само по себе воздержание (в той мере, в какой оно не является простым следствием страха перед ритуальной нечистотой) лишь демонстрирует размирщенность пневматиков. Что касается гностических «добродетелей» (ἀρεταί), они представляют собой уже не способности к определенному действию (ἔργον), а определенные способы поведения, имеющие аскетический, очистительный или демонстративный характер.

Община, к которой принадлежит гностик, естественно, отличается и от народной общины, и от полиса. и от космополитии. С одной стороны, предполагается, что человечество едино: ведь все люди по существу носят в себе частицу света, и потому проповедь пробуждения и обращения адресована всем. С другой стороны, фактически люди разделяются на две группы– пневматиков (духовных людей) и гиликов

(материальных людей). Различение проводится в зависимости от того, жива ли в человеке пневма, частица света (и есть ли она в нем вообще) или нет. Общность, которая реализуется в общине пневматиков, по своему характеру не является природной или политической общностью. Ее основанием служит исключительно вне-мирная реальность – постольку, поскольку к ней причастны все члены общины. Таким образом, гностическая община отрекается как от всех действующих в мире различий, так и от всех мирских связей. По своей сути она невидима; вернее, видима только вере. Она не имеет цели реализовать в мире образ совместной жизни; ее смысл – в прямо противоположном стремлении к размирщению, избавлению от мира.

Но по существу гностик не нуждается ни в культе, ни в общине. Следует также отметить, что в гностицизме развивается *индивидуалистическая мистика*, где освобождение и вознесение внутреннего Я предвосхищается в медитации и в экстазе[52]. Гнозис как познание ситуации человека, трансцендентности внутренней человеческой сущности и Бога, становится познанием через богосозерцание. Речь идет о том, чтобы конкретное человеческое Я получило опыт – негативный опыт – такого созерцания. Но это стремление непоследовательно и противоречиво само по себе, потому что всякий опыт может быть только внутримирным.

Выражением гностического благочестия может служить благодарственная песнь:

Я избавился от уз моих
и бежал к тебе, мой Боже.
Ибо ты стал моей десницей,
что освободила меня, помогла мне.
Ты удержал моих противников,
так что они больше не показывались.
Ибо лик твой был со мной,
и ты спас меня по милости твоей.
Я был презираем и отвергаем многими,
и был в их глазах, словно (презренный) свинец.
Но мне пришла сила и помощь от тебя.
Ты поставил светильники справа и слева от меня,
дабы ничто рядом со мной не осталось во мраке.
Я облекся в покров твоего духа
и сбросил кожаные одежды.
Ибо твоя десница возвысила меня,
ты удалил от меня недуг.
Я исцелился в твоей правде
и освятился в твоей праведности.
Отступили от меня все мои противники;
я сделался господним, во имя господа.
Я оправдался его расположением,
и мир его да будет длиться во веки веков. Аминь[53].

Примечания

[1] См. *Wilhelm Dilthey,* Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. In: Ges. Schriften, Bd. 2, 1912.
[2] *Хрисипп* (Hans v. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta I, S. 154, 7 ff.): ἡνῶσθαι μὲν ὑποτίθεται (σχ. ὁ Χρύσιππος) τὴν σύμπασαν οὐσίαν, πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὑφ' οὗ συνέχεταί τε καὶ συμμένει καὶ συμπαθές ἐστιν αὐτῷ τὸ πᾶν.
[3] *Клеанф,* ibid., S. 118, 24 ff (пер. А.А. Столярова, «Фрагменты ранних стоиков, т. 1, Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, М., 1998, стр. 183-184):

ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη,
ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος,
ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος, ἢν δέ γε μὴ θέλω,
κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.

[4] См. *A.-J. Festugiére,* Personal Religion among the Greeks. S. 53-69.
[5] См. *Hans Jonas,* Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. 1930, S. 13; вообще стр. 8-16.
[6] Ibid., S. 12.
[7] Литература: соответствующие фрагменты у *Franz Cumont,* Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. 3, 1931; *Paul Wendland,* Die hellenistisch-römische Kultur in ihrer Beziehungen zum Judentum und Christentum. 2, 1912. *Franz Boll,* Sternglaube und Sterndeutung. 2, 1926, 4. Aufl. v. W. Gundel, 1931. – *Hugo Greßmann,* Die hellenistische Gestirnreligion (Beih. zum Alten Orient 5). 1925. – *Wilhelm Gundel,* Sternglaube, Sternreligion und Sternorakel. 1933. *Viktor Stegemann,* Fatum und Freiheit im Hellenismus und in der Spätantike. In: Das Gymnasium 50 (1939), 165-191. *Dom Jaques Dupont,* O.S.B., Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epitres de Saint Paul (1949). C. VII, § 1. – См. *Rudolf Bultmann,* Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum. In: Philologus 97 (1948), 1-36.
[8] *Cumont,* Oriental. Religionen, S. 122 f.; см. также S. 188.
[9] См. *Ch.N. Cochrane,* Christianity and Classical Culture. 1944, S. 158 f.
[10] См. *Hans Jonas,* Gnosis und spätantiker Geist. Bd. 1, 1934, S. 159 ff.
[11] Об Эпиктете см. стр. 591.
[12] См. *Cumont,* Oriental. Religionen, S. 163. См. также критическую характеристику «халдеев», данную Филоном: de migr. Abr. 178-186; de somn. I, 53 f.
[13] Vettius Valens IX, 8, в: *Cumont,* Oriental. Religionen, S. 163. – *Festugiére,* Personal Religion, S. 118-121, 134. – См. также Corp. Herm. 5,3-5; 10,25.
[14] *Сенека,* ad Marc. 18, 2 f. (основано на тексте Посидония?). См. также *Цицерон,* nat. II, 56; Tusc. I. 19, 44.
[15] *Сенека,* Epist. 102, 28 (пер. С.А. Ошерова, М., Наука, 1977). См. также описание видений у Плутарха, De genio Socr., 590 b ff., и см. *Bultmann,* Geschichte d. Lichtsymbolik, S. 26-29.
[16] См. *Cumont,* Oriental. Religionen, S. 151 f.
[17] См. *Boll,* Sternglaube, S. 32.
[18] См. *Bultmann,* Geschichte d. Lichtsymbolik, S. 23 ff.
[19] Об Эоне см., например, *Cumont,* Oriental. Religionen, S. 138 и прим. 46, S. 285; там же указана библиография.
[20] См. ibid., S. 115 f., 145; прим. S. 270-273, 290 f.
[21] Lact.II, 16; см. *Jonas,* Gnosis, S. 203 f.
[22] *Richard Reitzenstein,* Die hellenistischen Mysterienreligionen. 1927, S. 301.
[23] О вере в бесов см. *Cumont,* Oriental. Religionen, S. 140 f., к ним прим. 286-290.

Wilhelm Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. 1926, S. 331-342.
[24] См. *Cumont,* Oriental Religionen, S. 166-177, к ним прим. S. 300-306. – Богатый материал дают папирусы заклинаний; см. Papyri Graecae Magicae, изд. Karl Preisendanz, Bd. I, 1928, Bd. II, 1931.
[25] Литература: *Reitzenstein,* Mysterienreligionen. *Johannes Leipoldt,* Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums (Bilderatlas zur Religionsgeschichte 9-11). 1926. *Hugo Greßmann,* Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter. 1930. Кроме того, *Cumont,* Oriental. Religionen. Очень содержательна статья «Mystéres» R. Follet et K. Prümm в Supplément au Dictionnaire de la Bible VI 1,1. Далее, см. *Festugiére,* Personal Religion, S. 68 ff. Богатая подборка текстов (на языках оригиналов) в издании *N. Turchi,* Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici. 1930.
[26] О митраистском культе см. *Cumont,* Oriental. Religionen, и его же, Die Mysterien des Mithra. 1923. – Развития совершенно новой точки зрения на митраизм следует ожидать от Stig Wikander. Об этом предварительно см. в: Feuerpriester in Kleinasien und Iran. 1946.
[27] О культовой символике мистерий см. *Albrecht Dieterich,* Eine Mithrasliturgie. 1910, S. 92-212.
[28] Фирмик Матерн, De errore prof. rel. 22, 1:

θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου,
ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.

[29] Φάρμακον ἀθανασίας встречается у Ign. Eph. 2, 20 и в одном литургическом папирусе (*H. Lietzmann,* Messe und Herrenmahl. 1926, S. 257); φάρμακον τῆσῆ ζῶς Act. Thom. 135, p. 242, 1 Bonnet; φάρμακον τῆς ἀφθαρσίας Stob. Exc. из κόρη κόσμου, *W. Scott,* Hermetica. Bd. 1, S. 460, 13. Термин происходит из мистериального круга представлений; см. Walter Bauer zu Ign. Eph. 2, 20 в Handb. zum Neuen Test., Ergänzungsband II.
[30] Об Исиде как вселенской богине см. *Cumont,* Oriental. Religionen, S. 82. – Об Исиде как богоматери см. *Friedrich Heiler,* Zeeitschrift für Theol. u. Kirche, N.F.I (1920), 417-447.
[31] *Апулей,* Метаморфозы, XI, 25 (пер. М.А. Кузмина). Дальнейшие тексты см. в *Cumont,* Oriental. Religionen; см. также *Werner Peek,* Der Isishymnos von Andros und verwandte Texte. 1930.
[32] См. *Cumont,* Oriental. Religionen, S. 26 f., 88 f.
[33] См. *Reitzenstein,* Mysterienreligionen, S. 46 ff., 242 ff.
[34] История изучения гнозиса подробно изложена во Введении *Hans Jonas,* Gnosis und spätantiker Geist. Tl I: Die Mythologische Gnosis. 1934; Tl 2,1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. 1954. Ibid., The Gnostic Religion. 1958. – Гностические тексты в немецком переводе *Hans Leisengang,* Die Gnosis. 1924.
[35] Такова формулировка Адольфа фон Гарнака в его «Истории догмы».
[36] Например, у *Hans Lietzmann,* Geschichte der Alten Kirche, Bd. I, 1932, S. 282-317.
[37] *Jonas,* Gnosis, S. 80.
[38] См. *Leisegang,* Die Gnosis. О дискуссии вокруг данного вопроса, а также о том, в какой мере мандейские тексты могут рассматриваться в качестве источников применительно у древнему гнозису, см. *Heinrich Schlier,* в: Theol. Rundschau, N.F.5 (1933), 1-34, 69-92.
[39] См. *Joseph Thomas,* Le Mouvement Baptiste en Palestine et Syrie. 1935.
[40] Мандейские тексты представляют собой священные писания мандейских

общин. На основании этих текстов реконструируется их культ и обряд. Современный облик мандейских общин описывает *E.S. Drower,* The Mandaeans of Iraq and Iran. 1937; см. также ibid., The thousand and twelve questions. 1960. – Наилучшее описание мандейской проблемы дано в книге *Kurt Rudolph,* Die Mandäer. 2 Bde, 1960, 1961.

[41] Основные черты мифа у отдельных гностиков и в отдельных сектах получают широкое развитие. Здесь мы можем не учитывать этого.

[42] Мандейские тексты из «Гинзы», нем. пер. *Mark Lidzbarski,* 1925, S. 570, 13 ff.; 591, 7; 388, 9 f.

[43] *Ипполит,* El.V, 1, p. 103, 2 ff., нем. пер. *Richard Reitzenstein,* Textbuch zur Religionsgesch. 1922, S. 217 f.

[44] См, раздел «Идеал стоического мудреца».

[45] *Jonas,* Gnosis, S. 197.

[46] 1 Кор 2, 14; 15, 44.46; Иак 3, 15; Иуд 19.

[47] Характерно расхождение понятий εἱμαρμένη и πρόνοια, которые в Стое употреблялись как синонимы для обозначения законосообразности космоса и власти природы (φύσις). В гнозисе εἱμαρμένη представляет законосообразность мира, в то время как πρόνοια указывает на божественное провидение, которое понимается уже не в космологическом, а в сотериологическом смысле, то есть ведет гностика к σωτηρία (спасению). См. *Jonas,* Gnosis, S. 172-178. Характерно также превращение понятий πέρας (предел) и ἄπειρον (беспредельное), см. там же, стр. 163, 1.

[48] Бог характеризуется через атрибуты ἄγνωστος, ἀκατονόμαστος, ἀποκεκρύμενος, ξένος (непознаваемый, сокрытый, чуждый) и т.п. Не только λόγος (слово), но и σιγή (молчание) указывает на его сущность. См. *Wilhelm Bousset,* Hauptprobleme der Gnosis, 1907, S. 84; *Jonas,* Gnosis, S. 243-251.

[49] *Jonas,* Gnosis, S. 176.

[50] См. Corp. Herm. 13, 3; Porphyr. ad Marc. 8: Act. Jo. 26-29 и т.д.

[51] См. «Астральные религии, вера в судьбу и астрология», стр. 596-602.

[52] Так, например, осуществляется процесс «второго рождения» и обожения при слушании (либо чтении) текста, несущего λόγος τῆς παλιγγενεσίας (слово второго рождения). Corp. Herm. 13, см. также *R. Reitzenstein,* Mysterienreligionen, S. 52, 64.

[53] Оды Соломона, 25. Песнь сохранилась также в гностическом тексте «Пистис София», с. 69.

Глава пятая

Первоначальное христианство

Первоначальное христианство как синкретический феномен

Первоначальное христианство выросло из общины учеников Иисуса. После того, как их учитель был казнен на кресте по приговору римского прокуратора Понтия Пилата, они считали его воскресшим. Вера в то, что Бог воскресил Иисуса, означала одновременно убежденность в том, что воскресший вознесен Богом на небо. Он и есть тот «Сын Человеческий», который должен прийти на облаках небесных, чтобы воздвигнуть царство Божье. Непрерывно растущее сообщество тех, кто ожидал его пришествия, сознавало себя созванной им *эсхатологической общиной*, общиной «избранных» и «святых», истинным народом Божьим, в отношении которого теперь должны исполниться обетования. Их исполнение и будет конечной целью и завершением священной истории Израиля.

Эта эсхатологическая община отнюдь не выделялась из иудаизма, не сознавала себя новой религиозной общностью. В глазах современников она выглядела как иудаистская секта, и таковой же ее считали сперва историки. Ибо скрытые в ней силы, заключенные в предании об Иисусе и вере в него, лишь постепенно принимали зримый облик в новых жизненных формах и в новом понимании человека и мира, жизни и истории.

Решительный разрыв произошел тогда, когда проповедь об Иисусе, распятом и воскресшем, грядущем Судии и носителе спасения, перешагнула границы Палестины, и *христианские общины возникли в греко-римском мире.* Они состояли частью из эллинистических иудеохристиан, частью из христиан-неевреев. Проповедь об Иисусе либо встречала их в эллинистических синагогах (которые посещались также некоторыми неевреями, более или менее тесно примыкавшими к иудейским общинам), либо непосредственно обращалась к языческому населению, прежде всего к городским низам. Вполне возможно, что существовали чисто нееврейские христианские общины; менее вероятно наличие чисто иудеохристианских общин. В любом случае христианская вера отныне вступила в совершенно иной духовный мир; провозвестие должно было звучать на языке, внятном для эллинистических слушателей, созвучном миру их понятий. Очевидно, что слушатели толковали весть об Иисусе на свой манер, то есть исходя из своих собственных стремлений и подходов к определенным вопросам. В результате сложилось несколько разных типов христианства.

В целом главное различие между эллинистическим христианством и палестинской первообщиной заключалось в следующем: характер эллинистического христианства определялся не просто эсхатологическим ожиданием и связанным с ним самопониманием, но прежде всего

формирующимся *культовым благочестием*. Конечно, христиане из язычников, принимая христианскую весть, тоже ожидали предстоящего конца света, пришествия небесного судии и спасителя, воскресения мертвых и суда. Но вместе с тем для них характерно сомнение в ранней иудеохристианской эсхатологии и ее неприятие; более того, ее существенное преодоление. Прежде всего им было чуждо представление о священной истории. Сознание принадлежности к эсхатологической общине как цели всей направляемой Богом истории спасения было совершенно нежизнеспособно там, где оно не насаждалось синагогальной традицией и христианским воспитанием. Симптоматично, что апокалиптический титул «Сын Человеческий» скоро исчез; уже у Павла он не употребляется. Титул «Христос», перевод слова «Помазанник», которым обозначался Иисус в качестве царя времени спасения, стал непонятным и превратился в имя собственное. Его место занял другой титул – «Сын Божий» или «Спаситель» (σωτήρ), которым и в языческом эллинизме обычно называли носителя спасения. Но главным титулом Иисуса стал «Господь» (Κύριος). Он характеризует Иисуса как почитаемое в культе божество, чья сила получает действенность в богослужении культовой общины. Эллинистическая духовность, с ее экстазом и глоссолалией, нашла доступ в христианские общины. Господь Иисус Христос становится своего рода мистериальным божеством, к смерти и воскресению которого верующий приобщается посредством принятия таинств. Наряду с сакраментальным культовым благочестием в христианство очень рано проникает *гностическая мудрость*. Представления и понятия гностического мифа об избавлении участвовали в формировании облика Иисуса Христа и его дела, а также сущности общины. Они принесли с собой мотивы как аскетической этики, так и либертинизма.

С другой стороны, эллинистические христиане усвоили *евангельское предание* палестинской общины. Конечно, оно не играло здесь той же роли, почему и Павел очень редко обращается к нему. Но *Ветхий Завет* почти везде оказывается действенной силой. За исключением крайне гностизированных кругов, он был воспринят эллинистическим христианством в качестве Священного Писания. Особенно естественно это было для тех общин, которые выросли из синагог. Но синагоги передали эллинистическому христианству также идеи и понятия *философского просвещения*, уже усвоенные ими самими. Христианское провозвестие было не только провозвестием Христа, но и (в восприятии языческих слушателей) проповедью монотеизма. Наряду с ветхозаветными представлениями оно использовало также мотивы «естественного богословия» стоиков. Кроме того, через синагогу в христианские общины рано проникли морализм, паренеза и дисциплина, восходящие как к ветхозаветно-иудейской традиции, так и к этике и педагогике популярной философии, и быстро усвоившие также гражданский нравственный идеал эллинизма.

Таким образом, эллинистическое христианство отнюдь не представляло собой единства. В целом это было замечательное синкретическое

явление[1]. В нем существовали внутренние напряжения, противоречия, течения, которые позднее, с позиций утвердившегося в древней Церкви «православия», рассматривались как «ереси»[2]. Отсюда – борьба различных направлений, отразившаяся уже в посланиях Павла.

В самом деле: на первый взгляд – *синкретизм*! Мир есть творение Бога, который заботится о птицах небесных и роскошно одевает полевую траву (Мф 6: 26, 30); но он же – владение сатаны как «бога века сего» (2 Кор 4: 4), «князя мира сего» (Ин 12: 13). Земля и все, что наполняет ее, принадлежит Господу (1 Кор 10: 26); но тварь порабощена суете и тлению (ματαιότης καὶ φθορά) и с надеждою ожидает дня освобождения (Рим 8:19-22). Представления об освобождении отчасти – причем в значительной части! – восходят к иудаистской традиции: старый век пришел к концу, вот-вот начнется новый век – пришествием «Сына Человеческого», воскресением мертвых и судом. Но с этими представлениями соседствует эсхатология Евангелия Иоанна, которая говорит не языком дуализма времен, а языком гностического дуализма света и тьмы, истины и лжи, верха и низа. Согласно Иоанну, суд и воскресение уже состоялись; вернее, уже начались тем, что «свет пришел в мир» (Ин 3:19)[3], то есть пришел Иисус, и верующий в него уже перешел от смерти в жизнь (Ин 5: 24 сл). Образ Иисуса появляется то в связи с миром иудейских мессианских и апокалиптических представлений, то как почитаемый в культе «Господь», мистериальное божество; то в качестве гностического спасителя, предсуществующего посланца небесного мира, чье земное тело – лишь внешнее облачение, дабы Его не узнали «князья мира сего», а только «свои». Сообщество христиан, «Церковь», то предстает в контексте ветхозаветного мира представлений, как истинный народ Божий, истинное потомство Авраамово; то в гностическом контексте, как «Тело Христово», к которому каждый верующий приобщается через таинство крещения и вечери Господней[4]. Естественно, разнообразные мотивы большей частью распределяются по разным текстам и группам текстов Нового Завета, которые значительно различаются между собой по языку и представлениям. Но их можно встретить стоящими рядом или переплетенными у одного и того же редактора – например, у Павла и в Послании к евреям.

Итак, действительно ли христианство – синкретическая религия, или все его разнообразные формы имеют некую единую основу? Сравнение первоначального христианства с различными традициями и религиозными образованиями, под влиянием и в окружении которых оно выросло, должно подвести нас к ответу на вопрос: следует ли признать в христианстве наличие *собственного, нового и своеобразного фундаментального понимания человеческого существования*. Сравнение необходимо провести по каждой существенной теме; при этом мы будем ориентироваться главным образом на то, как представлено первоначальное христианство у Павла и у Иоанна, ибо у них христианское понимание существования изложено яснее всего.

Человек и его отношение ко времени

Очевидно, что раннехристианское понимание человека *радикальным образом противостоит греческой традиции*. Человек сознает себя не частным случаем общечеловеческой природы, которая, со своей стороны, понимается как частный случай всеобщего космического бытия. Он не убегает от проблем своего собственного существования в созерцание космического закона, космической гармонии. Как и гнозис, первоначальное христианство далеко от идеи образования и воспитания человека, ибо оно далеко от греческо-дуалистической антропологии, с ее напряженностью между разумом и чувственностью и вытекающим отсюда пониманием жизненного пути, в котором идеал человеческого бытия реализуется в благородном муже как некое «произведение искусства». Подлинная сущность человека – не логос, не рассудок, не ум. На вопрос, в чем же она заключается, первоначальное христианство могло бы дать только один ответ: в *воле*. Именно так: бытие человека, жизнь как жизнь человека, всегда понимается как жажда чего-то, стремление к чему-то, – как некое воление.

Естественно, тот факт, что воля может ошибаться, был равно известен как эллинству, так и Новому Завету. Но греки усматривали причину этого в том, что воля не руководствуется разумом. Достаточно правильно воспитать разум, чтобы воля последовала за ним. Согласно греческим воззрениям, воля всегда желает только «блага» как того, что хорошо и полезно для человека; а что именно хорошо и полезно, – это познает разум и указывает воле, следующей его указаниям. Так учили стоики, верные традиции Сократа и Платона[5].

Подобные представления чужды Новому Завету. Не то чтобы логос, разум, как орган познания добра и зла, был вообще ему неизвестен: в понятии совести, воспринятом из эллинизма и встречающемся у некоторых новозаветных авторов (например, у Павла), содержится мысль о том, что человек, обладая разумом, способен познавать добро и зло (Рим 2: 14 сл, Фил 4: 8). Насколько радикально мыслилась такая возможность, трудно сказать; непосредственное размышление над началами познания добра и зла чуждо раннему христианству. Но главное в том, что в Новом Завете воля человека понимается отнюдь не чисто формально, как направленная на нечто полезное сила стремления. В таком понимании воля становилась бы доброй или злой только на основании определяющих ее представлений, которые могут быть правильными или ложными, а потому способны направляться разумом. Здесь же сама воля считается доброй или злой. Из «сердца», то есть из воли, исходят все добрые или злые дела (Лк 6: 43-45); причем и тогда еще не известно, действительно ли «сердце» доброе. В любом случае человек никоим образом не является господином собственной воли. Выйти за ее пределы и стать над ней силою разума, логоса, и направлять ее разумной мыслью – этого человеку не дано! Человек есть его воля. Если воля порабощена злу – а именно это утверждается в

Новом Завете, – то весь человек порабощен злу: он не может дистанцироваться от своей воли, отвратить ее от зла. Павел в Рим 7: 15-25 говорит о расщеплении, зазоре между желанием и делом: «Не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю». Желание «добра» оказывается фактически не волением человека, а предшествующим всякому волению фундаментальным стремлением к «добру». Если это стремление не может реализоваться в делании, значит, фактически воля не способна волить того, чего она желает на самом деле. Понимание этого рождает не мысль о необходимости лучше образовывать и воспитывать волю, а ощущение ее беспомощности, отчаянный возглас: «Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?»

Помимо этого представления о простом бессилии воли, существует ветхозаветно-иудейская традиция с ее пониманием человека. Она тоже не считает разум сущностью человека, не признает греческой антропологии, с ее дуализмом ума и чувственности, с ее идеей образования. Она тоже чужда рационализму в понимании добра и зла. С этой традицией объединяется Новый Завет в противостоянии эллинству также в том, что рассматривает *зло* не просто как отрицание, неполноту, как некое «еще не», но как позитивную величину: неповиновение Богу, бунт, «грех». Отсюда здесь и там совершенно разная постановка проблемы освобождения от зла. Для греков ответ заключается в идее воспитания, образования: человек оставляет за спиной зло, как ступень в собственном развитии. Если он ориентируется на добро[6], на идеал благородного мужа, то сама эта направленность определяет его характер. В постоянном «стремлении и усилии» он все более становится тем, чем уже является с точки зрения Идеи: «Стань тем, кто ты есть».

Такая позиция предполагает *отношение человека ко времени*, противостоящее как ветхозаветному, так и новозаветному. Ни Ветхий, ни Новый Завет ничего не знают о том, что человек развивается и в ходе развития оставляет прежнее зло позади, как преодоленную ступень. Здесь прошлое определяет человека в его бытии; человек всегда тянет свое прошлое за собой, в настоящее, и потому не может начать ничего нового, не имеет никакого подлинного будущего. Зло есть грех. Оно извращает отношение человека к Богу, точно так же, как отношение человека к другому человеку извращается причиненным злом. И как виновному перед другим человеком помочь может только признание своей вины и прощение, так и отношение грешного человека к Богу восстанавливается только исповеданием греха перед Богом и прощением, полученным от Него. Тем самым он становится новым человеком, для которого вновь открывается подлинное будущее. Новым – не значит «лучшим» в моральном смысле. Говоря языком Ветхого и Нового Завета, он «праведен», потому что «оправдан», то есть устами самого Бога провозглашен свободным[7].

До сих пор Новый Завет двигался в русле ветхозаветно-иудаистской традиции. Однако он вступает в противоречие с ней в том, что касается *бессилия воли*: в тезисе о полном и окончательном рабстве человека злу и его неспособности волить добро. Это утверждение вообще-

то не означает пессимистического суждения о людях – каковы они, в среднем, в нынешнем своем состоянии. Параллели ему обнаруживаются и в греческой, и в ветхозаветно-иудейской литературе; даже словам Павла о том, что через Адама грех и смерть вошли в мир и господствуют надо всеми людьми, существуют параллели в иудаизме[8]. Но там это не означало, что человек не способен совершать также добрые дела, добрые поступки. В целом исполнение закона может в лучшем случае уравновесить проступки человека; но поскольку ни один человек не совершает только добро, каждый должен испрашивать божественного прощения, даже если он «добрыми делами», не предусмотренными Законом и потому избыточными[9], компенсирует часть прегрешений. Павел думает иначе: именно в стремлении человека оправдаться перед Богом своими делами коренится первородный грех. Ибо в этом стремлении проявляется *желание человека хвалиться перед Богом*, жить своими собственными силами и утвердить свою значимость перед Богом. Но такое стремление свойственно естественному человеку; оно выразилось у «эллина» в том, что он хвалился своей «мудростью». Оно есть начало всяческих зол, есть грех, бунт против Бога, ибо в нем человек не способен осознать, что жив только милостью Божьей. «Что́ ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что́ хвалишься, как будто не получил?» (1 Кор 4: 7). Признать это и бесхитростно положиться на милость Божью – вот что называется верой. Но именно против этого протестует естественный человек в своем стремлении к самоутверждению, и потому евангельская весть для него, как весть о кресте, – соблазн и безумие (σκάνδαλον καὶ μωρία) (1 Кор 1: 23). Ибо, провозглашая распятого Господом, Бог разбивает человеческую гордыню, и Павел более ничем не хочет хвалиться, «разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира» (Гал 6:14).

При таком подходе радикализируется ветхозаветное понимание человека – в его открытости навстречу будущему. Причем парадоксальным образом радикализируется именно сознанием того, что человек, собственное бытие которого подразумевает открытость будущему, сам замыкает себя для будущего желанием жить «из самого себя». Его хвастовство основано на том, чем обладает человек, чем он располагает, чем является сам, что делает из самого себя, чем, как ему кажется, он может гордиться, в чем полагает себя равным Богу. В этом бахвальстве и через него он привязывает себя к тому, что уже имеет и что́ он есть, – то есть к самому себе, прошлому. Отказ от самопрославления, отречение от всего, что казалось завоеванием, как от пустой и вредной тщеты (Фил 3: 7 сл), радикальное предание себя милости Божьей, вера – всё это означает, что человек *радикальным образом открыт навстречу будущему*, всё время находится в пути, у которого нет абсолютного конца. «Говорю так не потому, чтобы я уже достиг, или усовершился; но стремлюсь, не достигну ли и я, как достиг меня Христос Иисус... Не почитаю себя достигшим; а только, забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели...» (Фил 3: 12 сл).

Эта радикальная открытость навстречу будущему в бесхитростном предании себя милости Божьей означает готовность принять любые превратности судьбы как знак божественной благодати. Тем самым разрешается и *проблема страдания*. Конечно, в Новом Завете, в том числе у Павла, сохраняется старое иудаистское представление о посмертном блаженстве (например, в Рим 8: 18; 2 Кор 4: 17 сл); однако для Павла оно утрачивает прежнюю мотивирующую силу. Павел ощущает себя господином над страданием потому, что воспринятая благодать Божья в нем, умершем со Христом, жива воскресшей жизнью Христа: «Ибо, хотя Он и распят в немощи, но жив силою Божиею; и мы также, хотя немощны в Нем, но будем живы с Ним силою Божиею в вас» (2 Кор 13: 4). Так Павел непрестанно «ради Христа» отдается смерти, чтобы жизнь Иисуса открылась в его смертной плоти (2 Кор 4: 11). «Посему мы не унываем; но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор 4: 16). Так страдание становится целительным даром, который, будучи понят таким образом, ведет человека к свободе от «мира», от всего тленного и преходящего – к открытости надмирному и грядущему. Молясь об освобождении от телесных страданий, Павел слышит не утешение – дескать, в небесном мире ему щедро воздастся за всё, – а следующий ответ Господа: «Довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи». И сам отвечает: «Потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова. Посему я благодушествую в немощах, в обидах, в нуждах, в гонениях, в притеснениях за Христа: ибо, когда и немощен, тогда силен» (2 Кор 12:9 сл).

Эта радикальная открытость навстречу будущему есть *свобода* христианина. И здесь Павел неожиданно оказывается близок стоическому мудрецу тем, что полагает понятие свободы, еще чуждое ветхозветно-иудейской традиции, в качестве характеристики подлинного человеческого бытия. Он также сближается со стоиками в некоторых формулировках идеи свободы. Стоический мудрец тоже свободен от любых случайностей и любых притязаний мира, с его условностями, суждениями и оценками[10]. Как Эпиктет, так и Павел с торжеством говорили о своем превосходстве над судьбой, над нуждой и смертью[11]. Стоик мог бы повторить слова Павла: «Все мне позволительно», – но с Павловой же оговоркой: «Но ничто не должно обладать мною» (1 Кор 6: 12: πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος). Призыв Павла: «Не делайтесь рабами человеков» (1 Кор 7: 23), то есть: не будьте зависимы от людских суждений, – вполне отвечает стоическому учению, как и парадоксальное высказывание о том, что раб свободен (в стоицизме – благодаря мудрости, у Павла – благодаря Христу, то есть через благодать). В то же время стоик не согласился бы с тем утверждением, что свободный, будучи «призван», то есть став христианином, есть раб Христов. Стоик сказал бы так: свободный есть раб постольку, поскольку он неразумен. В переводе на язык Павла это значит: свободный, который не призван, есть раб – раб греху (1 Кор 7: 22 сл). Со

своей стороны, Павел мог бы сказать вместе со стоиком: «Умею жить и в скудости, умею жить и в изобилии; научился всему и во всем, насыщаться и терпеть голод, быть и в обилии и в недостатке». Но следующая фраза уже разделяет Павла и стоика: «Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе» (Фил 4: 12 сл). Именно в этом их отличие: стоик свободен благодаря разуму; он сосредоточивается в своем уме, отворачиваясь от всего происходящего в мире, и потому свободен от будущего, от вовлеченности во временной поток бытия[12]. Павел же свободен потому, что его освобождает благодать Божья, и он предает себя этой благодати, сбрасывая все путы, которые привязывали его к настоящему, преходящему и прошедшему. Он свободен для будущего, для вечно новой встречи с вечно грядущей благодатью Бога. Стоик замкнут для любых встреч с миром, он живет во вневременном логосе; христианин открыт навстречу будущему и живет будущим.

Понимание христианского существования как такой жизни, в которой Бог сознается вечно грядущим, а ее собственное исполнение – вечно предстоящим, не всегда высказывается в Новом Завете прямо. С самого начала его выражение затрудняется тем, что воспринятое из иудейской традиции ожидание конца мира и достижение окончательного состояния спасения связывается с некоей космической катастрофой. От этого свободен только автор Евангелия Иоанна. Но когда Павел говорит, что вера, надежда и любовь «пребывают» даже с наступлением «совершенного» (τὸ τέλειον) (1 Кор 13: 13), отсюда становится ясно: если бытие человека означает открытость будущему, то окончательного состояния спасения представить нельзя. Вера и надежда – это обращенность к благодати Божьей как вечно грядущей.

Однако в другом отношении из идеи свободы были сделаны вполне ясные выводы. Первоначальное христианство сознает себя эсхатологическим народом Божьим, концом направляемой Богом священной истории. Но священную историю оно уже не отождествляет с эмпирической историей израильско-еврейского народа. Новый Завет указывает на историю Израиля, предупреждая и предостерегая (например, 1 Кор 10: 1-11; Евр 3: 7-19). Праведники этой истории считаются предшественниками и прообразами христиан, как, например, Авраам или герои веры, о которых рассказывается в Евр 11. Но история израильского народа перестала быть собственной историей, события которой (к примеру, во время праздников) переживались бы как происходящее с «нами», как настоящее. Когда Павел хочет указать на основание общины, он отнюдь не ссылается на то, что Бог вывел «наших отцов» из Египта. Событие, на котором основана община, – это смерть Христа, которая осмысляется не как событие истории народа, вроде дарования Закона на Синае. Празднование крещения и Вечери Господней объединяет не этническую, а эсхатологическую общину, изъятую из границ народности. Вино евхаристии есть кровь «Нового Завета», который, как эсхатологический союз, предвещался еще в проповеди пророков[13]. Эта идея эсхатологического, то есть изъятого и изымающего из эмпирической истории договора, воспринята всерьез. Христианская община – это, конечно, «народ Божий» и «семя Авраамово», но не «по плоти», а «по обетованию» (Рим 9: 8; Гал 3: 29), и мать им – не земной, а небесный Иерусалим (Гал 4: 22-31). Ветхий Завет считается Словом Божьим, но не потому, что содержит некогда произнесенные речи Бога к Израилю, а как непосредственное обращение к христианской общине (Рим 15: 4; 1 Кор 10: 11). Он интерпретируется по-новому, образно-аллегорически, так что исторические смыслы и связи ветхозаветных речений становятся абсолютно неважны. *Бог говорит с нами не через историю*[14], *а через Христа*, который есть конец истории, и через провозвестие о Нем, исходя из которого и Ветхий Завет начинает говорить по-новому.

Но это значит, что благодать Божья не может быть отнесена к числу исторических явлений. Она не может быть достоянием некоторого исторического народа и гарантироваться отдельному человеку как частице народа. Упование на такую, связанную с прошлым, благодать было бы упованием на «плоть»; и поэтому Павел всё, что некогда составляло его гордость, почел тщетою (Фил 3: 4-8). В христианской общине нет ни эллина, ни иудея, ни раба, ни свободного, ни мужчины, ни женщины; здесь «все и во всем Христос» (Гал 4: 28; 1 Кор 12: 13; Кол 3: 11). Но это означает одновременно *абсолютное одиночество человека перед Богом*. Конечно, принадлежность Христу делает его «членом» «тела Христова» и таким образом объединяет его с другими членами в единую общину; но перед Богом он стоит в полном одиночестве, исторгнутый из всех естественных связей. На обращенный к человеку вопрос, хочет ли он уверовать в слово благодати Божьей, он может ответить только индивидуально. Предварительный этап индивидуализации отношения с Богом прослеживается в псалмах и ветхозаветной литературе мудрости, в особенности же у Иеремии; но полностью она осуществляется только у Павла, который понял божественную благодать в радикальном смысле.

Ситуация человека в мире

Свобода от прошлого, открытость будущему характеризует человеческое бытие как таковое. Но в Новом Завете отстаивается убеждение в том, что *для этого своего подлинного бытия человек сперва должен быть освобожден*. И освобождается он через событие спасения, которое вершится во Христе. Пока оно не произошло, пока человек не усвоил себе в вере открывшуюся во Христе благодать Божью, он отчужден от своего подлинного бытия и подлинной жизни, порабощен вражьей силой и предан смерти.

Ситуация естественного человека в мире мыслится в раннем христианстве совершенно так же, как в гнозисе, и гностические представления и понятия в самом деле использовались для ее описания. До-

христианское бытие отмечено *бессилием и страхом*. Когда Павел пишет римским христианам: «Вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления» (Рим 8: 15), то он подразумевает, что римляне-язычники были рабами страха. Точно так же порабощенность человека предполагается в словах Иоаннова Иисуса: «Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин 8: 31 сл). Эти слова непонятны слушающим Его, как показывает последующий диалог. В том и заключается самое страшное, что естественный человек не сознает собственного рабства, когда, окруженный химерами, пытается обеспечить себе жизнь. Еврей служит Закону и думает, что в безгрешной ревности по Богу добудет себе жизнь, но попадает в смерть (Рим 7: 14-24; 10: 2). При чтении закона в синагоге глаза евреев покрыты пеленой, так что они не замечают, что закон уже исполнен через Христа; все их помыслы и стремления закоснели, ибо ум их ослепил «бог века сего», сделав их неверующими (2 Кор 3: 14; 4: 4). Оттого и возникает постоянное непонимание, с которым они встречают слова Иоаннова Иисуса, что люди живут во тьме и более возлюбили тьму, нежели свет (Ин 3: 19).

Поработившие человека силы – те же космические силы, что и в гнозисе. Это «вещественные начала мира» (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου) (Гал 4: 3,9); это «власти века сего», или «бог века сего», или «князь мира сего» (1 Кор 2: 6; 2 Кор 4: 4; Ин 12: 31 и т.д.), – мифологические образы из гностического языка. Нет никакого сомнения в том, что первоначальное христианство, с его мифологическим мышлением, представляло себе эти «силы» совершенно реалистично, как демонические существа. В области гностической мифологии движется мысль Павла, когда он заявляет, что ветхозаветный Закон восходит не к Богу, а был преподан ангелами. И обращение галатов-язычников к Закону означает не что иное, как снова поработить себя «немощным и бедным вещественным началам « (Гал 3: 19 сл, 4:9). Наконец, то же самое имеет место, когда Павел говорит, что «власти века сего», введенные в заблуждение непостижимой мудростью Божьей, распяли Христа, потому что не узнали Его: ведь Он принял образ человека, то есть раба (1 Кор 2: 9; Фил 2: 6 слл).

Гностическое учение о предсуществовании души и о подлинном Я, о самости человека[15], не было заимствовано ранним христианством. Однако Павел воспользовался гностическим *мифом о первочеловеке* для того, чтобы объяснить ситуацию человека в мире. Падение первого человека – для Павла это, разумеется, повествование Быт 3 о грехопадении Адама – определило судьбу человечества: Адам принес в мир грех и смерть, которые безраздельно царили вплоть до пришествия Христа (Рим 5: 12 слл). Также Павел прибегает к формулам в духе гностической мифологии, когда возводит к Адаму тленность человеческой природы: «Первый человек – из земли, перстный; второй человек – Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные; и как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1 Кор 15: 47 сл). Далее, обозначая природу Адама как «душевную», а Христа – как «духовную» (1 Кор 15: 44-46), Павел говорит языком гнозиса: ни греческое, ни ветхозаветное словоупотребление не объясняет этого негативного значения термина «душевный»[16]. Таким образом, Павел, подобно гностику, различает «физиков» и «пневматиков»; к последним принадлежат те, кто обладает гнозисом, знанием, позволяющим проницать «глубины Божие» (1 Кор 2: 10-16).

Итак, первоначальное христианство и гнозис сближаются между собой в том, что рассматривают положение человека в мире как рабство враждебным космическим силам, как злой рок, навлеченный на человечество падением первого человека. Но есть и решающее различие между обоими учениями. И в гностическом, и в раннехристианском понимании человек здесь и теперь никогда не есть то, чем он должен быть, чтобы поистине «жить», обладать *подлинным* бытием. Он не таков, и не может стать таким, опираясь на свои собственные силы. Но если для гнозиса такая ситуация есть *судьба и злой рок*, то для христианского учения, помимо этого, еще и *вина*. Это различие выразилось, во-первых, в том, что первоначальное христианство отвергло учение о предсуществовании человеческого Я; во-вторых, в том, что в раннем христианстве сохранилось ветхозаветное представление о сотворении мира (а значит, о тождестве Бога-Творца и Бога-Спасителя) и об ответственности человека перед Богом. Правда, *отношение между судьбой и виной* не проясняется в Новом Завете посредством теологического анализа; здесь соседствуют без всякой связи высказывания о порабощенности человека враждебными «силами» и о его ответственности; о его бессилии и о его виновности. Согласно Рим 5: 12 слл, грех и смерть обрушились на людей как судьба, вследствие падения Адама; согласно же Рим 1: 18 слл, человечество было и есть виновно, ибо знает Бога из Его творения, но отказывалось и отказывается признавать Его. Рим 2: 1 слл грозит судом, где людям – как язычникам, так и иудеям – придется держать ответ; причем Павел ощущает необходимость особо сказать об ответственности язычников: они не имеют Моисеева Закона, однако у них есть совесть, которая учит их распознавать Закон Бога (Рим 2: 14 сл).

Противоречие разрешается тем, что *вина человека становится его судьбой*! Теперь существенно важно выяснить, как Павел (и аналогично ему Иоанн) представляет фактическое действие космических «сил» в историческом существовании человека. В действительности они прослеживаются как *действующие силы плоти, закона, греха и смерти*.

Под *плотью* Павел понимает всю область зримо наличного и воспринимаемого. Это не только сфера материально-чувственного, но и жизнь согласно закону, где человек в своих поступках следует буквальному смыслу данных ему предписаний. Вся эта область превращается как бы в демоническую силу, когда человек ставит себя в зависимость от нее, живет «по плоти», будь то бездумное следование влечениям, которое только кажется жизнью (Гал 5: 19 слл), или педантич-

ное исполнение закона (Гал 3: 3; Фил 3: 6) как мнимое средство обеспечить себе жизнь. В обоих случаях то, что человек считает подвластным себе в наслаждении или в действии, само превращается в господствующую над ним силу, причем такую силу, которая бросает его *в смерть*. Ибо когда человек думает обрести жизнь в преходящем, он ставит себя в зависимость от него и сам обрекает себя на уничтожение. Так грех приносит человеку смерть: ведь *грех* заключается именно в том, что человек сам хочет добыть себе жизнь. Но грех становится подлинным грехом только тогда, когда человек встречается с *законом*, пробуждающим в нем желания. И не важно, преступает ли человек закон из-за жажды жизни или злоупотребляет им для того, чтобы «хвалиться» перед Богом[17], то есть обрести жизнь собственными силами (Рим 5: 20; 7: 7-11). Тогда закон, который по своему содержанию есть святая, праведная и добрая заповедь Божья (Рим 7: 12), превращается в пагубную силу, так что Павел порой говорит о нем совершенно в гностическом духе[18]: «Жало... смерти – грех; а сила греха – закон» (1 Кор 15: 56). Но коль скоро человек однажды ступил на этот путь, он уже не может вернуться, ибо не ведает, что́ творит. В тщетном стремлении обрести жизнь он идет к смерти. Плоть, закон, грех и смерть делаются неодолимыми силами. Так вина человека становится его судьбой.

То же самое обнаруживается, если вглядеться в проходящее через весь Новый Завет *понятие «мира»*, который часто называется пренебрежительно: «сей мир». Хотя в соответствии с ветхозаветно-иудейской традицией мир считается творением Бога, он тем не менее чужд человеку. Христиане первыми почувствовали, что они здесь «пришельцы и странники» (1 Пет 2: 11; ср. 1, 1: 17), что их «жительство – на небесах» (Фил 3: 20); здесь они не имеют «постоянного града», но ищут будущего (Евр 13: 14). Но в них лишь действенно проявилось то, что верно в отношении всех людей и к чему призывает христианская проповедь: пробуждение от сна, протрезвление от опьянения, – совершенно то же, о чем говорится в гностической проповеди. Мир сей находится в руках «властей», и господин его – сатана. Поэтому сказано: «Весь мир лежит во зле» (1 Ин 5: 19), и еще: «Мир проходит, и похоть его», «Проходит образ мира сего» (1 Ин 2: 17; 1 Кор 7: 31). Итак, мир тоже ввергает в смерть принадлежащих ему. Он тоже представляет собой некую почти демоническую силу, воплощенную в сатане, и наполняет мирских людей духом, противным Богу (1 Кор 2: 12). И однако «мир» есть по существу не мифическая, а историческая величина. Это проявляется в том, что «мир», как правило, олицетворяет жизненные условия и возможности человека; или, еще точнее: мир человека, с его стремлениями и суждениями, его мудростью, его радостями и горестями. Таким образом, «мир» конституируется усилием каждого человека. Но и такой совместно созданный мир становится властью, стоящей над индивидом; делается судьбой человека, которую он сам себе создал. В отличие от гнозиса, здесь понятие мира не определяется космологическим дуализмом. В конечном счете это видно из того, что мир для

освобожденных Христом опять приобретает характер Божьего творения, хотя и не становится для них родиной. «Господня земля, и что́ наполняет ее», «Всякое творение Божие хорошо и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением». Так христианин становится господином мира (1 Кор 10: 26; 1 Тим 4: 4; ср. Тит 1: 15; Рим 14:14, 20; 1 Кор 3:21 сл).

Наконец, в идее *трансцендентности Бога* равно проявляется как близость первоначального христианства и гнозиса, так и характерное различие между ними. Как и гнозис, Новый Завет понимает трансцендентность Бога радикально. Он далек от греческих представлений о том, что Бог имманентен миру, о божественности мирового порядка, закономерного хода мировых событий и правящих миром природных сил. Новому Завету неизвестно также стоическое понятие промысла. Бог и мир абсолютно разведены: мир есть «низ», тьма, ложь; Бог – «верх», свет, истина. «Бога не видел никто никогда» (Ин 1: 18); Он «обитает в неприступном свете» (1 Тим 6: 16). Предупреждение: «Не любите мира, ни того, что́ в мире», обосновывается следующим высказыванием: «Ибо всё, что́ в мире..., не есть от Отца, но от мира сего» (1 Ин 2: 15 сл). Свыше принимает христианин Духа истины, «которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его» (Ин 14:17).

Однако представление о трансцендентности Бога не определяется здесь, как в гнозисе, натуралистическим пониманием человеческого бытия, с одной стороны, и божественной сущности, с другой. Свет и тьма мыслятся не как некие космические силы-субстанций. Далее, трансцендентность Бога не ограничивается чисто негативной противопоставленностью миру. Прежде всего она означает суверенную власть Бога над миром, которая не терпит гордыни человека, забывшего о своей тварности. «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (Иак 4: 6; 1 Пет 5: 5, согласно Притч 3: 34). Все человеческие замыслы должна сопровождать мысль: «Если угодно будет Господу и живы будем» (Иак 4: 13-15). Бог обращается с человеком, как горшечник с глиной; кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает (Рим 9: 18, 20), и «страшно впасть в руки Бога живого!» (Евр 10: 31). «Никто не обольщай самого себя: если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтоб быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом, как написано: «уловляет мудрых в лукавстве их» (Иов 5: 13). И еще: «Господь знает умствования мудрецов, что они суетны» (Пс 93: 11; 1 Кор 3: 18-20). Поэтому никакая «плоть» не смеет хвалиться пред Богом; «хвалящийся хвались Господом» (1 Кор 1: 29, 31; 2 Кор 10: 17).

Все эти мотивы встречаются и в ветхозаветной традиции; однако теперь они получают совершенно иной смысл в силу того, что Новый Завет признаёт: именно в подавлении всяческого самопрославления Бог являет себя как милостивый Бог. *Его трансцендентность есть Его благодать*. Крест Христов, которым выносится приговор миру и мудрость мира обращается в безумие, есть откровение благодати Божьей. Кто принимает свершившийся на кресте суд как суд над собой, тот освобожден от мира. «Не желаю хвалиться, разве только крестом Гос-

пода нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира» (Гал 4: 14). Как суд Бога есть милость Его, так и милость Его есть суд; быть осужденным означает не что иное, как быть закрытым для благодати (Ин 3: 18).

Благодать Божья не проявляется мирским образом: сокровище силы Его сокрыто в глиняных сосудах (2 Кор 4: 7); жизнь Воскресения обнаруживается в мире под маской смерти (2 Кор 12: 9). И только в немощи человека выказывает себя Божья сила. А это вновь означает, что благодать Бога никогда не становится собственным владением человека, но всегда предстоит ему как будущее. *Трансцендентность Бога, как Его благодать, есть вечная будущность*, Его вечное пред-стояние и вечное уже-здесь-присутствие, в которое может войти человек. Бог милующий всегда здесь для тех, кто открыт будущему; и Он же как судия всегда здесь для тех, кто замыкается перед будущим.

Спасение

Спасение человека, его избавление от мира и правящих миром сил, освобождение от плоти, греха, закона и смерти не может совершиться его собственными усилиями. Спасение (и в этом первоначальное христианство единодушно с гнозисом) возможно только как событие, которое исходит из божественного мира и довершается в человеке. Согласно христианской вере, оно совершается в служении Иисуса из Назарета, его смерти и воскресении. В разных течениях раннего христианства *значение личности Иисуса* интерпретировалось по-разному, и лишь постепенно (хотя и относительно быстро) сложилось такое понимание его личности и дела, которое впоследствии возобладало в церкви. Для палестинской первообщины Иисус был воздвигнутым от Бога «Сыном Человеческим», чье скорое пришествие с нетерпением ожидалось. Своими прошлыми земными делами он созвал общину последних времен. Похоже, что сама его смерть понималась как событие спасения, а именно, как искупительная жертва за грехи; а также, вероятно, как жертва, посредством которой Бог заключил со своим народом новый завет. В эллинистических общинах значение Иисуса как спасителя описывалось при помощи мистериальных представлений. Он изображался как почитаемый в культе «Господь», к смерти и воскресению которого члены культовой общины приобщаются посредством таинств крещения и вечери Господней[19]. Однако важнее всего то, что *личность Иисуса и его дело были интерпретированы в понятиях гностического мифа о спасении*: в Иисусе видят божественный образ небесного мира света, Сына Всевышнего, который был послан Отцом на землю в человеческом облике и принес людям спасение[20].

Уже до *Павла* такое понимание личности Иисуса проникло в общину. Ибо Павел, несомненно, цитирует какой-то дошедший до него гимн Христу, когда говорит в Фил 2: 6-11, что Христос, обладая пред-

сущесвующей божественной сущностью, оставил небесный мир и предстал на земле в облике раба, а после смерти был вознесен и наречен Господом[21]. Гностический миф стоит за многозначительными высказываниями Павла о тайной и сокровенной премудрости Божьей, не узнанной «властями века сего»; иначе они не распяли бы Господа славы. Это значит, что в своем человеческом облике он был неузнаваем для них, и его распятием они сами уготовили себе гибель (1 Кор 2: 8 сл). С гностическими понятиями Павел некритически сочетает представление о смерти Иисуса как об искупительной жертве, – то есть толкование, связанное с культово-правовым мышлением еврейской традиции (Рим 3: 25 и т.д.). Наконец, он также объясняет значение смерти и воскресения Иисуса в понятиях мистерий и сакраментальной веры (Рим 6: 2 слл). Но господствующими оказываются у него гностические представления: смерть и воскресение Христа суть космические события, вследствие которых «древнее» прошло, и наступило «новое» (2 Кор 5: 17). В его вúдении Христос утратил внешние черты человеческого индивида (потому он и не желает более знать никакого «Христа по плоти», 2 Кор 5: 16) и сделался почти что космическим образом, неким «телом», членами которого являются все приобщившиеся к нему верой и крещением (1 Кор 12: 12 сл; Гал 3: 27 сл). Ибо «во Христа крестившиеся во Христа облеклись» (Гал 3: 27), и вся дальнейшая жизнь христианина протекает «во Христе». «Во Христе» – отнюдь не мистическая формула, как часто ее неверно понимают. Скорее это гностически-космологическая формула, которая в то же время может быть названа экклезиологической, ибо «Тело Христово» и есть Церковь. И она же является эсхатологической формулой, так как образование «Тела Христова» означает начало эсхатологического события.

Последовательнее всего роль Иисуса как спасителя представлена в Евангелии Иоанна, где о ней говорится в гностических терминах: Иисус – это предсуществующий Сын Бога, Его предвечное и сосуществующее с Ним «Слово». Он был послан Богом в мир, «чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (Ин 9: 39). Он есть «свет», «истина» и «жизнь», а также податель всех этих благ, как Носитель спасения, и призывает к себе «своих», которые «от света». Исполнив дело, порученное ему Отцом, он вновь поднимается на небо и тем самым прокладывает путь «своим» к небесной обители. Более того, он сам есть «путь» (14: 6): «И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе» (12: 32).

Нетрудно увидеть причину, по которой гностический миф о спасении был заимствован христианской общиной. Она заключается в том, что этот миф предоставлял тот понятийный язык, на котором можно было говорить *о спасении, даруемом в личности и деле Иисуса, как о настоящем,* а тем самым и *об эсхатологическом событии как о настоящем, происходящем сейчас.* Сознание принадлежности к эсхатологической общине, сознание встречи с благодатью Бога, уже теперь поднимающей над миром, освобождающей от господствующих в мире сил, – такое сознание не могло быть адекватно выражено в эллинистическом мире (даже у такого мыслителя, как Павел) в понятиях еврейской эс-

хатологической надежды, которая ожидала спасения только в будущем. Эсхатологическое событие нужно было интерпретировать как уже начавшееся с приходом Иисуса Христа, Его смертью и воскресением. Возможность именно такого толкования и предоставлял понятийный язык гностического мифа о спасении.

У *Павла* гностические идеи тесно переплетаются с образами еврейской апокалиптики. Например, в контексте апокалиптического представления о двух эонах[22] он говорит: «Когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего» (Гал 4: 4). Однако решающее значение здесь имеет тот факт, что тем самым пришествие Христа обозначается как начало эсхатологического события. Ибо сказано о дне спасения, о котором пророчествовал Исайя: «Вот, теперь время благоприятное! Вот, теперь день спасения!» (2 Кор 6: 2).

Кто «во Христе», тот уже «новая тварь», ибо «древнее прошло; теперь всё новое» (2 Кор 5: 17). И поэтому Павел торжествующе восклицает:

Поглощена смерть победою.
Смерть! Где твое жало?
Ад! Где твоя победа?..
Благодарение Богу, даровавшему нам победу
Господом нашим Иисусом Христом!
1 Кор 15: 54-57

Так эти враждебные силы обращаются в ничто: «Ибо, когда мы жили по плоти, тогда страсти греховные, обнаруживаемые законом, действовали в членах наших, чтобы приносить плод смерти; но ныне, умерши [со Христом] для закона, которым были связаны, мы освободились от него, чтобы нам служить (Богу) в обновлении духа, а не по ветхой букве» (Рим 7: 5 сл). Или: «До пришествия веры мы заключены были под стражею закона, до того времени, как надлежало открыться вере... По пришествии же веры, мы уже не под руководством детоводителя. Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись... Все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 4: 23-28). «Мы, доколе были в детстве, были порабощены вещественным началам мира; когда же пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего.., чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление» (Гал 4: 4 сл).

Если Павел наряду с этим сохраняет и старые апокалиптические надежды, связанные с парусией Христа, воскресением мертвых и страшным судом, то *Иоанн* радикальным образом описывает спасение как событие настоящего: «Суд же состоит в том, что свет пришел в мир...». «Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в пославшего Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь. Истинно, истинно говорю вам: наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и услышавши оживут». «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в

Меня, если и умрет, оживет; и всякий живущий и верующий в Меня не умрет вовек». «Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон» (Ин 3:19; 5:24 сл; 11:25 сл; 12:31)[23].

Коль скоро для первых христиан, как и для гностиков, эсхатологическое событие происходит в настоящем, через пришествие на землю Спасителя, то, следовательно, и для первоначального христианства должно быть справедливым утверждение о *невидимости нынешнего спасения в мире*[24]. В самом деле, это звучит совершенно гностически: «Вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге» (Кол 3: 3). Или: «Мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что́ будем» (1 Ин 3: 2). Если по существу верующие уже живут не «по плоти»[25], то фактически – всё же по плоти (2 Кор 10: 3; Гал 2: 20). Если внутренний человек с тлением внешнего со дня на день обновляется (2 Кор 4: 16), то внешне это так же незаметно, как и слава Христова, сияние которой далеко превосходит сияние славы лица Моисеева (2 Кор 3: 7 слл); как незаметно и преображение верующих в ту же славу, которое совершается от ее лицезрения уже теперь (2 Кор 3: 18). Мы живем в вере, а не в ви́дении (2 Кор 5: 7), и наше знание теперь подобно ви́дению через тусклое стекло; лицезрение же лицом к лицу еще только предстоит в будущем (1 Кор 13: 12).

Но как в гнозисе, так и в первоначальном христианстве есть *явления, в которых событие спасения принимает зримую форму*, в которых оно репрезентируется. Можно было бы сказать, что для христианства это еще более верно, чем для гнозиса. Там *послание и пришествие спасителя*, начало эсхатологического события относится к некоему мифическому правремени; а в христианстве оно представляет собой *историческое событие*: проповедь Иисуса из Назарета и его распятие – факт, подтверждаемый свидетелями и сохраненный идущей от них традицией. Однако не следует преувеличивать значение этого обстоятельства. Во-первых, личность исторического Иисуса очень скоро начала мифологизироваться в раннем христианстве; во-вторых, для верующих гностиков пришествие спасителя было столь же реальным фактом, из которого они выводили свою культовую и теологическую традицию.

Но важнее всего то, что и в гнозисе, и в первоначальном христианстве нынешнее присутствие потустороннего мира в посюстороннем репрезентируется именно этой традицией. Точнее говоря, именно *в слове провозвестия, в проповеди свыше присутствует спаситель.* Эсхатологическое событие продолжает осуществляться в провозвестии. Согласно Павлу, Бог одновременно с событием спасения, со смертью и воскресением Христа дал нам слово проповеди, как «служение» (и слово) «примирения»; и где звучит это слово, там эсхатологическое время спасения уже настало (2 Кор 5: 18; 6: 2). Соответственно, Иоанн называет Иисуса изначально мифологическим именем «Логос», в значении «Слово». Иисус есть Слово, ибо принял от Отца и исполнил повеление сказать миру то, что́ поручил Отец (Ин 8: 26 и т.д.). Его слова «суть дух и жизнь» (6: 63), они несут очищение и одновременно означают суд (15: 3; 12: 48).

Рядом со Словом стоят, как и в гнозисе, *таинства*. Но если таинства понимаются в гнозисе и в раннем христианстве почти одинаково, то в *понимании слова* они решительно расходятся. Конечно, в гнозисе слово тоже представляет собой призыв к пробуждению и покаянию, а значит, к решению. Но это слово призывает лишь к осознанию чуждости мира человеку и к освобождению от мира. Тот факт, что такое освобождение означает в то же время позитивное обращение к благодати Бога, проясняется в гнозисе только через космогоническое учение, через миф о первочеловеке и о судьбе искры небесного света, то есть человеческого «Я». Подобное эзотерическое учение не может быть призывом к решению в собственном смысле. Раннехристианское провозвестие отвергло космогоническую доктрину и учение о предсуществовании Я. Хотя христианство тоже возвещает крест и воскресение Христа с помощью мифологических понятий, как некое космическое событие, тем не менее проповедь креста есть подлинный призыв к решению. Ведь спасительное значение распятия (а следовательно, и воскресения) зримо лишь тому, кто «распят со Христом» и принимает Распятого как своего Господа, определяющего жизнь вот этого конкретного человека. Восприятие провозвестия – это *вера*, которая заключает в себе новое экзистенциальное самопонимание. В вере человек постигает себя в своей тварности и греховности. Вера есть покорность[26], то есть отказ человека от всякого самопрославления, от любых притязаний жить из самого себя, от попыток ухватиться за доступное и подвластное ему. Принимая неслыханное – распятого Господа, он освобождается от самого себя, а тем самым и от «мира». Правда, можно сказать, что как в гнозисе, так и в раннем христианстве действием Бога человек освобождается для самого себя. Но согласно гностической вере, освобождается само Я человека, то есть живущая в нем искра небесного света; христианство же учит, что человек только тогда свободен для собственного подлинного Я, когда освобожден от самого себя: от той самости, которая в прошлом определила греховное существо человека и последовала за ним в его настоящее. Гностик «спасается своей природой» (φύσει σωζόμενος), христианин – своей верой. Отсюда характерным обозначением христианской религии становится не «знание» (γνῶσις), а вера (πίστις).

Таким образом, в Новом Завете *человеческое бытие понимается как бытие историческое*. Напротив, гнозис рассматривает бытие человека исключительно с точки зрения судьбы и объясняет его в категориях природного бытия. Это совершенно отчетливо проявляется в учении о предсуществовании Я: бытие, стоящее за моей спиной и должное считаться моим, в то же время не может мыслиться как *мое,* как содержание моего опыта и моей ответственности. И это бытие никоим образом не есть историческое, но природное бытие. Открытие радикальной инаковости бытия человека и мира, которое совершается в осознании человеком своей подвластности судьбе, – это открытие вновь затемняется истолкованием инаковости как противоположности субстанций. Это можно понять, например, из уже упоминавшегося утверждения о том, что человек «спасается своей природой».

Различию в понимании человеческого бытия соответствует и различие между представлением о космическом теле спасителя в гнозисе и о «теле Христовом» у Павла. Павел тоже описывает тело Христово в категориях космологического мышления; однако по существу космологическое у него переходит в историческое. Он не отвергает идеи сакраментального приобщения к телу Христа через крещение и Вечерю Господню; однако решающее значение имеет та мысль, что членами тела Христова становятся благодаря вере, а вера – это подлинно историческое решение. Поэтому у Павла гностические представления о теле спасителя сочетаются с обычным для греко-римской литературы образом тела как символа государственной общности. Павел прибегает к нему, описывая структуру христианской общины (1 Кор 12: 14 слл). Итак, космическое тело Христово становится зримым в некоей исторической взаимосвязи, создаваемой провозвестием и верой. Каждый отдельный человек, принадлежащий к этой общности, соединен с другими обязанностью взаимной заботы и участия в общих горестях и радостях.

Наконец, сходство и различие между гнозисом и первоначальным христианством проявляется в *понятии Духа (Пневмы)*. Гностики полагали, что носитель откровения пробуждает и укрепляет в глубине человеческого существа искру небесного света, пневму; а в ком она угасла, в того влагает ее вновь. Этому отвечает христианское представление о том, что человеку при крещении даруется пневма, дух, действующая в нем как божественная жизненная сила. Согласно наивным популярным воззрениям первых христиан, дух порождает в крещеных чудесные явления, в которых зримо для мира проявляется сверхъестественная потусторонняя сущность крещеного: это чудотворение, пророчества, экстаз, глоссолалия. Здесь, как и в гнозисе, есть некоторая непоследовательность. Однако ни для Павла, ни для Иоанна, ни для Нового Завета в целом экстаз не является высшей точкой христианского существования, где потустороннее превращалось бы в нечто наличное в этом мире. В отношении Павла это тем более примечательно, что ему был хорошо известен феномен экстаза: если бы он пожелал, то мог бы сам похвалиться экстатическим опытом. Но именно этого он и не хочет, предпочитая хвалиться «немощами», под покровом которых в нем действует божественная сила (2 Кор 12: 1-10). Павел не отвергает популярных воззрений, однако дает им новый поворот, усматривая подлинное и решающее проявление действия духа в нравственной позиции верующего, в его борьбе со страстями и вожделениями и в скромном ежедневном служении любви. При этом действие пневмы утрачивает демонстративный характер, как о том свидетельствует критика Павла со стороны гностизирующих коринфян. Им недоставало именно зримых демонстраций обладания пневмой, против которых Павел выступает, например, в 2 Кор 10-13[27].

Согласно Павлу, *Пневма* действует в верующем не как магическая сила, но как *норма практического поведения*. Такое понимание имело решающее значение для дальнейшего развития учения о духе. Жизнь

человека, прежде обращенная к плоти, то есть к зримому и достижимому в мире, в будущем должна обратиться к духу, то есть к невидимому и грядущему. Но поскольку дух есть дар, он по существу означает не что иное, как открывшуюся через благодать Божью новую жизненную возможность: *свободу*[28]. Именно как дар, свобода есть сила (δύναμις), которая освобождает от власти космических сил собственные возможности человека. И одновременно эта сила есть норма, потому что свобода означает открытость будущему, то есть открытость навстречу всегда новому притязанию Бога на порождение действия в человеке, что прежде составляло прерогативу судьбы. Таким образом, тот факт, что человек имеет духа, вовсе не означает, будто однажды принятое решение в пользу веры и крещение приводят его к совершенству и освобождают от дальнейших решений. Напротив, именно теперь он свободен для того, чтобы всякий раз принимать правильные решения относительно своей жизни; именно теперь он живет исторически. Павел выразил это обстоятельство в парадоксальной формуле: «Со страхом и трепетом совершайте свое спасение, *потому что* Бог производит в вас и хотение и действие по своему благоволению» (Фил 2: 12 сл).

В любом жизненном решении повторяется решение о вере, как решение «жить по духу». «Водительство Духом» (πνεύματι ἄγεσθαι) совершается в осуществлении такого решения; оно есть исполнение императива: «Поступайте по Духу!» (Рим 8: 12-14; Гал 5: 16 сл). Итак, *императив* божественной заповеди не упраздняется; но теперь он *опирается на индикатив свободы*: «Если мы живем духом, то по духу и поступать должны» (Гал 5: 25; ср. Рим 5: 12-23; 1 Кор 5: 7; 6: 11). Отныне исполнение Закона – не средство получить спасение (оно уже дано как дар), а плод дарованного спасения. Закон как путь спасения упразднен; но поскольку он есть святая и праведная воля Божья (Рим 7: 12), он именно теперь исполняется «в нас, живущих не по плоти, но по духу» (Рим 8: 4). Причем исполняется как заповедь любви, которая заключает в себе все требования закона. Естественно, Павел видит в них только этические требования: «Ибо весь закон в одном слове заключается: Люби ближнего твоего, как самого себя» (Гал 5: 14). «Любящий другого исполнил закон... Любовь не делает ближнему зла; итак, любовь есть исполнение закона» (Рим 13: 8-10). Значит, если есть вообще что-то, чем верующий может засвидетельствовать в мире себя и обновленный характер своего существования, то это *любовь*. «По тому узна́ют все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин 13: 35). Любовь также служит для самого верующего единственным критерием того, что он уже не принадлежит прежнему миру: «Мы знаем, что перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев» (1 Ин 3: 14).

Те, кто связан между собой духом и взаимной любовью, составляют «тело Христово», *общину, Церковь*. Будучи сообществом, основанным силою духа, она по самой своей сути незрима в мире. Как и община гностиков, она видима лишь постольку, поскольку состоит из реальных людей, все еще живущих «по плоти». Но парадокс заключается в том, что в этом скоплении верующих никакими мирскими средствами нельзя

засвидетельствовать присутствия эсхатологической общины, «тела Христова». Членов общины объединяют не какие-то мирские интересы или цели, не принадлежность к одному народу или приверженность одной идее, но дух, живущий в каждом из них. Именно потому, что существование общины возможно не благодаря мирским интересам или силам, но той силе, которая дается божественной благодатью, Павел описывает ее в космических категориях, как «тело Христово».

Практическое отношение этой общины и ее членов к миру схоже с гностическим в том, что его основанием служит сознание превосходства над миром: «Ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее... не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим 8: 38 сл). Следствием этой абсолютной независимости от мира является равнодушие ко всем мирским интересам и делам. Первоначальное христианство не имело никакой программы преобразования мира, не выдвигало никаких предложений по изменению политических и социальных отношений. Каждый должен исполнять свой долг по отношению к гражданской власти; однако христианин не берет на себя никакой ответственности за гражданскую жизнь, ибо его жительство – на небесах (Фил 3: 20). Если раб становится «в Господе» свободным от мира, это не значило, что он должен стать свободным и в социальном смысле: «Каждый оставайся в том звании, в котором призван» (1 Кор 7: 17-24). Что касается последствий либертинизма, от них, естественно, оберегала ветхозаветно-иудейская традиция и речения Господа; там же, где проглядывали такие тенденции в общине, они получали отпор (1 Кор 6: 12-20). Негативное отношение к миру скорее выражалось в *аскезе*. Склонность к ней обнаруживается очень рано, уже у самого Павла, когда он объявляет брак необходимым злом и усматривает в безбрачии особую харизму. Что касается ритуалистической аскезы, практикуемой в разных местах, ее он рассматривает как слабость (Рим 14; 1 Кор 8 и 10), ибо знает: «Нет ничего в самом себе нечистого; только почитающему что-либо нечистым, тому нечисто» (Рим 14: 14). «Все чисто, но худо человеку, который ест на соблазн» (Рим 14: 20). В данном вопросе основной принцип заключается в следующем: «Всё, что не по вере, грех» (Рим 14: 23). Поэтому Павел проповедует не законническое воздержание от мира, но *диалектическое отношение* к нему: участие, однако с соблюдением внутренней дистанции:

> *Имеющие жен должны быть, как не имеющие;*
> *и плачущие, как не плачущие;*
> *и радующиеся, как не радующиеся;*
> *и покупающие, как не приобретающие;*
> *и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся.*
> *1 Кор 7: 29-31*

Эта внутренняя дистанция описывается там, где Павел заверяет, что ему безразлично, насыщаться или терпеть голод, иметь обилие или недостаток (Фил 4: 11-13)[29]. Но когда он призывает «радоваться с ра-

дующимися и плакать с плачущими» (Рим 12: 15), тем самым, естественно, предполагается участие верующих в мирской жизни.

В определенном смысле переживания и поступки в мире небезразличны, как переживания и поступки свободного и ведомого любовью человека. Конечно, дух не есть принцип устроения мира, и с этой точки зрения содержание деятельности христианина не имеет значения. Но именно потому, что это содержание не задано жесткой программой, обновленный человек должен всякий раз открывать его заново. Через «обновление своего бытия» человек обретает способность «познавать, что́ есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим 12: 2). Он не может и не должен бежать от мира (1 Кор 6: 10); и у Иоанна Иисус просит Отца не взять верных Ему из мира, но сохранить их от зла (Ин 17: 15). Отсюда становится возможным развитие педагогической этики, которая заимствует нравственные понятия эллинизма (Фил 4: 8), его «моральный кодекс», и в конечном счете ориентируется в пастырских посланиях на обывательский идеал эллинизма.

Но тогда мы имеем право утверждать, что, несмотря на диалектическое по своей сути отношение первоначального христианства к миру, его чуждость гражданскому долгу, политическим и социальным задачам имеет не сущностное, а историческое и временно́е основание. А именно, в условиях ожидания близкого конца света и формирования первых христианских общин вряд ли их членам могла прийти в голову мысль брать на себя политическую или социальную ответственность.

В наглядном представлении о духе и в сознании того, что благодать Божья освобождает для любви, своеобразным путем разрешилась загадочная для гнозиса *проблема внемирности Я*[30]. В гнозисе это внемирное Я описывается исключительно негативным образом, и потому оно может быть только предметом веры, только мыслиться – как некая точка, исходя из которой всё, что делает и переживает человек, подлежит отрицанию. В христианстве Я обрело некоторую позитивность – разумеется, не как наличная, зримая в мире сущность: оно и здесь может быть только предметом веры, ибо всегда находится впереди, в будущем, и не может быть данным в мире настоящим. И в то же время оно всегда присутствует в настоящем в актуальный момент действия, поскольку человек, принимая решение в виду будущего, постоянно и всякий раз заново отдается будущему. В любви, основанной на вере (Гал 5: 6), внемирное становится *in actu* (в действии) присутствующим в мире, оставаясь *в надежде* вечно будущим. Каждый акт любви есть совершаемое внутри мира и в то же время эсхатологическое событие.

Будущее здесь по самой сути не может быть понято гностически, как некое фантастическое космическое состояние, в какой бы мере апокалиптические картины будущего в Новом Завете ни связывались с подобными представлениями. Будущее может быть понято, лишь исходя из благодати Божьей, – как всегда предстоящее бытие Бога, который уже присутствует во всем, к чему бы ни пришел человек, даже во мраке смерти. Павел говорит о той славе, которая откроется для нас (Рим 8: 18; в

синод. пер. – «откроется в нас»), о «безмерном преизбытке» ожидающей нас славы (2 Кор 4: 17); но вместе с тем и о том, что вера, надежда, любовь не прейдут, когда «совершенное» будет присутствовать в нас (1 Кор 13: 13)[31]. А это значит: немыслимо такое совершенство, в котором внемирное стало бы простым владением человека. Иначе говоря: открытость христианского существования не имеет конца.

Примечания

[1] Обозначение христианства как синкретической религии восходит к *Hermann Gunkel,* Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments. 1910.
[2] См. *Walter Bauer,* Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. 1934.
[3] Те лжесвидетели о воскресении, против которых борется Павел в 1 Кор 15, – это, очевидно, гностизирующие христиане. Они не отрицали жизни крещеных после смерти, как полагал Павел (некоторые из них ведь даже крестились для мертвых, ст. 29), но придерживались того лжеучения, опровергаемого во 2 Тим 2: 18, что «воскресение уже было». – См. *Walter Schmithals,* Die Gnosis in Korinth. 1956. Ulrich Wilkens, Weisheit und Torheit, 1959.
[4] См. *Ernst Käsemann,* Leib und Leib Christi. 1933; далее, *Heinrich Schlier,* Christus und die Kirche im Epheserbrief. 1930; *Ernst Käsemann,* Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief. 1939.
[5] См. «Идеал стоического мудреца».
[6] См. *Эпиктет,* Беседы, IV 12, 19: «Πρὸς τὸ μὴ ἁμαρτάνειν τετάσθαι διηνεκῶς» (Непрестанно направлять все усилия к тому, чтобы не совершать ошибок).
[7] Тот факт, что «быть оправданным» (δικαιωθῆναι) не означает стать праведным в нравственном смысле, явствует из Послания к римлянам, 3: 4. Здесь цитируется псалом 50,6, где δικαιωθῆναι говорится о Боге.
[8] Например, в иудаистском апокалипсисе 4 книги Эзры и в сирийском Барухе. См. Hermann Strack und Paul Billerbeck, S. 227 f.
[9] См. «Иудейский легализм», стр. 536.
[10] См. «Идеал стоического мудреца», стр. 591.
[11] См. там же, стр. 594.
[12] См. там же, стр. 595 сл.
[13] См. «Союз с Богом», стр. 513.
[14] См. «Провозвестие Иисуса», стр. 543.
[15] См. «Гнозис», стр. 607 сл.
[16] См. там же, стр. 610.
[17] См. «Человек и его отношение ко времени», стр. 622.
[18] См. стр. 626.
[19] См. «Первоначальное христианство как синкретическая религия», стр. 618.
[20] См. «Гнозис», стр. 608.
[21] Тот факт, что Павел в Фил 2: 6-11 цитирует дошедший до него гимн Христу, подметил Ernst Lohmeyer (Kyrios Jesus, Sitzungsber. der Heidlberg. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1927/28, 4. Abh. 1928).
[22] См. «Надежда», стр. 546.
[23] Радикальное исчезновение апокалиптической эсхатологии в Евангелии Иоанна было частично восполнено церковной редакцией. В текст были внесены добавления, заключающие традиционные представления, например, 5: 28сл; 6: 51 b-58, а также более мелкие добавления.
[24] См. «Гнозис», стр. 611 сл.

[25] Ср. Рим 7:5: ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί (Когда мы жили по плоти...).
[26] Для Павла первичный смысл веры (πίστις) – это повиновение (ὑπακοή). То, что в Рим 1: 8; 1 Фес 1: 8 называется вестью о вере, то в Рим 16: 19 именуется вестью о покорности. Служение апостолов заключается в том, чтобы пробуждать «покорность народов», то есть их веру. Неверие – это неповиновение; см. Рим 10: 3,16; 11: 30-32 и т.д. Павел выработал даже понятие «покорности вере» (ὑπακοὴ πίστεως), Рим 1: 5.
[27] См. *Hermann Gunkel,* Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus, 1909. *Ernst Käsemann,* Die Legitimität des Apostels, in; Zeitschrift f. d. Neutestamentl. Wissensch. 41 (1942), 33-71. *Rudolf Bultmann,* Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes (Symbolae Biblicae Upsalienses 9), 1971 u 1963. См. также литературу, указанную в прим. 3, далее: *Günther Bornkamm,* Die Vorgeschichte des sog. Zweiten Korintherbriefes (Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1961, 2).
[28] См. «Человек и его отношение ко времени», стр. 623.
[29] См. там же, стр. 623 сл.
[30] См. «Гнозис», стр. 610.
[31] См. «Человек и его отношение ко времени», стр. 623 сл.

Библиография

Ветхозаветное наследие

1. *Ludwig Köhler,* Theologie des Alten Testaments, 1953.
2. *Walter Eichrodt,* Theologie des Alten Testaments. Bd.1, 1957, Bd.2,3, 1961.
3. *Gerhard von Rad,* Theologie des Alten Testaments, Bd.1, 1961, Bd.2, 1960.
4. *van Imschoot,* Théologie de l'Ancien Testament, Bd.1, 1954, Bd.2, 1956.
5. *Jacob,* Théologie de l'Ancien Testament, 1955.
6. *Rowley,* The Faith of Israel, 1956.
7. *Th.C. Vriezen,* Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, 1956.
8. *Wolf Wilhelm Graf Baudissin,* Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte, 3.Teil, 1929.
9. *Johannes Hempel,* Gott und Mensch im Alten Testament, 1936.
10. *Johannes Hempel,* Das Ethos des Alten Testaments, 1938.
11. *Joh. Pedersen,* Israel. Its Life and Culture, 1926.
12. *Causse,* Du groupe ethnique à la communauté religieuse. Le probléme sociologique de la religion d'Israel, 1937.
13. *Eric Voegelin,* Order and History. Bd.1: Israel and Revelation, 1957.
14. *Gustav Hölscher,* Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, 1922.

Иудаизм

1. *Emil Schürer,* Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Bd.1-3, 4. Aufl.1901, 1907, 1909.
2. *Wilhelm Bousset,* Die Religion des Jüdentums im späthellenistischen Zeitalter. 3. Aufl. hrsg. von Hugo Greßmann (Handb. zum Neuen Test. 21) 1926.
3. *George Foot Moore,* Judaism in the first Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim. Bd.1-3, 1927, 1930.

4. *Werner Foerster,* Neutestamentl. Zeitgeschichte. Bd.1, 1955.
5. *Pfeiffer,* History of New Testament Times, 1949.
6. *Charles K. Barrett,* Die Urwelt des Neuen Testaments (подборка текстов), 1959.
7. *Gustav Hölscher,* Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, 1922.

Греческое наследие

1. *Jakob Burckhardt,* Griechische Kulturgeschichte. *Fritz Taeger,* Das Altertum. Geschichte und Gestalt, 1950.
2. *Werner Jaeger,* Paideia I, 1954, II, 1954.
3. *Eric Voegelin,* Order and History. Bd. 2, The World of the Polis, 1957; Bd. 3: Plato and Aristotle, 1957.
4. *Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf,* Der Glaube der Hellenen, 2Bde, 1926-1938.
5. *Martin Nilsson,* Geschichte der griechischen Religion, 2Bde (Hadb. d. Altertumswiss. V 2), 1941, 1950.
6. Histoire Générale des Religions, Bd. 2; Gréce-Rome, Paris, 1944, von A.-J. Festugiére.
7. *Karl Prümm,* Die Religion der Griechen, in: Christus und die Religionen der Erde, Bd. 2, 1951.
8. *Wilhelm Nestle,* Die griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern von Homer bis Proklos, 3Bde, 1930, 1933, 1934.
9. *Wilhelm Nestle,* Vom Mythos zum Logos, 1941.
10. *Walter F. Otto,* Die Götter Griechenlands, 1929.
11. *Bruno Snell,* Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, 1955.
12. *Ch. Greene,* Moira, 1948.
13. *Werner Jaeger,* Die Theologie der frühen griechischen Denker, 1953.
14. *A.-J. Festugiére,* Personal Religion among the Greeks, 1954.
15. *Michael Rostovzeff,* Geschichte der Alten Welt (dt.v. H.H. Schaeder), Bd. 1, 1941.
16. *Max Pohlenz,* Der hellenische Mensch, 1947.
17. *Ernst Howald,* Die Kultur der Antike, 1948.
18. *Hermann Fränkel,* Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, 1951.

Эллинизм

1. *Rich. Laqueur,* Hellenismus, 1925.
2. *Jul. Kaerst,* Geschichte des Hellenismus, Bd. 1, 1917, Bd. 2, 1926.
3. *Paul Wendland,* Die Hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum, 1912.
4. *Franz Cumont,* Die orientalischen Religionen in römischen Heidentum, 3. Aufl. der deutschen Übersetz. 1931.
5. *Martin Nilsson,* Geschichte der griechischen Religion, Bd. 2 (Handb. d. Altertumswiss. V 2,2), 1950.
6. *Karl Prümm,* S.J., Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt, 1943.
7. *Karl Prümm,* Die Religion des Hellenismus, in: Christus und die Religionen der Erde, Bd. 2.
8. *Charles K. Barrett,* Die Umwelt des Neuen Testaments, 1959.
9. *Fr.C. Grant* (in engl. Übers.), Ancient Roman Religion, 1957.
10. *Fr.C. Grant,* Hellenistic Religion, 1953.

11. С 1941г. издается Reallexikon für Antike und Christentum in Verb. mit anderen hrsg. von Theodor Klauser. См. Max Polenz, Die Stoa, 1948; Ergänzungsband (Erläuterungen) 1949; ders., Stoa und Stoiker (Texte und Einführungen), 1950.

Первоначальное христианство

1. *Karl Weizsäcker,* Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, 1901.
2. *Rudolf Knopf,* Das nachapostolische Zeitalter, 1905.
3. *Otto Pfleiderer,* Das Urchristentum, 2 Bde, 1902.
4. *Paul Wernle,* Die Anfänge unserer Religion, 1904.
5. *Johannes Weiß,* Das Urchristentum, 1917.
6. *Eduard Meyer,* Ursprung und Anfänge des Christentums, Bd.1 u.2, 1921, 1923.
7. *Foakes Jackson und Kirsopp Lake,* The Beginnings of Christianity, Part I, Vol. I-V, 1920-1933.
8. *Maurice Goguel,* La Naissance du Christianisme, 1946.
9. *Maurice Goguel,* L'Eglise primitive, 1947.
10. *Maurice Goguel,* Les premiers temps de l'Eglise, 1949.
11. *M.Sc. Enslin,* Christian Beginnings, 1938.
12. *Cl.T. Craig,* The Beginnings of Christianity, 1943.
13. *Caird,* The Apostolic Age, 1955.
14. *Fr.C. Grant,* An Introduction to New Testament Thought, 1950.
15. *Adolf Jülicher,* Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicaenum. In: Die Kultur der Gegenwart. Hrsg. von Paul Hinneberg, Die christliche Religion, Bd. 1, 1922.
16. *Louis M.O. Duchesne,* L'Histoire ancienne de l'Eglise, 1906-1910.
17. *Hans von Soden,* Die Entstehung der christlichen Kirche (Geschichte der christlichen Kirche I), 1919.
18. *Hans Achelis,* Das Christentum in der ersten drei Jahrhunderten, 1925.
19. *Hans Lietzmann,* Geschichte der Alten Kirche, Bd. 1, 1932.
20. *Adolf von Harnack,* Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten, 2 Bde, 1915.
21. *Adolf Schlatter,* Der Glaube im Neuen Testament, 1927.
22. *Wilhelm Bousset,* Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen bis Irenaeus, 1921.
23. *Eduard Schweizer,* Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament, 1959.
24. *Hans J. Schoeps,* Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis, 1956.
25. *Ernst Troeltsch,* Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1 Kap., 1912.
26. *Werner G. Kümmel,* Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, 1958.

* * *

Перевод выполнен *Г. Вдовиной* по изданию: *Rudolph Bultmann.* Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. 5 Aufl. Deutscher Taschenbuch, München, 1992. На русский язык переводится впервые.

Христианство как восточная и как западная религия

I

Истоки христианства лежат на ближнем Востоке, в Палестине. Иисус и его первые сторонники были евреями; евреем был Павел, а Новый Завет, несмотря на свое греческое языковое облачение, представляет собой восточную книгу. Перед историком встает вопрос, как могло произойти, что восточной религии удалось проникнуть на Запад и завоевать его, и далее, какую форму приняла эта религия на Западе. Однако встает также и другой вопрос – в чем по существу значение того исторического факта, что восточная религия смогла стать религией Запада. Является ли каждая из религий лишь продуктом того или иного «народного духа», тех или иных климата и темперамента, особого исторического и культурного развития? Или во всех религиях, как бы различны они ни были, проявляются возможные способы понимания мира и человека, способы по сути общечеловеческие? Не поднимаются ли каждой религией вопросы, покоящиеся в глубине каждого человеческого сердца, и ей же даются ответы, которые всегда и везде суть возможные ответы на эти вопросы-загадки, которые приводят в движение человеческую жизнь? Не осознается ли прежде всего проблема человеческого существования в разное время и у разных народов с той или иной своей стороны и не появляются ли сначала возможные ответы на вопросы, а уже затем начинают играть свою роль темперамент, климат и особенности исторического пути?

Не обстоит ли так же дело и в изобразительном искусстве? Ведь оно хоть и приобретает повсюду различные формы, обладая в каждом случае совершенно определенным своеобразием и являясь выражением определенного народного духа или определенной исторической ситуации, но все же все эти различные формы представляют одно Искусство, во всех них находит свое выражение один Дух? Если это не так, то как иначе могли бы мы объединять египетское и греческое искусство, искусство готики и ренессанса одним понятием «искусство»? Как иначе могло бы, например, современное западноевропейское искусство усвоить некоторые элементы дальневосточного искусства и даже примитивного искусства, если бы повсюду в бесконечных вариациях не действовала одна и та же формообразующая воля, объективирующая и осмысляющая в изображениях феномены внешнего и внутреннего мира. А мог бы, например, человек, принадлежащий со-

временной западной культуре, пережить как откровение знакомство с миром индийской религии или с мистикой русского православия, если бы он не был готов к тому, что обнаружит в них примеры возможных способов понять жизнь, разгадать ее загадки, исчерпать ее сокровища или заглянуть за внешнюю завесу мира, – способов, которые в западной культуре были забыты и должны быть открыты вновь?

Если христианство, религия по происхождению восточная, стала религией Запада, а кроме того и вообще мировой религией, то, может быть, причиной этому послужило то, что в нем были раскрыты основные возможности понимания человеческого существования, которые одинаковы везде и во всякое время, также и на Западе? В этом вопросе – существо нашей темы.

Этот вопрос может быть задан о христианстве, так же как и о целом ряде других переднеазиатских религий, с которыми христианство конкурировало при своем проникновении в мир ойкумены[1]. И египетские культы Исиды и Осириса, и сирийские религии Адониса и солнечных божеств, и фригийский культ Аттиса и другие подобные религии первоначально были религиями определенных народов и их культур, отражали определенный климат и темперамент. Все они проникли на Запад, утратив свои национальные черты; все они вызвали образование общин, которое уже более не было обусловлено нацией и государством, связью с почвой и выросшей на ней культурой. Скорее они возникли, так же как и христианские общины, на основе свободного объединения отдельных индивидов вне зависимости от их принадлежности к тому или иному народу, социальному слою или роду. Все они, будучи организованы в основном как мистериальные культы, обращались к общечеловеческим потребностям и стремлениям; все они в определенном смысле были религиями спасения, обещая человеку освобождение от проклятия судьбы и смерти. Они были религиями человека, в котором живо сознание зависимости его существования от потусторонних сил, ощущение власти рока, обреченности на исчезновение, а также сознание того, что человек, будучи отданным на произвол потусторонних сил, не является хозяином самого себя не только во внешней жизни, но и в собственном внутреннем мире.

Если такое мироощущение распространилось на Западе и проявилось именно в популярности восточных религий, означает ли это, что здесь произошло заимствование чужеродных мотивов? Или же восточные религии только обнаружили то, что уже таилось в сознании? Не высветили ли они, теряя свои национальные черты по мере продвижения на Запад, возможности человека, которые лишь в скрытом виде присутствовали в культуре античной ойкумены? Если религии спасения заменяют собой старые полисные религии, не следует ли задать вопрос, в чем, собственно, смысл религии? В санкционировании и освящении основ земной жизни народа и государства или в освобождении индивида от груза земных проблем или, может быть, в чем-то третьем? И как в этом отношении обстоит дело с христианством?

II

То, что христианство по своему происхождению является восточной религией, показывает прежде всего *язык Нового Завета*, который в его основных документах представляет собой восточный или, по крайней мере, подвергшийся восточному влиянию вариант греческого. Этому не противоречит тот факт, что многие части, в особенности послания, написаны на вульгарном койне, а некоторые – их меньше – на несколько более литературном языке.

Слова Иисуса далеки от абстракции, им свойственны понимание общего через типическое, конкретно-индивидуальное, наглядность и пластичность формулировок, склонность к гиперболизации и парадоксам. Безусловно, у них есть параллели и в греческой литературе и в Эдде. Однако в целом слова Иисуса характеризуются принадлежностью к восточной культуре речи.

С помощью прямой речи дается представление о настроениях или образе мыслей, например, в следующих вопросах выражена тревога:

Что нам есть? Что нам пить? Во что нам одеться? (Мф 6: 31)

Вот какой вопрос обращен к уверенному в собственной непогрешимости:

«Как можешь ты сказать брату своему: "Постой, я выну занозу из твоего глаза", а вот, в твоем глазу бревно...» (Мф 7: 4)

Безграничная способность вопрошать выражена словами: «семижды семьдесят раз прощать» (Мф 18: 22). Обуздать свою чувственность значит «вырвать глаз и отсечь руку» (Мф 5: 29 сл.). Требование делать добро не на показ формулируется конкретно: «Твоя левая рука не должна знать, что делает правая» (Мф 6: 3). Так же конкретно мстительному запрещается мстить: «Кто бы ни ударил тебя по правой щеке, подставь ему и левую» (Мф 5: 39). Фарисеи характеризуются как люди, которые «отцеживают комара, а верблюда проглатывают» (Мф 23: 24). Таким же парадоксальным образом дается предупреждение алчному: «Легче верблюду пройти сквозь игольное ушко, чем богатому в Божье Царство» (Мк 10: 25). Столь же парадоксально и другое утверждение: «Тому, кто имеет, будет дано. А у того, кто не имеет, будет отнято и то, что он имеет» (Мк 4: 25).

Язык есть отражение *образа мышления*. Так, язык Нового Завета отражает восточный образ мышления, который свойствен также и Ветхому Завету. На это следует обратить особое внимание, так как Ветхий Завет был принят христианством как священная книга и получил распространение на Западе. Как в Ветхом, так и в Новом Завете сказывается одинаковое неприятие абстракций и большая сила наглядных, пластичных формулировок. Наука и философия не получили развития в этом мире; здесь не найти, кроме как только в зачатке, абстрактных формулировок темы, экспозиции проблемы, постепенного, методического

движения мысли к ее завершению; нет композиционного единства сочинений, не выражены принципы членения. Это не означает, что не было глубины мысли, ощущения проблематики. Однако мысли облекались в лапидарную форму заповедей и императивов и просто нанизывались одна на другую в собраниях законов и в литературе мудрости, чеканились в неистовых отповедях и угрозах, повелениях и предсказаниях пророческих проповедей. Проблемы обсуждались в страстных вопросах и жалобах Псалмов. Есть также и обмен репликами; однако стоит лишь сравнить книгу Иова и платоновские диалоги, чтобы увидеть, что Ветхому Завету совершенно чужд дух греческого διαλέγεσθαι; это же справедливо и для Нового Завета, хотя Павел и перенял, наряду с различными стилевыми средствами диатрибы, также и игру вопросов и ответов и несмотря на то, что в Евангелии от Иоанна приводятся диспуты.

То же и в *поэзии* Ветхого Завета: как у пророков, так и в Псалмах! Архитектоника формы, которая свойственна греческой поэзии и которая благодаря влиянию последней определила во многом характер поэзии западной, чужда и Ветхому и Новому Завету. Конечно, как и в еврейской, так и в раннехристианской поэзии есть определенные законы композиции, но все же не стоит их сравнивать со строгим устройством греческого стиха. Такой жанр как драма вообще не получил развития в этом мире. Для поэтического языка характерны такие примитивные художественные средства, как параллелизм и сравнение, впечатляющие всякий раз с новой силой, представая в своих разнообразных вариациях. Кроме того, его отличают те же самые конкретность и пластичность, неудержимая фантазия, ослепительная сила красочных образов, стремительная страстность. Примером может служить страшная картина гибели Иерусалима, представленная в видении Иеремии как убийство проститутки, которое совершают ее любовники (Иер 4: 29 -31):

От шума всадников и стрелков
разбегутся все города.
Прибегут в леса, вскарабкаются на скалы;
Все города оставлены,
нет в них ни одного жителя!

А ты, зачем одеваешься в пурпур,
зачем украшаешься золотом!
Зачем красишь глаза сурьмою,
ни к чему тебе украшать себя:
Отвергли тебя любовники,
хотят тебя погубить!

Я слышу будто бы голос роженицы,
будто бы голос первородящей,
Голос дочери Сиона. Она кричит, задыхаясь,
простирая руки свои:
«Горе мне! Изнываю я от убийц!»

Из литературы Нового Завета вспоминается видение апокалиптических всадников (Откр 6: 1-8); если считать известную картину Дюрера адекватным его изображением, то насколько далеко это от традиций греческого искусства! А если вспомнить видение семи труб (Откр 8: 2-11) и семи чаш гнева (Откр 16: 1-16, 21)! А каков образ женщины в родовых муках, облеченной в солнце, с луной под ногами и венцом из двенадцати звезд; дракон, который собирается проглотить новорожденное дитя, борьба с ним архангела Михаила и его войска, низвержение дракона с неба и победная песнь на небесах (Откр 12)! Рим как великая блудница, верхом на красном звере, суд над ней, причитания царей, торговцев и моряков и ликование на небесах (Откр 17: 1-19, 10)! И наконец, образы нового Иерусалима, который нисходит с небес, украшенный подобно невесте (21: 1-5), город со стенами и воротами из драгоценных камней, с улицами из золота (21: 9-22: 5)! Как богата, порой до гротеска, фантазия восточного человека! Но вот что странно – все это так восточно и не имеет ничего общего с греческой поэзией, и все же для западного человека не только доступно пониманию, но и весьма впечатляюще.

III

Если мы пойдем от формы к содержанию и попытаемся составить более точное представление о восточном характере раннего христианства, начав, например, с вопроса о том, насколько далека *весть Иисуса* от специфически восточного духа, то мы придем прежде всего к удивительному наблюдению: самое существенное в ней вовсе не является специфически восточным. Неспециалист, пытаясь вызвать в своем представлении наиболее яркие моменты учения Иисуса, вспоминает Нагорную проповедь, заповедь любви, множество притч, осуждение лицемерия и притворства и т.п.

И в самом деле: такое явление, как утрата национальными религиями своих национальных черт отчасти обусловлено тем, что сами они в их конкретных индивидуальных формах выросли на почве, общей для всего человечества, в силу чего все религии обладают определенным общим достоянием. Ведь на ранней ступени формы человеческой жизни у всех народов и культур весьма сходны. Взаимоотношения человека с окружающей природой и общественная жизнь ставят поначалу везде одни и те же проблемы. И то, что во всех расах и народах, при всех климатических условиях и темпераментах жив один и тот же дух человечности, проявляется в том, что везде находят словесное выражение одинаковые жизненные правила, будь то утилитарные правила мудрости, моральные максимы, или примитивные законы. Это проявляется в большой степени в пословицах. И хотя литература пословиц в ходе своего развития приобретает различные формы, все же огромное богатство ее мудрости остается интернациональным. Везде знают: «без труда не вытащишь и

рыбку из пруда» или, как это сказано у Гесиода: τῆς δ' ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν (Труды и Дни, 289). Везде говорят: «сатана гордился – с неба свалился», «на лжи далеко не уедешь» и т.д. Подобная мудрость повсюду находит свое выражение в сказочной литературе. Принадлежность многих сказочных мотивов разным народам объясняется наличием бродячих сюжетов, но именно факт их путешествий указывает на то, что сказки с их мечтами и страхами, с их моралью и благочестием, с их остроумием и мудростью были понятны везде и всегда.

Так, во многих известных словах Иисуса выразилась эта общечеловеческая мудрость, сформулированная с особой силой, оригинально и по-новому, в противоположность той тупости мысли, из-за которой такие истины были скрыты. Вот лишь несколько примеров:

«От избытка сердца говорят уста» (Мф 12: 34б).
«Довольно для каждого дня своей заботы» (Мф 6: 34б).
«Нет ничего тайного, что не сделалось бы явным, и ничего не бывает потаенного, что не вышло бы наружу» (Мк 4: 22).
«Трудящийся достоин награды за труды свои» (Лк 10: 7б).
«Не здоровые имеют нужду во враче, но больные» (Мк 2: 17).
«Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть» (Мф 6: 24).
«Верный в малом и во многом верен, а неверный в малом и во многом неверен» (Лк 16: 10).

Ничего особенно восточного в таких словах не содержится; ничего особенно восточного нет и в истории о богатом земледельце, который считает, что может благоденствовать многие годы, не подозревая о том, что умрет уже ближайшей ночью (Лк 12: 16-20). Ничего особенно восточного нет и в предостережении: «Не судите, да не судимы будете» (Мф 7: 1); также и в словах о бревне в глазу критикана, желающего вытащить сучок из глаза другого, которым есть параллель – греческая басня о двух мешках, носимых каждым: впереди – меньший, наполненный чужими ошибками, сзади – тяжелее, с собственными ошибками. Ничего специфически восточного нет и в призыве к молитве, когда Бог уподобляется отцу, который не станет давать камень вместо хлеба просящему у него сыну (Мф 7: 7-11). И когда говорится о том, что в день Суда небесный Судия скажет: «Так как вы сделали это одному из сих братьев моих меньших, то сделали мне» (Мф 25: 40) – разве это особое восточное благочестие? Или история о милосердном самаритянине (Лк 10: 30-35) отвечает особой восточной морали?

Конечно, в притчах Иисуса сказался палестинский колорит. Однако жизненная сфера крестьянина и мелкого обывателя, в которой разыгрываются все эти притчи, устроена по существу везде одинаково, так что их образы понятны без лишних слов; тем самым их содержание вовсе не отличается восточным характером. Разве не рассчитаны притчи о «лукавом рабе» (Мф 18: 23-34), или о «блудном сыне» (Лк 15: 11-32), или о двух сыновьях (Мф 21: 28-31) на общую для всех людей способность воспринимать и судить? Разве притча о строительстве дома на песке и на скалах (Мф 7: 24-27) не отвечает тому, как общечеловеческая житейская мудрость понимает соотношение между послушанием и исполнением? Иначе ли обстоит дело с притчей о строительстве башни и о ведении войны (Лк 14: 28-32)? Разве к мысли о Боге, выраженной в притче о работниках в винограднике, которые несмотря на разное время работы получают все же одинаковую плату, не приходит повсюду человеческое мышление по достижении им зрелости? И является ли призыв к самоотверженности в притчах о сокровище в поле и о дорогой жемчужине (Мф 13: 44-46) особой восточной идеей?[2]

IV

Между тем приведенные выше соображения отнюдь не исчерпывают проблемы; главное еще впереди. Ведь помимо идей общечеловеческой мудрости, морали и благочестия, теперь встает вопрос о *комплексах представлений* Ветхого и Нового Заветов, которые при сопоставлении с греко-римской античной традицией следует считать специфически восточными. Заметим, что в качестве критерия нам следует принять именно эту традицию, если мы задаемся вопросом о характере западного образа мышления до того как он подвергся влиянию христианства. Я остановлюсь на примере *мессианской веры* или эсхатологического мировоззрения как на особенно знаменательном[3].

В Новом Завете господствует представление, выросшее отчасти из Ветхого Завета, отчасти из ближневосточной мифологии, что все события мировой истории представляют собой драму, автором которой является Бог, причем конец этой драмы очень близок. Согласно апокалиптическому расчету времени, история мира разделена на различные эпохи, которые обычно символизируются металлами, как в известном сне Навуходоносора (Дан 2), где ход мировой истории представлен в образе статуи, голова которой сделана из золота, грудь и руки – из серебра, живот и чресла – из бронзы, бедра – из железа, а ступни – частью из железа, частью из глины. Теперь мировая история – таково убеждение – подошла к своему концу, на который указывают всевозможные предзнаменования – природные и исторические события, интерпретируемые так авторами апокалиптических сочинений. Конец мира будет разворачиваться как величественная космическая драма: воскреснут мертвые, произойдет суд над миром; грешники будут преданы вечным мучениям, в то время как праведники, покрытые небесной славой, насладятся вечным счастьем на новой земле под новым небом.

Это представление о будущем, отдельные детали которого, безусловно, могут варьировать, сформировалось в раннем христианстве по образцу картины мессианских ожиданий у евреев. В рамках этого

представления личность Иисуса понималась как образ эсхатологического Судии и Спасителя, «Сына Человеческого».

Нет нужды рассматривать здесь вопрос о том, насколько широки древние связи между этой мифологической эсхатологией и спекуляциями греков о возрасте мира, подобными тем, которые мы встречаем, например, у Гесиода. Так или иначе, восточный мессианизм чужд миру греческого духа. Причудливая мессианская весть достигла Запада не только благодаря евреям и христианам; она распространялась также и другими пророками, и греко-римский мир был знаком с мессианскими идеями также и помимо религиозной пропаганды. Однако уже в том, как такие идеи усваивались, проявилась разница между Востоком и Западом. Так, в учении Аристотеля и стоиков о мировых периодах и экпирозе (εκπύρωσις) как конце каждого периода восточное мифологическое представление стало естественнонаучной теорией, а в Carmen saeculare Горация и в 4-й эклоге Вергилия оно превратилось в поэтический образ историко-политического рубежа. Эта разница легко заметна и в том, как развивалось христианство на почве ойкумены. Хотя образ Христа и не теряет своих черт эсхатологического Судии и Спасителя, тем не менее он приобретает характер культового божества. Титул «Мессия» (помазанник), который носит царь мессианского времени, становится именем собственным «Христос», а особый мифолого-эсхатологический титул «Сын Человеческий» быстро исчезает. Вместо этого Иисуса Христа называют «Кюриос», т.е. в культе общины к нему обращаются как к «Господу».

Несомненно, также и *культовый образ Христа* – не греческий образ, равно как и титул «кюриос» не является греческим титулом бога. Определенно, для греко-римского мира Христос был более понятен в качестве культового бога, чем как эсхатологический «Сын Человеческий». Однако оформление культа Христа с таинствами крещения и вечери Господней произошло под влиянием мистериальных культов, в центре которых стоял образ юного божества, предаваемого смерти и вновь возвращаемого к жизни, чьей судьбе становились причастными мисты, соединяясь с ним в мистериальном единстве посредством таинств. Таким образом они переживали его смерть, чтобы причаститься его новой, вечной жизни.

Суть не в том, что Христос, как и другие восточные божества, был эллинизирован в греко-римском мире. Несомненно, это произошло в той или иной степени и нашло отражение в изобразительном искусстве: как в изображениях Исиды, Адониса, Аттиса, так и в образах Христа; на место восточных типов встают типы, отмеченные греческим влиянием, до тех пор пока позднее в византийское искусство не проникает восточное представление о боге. Главный вопрос, скорее, состоит в том, какой духовный дар, какую историческую силу принесли Западу Восток и христианство как восточная религия вместе с мессианством и культом Христа, какие новые возможности понимания человеческого существования были тем самым открыты для Запада.

V

Первой такой возможностью явилось новое осмысление истории и исторического существования человека.

Греки не рассматривали историю как самостоятельную сферу, отличную от сферы космоса, понимаемого как природа[4]. Безусловно, пестрая смена конкретных исторических событий и разнообразие исторических (рассматриваемых поначалу вместе с географическими) явлений рано стали интересовать греков; у Геродота этот интерес вылился в живописное изображение истории Греции и Передней Азии. Этот историк везде и всюду усматривает действие закона соответствия человеческой дерзости божественной справедливости, как вообще в истории, так и в отдельной человеческой жизни; к истории или к поступкам человека в ней он применяет моральные мерки. В историописании Фукидида движущими силами истории оказываются психологически познаваемые побуждения и страсти человека, а также экономические и политические факторы. Однако то, что история помещает человека и человеческое сообщество в собственную сферу бытия, тем самым делая настоящее решающим временем, в котором приходится брать на себя ответственность перед будущим а поэтому и перед прошлым, – осталось неизвестным. А это значит, что исторический процесс понимался не иначе как движение космических событий, в котором при всех переменах всегда совершается и происходит одно и то же. Такое историческое сознание, если оно является не эстетическим воззрением, а научным познанием, стремится увидеть в истории неизменное, вечно значимое: действующие помимо человеческой воли природные силы, которыми обусловлено и ограничено человеческое поведение; человеческий разум, когда он через понимание истинного блага определяет волю и поступки; человеческие страсти, когда они слепо противостоят разуму[5]. Тем самым история может чему-то научить; она представляет собой парадигму, но и только. Она есть парадигма в смысле реализма, который видит в ней лишь поле битвы за власть (Фукидид), или также в смысле идеализма, который находит в ней подтверждение действия этических законов, которое проявляется как в расцвете, так и в упадке (Геродот, Платон).

Когда Платон размышляет о первобытной истории, он делает это затем, чтобы, объяснив происхождение государства, выявить его сущность; рассмотрение дальнейшего хода истории необходимо ему для того, чтобы показать, что за недостатком настоящего воспитания и образования конкретное государство по необходимости приходит в упадок. Исторические события не являются для него такой историей, в которой разворачиваются человеческие возможности и ставятся задачи, требующие человеческого действия, но являются историей упадка. И поскольку намерение Платона состоит в том, чтобы в правильном воспитании осуществить истинное назначение государства, он не собирается придать истории какой-то позитивный смысл, а хочет остановить ее ход. Если бы благодаря воспитанию вечно равный себе логос был

господствующей силой в человеческом обществе, то это означало бы конец перемен (μεταβολαί), из которых состоит история как сфера становления (γένεσις). История не имеет цели; она ни к чему не ведет и историческое сознание не побуждает к историческому действию[6].

Таким образом, *всякое рассмотрение истории у греков ориентировано на прошлое*, предпринимается ли оно ради сохранения славы великих деяний или для раскрытия причин тех или иных событий, – и то и другое Геродот называет мотивами своего исторического труда. Напротив, *лежащее в основе восточного мессианства понимание истории и основанный на нем взгляд на прошлое ориентированы на будущее.*

Христианство приняло сформировавшееся в ветхозаветном пророчестве и в еврейской апокалиптике *воззрение на историю как на всемирно-исторический процесс*, который в соответствии с планом Бога ведет к определенной цели. В этой цели также раскрывается смысл исторического прошлого[7]. Дело тут не в том, что даниилова схема четырех мировых царств послужила образцом для христианской историографии в Средние Века. Также и не в том, что мировая история вообще стала предметом историописания; ведь универсально-историческая точка зрения была выбрана уже Геродотом и эллинистическими историками. Решающим является то, что мировая *история была понята как осмысленное целое*, что побудило к размышлениям над смыслом истории и вызвало к жизни *философию истории*, которую античность еще не знала. Конечно, такая философия едва ли появляется в сочинениях средневековых историков и хронистов, писавших о мировой истории, однако историко-философская рефлексия обнаруживается уже в De civitate Dei Августина. Однако традиционная библейская схема мировой истории могла быть секуляризирована, что и произошло. Ведь в конечном счете концепции мировой истории Гегеля, Маркса и Ницше представляют собой секуляризированную эсхатологию[8].

Только тогда можно было подойти к дискуссии о своеобразии исторического бытия и о методе исторической интерпретации, в которой борются традиции библейского и античного понимания истории, что можно отметить, например, у Эрнста Трёльча. Если в позитивизме в некотором смысле возобновилась античная традиция в духе Фукидида, то идеалистическое понимание истории Гегеля есть секуляризированное христианское понимание. И в историческом методе понимающей психологии Дильтея сказываются мотивы христианского понимания истории, опять-таки секуляризированного; те же мотивы в еще большей степени проявились в испытавшей влияние Кьеркегора экзистенциальной интерпретации истории[9].

VI

И здесь обнаруживается, что понимание истории неразрывно связано с постижением человеческого существования как такового. Вопрос о смысле истории зависит от вопроса о смысле человеческого

существования. В греческом понимании действительность, собственно бытие, постигаемое разумом вневременное всеобщее, остающееся самим собой при всяких изменениях сущее, дух, идеи, вечные формы и законы, а также те самые первоначальные компоненты, которые, будучи равными друг другу, сохраняются во всех комбинациях, – все это противопоставляется становящемуся во времени и преходящему. В соответствии с этим подлинное существо человека есть дух, мыслящий и познающий разум. Поэтому человек находит смысл существования в одухотворении своей жизни, т.е. он осуществляет идею человека в воспитании, в самосовершенствовании. Библейский человек обретает свое подлинное бытие в конкретной исторической жизни, в своих решениях, которые принимаются им при встречах – встречах с людьми и с судьбой. Не во всеобщем, а как раз в индивидуальном находит свою полноту его бытие. Его прошлое есть *его* прошлое, которое неизбежно отмечает его своим благословением или своим проклятием. Его будущее есть *его* будущее, оно не вырисовывается перед ним как идеальный образ, к которому он, формируя свою личность, все более и более приближается, но представляет собой выбор, на который надо решиться со всей ответственностью, рискуя при этом потерять себя. И поскольку его жизнь не является частным случаем человеческой жизни вообще, одним из особенных проявлений человеческой породы, в котором существенно всеобщее, а индивидуальное отступает на второй план, то также и его смерть есть *его* смерть, – не некий природный процесс, у каждого одинаковый, – также и не последний штрих в формировании себя, в духе καλῶς ἀποθνήσκειν, но крайнее событие индивидуации, момент последнего и окончательного одиночества, в котором он стоит перед Богом.

Эта индивидуализация принципиально отличается от индивидуализма, как его знало греческое просвещение и эллинизм, которые – частью из уважения, частью из страха – упорно отстаивали его, от такого индивидуализма, который подразумевает не своеобразие исторического существования, но свободу индивидуального субъекта от обязательных норм. Также историческая индивидуализация никак не есть разнообразие душевных качеств и характеров индивидов. Это разнообразие, конечно же, всегда присутствует в той или иной степени, но оно становится значимым и действенным только тогда, когда вступает в силу такой исторический индивидуализм, который состоит либо в знании, либо в ощущении окончательного одиночества Я.

Этот индивидуализм пришел на Запад вместе с христианством; о нем знали как из Ветхого, так и из Нового Завета. В древнем Израиле он возникает постепенно, а во многих псалмах и у пророка Иеремии он выражен с полной силой. Впоследствии этот индивидуализм высвободил силу рефлексии, и поскольку он представляет собой прежде всего религиозный феномен, эта рефлексия привела к осознанию одиночества перед Богом и необходимости давать перед ним отчет за

свои действия. В форме исповеди, т.е. отчета о своих действиях перед Богом, написаны Confessiones Августина, первая настоящая автобиография. В греческой античности можно, пожалуй, найти литературные явления, подготовившие появление подобного произведения, но ни одно из них нельзя считать аналогией[10].

Можно ли в таком случае сказать, что воздействие таких восточных мотивов, проявившееся на Западе, есть привнесение чего-то чужеродного, некое отчуждение Запада от своего собственного существа? Или же, скорее, дело состоит в том, что с проникновением христианства на Запад были раскрыты общечеловеческие возможности, и что христианство как восточная религия вывело на поверхность историческую жизнь, чрезвычайно богатую в своих проявлениях? Доказательством того, что это именно так, по-видимому служит то, что этот индивидуализм, это осознание исторического существования было на Западе секуляризировано, иными словами, отделено от его христианских корней и стало самостоятельной духовной силой[11]. Ведь появление таких автобиографий, как Юнг-Штиллинга и К.Ф. Моритца, стало возможным только на основе христианской традиции; и мыслима ли без этой традиции «Поэзия и правда» Гёте? Так же и лирика Гете немыслима без лирики его предшественников – Андреаса Грифиуса и Христиана Гюнтера. А можно ли говорить об этих величайших явлениях поэзии барокко не принимая во внимание христианской традиции? Но кто тогда стал бы спорить с тем, что в данном случае были активизированы общечеловеческие возможности?

Конечно, было бы совершеннейшей ошибкой приписывать Гёте особую приверженность христианству, которая ему вовсе не была свойственна! Речь идет лишь только о том, каково значение христианства как восточной религии для Запада. И если богатая духовная жизнь Запада выросла из напряженного противостояния, из диалога между двумя традициями – греко-римской античности и христианства, если размышление о соотношении мотивов, пришедших из этих двух традиций, у Гёте или Гельдерлина, у Геббеля или Ибсена, у Ницше или Рильке, означает осмысление основ нашего существования, то вывод будет именно таким: христианство по своей сути есть религия всего человечества.

VII

Однако этим не исчерпывается характеристика христианского индивидуализма. Человек, живущий в истории, осознавший свое одиночество перед Богом, *противопоставлен миру особым, еще неведомым греческой античности образом*. По представлениям греков, человек является частью космоса, он – живое существо (ζῷον) среди других живых существ (ζῷα), отличающееся от них тем, что обладает разумом. Тем самым человек сродни божеству, представляющему собой управляющий космосом, имманентный ему разум. Таким образом он есть существо космическое, в котором как в микрокосмосе представлен весь космос. Ветхозаветное представление противопоставляет человека миру; мир – это область, когда-то отданная ему Богом во владение, к тому же между человеком и миром постоянно происходит встреча, где мир предстает перед человеком в роли судьбы. Будучи таким образом выделен из мира, он все же составляет с миром единое целое в том смысле, что они оба противопоставлены Богу; мир есть творение Бога, а человек – одна из тварей, так что мир является родиной человека именно как творение.

К концу античности на Ближнем Востоке сформировалось новое понимание, которое укоренилось как в христианстве, так и в гностицизме, проникавшем на Запад конкурируя с христианством и вступая с ним в многообразные сочетания. Согласно гностическим представлениям мир сотворен не всевышним Богом, а неким подчиненным божественным персонажем, ограниченным демиургом или даже каким-то сатанинским существом или сообществом злых демонических сил. Поэтому мир для человека – не родина, а чужбина, даже тюрьма. Представление о мире как о тюрьме позволяет гностикам принять греческую идею космического закона, чтобы с помощью нее – безусловно, коренным образом ее переосмыслив – показать роковую неизбежность мировой темницы[12].

В христианстве эта идея выражена не столь радикально, оно никогда не отказывалось от понимания мира как творения верховного Бога. И все же живо представление о том, что в настоящий момент мир отдан во власть сатаны и его демонической свиты. Таким образом и *для христианства мир становится чужим домом*, в котором человек лишь гость. «Ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего» (Евр 13: 14). «Наше же жительство – на небесах» (Фил 3: 20).

Однако это означает следующее: здесь, как и в гностицизме, получила развитие *идея трансценденции* в радикальном смысле, как она развилась впоследствии, например, в неоплатонизме несмотря на усилия Плотина, старавшегося придерживаться понимания космоса, свойственного греческой традиции. В соответствии с этим как в христианстве, так и в гностицизме обнаружилась внеположность человеческого бытия миру в радикальном смысле: человеческое Я, коренным образом отличающееся от всего внечеловечески-мирского сущего, противостоит миру как приципиально трансцендентное. Следствием этой идеи является то, что Я мыслится еще и как стоящее по ту сторону от конкретного содержания переживаний души. Ведь и такое содержание – состояния и побуждения души – есть «мир», поскольку в них Я оказывается подвластным миру и само обмирщается . Поэтому такое Я, «душа», отделено от подлинного Я, которое как совершенно внеположное миру можно определить лишь негативно, так же как и трансцендентный божественный мир, из которого оно происходит и которому оно принадлежит. Одиночество человека явлено здесь с невероятной силой. Следствием этого становится либо мистика, стремящаяся найти доступ к тому, что находится за пределами мира, либо

диалектическое отношение к миру, как оно выражено у Павла в известных словах:

«Имеющие жен должны быть как не имеющие;
и плачущие, как не плачущие;
и радующиеся, как не радующиеся;
и покупающие, как не приобретающие;
и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся» (1 Кор 7: 29-31).

Гностицизм и христианство испытали многообразные взаимовлияния, и уже в Новом Завете сказалось влияние гностических идей и понятий на формирование христианских идей, особенно у Павла и Иоанна[13]. Так, благодаря христианству и гностицизму на Западе получило распространение описанное выше понимание мира и человека; это понимание развивалось впоследствии в различных направлениях: во-первых его следствием стало отделение мира от божественной сферы, *коренная профанизация мира*, которая противоречит и греческому пониманию космоса как божественной структуры и ветхозаветному представлению о мире как о творении Бога; отныне мир становится чистым объектом, материалом, отданным человеку в свободное пользование, человек овладевает миром с помощью профанной науки и развивающейся на ее основе техники. Следствием этого понимания является также и *новое отношение к трансцендентному миру*, которое в рамках церковного христианства находит выражение в аскезе и монашестве, придает особый характер католическому благочестию, а в протестантизме приводит к формированию диалектического отношения к миру, подразумевающего участие в мирских делах с соблюдением внутренней дистанции. Как внутри так и вне христианства новое отношение к миру проявляется в мистике, которая достигает нового уровня развития и приобретает новые формы. Другим следствием становится то, что перед теологической, а позднее и перед философской мыслью встают *новые проблемы*, которые возникают благодаря сосуществованию и взаимопроникновению мотивов монистической (греческой) и дуалистической (христианско-гностической) космологий.

Вызывает ли эта позиция *размирщения*, характерная для западного христианства и во многом определившая духовную жизнь на Западе, какую-то особую тревогу и озадаченность, означает ли эта позиция размирщения, то понимавшаяся недиалектически и радикально проводившаяся в жизнь, то понимавшаяся диалектически, даже с известными уступками и успешно сочетавшаяся с практической жизнью, – означает ли она, что это – общечеловеческая возможность? И, может быть, в таком своем качестве она являет собой лишь общечеловеческое искушение, заблуждение, против которого восстает здоровая человечность, восстает снова и снова, как на практике, так и в теории? То что благодаря христианству так же и здесь была обнаружена общечеловеческая возможность, то что была обнаружена проблематичность

человеческого бытия и тем самым одновременно раскрыт критический характер всякого само-собой-разумеющегося, опять-таки доказывается возможной и фактической секуляризацией размирщения. Эта секуляризация проявилась, например, в философском пессимизме, а так же в мистике, выделившейся из христианства, а в новое время, например, у Рильке. И разве не очевидно то, что в мире, коренным образом секуляризованном, отданном во владение технике, будто какой-то демонической силе, вновь встают вопросы о подлинном бытии человека и о трансценденции?

VIII

И, наконец, осталось назвать еще одно следствие, вытекающее из христианской самоочевидности: *новое понимание страдания*. Уже поздней греческой античности знакома проблема теодицеи, вопрос о смысле страдания. От ответа на этот вопрос зависит правомочность понимания космоса как осмысленного, рационально понимаемого единства, σύστημα, которой является κόσμος. С этой точки зрения данный вопрос чужд Ветхому Завету; главное здесь – это смысл страдания для самого страдающего и попытки ответа на него, в которых устанавливалась прямая зависимость между виной и страданием, могли лишь потерпеть неудачу, как это показывают, каждая на свой лад, книги Иова и Экклезиаста. Когда же речь идет о воспитательном смысле страдания, то ответ совпадает с тем, который могли дать и греки на вопрос о смысле страдания для самого страдающего: старая греческая поговорка гласит: «[Зевс] научает болью» (πάθει μάθος). О том, что преодоление страдания есть упражнение, ἄσκησις, в борьбе за добродетель, говорили также стоики и обосновывали это тем, что страдание позволяет человеку осознать свою истинную сущность как дух, независимый от всякого внешнего счастья и несчастья. Человек, сохраняя эту независимость в страдании, обретает свою подлинную силу.

Христианство дает новое понимание страдания. В страдании человек приходит к самому себе, тогда как все чужеродное и мирское, в котором он ошибочно ищет свою сущность, покидает его, путы, привязывающие его к этому миру, разрываются, в нем происходит тот самый процесс размирщения, через который должен пройти верующий в своей жизни. Однако, приходя таким образом к самому себе, он не обретает свою подлинную силу, но отчетливо осознает, что он не властен над собой, что он ничтожен. Но в таком случае, оставив все иллюзии о самовластии, он должен признать перед Богом то, что его существование целиком и полностью зависит от милости Бога. Только так он находит одобрение у Бога, только так он становится открытым для милости Бога, чья «сила в слабости совершается»; ведь, как говорит Павел, «когда я слаб, тогда я силен» (2 Кор 12: 9 сл). Благодаря страданию в человеке происходит прирост внутренней силы, которая

делает его неподвластным судьбе: страдание является для него источником силы. Но в этом как раз и состоит самая суть христианской религии: Бог открывается в распятом Иисусе, которого он, воскресив, сделал Господом. «Он был распят из слабости, но он живет благодаря силе Бога» (2 Кор 13: 4). Его распятие, как говорится в Евангелии Иоанна, есть его возвышение, его прославление.

Так ведь *крест* – это тот знак, под которым христианство начало свое победное шествие по Западу, а в образе распятого Иисуса перед Западом предстало воплощение божества, которое совершенно противоречило представлениям западной античности: страсти как откровение о божественной власти и милости! То, как эта тема взволновала и оплодотворила духовную жизнь на Западе, видно в искусстве готики и барокко. На формально-стилистическом уровне готика и барокко имеют параллели как в примитивном, так и в эллинистическом искусстве. Однако на уровне содержательном художественное изображение страдающего Бога и страдающего человека есть нечто новое. Является ли проблематика, которая благодаря этому перестала быть чуждой Западу, проблематика, которая проявляется, например, у Гельдерлина в темах Христа и Диониса, Христа и Геракла, которая преследовала Ницше, – является ли она чем-то искусственным, чужеродным, или это проблематика человеческого существования вообще? Разве то влияние, которое имела проза Достоевского, Толстого и Лескова на Западе и до сих пор имеет, не доказывает, что верно последнее?

Можно ли и здесь говорить о секуляризации? Убедительное доказательство того, что дело обстоит именно так, мы находим в книге Эриха Ауэрбаха «Мимесис».

В этой книге история западноевропейского реализма представлена как отражение перемен в самосознании человека, что продемонстрировано в замечательных интерпретациях некоторых текстов[14]. Автор показывает, как западноевропейская литература приходит к тому, что, прежде всего в средневековой литературе, объединяются повседневность и трагическая серьезность, каждая из которых требует своего собственного стиля по правилам античной поэтики. Как же понимается возникновение средневековых эстетических взглядов? «Именно история Христа с ее безоглядным смешением повседневной реальности и самой возвышенной трагичности поколебала античные правила стиля» (S. 495). «Завладевший умами людей рассказ о том, как Царь Царей был осмеян, оплеван, бит плетьми и распят на кресте как подлый преступник, совершенно разрушает эстетику различия стилей; в этой истории рождается новый высокий стиль, который вовсе не пренебрегает повседневностью, а, напротив, вбирает в себя все плотски реальное, даже все самое безобразное, недостойное и низменно-телесное. Или, если угодно, можно выразить это наоборот: возникает новый «смиренный стиль», sermo humilis, низкий стиль, который ранее мог быть использован только в комедии и сатире, а теперь выходит далеко за пределы своей первона-

чальной сферы, проникая в глубокое и высокое, возвышенное и вечное» (S. 76).

В заключение я хотел бы задать следующий вопрос. Не сформировался ли особый *западный род юмора* под влиянием христианства и не следует ли понимать его как продукт секуляризации христианского понимания страдания? Я исхожу из того, как, например, у Фрица Ройтера и Вильгельма Раабе объединяются христианские и стоические мотивы положительной оценки страдания. Безусловно, юмор возникает не вместе с христианством и, что видно, например, из индийской литературы, не только внутри него. Он даже чужд раннему христианству, а в Новом Завете мы не находим проявлений юмора. Что же есть юмор? Это всегда особое, дистанцированное отношение к миру, к человеку и к самому себе, такая позиция, при которой судьба, жизнь и тревоги мира теряют их крайнюю серьезность и представляются некой игрой. По Кьеркегору юмор – это специфически человеческая позиция, при этом, означая конец полной вовлеченности в мир, он представляет собой пограничное явление, «terminus a quo для религии», поворотный момент в отношении к Богу. «Юмор заключает внутри имманентности другую имманентность; в нем также существенно то, что благодаря ему человек выходит за пределы экзистенции и вспоминает о вечном и только затем приходит вера как отношение к парадоксальному. Юмор есть последний перед верой этап в становлении внутренней сущности экзистенции»[15].

Но вера очевидным образом не означает конец юмора. Тем не менее последний, не переставая быть человеческой позицией, приобретает особые черты. Христианским юмор становится, очевидно, тогда, когда веселая отстраненность от мира перестает быть лишь резиньяцией, но является сознанием свободы, выросшим из опыта потрясений, из того ощущения, что серьезность и боязливая забота человека об успехе его жизненных предприятий бессмысленны, что в таких потрясениях человек лишь по-настоящему встречается с самим собой и освобождается для любви, а его дела и заботы приобретают истинную серьезность. Разве христианская вера не высвободила ту силу рефлексии, благодаря которой человек получает возможность посмотреть на себя со стороны, и, отказываясь от самовластия, находит дорогу к самому себе, а также ту веселую мудрость и благожелательное понимание других, дающие ему увидеть существенное и серьезное за масками, которые те носят в игре жизненного театра? Юмор Маттиаса Клаудиуса и Й. Петера Гебеля можно считать христианским уже исходя из явной связи их произведений с христианской традицией. Но вне связи с христианской традицией немыслим также и юмор Сервантеса и Шекспира, как и великих английских романистов, среди которых нельзя отрицать подобное отношение у Диккенса. Оно выражено и у Иеремиаса Готтхельфа, тогда как о Готфриде Келлере этого сказать, конечно же, нельзя. А разве юмор «Моби Дика» Мелвилла и «Эгоиста» Мередита не основан целиком и полностью на христианском отношении к миру?

Примечания

[1] Здесь и далее имеется ввиду античная ойкумена – страны средиземноморского бассейна.
[2] Конечно следовало бы заметить, что для многих притч Иисуса остается неизвестным, какие конкретные ситуациии в них подрузамевались, а также что мораль отдельных притч для нас неясна именно потому что мы не имеем представления о ситуациях, в которых они произносились.
[3] Другими примерами могли бы быть абсолютное притязание веры в откровение, которое породило идея терпимости, или понимание религиозной общины как «церкви», или представление о моральном проступке как о грехе и вытекающее отсюда понимание зла. О значении Ветхого и Нового Завета для западной философии ср. *Karl Jaspers,* Der philosophische Glaube 1948, passim, особ. с. 75 слл.
[4] Ср. *Ernst Howald*, Vom Geist antiker Geschichtsschreibung 1944.
[5] Ср. Виламовиц-Меллендорф: «Греки не создали настоящей исторической науки; их мысль была направлена на то, чтобы вывести из опыта абстрактные правила и придать им абсолютно обязательную силу законов природы» (Die griechische Literatur des Altertums в «Kultur der Gegenwart» I 83, 1912, S. 4).
[6] Ср. *H.G. Gadamer,* Deutsche Literturzeitung 1932, ст. 1979 слл.
[7] Ср. *Ad. Bauer,* Vom Judentum zum Christentum (Wissenschaft und Bildung 142) 1917.
[8] Ср. *Karl Jaspers,* Nietzsche und das Christentum (1946), S. 43 f.
[9] *Karl Loewith,* Church History Vol. XIII, No.3 (1944), S. 18 f. – Idem: Meaning in History 1949. Ср. Fritz Kaufmann, Geschichtsphilosophie der Gegenwart (Philosophische Forschungsberichte 10) 1931.
[10] Ср. *Georg Misch,* Geschichte der Autobiografie I 1907.
[11] Проблема секуляризации идей христианской веры ясно поставлена в книге Эриха Франка Philosophical Understanding and Religious Truth (1945), темой которой является релевантность религиозных идей для философии.
[12] Ср. *Hans Jonas,* Gnosis und spätantiker Geist I 1933, S. 147 ff.
[13] Ср. *R. Bultmann,* Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, 1949.
[14] *Erich Auerbach,* Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. Bern, A.Francke AG 1946. – Ср. также *Jul. Schwietering,* Der Tristan Gottfried von Straßburgs und die bernhardinische Mystik (Abh. d. Preuss. Akad. d. Wiss. 1943, Phil.-Hist. Kl., Nr. 9), о секуляризации мистики Христа и его страстей в светской любовной поэзии.
[15] Philosoph. Brocken etc. (deutsche Ausgabe bei Diederichs, Jena) S. 334 f.

* * *

Перевод выполнен *А. Лявданским* по изданию: *Rudolph Bultmann.* Das Christentum als orientalische und alsabendländische Religion // Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze von R. Bultmann. Bd. 2. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1968. S. 187-210. На русский язык переводится впервые.

Карл Барт
Рудольф Бультман: попытка его понять

●

Сергей Лёзов
Труды и дни Рудольфа Бультмана

Карл Барт

Рудольф Бультман: попытка его понять

Имя Рудольфа Бультмана и понятие «понимания» неразрывно связаны между собой для всех, кто внимательно следил за теологическим движением последних десятилетий, а также, видимо, и для всех историй теологии наших дней, которые предстоит написать в будущем. Это понятие или, вернее, обозначенный им вопрос Бультман вбивал в наше сознание с беспримерной настойчивостью. Он также достаточно часто, разнообразно и последовательно высказывался в связи с его собственным ответом на этот вопрос. Не было недостатка и в соображениях относительно того, чем, с его точки зрения, практически должно быть «понимание» применительно к Новому Завету. За, против и по поводу Бультмана и его дела уже было многое сказано многими из нас. Я сам время от времени принимал участие в этом разговоре. Но меня все больше тревожит сомнительность самих предпосылок такого разговора в силу того, что сам Бультман вовсе не является автором, которого легко «понять». Его понять так же трудно – быть может, еще труднее! – как авторов Нового Завета. Что он, собственно, хочет сказать? К чему он клонит? С ним так легко промахнуться: то не заметив настоящей глубины, то разглядев ее там, где ее нет; то подойдя к нему слишком уверенно, то слишком неуверенно; то проявив к нему несправедливость, то слишком большую справедливость; то дополнив его высказывания мнимо самоочевидным образом, то вовсе не сделав этого! Ни один из известных мне ныне живущих теологов не говорит столько о понимании и ни один, кажется, не имеет столько поводов самому жаловаться на непонимание! Во многих сторонниках и противниках Бультмана меня поражает их очевидная уверенность в том, что они поняли его и теперь могут, в зависимости от истолкования, либо одобрять, либо отвергать, или, как это делают в своих рецензиях авторы с Тюбингенского факультета, давать обзор его идей. Мне кажется, что, прежде чем принимать или отвергать методику и результаты бультмановской экзегезы Нового Завета, нужно первым делом объясниться по поводу той экзегезы, которая должна быть обращена на него, на его собственные тексты.

Все последующее будет просто отчетом о том, как я до сих пор понимал (или думал, что понимал) Бультмана, чтобы затем, исходя из этого, занять некоторую предварительную позицию по отношению к нему и к его делу, как это худо или хорошо мне пришлось сделать на практике. Таким образом, мы должны будем вести речь не за или против Бультмана и даже не собственно о нем, но, если можно так выразиться, параллельно ему или вокруг него. Причем я подчеркиваю: я буду говорить о своей *попытке* его понять, как она выглядела до сего дня. И я должен тотчас добавить: попытке, до сих пор в лучшем случае только наметившейся, выразившейся главным образом в форме сплошных вопросов и в этом отношении разочаровывающе предварительной, если не сказать неудачной. У меня создается впечатление, что многие – большинство – разбираются в этом деле не лучше меня и только делают вид, будто разбираются. Но тот, кто в самом деле понимает больше, волен помочь мне и другим, кому приходится не легче моего: пусть он расскажет нам о своей более удачной попытке. И только с мнением о том, что понять Бультмана не составляет труда, я решительно отказываюсь согласиться, от кого бы оно ни исходило: от его друзей или врагов. Не примечательно ли, что дискуссия о нем и его деле в последнее время застопорилась, а кое-где зашла в тупик? Не требует ли это обстоятельство заново осмыслить исходный пункт?

I

Думаю, я не ошибаюсь, усматривая главную цель всех усилий Бультмана в стремлении понять Новый Завет как документ *вести* (керигмы, провозвестия, проповеди). Так и только так! Снимая общепринятые перегородки между экзегезой, догматикой и проповедью! Тот, кто хочет понять новозаветную весть, должен принять ее как обращенную к нему самому и сам, как истолкователь, сделаться ее носителем. Ни понимание, ни истолкование Нового Завета невозможно, если пытаться извлечь из него какие бы то ни было всеобщие теоретические положения о Боге, мире и человеке, либо нейтральную историческую информацию о некогда происходивших событиях, либо однажды пережитый и сегодня заново переживаемый религиозный, мистический, созерцательный или нравственный опыт. Все интенции подобного рода присущи новозаветным авторам лишь привходящим образом, но не изначально, не в собственном смысле. Всякий, кто захотел бы понять их именно так, тотчас необходимо и непоправимо разминулся бы с истинным смыслом того, что они своими высказываниями намеревались сказать и действительно сказали. Та жизнь, в которой их высказывания имеют место, – это жизнь проповедуемой ими вести как таковой. И потому понять их можно, только участвуя в жизни их вести. Само их понимание – уже вера; само их истолкование – уже проповедь. – Правильно ли я понял Бультмана хотя бы до этого пункта?

Такое участие в жизни новозаветной вести (я пытаюсь дальше следовать за Бультманом) необходимо и возможно потому, что ее собственным содержанием, а не только содержанием попутно упомянутых теорий, исторических сведений и религиозных переживаний, служит однократное, единственное в своем роде и просто единственное событие, значимое не только для новозаветных авторов и их современников, но во все времена; потому, что, прислушиваясь к этой вновь и вновь звучащей вести, люди любых эпох могут и должны сделаться ей современными. Содержание, основание и силу новозаветной вести составляет однажды (и на все времена!) исшедшее *слово Божье*, высказанное в однажды (и на все времена!) свершившемся *деянии*. Новозаветное провозвестие говорит именно о том, что это деяние однажды свершилось на все времена и для всех людей, а значит, и слово Божье однажды прозвучало на все времена и для всех людей. Именно этим оно ставит своих слушателей перед Богом, а значит, перед решением веры, то есть перед выбором между бунтом и покорностью. В покорности веры, соответствующей интенции вести, достигается то участие в ее жизни, в котором слушатель (как ей соразмерный слушатель) призван и способен понять *эту весть* через понимание *самого себя*. Сколь бы тщательно ни изучали Новый завет как исторический и филологический памятник, его понимание есть *экзистенциальный* акт. Это единственная форма, в какой может осуществиться подлинное понимание новозаветного текста. – Могу ли я считать, что и в этом правильно понял Бультмана?

Быть может, уже не совсем правильно. Мне вполне понятно, что подлинная интерпретация Нового Завета возможна только при условии участия в жизни его провозвестия, а значит, в покорности веры по отношению к этому провозвестию, а значит, в форме некоторого истолкования этого провозвестия *и* моей, слушателя или читателя, веры в него. Однако мне непонятен вывод, что понимание такого моего участия будет правильно описать как акт моего человеческого *само*понимания. Если в этой вести я встречаюсь с *Богом*, с его словом и делом, а также с самим собой как слушающим Бога, с покорностью моей *веры*, то не сделаюсь ли я для самого себя чуждым, более того, непостижимым? Не мало ли, не ничтожно ли мало смогу я рассказать о самом себе? Каким образом сумею я понять и истолковать свою веру, если не отвернувшись от самого себя и не глядя туда, куда призывает меня глядеть весть, в которую я верю? Так может ли понимание Нового Завета стать «экзистенциальным» актом иначе, кроме как через тот факт, что я призван (отрекшись от всякого самопонимания и самоистолкования!) дать отчет о том, что мне встретилось (кто мне встретился!)? А я сам при этом решительно отвращаюсь и от себя, и от всего, что мне казалось известным о моем существовании как тако-

вом, и полностью отдаюсь созерцанию? Или Бультман думает так же? Хотел бы я это узнать. Однако должен сознаться, что именно это мне до сих пор так и не удалось.

Но, может быть, я слишком рано начал задавать вопросы. Послушаю дальше, по-прежнему пытаясь ухватить общую точку зрения Бультмана. Та весть, которую несет Новый Завет, засвидетельствована в определенной *исторической* форме. Об этой вести тоже можно сказать, что слово стало плотью. Обращаясь к людям всех времен, она предстает в пеленах языка, понятийности, представлений, мировоззренческих предпосылок того конкретного времени, когда возник новозаветный текст. И эти пелены создают проблему ее понимания и истолкования. Если содержание вести вновь и вновь воспроизводится как единое и тождественное, то ее язык, понятийность и т. д. отнюдь не принадлежат всем временам. Для того, чтобы она в другие эпохи звучала как современная им, прежде всего нужно познать ее в единстве с ее первой исторической формой, а затем *перевести* в иную форму, то есть облечь в язык, понятийность и т. д. другого времени – конкретного времени того человека, которому именно теперь предстоит ее понять и истолковать. Как иначе могла бы она обратиться именно к нему и к его современникам, именно теперь поставить их перед Богом и перед решением веры? Чем еще могла бы она быть услышана с подлинной верой или, по крайней мере, с подлинным неприятием, как не конкретным слухом сегодняшнего времени? Если в своем содержании новозаветная весть остается вчера и сегодня той же самой, то во внешнем облике она не может сегодня остаться той же, что и вчера; в том, что касается формы, она каждый раз должна пониматься и истолковываться заново. – Правильно ли я изложил бультмановское понимание задачи?

Если правильно, то не вижу никаких препятствий к тому, чтобы не согласиться с ним. Во всякую эпоху всякая теология, экзегеза, догматика, проповедь несомненно должны проделывать, среди прочего, и такую переводческую работу. Задача немаловажная, и сегодня, как и вчера, нужно выполнять ее правильно. Но если бы я знал, как в рамках сформулированной Бультманом задачи приняться за другую работу, которая кажется мне *еще* более важной! Собственно говоря, кто или что в Новом Завете в первую очередь и прежде всего взывает ко всякий раз новому пониманию и новому истолкованию? Действительно ли это «пеленки» языка, понятий и т.д., в которые запеленуто провозвестие? Может быть, в первую очередь и прежде всего это сама весть, как таковая? Так ли благополучно обстоит у нас дело с ее пониманием и истолкованием, что для нас большей, наибольшей, даже единственной заботой может стать вопрос о том, *как* я это скажу моему ребенку (или себе самому, или моим современникам)? Не предстает ли перед нами *сказанное* в Новом Завете – вернее, *встречающее* нас в нем (в его историческом облике)! – как нечто исполинское, каждой своей

строкой взывающее ко все новому вопрошанию о нем самом? Не должны ли мы в первую очередь и прежде всего видеть задачу понимания и истолкования в том, чтобы устоять перед этим сказанным как таковым, то есть перед тем, что нас встречает в нем, и каждый раз пытаться стать чуть более правыми по отношению к нему, чем это было до нас? И не в связи ли с этим *содержательным* усилием должна совершаться также необходимая *переводческая* работа сегодняшнего человека? Может ли она выполняться хорошо, если не является для читателя и интерпретатора в сравнении с той cura prior – cura posterior?[1] Здесь я наверняка не понимаю Бультмана. Ведь и он несомненно знает все сказанное мной об этой второй, важнейшей задаче – и тем не менее с поразительной монотонностью твердит о проблеме различия исторических форм провозвестия. Как будто ему уже ясно, *о чем* говорит Новый Завет; как будто он сам занят и нас хочет заставить заняться только переводом уже известного с одного понятийного языка на другой; как будто эта несомненно важная задача выполнима и разрешима в некоем пустом пространстве! Меня поражает спокойствие Бультмана и его учеников – и в этом с ними единодушны многие из его оппонентов (достаточно назвать В. Кюннета!) – относительно именно того, что, как мне кажется, больше всего должно беспокоить нас всех: ведь в отношении самой вести, вести как таковой, мы фактически вовсе не являемся beati possidentes[2]. А тем, кто в этом пункте захочет мне ответить и помочь перейти от непонимания к пониманию, должен заранее сказать: я отказываюсь соглашаться с утверждением о простом тождестве этих двух задач.

II

Да будет мне позволено высказать здесь некоторые соображения исторического характера. Центральным понятием бультмановской теологии справедливо считается понятие керигмы, чье основание, содержание и силу составляет слово и дело Бога. В таком случае уместно будет констатировать, что здесь встречаются две тенденции, важные для развития теологии в последние десятилетия. Согласно характеристике Тюбингенского факультета, первую тенденцию следовало бы обозначить как «новое обращение к реформаторской теологии», а другую – просто как все еще живой (в том числе у Бультмана) «либерализм» XVIII и XIX столетий.

Прежде всего я хотел бы не просто оспорить указание на этот второй (а исторически первый!) источник бультмановской теологии, но именно в виду фундаментального понятия керигмы спросить: не яснее ли было бы вместо «либерализма вообще» говорить конкретно о «школе анализа форм»? В области новозаветных исследований эта школа начала вытеснять господствовавшую в течение целых тридцати лет «школу истории религий» вместе со всем,

что ей предшествовало. Во всяком случае, положения «форманализа», как думали многие из нас, следовало признать не просто продолжением «либеральной» экзегезы, а скорее решительным подступом к совершенно новому (по сравнению с религиозно-историческим) пониманию «предметности» новозаветных текстов. Не воззрения Вреде и Буссета, Юлихера и Гарнака (не говоря уже об их «либеральных» предшественниках), и не просто его собственный опыт историка и филолога, как утверждали тюбингенцы, но эта особая, в том числе им самим основанная школа привела Бультмана как ученого к тому, что в то удивительное весеннее время, в начале двадцатых годов, он решился надолго встать в один ряд с нами – людьми из «Zwischen den Zeiten»[3], большей частью выходцами из совершенно других интеллектуальных и религиозных кругов. Тогда и он, и мы видели в понятии «керигмы» (этим оружием, направленным против «школы истории религий», он сам часто потрясал) нечто вроде ключевого слова, выражавшего суть наших усилий. Тогда мы думали, что понимаем Бультмана и он понимает нас в нашем общем стремлении к новому, лучшему истолкованию и изложению новозаветной вести самой по себе, как таковой. Считал ли он уже тогда, что «понимание» в первую очередь предполагает задачу *перевода* вести с одного языка на другой? Нам такой акцент был в то время чужд (быть может, за исключением Гогартена); если же он и присутствовал у Бультмана уже тогда, то мы, во всяком случае, не заметили его. Не заметили потому, что он не казался необходимым следствием подхода, практикуемого школой «анализа форм», исходя из которого мы понимали Бультмана; и потому, что перед нами были другие представители той же школы (например, М. Дибелиус и К.Л. Шмидт), у которых не было и намека на такую интерпретацию понятия «понимание». Исходя из позиции этой школы, я и теперь не могу понять: как мог Бультман прийти к тому, что вопрос перевода сделался для него той cura prior[4], которая составляет характерную черту нынешнего облика его теологии?

Положение представляется мне еще сложнее при взгляде на другой источник и компонент бультмановской теологии. Тюбингенцы называют его «новым обращением к реформаторской теологии», по-видимому понимая под этим прежде всего новое обращение к Лютеру и его учению об оправдании. Так как рядом с именем Карла Холля (оказал ли он существенное влияние на Бультмана?) называется и мое имя, осмелюсь заметить, что новый интерес к Реформации был только следствием, но не изначальным мотивом моих усилий. И Лютер был для меня тогда особенно далек. Однако весьма вероятно, что для Бультмана (его близости к Гогартену нельзя не заметить) дело обстояло иначе; что его, по сути – я еще вернусь к этому – нужно рассматривать именно как лютеранина (конечно, лютеранина особого и высшего порядка!). Как форманалитик он *мог*, а как мыслитель, находящийся под влиянием Реформации и особенно Лютера (правда, скорее косвенным, чем прямым), *должен был* одобрить программу «теологии слова» (как ее тогда называли) и поставить понятие «керигмы» в центр своей собственной теологии. До этих пор я понимаю его. Но в отношении этого второго пункта я еще менее понимаю, каким образом понятия «понимание» и «истолкование» могли получить у него преобладающий смысл «перевода». На странице 5 Тюбингенского отзыва в качестве указания на перспективу, в которой следует рассматривать Бультмана, читаем следующее: «Важнейшей темой теологии на протяжении более двух столетий является полемика с Просвещением и тем новым, основанным на разуме и опыте пониманием мира и человека, которое утвердилось во всей западной культуре». Это действительно так: *важнейшая*, более того, *единственная* тема теологии – библейская весть как таковая – превратилась в эти столетия в *незначительную* тему или вовсе была заброшена; а новой *важнейшей* темой стала «полемика» с совершенно чуждой библейскому провозвестию инстанцией, авторитет и значимость которой заключаются только в том, что она «утверждается» или уже «утвердилась». Не означает ли это явного отречения от «реформаторской» теологии, для которой «полемика» с подобной инстанцией уж точно не была «важнейшей» темой? Так можно ли применительно к Бультману говорить о «новом обращении к реформаторской теологии», если его учение, оказывается, нужно рассматривать в контексте открытого отказа от этой теологии? Спрошу иначе: если Бультман понимает самого себя, исходя из теологии Реформации, и в первую очередь теологии Лютера, то каким образом могла проблема «перевода» стать для него «важнейшей» темой подобно тому, как это было характерно для анти- или, во всяком случае, не-реформаторской теологии тех самых двух столетий? Пытаясь дать себе отчет в позиции Бультмана, именно это я хотел бы понять – и не понимаю.

III

Теперь попытаюсь показать, как мне видится на сегодняшний день *результат* бультмановского понимания Нового Завета: то *содержание* новозаветной керигмы, которое он хочет передать так, как сам его услышал.

Основной тезис, с которым я при этом сталкиваюсь, – это тезис о том, что в керигме речь идет о *двойной определенности человека*: первая – прежняя определенность его существования, в которой он обнаруживает себя благодаря керигме; вторая – новая определенность, к которой он осознает себя призываемым в керигме. Обе эти определенности нужно удерживать одновременно, и вместе с переходом от одной определенности к другой (вместе с событием веры) следует полагать то, что *определяет* человека: спа-

сительное деяние Бога, которое переживается и познается в вере и осуществляется в таком переходе. Эта последовательность (не временна́я, а сущностная) воспроизводится у Бультмана вновь и вновь и очень важна для его понимания: 1) слушая весть, человек узнаёт самого себя, каким он был, каков он есть и каким должен стать и становится; 2) веруя в эту весть, он осознает себя в состоянии перехода от одной определенности к другой; 3) в таком переходе он сознает себя объектом спасительного деяния Бога; конкретнее говоря, сознает себя «пребывающим во Христе».

Но здесь я уже спотыкаюсь. Не хочу сказать, что в этом обобщенном наброске бультмановской интерпретации я не узнаю новозаветной вести. Она вполне узнаваема уже в замечательно напоминающей бультмановскую схеме молодого Меланхтона от 1521 г. (а может быть, и молодого Лютера?): Hoc est Christum cognoscere – beneficia ejus cognoscere[5]. Уже старик Шпальдинг, затем Бретшнайдер, затем Ричль и все последователи Ричля с жаром цитировали этот тезис, и то же самое делает Бультман. Мы слышим, слышим! Против этого не скажешь ничего, за – очень многое. Именно так (сражаясь со всякого рода абстрагирующим объективизмом) можно и нужно говорить. Но – с той оговоркой (ведь может быть и абстрагирующий субъективизм!), что такой способ выражения не должен возводиться в некий систематический принцип! Мне кажется, что именно это случилось с Бультманом, и это удивляет меня. Ибо я не вижу, чтобы такая последовательность новозаветной вести соответствовала действительности. Допустим, что современный человек (или некоторые современные люди) склонны думать именно в такой последовательности. Но разве новозаветная весть начинается с объяснения того, каков человек, узнающий самого себя как слушающего весть? Разве наши высказывания о спасительном деянии Бога в отношении человека, о нашем пребывании во Христе возможны только в форме высказываний о самопознании человека? Не обнаруживается ли здесь чреватое тяжелыми последствиями переворачивание новозаветного порядка, на которое, вероятно, время от времени можно отваживаться, но которое при внимательном вслушивании никоим образом не следовало бы без обиняков возводить в ранг основного герменевтического тезиса? Разве может верный перевод Нового Завета утаивать от современного человека ту суровую истину, что новозаветное мышление имеет иную, противоположную направленность, нежели привычная ему?

Но прежде всего послушаем рассуждения Бультмана об этой двойной определенности человека! Как в Новом Завете говорится о человеке в его прежней определенности? Ответ: как о «грешнике», о принадлежащем «миру сему», о «живущем по плоти». В переводе это значит: сферу наличного, видимого и доступного, соизмеримого с ним самим человек принимает в качестве предпосылки собственной жизни. Он ставит всё это на место Бога – воплощения Невидимого, Недоступного, Неналичного, Неизмеримого.

Но в этой самовластности он подводит себя под суд «мира сего», осуждает самого себя на неподлинное существование, предает себя заботе и страху, бросается в борьбу с ближним, «подпадает» смерти, то есть преходящему бытию. Правда, о таком неподлинном, падшем бытии он в общих чертах знал и прежде (на этот счет его может просветить любая серьезная философия). Однако новозаветная весть укрепляет, корректирует, радикализирует это знание доверующего человека. Она говорит ему о его собственной неподлинности и падшести; о том, что, однажды став таким, он сам не в силах изменить свою ситуацию. Попытки помочь самому себе будут лишь усиливать его самовластие, и сам он лишь глубже погрузится в эту неподлинность.

В этом переводе несомненно узнаваемы черты реформаторской доктрины греха, а также учений Павла, Иоанна и синоптиков. Однако напрашивается вопрос: можно ли считать, что в самой библейской вести контрасты видимого и невидимого, доступного и недоступного и т.д. играют ту же роль, что и в бультмановской передаче? Что Бог и там воплощает в себе сферу невидимого и недоступного? Что и там неповиновение Богу, а значит, грех состоит главным образом в предпочтении сферы, описываемой противоположным образом? Не находятся ли обе эти сферы, если рассматривать их с точки зрения библейского Бога, внутри этого «мира», то есть «плоти»? В самом ли деле то, что там зовется высокомерием, отчаянием, ложью, есть только радикализация того, что обычным образом может узнать о самом себе или испытать до-верующий человек, колеблющийся между обеими сферами? Не должно ли сказанное в слове Божьем о нем самом как о «ветхом человеке», о его грехе, о его servum arbitrium[6], о суде, которому он подлежит, – не должно ли это оказаться совершенно новым по отношению ко всем возможным для человека самообвинениям и самоосуждениям? Я понимаю, что из последовательности и порядка, избранных Бультманом, этого увидеть нельзя. Но чего я не понимаю, так именно этого: зачем Бультман избрал такую последовательность и тем самым поставил себя в такое положение, когда этого увидеть нельзя и когда ему пришлось фактически описывать грех, как ошибочное человеческое решение, и его последствия чисто по-платоновски? То, чего я не понимаю у Бультмана, я не понимаю и во всей старой ортодоксии. Бультман следует ее общей традиции, произвольно набрасывая учение о грехе в отвлечении от всех дел Бога, это учение опровергающих и устраняющих. Он следует ей и в том, что в своем учении прочно опирается на понятия естественного права. И я отлично вижу, что требовать от Бультмана именно в этом пункте – более, чем в каком-либо другом! – разрыва с ортодоксией значило бы требовать от него слишком многого.

Но к чему же *призван* человек в новозаветной вести? Ответ: к вере как доверию к невидимому, неведомому и недоступному; к отказу от любой уверенности, какую только можно найти в мире

или в самом себе; к тому, чтобы обладать чем-то, как бы не обладая (1 Кор 7: 29 сл); к тому, чтобы от собственного настоящего обратиться к будущему Бога, а тем самым к свободе от страха и заботы, к свободе для других; а тем самым к любви к Богу и к ближнему. Коротко говоря, он призван к «эсхатологическому» существованию новой твари, которое и есть подлинное, по-настоящему естественное существование человека. Разумеется, прежде оно не было известно человеку (ни в своих основаниях, ни в общих чертах); только новозаветная весть высветила его и поставила перед человеком, как его собственное определение и ἔσχατον[7] его бытия.

Кто стал бы отрицать, что именно здесь многое увидено очень точно и верно? Здесь слышен голос vita chriistiana[8], в mortificatio[9], за которым следует vivificatio[10], в meditatio vitae futurae[11], описанном Кальвином; слышны, несомненно, и специфически Павловы мотивы. Но и здесь – даже более настоятельно – встают все те вопросы, которые были сформулированы прежде. И не стелется ли над ними некий тягостно формальный, законнический холодок, так отчетливо ощущаемый именно в этой части бультмановского перевода? Может ли понятие «размирщения» действительно вместить все то, что говорится в Новом Завете о жизни веры как жизни нового человека? Можно ли в целях перевода абстрагироваться от того факта, что в Новом Завете жизнь веры, «эсхатологическое существование» есть дело благодарения в ответ на милость Бога? И не оказываемся ли мы здесь перед некоей тревожной сущностной пустотой? Можно ли абстрагироваться от того, что весь Новый Завет связывает это новое существование с противостоящим человеку и предводительствующим ему Господом, с исходящим от него призывом и утешением? Я понимаю, почему Бультман хочет отвлечься от всего этого: очевидно, он желает сперва представить beneficia Christi[12], христианское существование как таковое, само по себе, чтобы затем, во вторую очередь, рассказать и показать, как и насколько оно укоренено во Христе, в спасительном деянии Бога. Но в том-то и дело: возможно ли, толкуя Новый Завет, говорить об этом спасительном деянии Бога (которое служит основанием христианского существования) во вторую очередь? Возможно ли видеть и понимать его только в зеркале существования христианина? Сами необходимость и благо такого способа перевода внушают мне сомнения. Само его осуществление, как мне кажется, обходится слишком дорого: именно здесь за него приходится платить столь удручающими, столь не соответсвующими самой новозаветной вести холодностью и пустотой. Хотел бы я понять, почему Бультман находит для своего перевода такой дорогостоящий метод, – но именно этого я и не могу понять.

Здесь мы подходим к решающему пункту бультмановской передачи новозаветной вести, кардинально важному для понимания и истолкования самого Бультмана. Нам говорят: керигма *возвещает историю* и сама *есть история* – постольку, поскольку ее возвещение требует слушания и повиновения и находит их. История в самом точном смысле этого понятия: история перехода человека от старой жизни к новой. Это значит: от себя самого к себе самому, от неподлинного существования к подлинному, от прошлого бытия к будущему. Керигма, говорит Бультман, возвещает *событие Христа*, в котором совершается такой переход. Событие *Христа*? *Событие* Христа? На чем, по мнению Бультмана, следует сделать акцент? Быть может, мы неверно понимаем его, задавая этот вопрос? Но можно ли не задать его, коль скоро в Новом Завете акценты уже расставлены, и расставлены совершенно определенным образом?

Мы слышим: Бультман явно придает огромное значение тому, что этот переход есть событие *Христа*: если не целиком, то в очень большой мере; если не во всем, то во многом. Очевидно, что такое понимание – не случайный историчный (historisch) факт, объясняющийся только тем, что керигма, возвещающая переход, есть керигма Нового Завета, где он недвусмысленно связывается с именем и с явлением Иисуса из Назарета, с его жизнью и смертью, засвидетельствованными первыми носителями керигмы. Понимание названного перехода как события *Христа* важно для Бультмана главным образом потому, что он должен быть именно *историей* (Geschichte): событием, которое возвышается и свершается во времени, в силу определенных исторических имен отделяясь от остальных исторических событий как вот это, однажды случившееся событие. Всё совершается действием новозаветной керигмы, тем, что она есть керигма *об Иисусе Христе* и о том спасительном деянии Бога, которое он возвестил и которое изначально совершилось в этом человеке как деяние Божье ради нас – тех, к кому обращено провозвестие. Я оглядываюсь в поисках какого-либо *другого* основания, в силу которого такой переход должен был бы рассматриваться Бультманом именно как событие *Христа*: основания *помимо* того, что по названным причинам этому событию следует приписать определенные неотъемлемые черты подлинной историчности. И я не вижу поблизости никакого другого основания.

Так, значит, следует сделать акцент на том, что это – *событие* Христа? Событие, которое берет начало в жизни и смерти человека Иисуса, получает от него свое название, но подлинная суть которого заключена не в этом человеке, а прежде всего в керигме о нем, а затем в тех, кто слушает керигму и покорствует ей в вере? Так что же, керигма связана с историей Иисуса, получает от него признаки подлинной историчности, но ее содержанием является не он, а она сама (постольку, поскольку возвещает названный переход) и требуемая ею покорность веры?

Керигма *о* событии Христа? Это я бы понял. Но Бультман, кажется, не имеет этого в виду. Тогда событие Христа *в* керигме или *через* керигму? По-видимому, Бультман это подразумевает. Но именно этого я не могу понять – не могу понять как передачу, как

перевод новозаветной керигмы. В ней явно слышится, что *Христос* есть керигма, – но не обратное: что керигма есть Христос. Но Бультман, кажется, хочет именно таким образом перевернуть отношение. Пусть мне скажут, что́ я упустил, замолчал, извратил в его высказываниях, из-за чего и оказался ныне в такой растерянности! Или же пусть объяснят, quo iure[13] мне хотят запретить именно в этом пункте искать альтернативное решение!

Очевидно, общий замысел Бультмана состоит в том, чтобы – если говорить в старых понятиях – понять христологию и сотериологию как *единство*, а новозаветную керигму – как провозвестие этого единства. И в этом общем замысле я охотно следую за ним. Однако я не понимаю, как можно не увидеть, что это единство – событие Христа – заключает в себе внутреннее *различие*; что в нем *христология* (не отделяясь при этом от сотериологии) есть *предшествующее*, а *сотериология*, которая в ней содержится, ею охватывается, – *последующее*. Так, что *единое* историческое событие, составляющее содержание керигмы, есть именно событие *Христа* и *событие* Христа; так, что место его свершения – место спасительного перехода от старого к новому – есть именно жизнь и смерть человека Иисуса из Назарета. Так, что именно в *этом* следует видеть содержание, сущность, основу, locus communis[14], коротко говоря – *первоначало* христианской вести! Так или не так обстоит дело в Новом Завете? И может ли это – может ли сам Иисус Христос! – в хорошем переводе Нового Завета оказаться отодвинутым на обочину, в примечательную темноту некоей «исходной точки» того самого перехода, которую даже не нужно рассматривать вблизи? В ту темноту, где очутился Иисус Христос в бультмановском изображении? Все ли чисто в таком переводе Нового Завета, где христология не только не является доминирующей, главной темой, но поглощается сотериологией и в конце концов оказывается важной лишь потому, что дает ей начало, имя и «исторический» характер? От этого, должно быть, зависит и другой загадочный для меня момент в подходе Бультмана. Не призвано ли все учение о «событии Христа» служить объяснением того факта, почему и как переход, осуществить который человек не в силах, становится реальной возможностью? Но как оно может это объяснить, если должно быть по существу и в собственном смысле учением не о Христе, а о событии перехода, которое принимает от Христа только начало и название? Если христология едва влачит существование, поглощенная сотериологией? Скажем так: если сам Иисус Христос в этом учении оказывается лишь темной маргинальной фигурой, не имеющей собственного самостоятельного значения; если он делается «значимым» только тогда, когда вступает в керигму и обретает покорность ее слушателей? Если суть керигмы состоит в обращенном к ее слушателям *призыве* к вере, в сформулированном таким образом *требовании*? В какой мере эта керигма, умалчивающая о том, *во что* (в кого!) должны уверовать ее слушатели, есть *Евангелие*? В какой мере она есть нечто иное, чем просто новый *Закон*? Я вынужден спрашивать дальше, ибо в этом пункте мое непонимание особенно велико: в какой мере эта керигма говорит (как предусмотрено) о деянии Бога, а не собственно о деянии человека, о том переходе (к нему-то человек очевидно не способен!), который возможен для него только теперь, в повиновении? Что, собственно, означает, что событие Христа свершилось «за нас» (pro nobis)? Я хотел бы узнать: подразумевает ли бультмановское словоупотребление (и если да, то насколько) нечто большее, чем тот факт, что содержание керигмы касается нас, «значимо» для нас, должно приниматься нами в качестве нормы нашего решения и осуществляться в действии нашей веры – в imitatio Christi[15]? Я спрашиваю: неужели это всё?

Но попробуем в этом критическом пункте проследить ход мысли Бультмана в деталях. С его точки зрения, в событии Христа следует различать, удерживая их вместе, два момента.

Первый момент – это «*крест*». Он служит началом и обозначением исторического (historisch) события распятия Иисуса Христа. Но и это событие понимается прежде всего как значимое «для нас»: как «*слово* с креста», которым открывается история (Geschichte), в котором совершается переход человека от неподлинного бытия к подлинному. Смерть Иисуса Христа «означает» для человека, что и он вступает на путь последнего, страшного суда над своим неподлинным бытием и призван совершить именно́ этот путь как путь к благодати и спасению. Можно сказать иначе: керигма «означает» для человека именно это, потому что смерть Иисуса Христа, понятая не просто как историческое событие, но как деяние Бога, вступает в керигму и принимает в ней такое значение. Когда слушающий керигму отвечает ей надлежащей покорностью, тогда смерть Иисуса Христа становится значимой и для него: значимой в том, что он «принимает» крест Христов как свой собственный, «распинается со Христом» и сам вступает на путь страшного суда как путь к спасению и жизни. Почему это событие – деяние *Бога*? Потому, что как начало и цель конкретного исторического события – распятия Иисуса Христа, – так и начало и цель человеческой веры в его значение лежат в невидимом и недостижимом, и поэтому отождествляются с Богом. А *спасительным деянием* Бога оно является потому, что человек в нем оказывается на пути, более того, на подходе к благодати, жизни и собственному спасению. Таково эсхатологическое спасительное следствие события креста, которое совершается в эсхатологическом существовании человека и определяет его.

Я понимаю это – и в то же время и здесь многого не могу понять. Понимаю, что крест Иисуса Христа в провозвестии Нового Завета означает не просто историческое событие, но событие, в своей временно́й единственности и конкретности значимое на все времена (как справедливо говорит Бультман, «космически» значи-

мое). Но не могу понять, почему эта значимость еще должна как бы *прирасти* к нему через его вступление в керигму и покорность веры со стороны слушателей. Мне кажется, что скорее следует обозначать и описывать его как событие, значимое *само по себе*. И лишь постольку, поскольку оно таково само по себе, оно может и должно стать значимым в керигме и для веры слушающих керигму. Меня тревожит, что в бультмановском переводе этот порядок перевернут. Далее, я понимаю, что в самой новозаветной вести (например, в евангельских словах о следовании за Иисусом в несении креста или в цитируемом у Бультмана месте Кол 1: 24) говорится о следовании страданиям и смерти Иисуса Христа в жизни верующих. Однако не могу понять, почему новозаветная вера, в которой слушающий весть осознает значимость креста Христова для своей собственной жизни, состоит в этом следовании. Мне кажется, что следование за Христом есть скорее результат веры. Веры, в которой слушатель вести принимает то, что Бог свершил в смерти Иисуса Христа абсолютно помимо человека, вне его, даже вопреки ему – за него. Меня тревожит та близость ко всякого рода католической мистике смерти, в которую ставит меня бультмановский перевод. Наконец, я понимаю, что Новый Завет возвещает смерть Иисуса Христа и веру в ее значение как непостижимое и парадоксальное спасительное деяние Бога. Но я не понимаю, как можно умалчивать о том, что эта смерть, при всей ее непостижимости, в то же время описывается в Новом Завете как постижимая, а вера во Христа, при всей ее рискованности, – как исполненная смысла. Мне кажется, что здесь проливается свет в обе стороны: распятый Иисус Христос есть не просто некий распятый, но Бог, Господь, уничижившийся до раба; человек же есть раб, возвышенный Богом в достоинство господина, законный и сам себя узаконивающий свидетель и пророк Царства Божьего. Я вижу в распятом Иисусе Христе (в новозаветной вести о нем) тот субъект, в котором спасительный для всего человечества страшный суд *уже* совершился, переход от старой сущности к новой *уже* произошел; который *уже* поставил человека на путь эсхатологического существования. Ибо этот процесс не только начался, но и завершился. При всей его сокрытости, неявности, я вижу его очертания, цвета; вижу личность и ее деяние, слышу ясные сами по себе слова там, где взгляду Бультмана предстает только мрак, где он слышит только молчание, где можно только предполагать, что здесь речь идет о спасительном деянии Бога. Меня тревожит близость бультмановского учения о кресте к известному, самому Иисусу предъявленному требованию: в осуществление своего богосыновства и в доказательство высочайшей парадоксальности веры броситься со стены Храма. Бультман однажды сказал (Kerygma und Mythus, 1 Bd. 1948. S. 50): «Крест представляет собой событие спасения не потому, что он есть крест Христа; но он есть крест Христа потому, что представляет собой событие спасения», Я бы хотел,

чтобы сам Бультман должным образом объяснил это высказывание, ставшее печально знаменитым. Ибо я не представляю, в каком смысле, доступном мне при обращении к новозаветной вести, его можно истолковать. Все мои вопросы к Бультману по поводу его учения о кресте (и о событии Христа в целом) в конечном счете объясняются непониманием этого утверждения.

Второй момент керигмы, а значит, и события Христа составляет, согласно Бультману, *воскресение*. Подразумевается: событие воскресения Иисуса Христа (опять-таки получающее от него имя и начало), пасхальное событие как откровение смысла креста. Что же происходит в этом событии? Бультман отвечает: возникновение веры, которая означает «для нас» осуществление, понимание и признание смысла распятия Иисуса Христа, – «пасхальной веры», которая состоит в том, что верующий «принимает» крест Христов в свободе, противостоящей греху, заботе, расколу человеческого бытия. И далее: в решении пасхальной веры и вместе с ним возникает сама керигма, принимающая в себя крест Христов как спасительное деяние Бога; а как следствие, возникают церковь и таинства (!). Из всего этого становится очевидным, что событие креста, однажды свершившись, тем не менее не остается единичным фактом прошлого, но в самой своей однократности должно совершаться и действительно совершается каждый раз заново. Поэтому вся эта область принадлежит к эсхатологическому событию спасения. И объясняется это тем, что Иисус Христос воскрес в пасхальную веру и в керигму. Бультман хочет понять событие Христа как деяние Бога в таком (осмелимся сказать: ноэтическом) аспекте. Очевидно, что и здесь об этом деянии Бога, о его свершении в керигме и вере нельзя сказать *ничего*: ничего – как об основании, объекте и содержании керигмы и веры, а значит, ничего о воскресшем Христе как таковом, самом по себе; ничего о его собственной жизни и смерти; ничего о нем самом как о свидетеле своей жизни и смысла своей смерти; ничего о Христе в конкретном акте его встречи с еще не верующими, а потому еще не призванными быть носителями керигмы, еще не объединенными в общину учениками. По-видимому, и Воскресение Иисуса Христа *не* может означать деяния Бога: того, что величие Божье поистине стало *плотью*, и *во плоти* умершее Слово своей жизнью и смертью было явлено во времени и пространстве. Это произошло только в керигме о нем и вере в него. Итак, даже *признание* значения распятия имеет начало не в самом Иисусе Христе, как и распятие *было значимо* не само по себе, не в силу личности и дела Распятого. Tertia die resurrexit a mortuis[16] предстает здесь не ноэтическим фундаментальным положением, а необязательным, годным на худой конец пояснением керигмы и веры, которые *заключают* в себе Иисуса Христа и в которых он только и живет подлинной жизнью! Это непонятно, удивительно для меня. Ибо в этом я с большим трудом, как бы в дальней дали различаю тон и ритм новозаветной вести; ибо никак не

могу признать законность подобного перевода этой вести. Разве в Новом Завете столь многое или вообще все зависит не от *примата* Воскресения *самого* Иисуса Христа, от его *приоритета* перед любыми воскресениями в керигме, в вере, в церкви, в таинствах (?!)? Разве столь многое или даже все зависит не от того, что мы воскрешены в *нем*? Или же я просто не понимаю, что как раз это Бультман и хочет сказать? Должен признать, что до сих пор я, по сути дела, именно в этом смысле понимал Бультмана (именно в этом и не понимал!): керигма означает, что Иисус Христос идет навстречу своему воскресению – *в нас*!

Итак, вот каково то деяние Бога, которое предполагается двойным определением человека, – вернее, переходом человека от одного определения к другому: онтически – событие Христа, ноэтически – пасхальное событие. Вот какова христология, которая содержится в бультмановской сотериологии и может быть извлечена из нее. Ни от противников, ни от слишком ревностных друзей Бультмана не укрылось, что в своей концепции он делает упор на характер этого деяния как *истории*, а именно, истории *Христа*. Тот факт, что тем самым он хочет сделать предметом обсуждения и почитания не только послания Павла, но весь Новый Завет, бесспорен. Как бесспорно и то, что сегодня он по этой причине – с точки зрения К. Ясперса и его ученика в теологии Ф. Бури – навлекает на себя те же проклятия, вызывает то же негодование, что и мы, прочие. И это очевидное *намерение* Бультмана не может быть объяснено никаким – ни старым, ни новым – либерализмом. Если бы только оно было столь же очевидным в своем *осуществлении,* дабы не подвергаться ошибочным толкованиям! Если бы о кресте и воскресении Иисуса Христа Бультман говорил так, чтобы его акцент на их взимосвязи, на событии Христа вообще, предстал *обоснованным*! Мне же он представляется не настолько обоснованным, чтобы именно в этом пункте не вынуждать меня признать некоторую правоту за критикой, какой подвергается Бультман справа и слева. Что я и делаю с искренней неохотой.

IV

Мне кажется, вопрос о том, что́ именно подразумевает Бультман и чего он хочет, нужно ставить, имея в виду *результат* его предприятия, предлагаемое им *позитивное* изложение новозаветной вести. Но есть также одно слово, понятие, проблема, в терминах которой дело Бультмана получило известность в широких кругах (прежде всего в Германии, но также во всей мировой теологии) и сделалось предметом обсуждения. Мы еще ни разу не касались этого понятия: *демифологизация Нового Завета.* Следует сказать: данное понятие – вовсе не того рода, что имя Bultmann (нем. «болотная кочка») с третьей страницы какого-нибудь списка прозвищ. Нет, он сам

изобрел это не только непривычно уродливое для слуха, но и по существу бесплодно-провоцирующее слово; и сам же представил свою затею в свете этого слова и понятия в докладе 1941 г. «Новый Завет и мифология» (Kerygma und Mythos, 1 Bd. S. 15 f.), сыгравшем решающую роль во всей дискуссии. Если он не понимает ничего в этом злом (христианском!) мире, то в значительной мере тому причина– изобретение и употребление им этого негативного понятия, не воодушевляющего, но отпугивающего. Однако вряд ли мы будем правы по отношению к Бультману, если позволим ему тем самым сбить нас с пути. Мы почти никогда (или вообще никогда!) не найдем его там, где вздумали бы его искать, следуя этому слову. Во всяком случае, для меня его «демифологизация Нового Завета» – относительно малоинтересная вещь в сравнении с проблематикой *позитивного* результата бультмановской экзегезы и с другим, *позитивным* принципом истолкования, с помощью которого он пришел к этому результату. Вопросы, которые я задал ему в связи с этим результатом, и другие вопросы, которые мне в связи с позитивным принципом истолкования еще предстоит задать, беспокоят меня, должно быть, еще и потому (и тем более), что специфическая «демифологизация» играет в методе Бультмана ничтожную роль, если вообще играет. Но коль скоро «демифологизация» как таковая уже оказалась в центре всеобщего внимания, и коль скоро самому Бультману она кажется преувеличенно важной, я и в этом направлении столь же внимательно прослéдую за ним.

При этом я опять-таки буду исходить – сперва в общих чертах – из позитивного бультмановского изложения новозаветной вести. И прежде всего я констатирую *отсутствие* некоторых элементов, характерных для этой вести, как она представлена в новозаветном тексте. Бультман опустил их сознательно; он сам подчеркивает это. В своем основополагающем докладе он большей частью так выражается с прямо-таки обескураживающей настойчивостью, будто его главная задача, как экзегета и переводчика, – воспроизвести новозаветную весть в обход этих элементов, а их самих заставить исчезнуть. Однако нужно сразу же оговориться: с точки зрения Бультмана, следует говорить не об их «исчезновении», «обходе», «отсутствии» (разве что с известными ограничениями), а скорее об их трансформации, переводе с того понятийного и образного языка, который присущ им в новозаветном тексте, на наш язык – язык сегодняшних людей. Именно из-за этих элементов, полагает Бультман, и возникает необходимость перевода Нового Завета; именно они нуждаются в таком переводе. Итак, следовало бы, как правило, констатировать в бультмановском изложении не их *отсутствие* (за исключением отдельных случаев), а их *присутствие* в происходящем с ними процессе *трансформации.* Что касается «исчезновения» и «отсутствия», о них можно говорить только применительно к новозаветному *способу выражения* этих элементов, а не к тому, что в Новом Завете *подразумевается* под ними. И в связи с этим раз

от раза крепнет и наконец встает во всей настоятельности вопрос: возможно ли (и если да, то в какой мере) в результате такой трансформации узнать в этих элементах то подразумеваемое, ту функцию, которую исполняют они в Новом Завете, в новозаветной вести, – узнать *вопреки* отсутствию новозаветного способа выражения? Поставим вопрос по-бультмановски: возможно ли то, что подразумевается в этих элементах, узнать *вернее* именно потому, что изменилось их внешнее выражение? Более того: не обстоит ли дело таким образом, что подразумеваемое в них может быть *по-настоящему* узнано *только* вследствие такой трансформации, то есть вследствие устранения новозаветного способа выражения и замены его другим? – Могу ли я рассчитывать на то, что с точки зрения самого Бультмана этот мой тройной вопрос хотя бы в формальном отношении поставлен правильно? Что меня тревожит, так это именно возможность узнать новозаветную весть в том изложении, которое предлагает Бультман. Оно отчасти (а с точки зрения Бультмана, кажется, целиком и полностью!) определяется трасформацией этих элементов. Отсюда возникает подозрение: не является ли именно их трансформация, которой они подвергаются в изложении Бультмана, причиной того, что узнать их становится если не совсем невозможно, то – по крайней мере, для меня! – чрезвычайно трудно, в чем я и хотел бы здесь признаться.

Что же это за *элементы*, которым в бультмановском изложении если и находится место, то лишь при условии их определенной трансформации? Сам Бультман разделяет их (не совсем понятным для меня образом) на две группы. Во-первых, речь идет обо всех тех элементах новозаветной речи, которые прямо или косвенно отражают собственную *картину мира*, сложившуюся в позднеиудейском и эллинистически-гностическом окружении Нового Завета. Это представление о «трехъярусном» членении космоса; о том, что существование человека определяется воздействием и вмешательством сверхъестественных сил – с одной стороны, Сатаны и бесов, греха и смерти, с другой – Бога, ангелов, небесных и земных чудес. Это представление о близком конце всего, что есть в мире, в результате космической катастрофы; о воскрешении мертвых и о последнем Божьем суде, который приговорит их либо к спасению, либо к гибели. Во-вторых, имеется в виду все то, что в новозаветной концепции *события спасения* отвечает такой картине мира: представление о том, что последние времена открываются посланием предсуществующего Сына Божьего; о его рождении от девы и об искупительной смерти за грехи людей; о его телесном воскресении из мертвых как о начале победы над Сатаной, грехом, смертью, бесами; о том, как он вознесся на небо и воссел там Царем и Господом; о его зримом втором пришествии для довершения дела спасения, – пришествии, которое еще Павел надеялся увидеть собственными глазами. Далее, это представление о церкви, крещении и Вечере Господней как о средствах связи верующих с Господом;

о живущем в них Духе как о силе, обеспечивающей гражданство в Царстве Божьем.

Итак, возможность приемлемого перевода новозаветной вести зависит от правильного обращения с *этими* элементами, то есть в определенных случаях от их устранения, а как правило – от их преобразования? Здесь я останавливаюсь и задаю вопрос: во имя чего именно эти элементы – которые к тому же, как нетрудно заметить и у самого Бультмана, и особенно у его последователей, изображаются утрированно, иронически, если не сказать, карикатурно, – во имя чего они поставлены Бультманом в самый центр его внимания как экзегета? Во имя *духа, предмета и цели* новозаветного повествования? Тогда та взаимосвязь этих элементов, в которой они играют свою роль, и то значение, которое они получают в этой взаимосвязи, должны были бы стать настолько важными для Бультмана, что у него не хватило бы ни места, ни дерзости, ни желания столь нечестиво (прошу прощения!) рассматривать их сами по себе, извне, все время выстраивая их в некую цепь курьезов, а затем превращая эту цепь в предмет самостоятельной проблемы – его собственной экзегетической проблемы. С каких позиций видит он эту последовательность как таковую? Откуда берется тот общий знаменатель, под который он подводит все ее элементы? Из существенного содержания Нового Завета, которое, как он уверяет, должно быть для нас самым главным? Или из исторической аналитики, которая вольно или невольно сосредоточивает свой интерес на структурном своеобразии новозаветного изложения (а именно оно проявляется в характеристиках, общих всем этим элементам)? Не понимаю: какой переход в иной род должен был совершить Бультман, чтобы фактически возвести возможный результат исторического исследования в ранг ключевой проблемы истолкования Нового Завета, а возможную точку зрения на этот результат – в критерий ее решения! Даже при обсуждении его *метода* я с первого шага вижу, что, кажется, не смогу с легким сердцем последовать за ним.

Но допустим, что такая компоновка и особая трактовка этих элементов оправдана. Что же происходит с ними в изложении Бультмана? Повторим еще раз: за исключением тех элементов, которые не поддаются никаким изменениям (три «этажа» мира, сатана, бесы и ангелы, девственное рождение, пустая гробница, вознесение Христа), Бультман не отрицает их, не уничтожает, не зачеркивает как элементы керигмы. Скорее он их *перетолковывает*. Вглядимся в бультмановское изложение: мы обнаружим в нем много таких элементов, причем важных. Грех, смерть, Бог, его откровение во Христе (и только во Христе!), Святой Дух и богосыновство верующих, церковь и таинства, эсхатологическая надежда (как ведущий принцип!) – все эти элементы остаются на своих местах и только «интерпретируются», получают иное выражение. И все это подчеркнуто с той серьезностью, которая могла бы послужить

примером для говорящего об этих вещах более «ортодоксально», чем Бультман, и по причине которой некоторые «либералы» вообще отказываются причислять Бультмана к «своим» как чересчур ортодоксального. Он и сам неоднократно говорил вслух о том, что его путь отличается от пути либералов стремлением *не ловко обходить* эти элементы, а *интерпретировать* их. Здесь он не вполне справедлив к стараниям старейших из либералов – например, А.Э. Бидермана. И разве еще Шлейермахер не стремился, по существу, просто к «интерпретации», тоже навлекая на себя подозрения в излишней «ортодоксальности»? Но кто читает сегодня Шлейермахера или Бидермана? Так было ли столь необходимо объясняться по поводу того, что уже давно существует mutato nomine[17]? Но оставим это!

V

Первый важный вопрос в этой связи звучит так: *почему* и *насколько* эти элементы новозаветной вести, то есть эти конкретные формы выражения данного содержания, *нуждаются в истолковании*? Они нуждаются в нем потому (здесь Бультман принимает критическую точку зрения), что в соответствии с мышлением и языком той исторической среды, в которой возник Новый Завет, представляют собой *мифологические* формы выражения сказанного на самом деле. По Бультману, *миф*, мифологическая речь вообще имеет место везде, где божественное, внемирное, потустороннее и непредметное представляется, называется и описывается как человеческое, мирское, посюстороннее и предметное. В такой форме миф повествует о той силе или тех силах, которые человек считает основанием и пределом своего мира, своих собственных поступков и претерпеваний. В такой форме миф есть выражение самопонимания человека. Выражением определенного самопонимания человека в мифологической форме оказывается (ввиду всех этих выразительных элементов) и новозаветная весть в том ее историческом облике, в каком она представлена в текстах. Именно *поэтому* Новый Завет должен быть *истолкован*; его выражения должны подвергнуться переработке. С *негативной* точки зрения это означает, что их нужно *демифологизировать*, то есть лишить прежней формы и отлить в новую. Они *могут* быть демифологизированы, ибо их мифологическая форма есть только *форма*: она абсолютно необходима исторически, но не является специфически-христианской и может быть без труда отделена от вести как выражения специфически-христианского самопонимания. И они *должны* быть демифологизированы: ведь именно как выражения того содержания, которое подразумевается и высказывается в них, они в мифологической форме непонятны. Почему? Потому что в них дана мифическая картина мира и человека, характерная для того времени; но мы ощущаем неудержимый напор нового, современного, ощущаем настоятельную необходимость мыслить эти вещи, исходя из современных предпосылок. Было бы бессмысленным и невозможным, если бы христианское провозвестие требовало от сегодняшнего человека признать за истину ту, прежнюю картину мира и соответствующие ей, однажды «изжитые» черты новозаветного повествования о событии спасения. Такое решение означало бы также sacrificium intellectus[18] и не только ни к чему бы не привело, но и унизило бы веру, превратило ее в неправое, неистинное дело, как это известно со времен В. Германа. То было бы безнравственное решение. Оно не имело бы ничего общего с подлинным «скандальным» решением, подлинным выбором между верой и неверием. И потому такое требование должно быть отвергнуто. Это значит, что задача интерпертатора (а также догматика и проповедника) прежде всего (в негативном смысле) состоит в том, чтобы выявить в текстах познеиудейско-гностические образы и представления, налагаемые на новозаветную весть как таковую, отбросить их как несущественные для ее понимания и тем самым освободить пространство для выдвижения на первый план существенного содержания вести. Иначе говоря, это значит – демифологизировать новозаветные тексты: таково conditio sine qua non[19] их вразумительности для нас. Бультман считает такую операцию тем более оправданной потому, что не только обнаруживает в самом Новом Завете явные противоречия между разными мифологическими представлениями и образами, но и в толкованиях Павла – в его отношении к синоптикам и особенно к Иоанну – усматривает движение в сторону демифологизации. Именно в этом, с точки зрения Бультмана, *нуждается* новозаветная весть в ее историческом обличье и применительно к конкретным историческим элементам, – и именно это подспудно *происходит* с нею в его позитивном изложении.

Я слушаю – и дивлюсь, хотел бы идти следом – и не могу. Сразу же возникает вопрос: возможно ли вообще понять какой-либо текст, древний или новый, если мы вместо того, чтобы дождаться самораскрытия текста и терпеливо следовать за ним, заранее примемся определять масштабы и границы его понятности или непонятности? Если мы уверимся в том, что заранее обладаем неким мерилом, позволяющим установить, какие элементы его формы будут непонятны читателю, а потому подлежат отделению от существенного содержания и только в переносном смысле могут быть признаны и выслушаны? И вообще, когда мы хотим понять какой-либо текст, смеет ли правило понимания и соответствующие возможные интерпретации быть чем-то иным, нежели предварительной рабочей гипотезой, подсказываемой самим текстом, то есть его духом, содержанием и целью? Не затыкаем ли мы заранее рот нашему тексту, если приступаем к нему, вооружившись чуждым ему самому (его духу, содержанию и цели) правилом понимания или непонимания? Если, еще не прочитав его, уже мним себя знающими, в какой мере нужно принимать в расчет не существенное со-

держание текста, а лишь характерный для него набор исторически обусловленных представлений? Более того, если это чуждое тексту правило рассматривается и применяется не как предварительная рабочая гипотеза, но как непогрешимое мерило такого различения? Разве самое надежное мерило бультмановской герменевтики – его понятие «мифа» – не абсолютно чуждо новозаветному тексту? Независимо от того, является или не является оно столь обычным для нашего современного мира представлений, как считает Бультман, что дает нам право утверждать, будто в новозаветном тексте то, к чему оно прилагается, есть не суть, а только внешняя сторона? По отношению к чему, собственно, должен быть прежде всего искренним и правдивым экзегет, перед чем он в первую очередь несет ответственность: перед теми предпосылками, на которых основано мышление его современников, и выведенным из этих предпосылок правилом понимания – или перед текстом, который нужно понять, и перед правилом, которое выводится из духа, содержания и цели текста (причем выводится не как застывшее, но как подвижное правило исследования, идущего все дальше и дальше)?

Теперь поставлю вопрос под другим углом зрения: на каком основании мы обзываем «мифологическим» и совершенно негодным для нас, сегодняшних людей, именно такой способ мыслить и говорить, в котором божественное представляется, обозначается и описывается как человеческое, внемирное – как мирское, потустороннее – как посюстороннее, непредметное – как предметное? Не слишком ли формально это понятие «мифологического», чтобы оно могло вместить всё, что нам известно под этим именем из истории (индийской, вавилонской, египетской, германской и т.д.) и современности (миф о XX веке, марксистский миф, миф о христианском Западе и т.д.)? Разве подлинный миф не был всегда и не остается изображением неких общих отношений и связей внутри природно-исторического космоса, только облеченным в форму сверхчеловеческого по своему характеру повествования, в форму «истории богов»? Это отнюдь не праздный спор о словах. Ведь если бы Бультман оперировал не абстрактным, а *содержательным* понятием мифа (только что указанным или близким к нему), тогда он, конечно, мог бы говорить о мимоходом встречающихся в разных местах Нового Завета мифологических воззрениях и понятиях; однако ему было бы очень трудно или вообще невозможно, учитывая содержание новозаветной вести, называть ее «мифологической» по форме и разбирать под *этой* рубрикой. Вероятно, он предпочел бы заменить такое обозначение другим – быть может, более подобающим и на сегодняшний день более вразумительным. Разве о том думали новозаветные авторы (сколь бы их взгляды и язык ни были обусловлены окружением), чтобы провозгласить должное быть сказанным в форме истории о богах, под которой скрывались бы общемирские связи? Разве не против подобных провозглашений как раз и выступили они со своей вестью? Да и вообще, могла бы

«демифологизация» иметь какой-либо смысл, если бы Бультман не отдал предпочтения тому на редкость формальному понятию мифа, с помощью которого он хочет разъять форму и содержание новозаветных высказываний? Не понимаю. Чей небесный или земной голос побудил его вместо того, чтобы (как следовало бы) просто выступить против вышеупомянутого библейского «супранатурализма», обозначить этот спорный элемент именно таким, весьма примитивным (на мой взгляд) понятием мифа?

Но коль скоро он предпочел это понятие, остается задать решающий теологический вопрос. Может ли новозаветная керигма вообще быть предметом обсуждения в том случае, если она подвергнется «демифологизации» по-бультмановски и не осмелится более утверждать, что Богу было угодно уничижиться и стать поистине мирским, посюсторонним, предметным, – horribile dictu[20]: датируемым? Что тот, кто в Новом Завете именуется Богом, мог так поступить и действительно поступил, и что мочь и сделать это ему не чуждо, но естественно? Можно ли говорить о керигме, если запретить ей признавать своим истоком тот факт, что первые ученики были свидетелями не только оставленности воплощенного Слова на кресте, но и его величия в воскресении из мертвых, свершившемся в пространстве и во времени? Что они видели Воскресшего собственными глазами, слышали собственными ушами, трогали собственными руками? Что воскресение пережито ими не только как своего рода девственное рождение веры, но и как откровение самого Распятого на Голгофе; не только в некоем невидимом, надисторическом, небесном пространстве, но и в их собственном пространстве – видимом, историческом, земном; и пережито так по-человечески, по-мирски, посюсторонне и предметно, как прежде была пережита смерть Иисуса? Можно ли говорить о керигме, если она должна будет умалчивать о том, что хотя нельзя, конечно, указать какое-то явное основание веры, тем не менее имеется не просто самый *факт* существования веры, но и некоторые *причины* для ее существования? Если она должна будет замалчивать или отрицать, что в событии распятия и воскресения Иисуса Христа, в «событии Христа» в целом важнее всего именно это событие *само по себе*, имевшее место там и тогда? И лишь после этого и в силу этого может идти речь о значимом для нас здесь и теперь событии спасения, которое служит *основанием* веры и керигмы и только в них сохраняет жизненность и действенность: о создании *общины*, неизменно сохраняющей, однако, конкретный исторический характер *соотнесенности* с событием Христа и *следования* за ним? Не поставим ли мы на карту всё, если «демифологизируем» Новый Завет в соответствии с замыслом и директивами Бультмана? На что призваны указать все эти якобы «мифологические» элементы новозаветной вести? Не на тот ли факт, что именно в этом нашем человеческом, мирском, посюстороннем, предметном существовании мы в вере не только узнаем о своей связи

с далеким и неведомым божеством – надмирным, потусторонним и непредметным, но, живя в Иисусе Христе, распятом и воскресшем там и тогда, мы здесь и теперь должны познать нашего божественного *Господа* и человеческого *брата* в его *удаленности* и в его *близости*? Познать его и обладать им – тем, кто живет *для* нас и правит нами *прежде* нашей веры, *без* нее и даже *вопреки* нашему неверию, – тем, в ком Бог *сперва* возлюбил нас? Возможно ли высказать это иным языком, нежели тот, который у Бультмана именуется «мифологическим»? Ведь именно это (или я ошибаюсь?) он так и *не* сказал своим «демифологизированным» языком! Делаем ли мы добро современному человеку (в нас самих и в других людях!), когда отказываем ему в способности воспринимать «мифологию» (в бультмановском смысле) – и тогда ему оказывается просто *нечего* слушать! Я сильно сомневаюсь, чтобы Бультман мог действительно впасть в ересь; и однако не могу отрицать, что в его демифологизированном Новом Завете мне чудится отчетливый душок докетизма. Не связано ли это с тем, что Бультман очень плохо – насколько я вижу, не лучше, чем некогда Шлейермахер! – представляет себе, как подступиться к насквозь земному, историческому Ветхому Завету? И как подступиться к синоптическому *Иисусу*, к его провозвестию и деяниям, к его пути от Иордана до Гефсимании? Я пока не очень отчетливо вижу, как всё это сцепляется; и тем не менее должен прямо сознаться: если интерпретация Нового Завета означает «демифологизацию», и если «демифологизация» означает то, что понимает под ней Бультман, исходя из принятого им понятия мифа, то в такой интерпретации новозаветное Евангелие кажется мне не то чтобы совсем неузнаваемым, однако различимым лишь в самых смутных очертаниях.

VI

Теперь нам предстоит ответить на *второй* существенный вопрос: в какой мере Новый Завет *поддается интерпретации* в том, что касается проблематичных элементов его высказываний? Это важный вопрос о *позитивном* факторе бультмановской герменевтики: какое превращение должны претерпеть эти элементы в том переводе, в котором нуждаются новозаветные тексты? Ответ Бультмана гласит: подлинная экзегеза, догматика, проповедь может и должна быть экзистенциалистской (existentiale) интерпретацией Нового Завета – иначе говоря, такой интерпретацией, которая направлена на выявление выраженного в Новом Завете, в мифологической форме, человеческого – точнее, христианско-человеческого – самопонимания. В экзистенциалистской интерпретации новозаветные высказывания понимаются и толкуются как высказывания «экзистенциальные» (existentielle)[21]. Почему речь идет именно об экзистенциалистской интерпретации? В обосновании ее возможности и необ-

ходимости совпадают, согласно Бультману, два момента: и в новозаветной вести как таковой, и в мифе как ее понятийной форме выражено некоторое *самопонимание человека*. Вспомним: в новозаветной вести, по сути, получает выражение самопонимание такого человека, который в силу события Христа существует в состоянии перехода от падшести к подлинности, от неверия к вере. Но и в мифе выражается самопонимание человека – применительно к его опыту мира и к тем силам, которыми определяются его собственные поступки. Надеюсь, я правильно передам точку зрения Бультмана, если подведу итог следующим образом: между новозаветной вестью, с одной стороны, и мифом, с другой, существует некоторое структурное подобие в том, что и там, и здесь человек как бы отдает себе отчет в своем собственном существовании; так что совершенно естественно, что *христианский* человек, живший в эпоху мифов, прибегает при этом к воззрениям и понятиям *мифического* человека. Отсюда следует неизбежный вывод: миф как форма новозаветной вести, а также сама эта весть, весть как таковая, требуют антропологической, точнее, экзистенциалистской интерпретации. Экзистенциалистская интерпретация означает: воззрения и понятия, относящиеся к самоистолкованию человеческого существования и отображающие его, принадлежат к другому языку, и на этот язык должны быть переведены новозаветные высказывания, реализованные на языке мифа. При этом достигается двойная польза: во-первых, наконец высвечивается подлинный смысл новозаветных текстов; а во-вторых, современный человек, ориентированный и мыслящий уже не мифологически, но антропологически, может увидеть, что в христианском провозвестии (экзегезе, догматике, проповеди) перед ним не ставят неестественных преград, не требуют от него совершить sacrificium intellectus и заставить себя считать истинными вещи, которые он, по совести говоря, не может считать таковыми; что он поставлен перед подлинным выбором между верой и неверием.

Такая аргументация проливает на вопрос толкования Нового Завета ослепительно яркий свет. Неудивительно, что на некоторых современных теологов он подействовал примерно так же, как свет, озаривший и почти ослепивший Савла на пути в Дамаск (согласно «мифологическому» повествованию «Деяний апостолов»). Какое совпадение научного и практического запросов! Какой ответ на вопрошание теологической молодежи, пережившей горький опыт национал-социализма, войны, разрухи, плена и глубоко разочарованной в любой фразеологии, а в христианской глубже всего! Той молодежи, которая хотела бы и верить, и «возвещать» – но делать и то, и другое честно, искренне и правдиво! Какое упрощение и концентрирование теологических задач! Какие возможности для давно исчерпавшей себя, а теперь вдруг оказавшейся в высшей степени законной «предметной критики» (Sachkritik) некоторых частей новозаветного канона (в частности, «Деяний апосто-

лов»!) во имя углубленного понимания других его частей, прежде всего восходящих к Павлу и к Иоанну! Какая близость к изначальным концепциям Лютера! И какое внушительное зрелище теолога, наконец вполне верного – по-новому верного – своему делу и в то же время уверенно стоящего обеими ногами в сегодняшнем реальном мире! Кто не ценит и сам не ощущает этих достоинств, которые именно в данном пункте склоняют чашу весов в пользу Бультмана – Бультмана как экзистенциалиста! – тот не должен считать себя призванным на борьбу с ним. Правоверными декламациями против «подгонки» тех или иных библейских и церковных положений, которая обнаруживается с негативной стороны бультмановской герменевтики, не одолеть силы этой ее позитивной стороны. Те характерные каменные лица, с какими Бультман и его последователи встречают подобные декламации, – как у Шейлока, настаивающего на уплате по своему векселю – служат тому достаточным подтверждением. Во всяком случае, меня они заставляют задуматься.

И все же я не могу пребывать в безмятежности при виде этих каменных лиц, ибо сам позитивный фактор бультмановской герменевтики основан на предпосылке, чья непоколебимость мне отнюдь не кажется несомненной. Когда в истории теологии становились возможными и реальными такие колумбовы яйца, такие совпадения, упрощения, уплотнения, такая торжествующая по всем направлениям методическая уверенность и приличествующие ей каменные лица? Насколько мне известно, именно тогда, когда толчком к тому служило новое понимание духа, содержания и цели самого Нового Завета, а чаще всего тогда, когда для истолкования новозаветных текстов находился и применялся очередной *философский* ключ. Тогда и, как правило, только тогда свершались в теологии подобные озарения. Не секрет, что нечто подобное произошло и с Бультманом и что философией, повлиявшей на его теологию (как и во всех подобных случаях, с предельной остротой стоит вопрос: как повлиявшей – как ancilla[22] или как regina[23]?), стала экзистенциалистская философия *Мартина Хайдеггера.* Отправляясь от учения Хайдеггера, Бультман (по его собственному выражению) подходит к текстам Нового Завета – и не только к ним – с определенным «предпониманием». Во-первых, имеется в виду определенное понимание самого понятия «понимание», а именно: во всяком понимании дело так или иначе идет о некотором *самопонимании* человека. Во-вторых, подразумевается определенное понимание самопонимания человека, согласно которому в таком самопонимании всегда идет речь об *антагонизме* подлинности и неподлинности, готовности и неготовности, прошлого и будущего. Значит, и в Новом Завете речь идет об *антропологии* – точнее, об *определенным образом структурированнной* антропологии! Значит, вот что должен в первую очередь понять его интерпретатор: то предпонимание, с которым он уже приступает к новозаветному

тексту! Ясно, как на ладони, что отображение прежнего, грешного существования человека Бультман усматривает в неверии, а отображение его нового, эсхатологического существования – в вере. Но ясно и то, что само бультмановское учение о событии Христа всецело определяется таким пониманием. Строго говоря, под событием Христа следует разуметь лишь это событие перехода от одной из указанных определенностей человеческого существования к другой, которое берет начало во Христе и принимает от Него имя. Вне этого узкого антропологического «ущелья» событие Христа лишено всякой оформленности. И только для того, чтобы именовать его именно *событием Христа и деянием Бога*, нет никакого предпонимания: здесь Бультман отвергает хайдеггеровскую схему, здесь он самостоятельно говорит как теолог.

Итак, в целом бультмановское позитивное изложение новозаветной вести – за единственным исключением – облечено в панцирь «предпонимания». Именно это придает ему мощь, замкнутость, внушительность. Но это означает, что, собственно говоря, с Бультманом может вступать в дискуссию лишь тот, кто в состоянии усвоить себе это предпонимание, а значит, и хайдеггеровский экзистенциализм вместе с его вовсе не обыденным и не легкоусвояемым языком. А кто не способен к этому, тот обречен говорить вещи, на которые Бультман холодно и отчужденно будет отвечать: «Этого я не понимаю».

Со своей стороны, и я именно этого не понимаю. Не могу уразуметь: почему для того, чтобы понять Новый Завет, я вообще должен сперва влезть в этот панцирь? Честь и слава Хайдеггеру – точнее, раннему Хайдеггеру, с его антропологическим ущельем! Но ведь ни Бультман, ни сам Хайдеггер не считают, будто тогдашняя хайдеггеровская философия – это *единственная* философия (как это некогда полагали в отношении философии Аристотеля или как восхвалял свою собственную – словно снизошедшую с небес! – философию Гегель). Следовательно, единственным основанием для ее канонизации остается та возможность, что ей принадлежит некое особое достоинство именно как философии *нашего* времени. По-видимому, Бультман думает так. Никто не спорит: хайдеггеровская философия действительно представляет собой очень значительное выражение духа первой половины нынешнего столетия. Мы все сегодня думаем и говорим немного по-экзистенциалистски. Но есть и совершенно другие выражения духа нашего времени; да и сам Хайдеггер в своих позднейших работах, кажется, уже вышел из той фазы, в которой он сделался мерилом для Бультмана, – фазы антропологического ущелья. Америка пока вообще не дошла до экзистенциализма, а Россия мнит, что давно оставила его позади как явление в высшей степени буржуазное. И я всерьез спрашиваю себя: действительно ли в остальном мире – пусть только среди образованных слоев – найдется *так много* «современных людей», которые ощущали бы, что обретают адекватное самопонима-

ние именно в экзистенциализме, причем именно в его хайдеггеровской форме? Действительно ли теология этого остального мира связана некими особыми обязательствами по отношению к этому экзистенциализму (если допустить, что для нее вообще существуют подобного рода обязательства!)? Так ли широка и прочна предметная и историческая почва этой философии, что именно на ней – пусть только temporum ratione[24], только в угоду сегодняшнему человеку – нас заставляют утвердиться? Что мы *в принципе* должны стать экзистенциалистами, причем в этой конкретной модификации? Что мы обязаны усматривать в отдельном (быть может, в новейших исследованиях несколько усовершенствованном) экзистенциалистском понятии то необходимое предпонимание, без которого невозможно понять Новый Завет? Именно обязательности этого требования не могу я понять.

Не могу понять уже потому, что никак не принимаю той точки зрения, будто *миф* можно толковать только, исключительно и до некоторой степени тоталитарно как выражение определенного «самопонимания» человека. Кто отрицает, что миф всегда есть *и* это тоже? Но возможно ли утверждать при виде всего богатства и разнообразия мифических форм, известных из истории и современности, будто миф в собственном и последнем смысле есть это и *только* это? Разве еще старый Христиан Вольф не смотрел на миф шире и свободнее, когда представил в Галле «возлюбленным истины» то, что можно было бы назвать «мифом XVIII века», под заглавием: «Разумные мысли о Боге, мире, человеческой душе и обо всех вещах в целом»? В силу какого мифа, собственно, «экзистировал» бы *только* человеческий субъект, так что мифу подобало бы дать *только* экзистенциалистско-антропологическое толкование?

Но еще серьезнее встает здесь теологический вопрос. Что станет с новозаветной вестью, если ее целиком, полностью и безоговорочно взять в клещи вопроса о выраженном в ней человеческом самопонимании (к тому же заранее истолкованном в определенном смысле)? Опять-таки очевидно, что можно и нужно задаваться вопросом об антропологическом содержании вести, поскольку она, будучи вестью об Иисусе Христе, повествует о событии, имевшем место между Богом и *человеком* и по форме представляет собой *человеческое* свидетельство о нем. Но не исказим ли, не изувечим ли мы ее, если под лозунгом «экзистенциалистской интерпретации» (как раньше под лозунгом «демифологизации») выбросим из нее то, что для самой вести является самым главным и насущным: событие *Христа* как таковое, то событие, которое обосновывает, обусловливает и направляет всё прочее? Событие, которое длится и действует только в памятовании имени Иисуса Христа и свершившегося во Христе «деяния Бога»? Что станет с вестью, если мы трансформируем, перетолкуем это событие и выведем на первый план то, что в самой вести вторично и становится истинным только в подчиненности тому, главному? Бультман заслуживает хвалы и одобрения за то, что по крайней мере однажды (к досаде Ф. Бури) отступил от экзистенциалистской схемы. Однако он сам спрашивает себя, совместимо ли такое отступление с программой демифологизации, и я не вижу, чтобы он дал на этот вопрос удовлетворительный ответ. Одно несомненно: после того, что сделал Бультман с новозаветной вестью (несмотря на указанную похвальную непоследовательность), нам если не совсем невозможно, то всё же весьма трудно узнать ее в бультмановском изложении. Даже в песнях и медитациях Герхарда Терстеегена или в бидермановской догматике, и даже в римской мессе она едва узнаваема, и то при большом желании. Не знаю, многим ли современным людям Бультман и его последователи, с их экзистенциалистской интерпретацией, помогли в понимании – re critica bene gesta[25] в итоге в *радостном* понимании – Евангелия. Не спрашиваю об этом в надежде на лучшее. Но что касается меня, то я, честно говоря, с трудом представляю себе, чтобы истолкованная таким образом керигма смогла призвать меня к богословствованию, проповедованию и просто к вере. И в моем понимании это объясняется слишком большой произвольностью бультмановской интерпретации, ее чрезмерной узостью в сравнении с новозаветным текстом.

VII

Теперь, прежде чем задать итоговый вопрос по существу дела, я хочу бросить взгляд назад, на феномен по имени «Рудольф Бультман», чтобы ощутить его воздействие в целом и спросить себя: что мне следует думать об этом целом? На протяжении последнего десятилетия я все время пребывал в сомнении: к какой *исторической* категории, собственно, надлежит причислить Бультмана, чтобы понять его? Тот факт, что это так трудно даже для меня, старого соседа, объясняется значительностью самой личности Бультмана и его начинания. И, конечно, другим – тем, кто «справился» бы с Бультманом легче – тоже было бы полезно до конца осознать это затруднение. Куда, собственно, следует отнести Бультмана? Я хотел бы представить здесь свои разновременные попытки ответить на этот вопрос.

1. В значительной мере Бультман сам виноват в том, что многие поняли пафос его начинания как борьбу *за* современную картину мира *против* старой, мифологической – вернее, против ее пережитков в церкви, теологии и проповеди. *Рационалист* со специфическим, свирепым марбургским пылом «подлинности»! Новый д-р Фридрих Штраус! Кровный брат бернских ревнителей единодушной истины о не наступившей парусии! «Verschwindet doch! Wir haben ja aufgeklärt!»[26] Ведь у нас есть электрический свет и радио; так можем ли мы верить в новозаветный мир духов и чудес?

Одно с другим несовместимо! Этот отдающий холодком тон слышится у Бультмана довольно часто. Ф. Бури бодро объясняет начинание Бультмана с этой точки зрения и лишь выражает недовольство тем, что у того не хватило последовательности довести до конца очищение храма. Но и сторонниками противоположной позиции Бультман был понят точно так же. Первая часть знаменитого бультмановского доклада до некоторой степени дает повод к такому истолкованию. Достаточно перечитать, что́ именно Бультман, говоря от имени современного человека, объявляет здесь «непонятным» и потому «конченным»! Этот мотив назойливо звучит в ушах многих, воодушевляя одних и огорчая других. Так должен ли Бультман удивляться тому, что они не способны услышать ничего, кроме этого мотива? И опять-таки: почему для обозначения своей доктрины в целом он выбрал понятие «демифологизации» – понятие, включающее в себя только негативную часть бультмановского начинания?

И все-таки такое понимание, безусловно, ошибочно. Демифологизация, взятая в узком смысле, играет у Бультмана значительную, но все же вспомогательную роль. Она лишь призвана расчистить путь дорогой его сердцу «экзистенциалистской интерпретации»! Современная картина мира, современное мышление – для Бультмана это, в полном соответствии с доброй марбургской традицией, скорее метод, чем искомая цель. Для него эта современная картина мира служит мерилом и каноном лишь постольку, поскольку составляет актуальный, близкий нам и потому неотчуждаемый компонент нашего самопонимания. Старые рационалисты, по замечанию д-ра Фр. Штрауса, *верили* в модернистскую картину мира. Вероятно, бернцы тоже верят в нее. Но Бультман не верит: он знает о ее относительности. В его глазах она обладает авторитетом de facto – не de iure. По крайней мере, я так понимаю его. Но мне хотелось бы, чтобы сам Бультман, во избежание сомнений, тем или иным образом высказался по этому вопросу.

2. А может быть, следует видеть в Бультмане *апологета* – разумеется, шлейермахеровского толка и размаха, то есть апологета совершенно особого рода? Может быть, он просто печется о достоверности христианского провозвестия в современном мире: о том (большего не желал и Шлейермахер), чтобы сделать библейскую экзегезу, теологию в целом и особенно церковную проповедь по меньшей мере достойными интереса, внимания и обсуждения для «образованной части тех, кто их презирает»? С разных позиций было подмечено, что в знаменитом докладе нельзя не увидеть искренней заботы об электрифицированном и атомизированном человеке сегодняшнего дня: о том человеке, которому без демифологизации и без экзистенциалистской интерпретации не понять Евангелия, не говоря уже о том, чтобы признать его достоверным, чтобы ответить ему верой или подлинным неверием. Вот если подвергнуть миф отчуждению или сублимации и говорить с современным человеком хайдеггеровским языком – тогда другое дело! Бультман и его последователи обычно взвиваются, когда, глядя на них, произносят слово «апологет». Но, позвольте, он не выказывал бы такой заинтересованности в отношении современного человека к Евангелию (и наоборот!), если бы не был отчасти апологетом. Не понимаю, почему это слово непременно должно быть бранным. В некотором смысле все теологи всегда с необходимостью были и остаются апологетами. Однако очевидно, что в таком подходе мы замечаем и улавливаем только один аспект бультмановского начинания – для него самого не самый важный, но, во всяком случае, достойный внимания побочный продукт его труда.

3. А может быть, Бультмана следует понимать как *историка* – в своем роде уникального историка в русле великой традиции XIX столетия? Как ученого, который пожелал беспристрастно и непредвзято изучить Новый Завет в общем контексте духовной, культурной и религиозной истории поздней античности и пришел к выводу, что синоптическая форма керигмы представляет собой лишь одну из модификаций ее облика – подлинного облика, узнаваемого в истолкованных в духе Иоанна посланиях Павла? Историка, который при этом обнаружил (именно как непредубежденный экзегет!), что характер керигмы выражает определенное самопонимание человека, и отсюда экзистенциалистское и демифологизирующее истолкование в чисто научном, историческом отношении есть задача, отвечающая сути дела? Можно ли и должно ли – принимая во внимание книгу Бультмана о синоптической традиции или последнюю его работу о первоначальном христианстве – целиком объяснить его именно таким образом? На худой конец, разве нельзя читать эти его книги, а также «Комментарий на Иоанна» и «Теологию Нового Завета», где так интересно и широко исследуется обширный фактический материал, – разве нельзя читать их (как это делают некоторые из его коллег-историков!), абстрагируясь от экзистенциализма (пускаться в который, конечно, – вовсе не дело историка) и от особого смысла бультмановской демифологизации? Я считаю это по крайней мере возможным. К сожалению, возможно также, что некоторых раздосадует и отпугнет высокий исторический тон, усвоенный Бультманом от его учителей и предшественников в науке, принадлежащих к эпохе между 1890 и 1910 гг.

Тем не менее нужно иметь немалое бельмо на глазу, чтобы удовольствоваться таким объяснением. В текстах Бультмана живет некий духовный (geistiges) – если не сказать «религиозный» (geistliches) – пафос, в своей односторонности слегка сектантский, завораживающий и наделенный несомненной «религиозной» мощью. Этот пафос не имеет ничего общего с чисто историческим исследованием, с вопросом о том, как, собственно, «было на самом деле». Уже

бультмановская концепция керигмы, уже отождествление им задач экзегезы, догматики и проповеди должно нас насторожить. Хотел бы я посмотреть на «чистого» историка, который повторил бы сказанное Бультманом, да еще с тем же пылом! И когда, скажем, обоснованная историко-филологическая критика текста евангелия Иоанна подводит нас к выводу, что сам «подлинный» текст Иоанна, очищенный от чужеродных наслоений, возник из уже частично демифологизированной и экзистенциально интерпертированной ранней традиции; что, следовательно, только продолжая эту операцию, возможно правильно истолковать этот текст и разглядеть в нем очевиднейшего testis veritatis[27] его собственной герменевтики и теологии, – тогда остается лишь удивляться: либо вдруг раскрывшейся поразительной предустановленной гармонии, либо искусству чрезвычайно волевого *систематического* историка. Так что и этим объяснением, как бы близко оно не лежало, можно удовлетвориться лишь временно и отчасти.

4. А может быть (мы совершаем поворот на сто восемьдесят градусов), тайна бультмановской теологии кроется в действенном энтузиазме нового *философского* обретения? Мы уже отмечали тот факт, что звездные часы в истории теологии всегда совпадали с подобными философскими открытиями. Быть может, именно таков и звездный час Бультмана? Это было бы так, если бы встреча с Хайдеггером стала днем его subita conversio[28]. Утомившись от позитивизма, идеализма и романтизма наших отцов, он обрел бы в экзистенциализме подходящий и так необходимый ему ключ к любой – а значит, и новозаветной – онтологии, антропологии, космологии, теологии, сотериологии и эсхатологии. Тогда он последовательно заботился бы лишь о том (и сама демифологизация оказалась бы только побочным эффектом этой заботы), чтобы перевести новозаветный текст на язык этой философии. Тогда его начинание было бы лишь новой, *очередной* разновидностью того труда, который с большим или меньшим энтузиазмом предпринимался в теологии semper, ubique et ab omnibus[29]. И если многие поняли Бультмана именно так (одобряя его или порицая), он в значительной мере сам тому виной. Впечатление, что, имея дело с Бультманом, приходится влезать в смирительную рубашку отнюдь не общедоступного и общепризнанного языка и круга понятий; что сперва, фигурально говоря, нужно выучить этот китайский язык и лишь затем приступать под руководством Бультмана к подлинному Иоанну и Павлу, – это впечатление не вовсе лишено оснований. Во-первых, Бультману нет нужды протестовать против него. Августин говорил по-неоплатонически, Фома – по-аристотелевски, Фердинанд Христиан Баур и Бидерман – по-гегелевски, а Бультман теперь говорит по-хайдеггеровски. Порывистость и энергичность его философствования, несомненно, вызывает в памяти эти великие примеры: философская крошка плавает в общеупотребительном теологическом языке. А во-вторых, связь с экзистенциализмом имеет для Бультмана *принципиальное* значение. Именно это обстоятельство составляет отличительный признак бультмановской теологии и делает ее в этом отношении проблематичной. С другой стороны, было бы несправедливо не прислушаться к протесту Бультмана, заявившего, что экзистенциализм столь значим для него лишь потому, что на сегодняшний день представляет собой наилучшую из наличных философских возможностей, и что в его учении он выполняет чисто инструментальную функцию. Но разве можно описать *один из возможных* философских инструментов так, как это делает Бультман, и не превратить его тем самым в нечто совсем иное, чем просто инструмент? Вот вопрос. Инструмент, который вдруг оказывается отмычкой ко всем (или почти всем) замкам, – поистине удивительный инструмент!

При всем том Бультмана никоим образом нельзя считать философом, а не теологом, хотя и своеобразным теологом. Утверждение, что определенный вид экзистенциалистской философии по существу тождествен подлинной теологии, принадлежит Ф. Бури, а не Бультману!

5. Возьму на себя смелость задать вопрос, который, полагаю, относительно ближе всего подводит к решению загадки: не следует ли видеть в Бультмане просто лютеранина (естественно, лютеранина sui generis)? Отчасти я чувствую себя вправе спросить об этом благодаря «слову лютеровской теологии», изданному под заглавием «К вопросу о демифологизации» (1952) кругом баварских теологов. Особенно четко проводится эта линия в работе моего друга Георга Мерца, несмотря на все возражения, выдвигаемые им против Бультмана. Наследие Лютера весьма многообразно. Уже отмечалась определенная связь между бультмановским начинанием и идеями молодого Меланхтона, выраженными в первой редакции Loci. Когда я начал вести семинар по книге Меланхтона, уже на первых занятиях мои студенты спонтанно обнаружили эту связь с едва скрытым ликованием. Разве уже эта первоначальная протестантская догматика не движется почти исключительно в антропологическом треугольнике – между законом (истолкованным в духе естественного права), человеческим грехом и обращенной к человеку благодатью? Разве уже там мы не читаем, что послания Павла надлежит рассматривать и принимать в качестве канона внутри канона? Разве уже оттуда мы не узнаём, что «таинствам» Троицы, воплощения и т. д. хотя и надо «поклоняться», но нельзя причислять их к loci communes, так как они не подлежат дальнейшему теологическому развертыванию? И что история Нового Завета есть *только* история? Разве всё это не является своего рода «холодной» демифологизацией Нового Завета? И разве молодой Меланхтон не был достаточно верным учеником Лютера? Давно уже я дожидаюсь исследования самостоятельности, значимости и функции христо-

логии в мышлении молодого Лютера, причем именно в ее отношении ко столь важному для Лютера вопросу о стяжании спасения собственными силами человека! Известно, что у позднего Лютера, как и у позднего Меланхтона, эта проблема приняла другой вид в связи с противоречиями между ними и фанатиками и со спорами о Вечере. Но разве вопрос об applicatio salutis[30] (о Законе и Евангелии и т. д.), а значит, и об оправдании верой не был и не оставался *собственным* вопросом Лютера и лютеранства? Разве в последней редакции лютерова комментария к Галатам не обнаруживаются места, где христология почти переходит в сотериологию – места, на которые Бультман так удачно мог бы сослаться в поддержку своего экзистенциалистского метода? Разве в своем подчеркнутом разъединении «плоти» и «величия» во Христе он не мог бы опереться на лютерову theologia crucis?[31] Не мог бы, со своей резко-индивидуалистически ориентированной этикой, узнать себя в, скажем так, вульгарно-лютеранском учении о двух царствах? И не мог бы попытаться вывести из него, к примеру, важные для сегодняшней Германии практико-политические решения, не слишком далекие от позиции лютеранских епископов? Как выглядело бы учение Бультмана о церкви и государстве, если бы он нас им одарил? Я задаю этот вопрос не для того, чтобы поставить Бультмана под подозрение – право же, я отношусь к Лютеру и лютеранству с величайшим уважением! – а для того, чтобы как можно лучше понять его. Разве его учителем в теологии, на которого он охотно ссылается, не был Вильгельм Герман? Будем ли мы правы по отношению к Бультману, если не увидим, что характерное для него упрощение, сгущение и этизирование, то есть антропологизирование христианской вести и христианской веры, а также его священный трепет перед «профанной» собственной законностью мира и мирской науки; а также его отвращение к служебной привилегии принимать за истину вещи, которые нельзя считать истинными, – что все это могло быть и было усвоено им от Германа задолго до того, как он взял на вооружение хайдеггеровские понятия и метод? С другой стороны, разве можно отрицать, что Герман именно в этих, ставших для Бультмана определяющими элементах своей теологии – пусть даже в очень небольшой степени – был истинным продолжателем лютеранской традиции? А за Германом, как известно, стоят: с одной стороны, «сердечный теолог» А. Толук, а с другой стороны – «сухарь» А. Ричль. Разве они тоже не были где-то добрыми лютеранами? И наконец разве не был датский лютеранин Кьеркегор отцом философского экзистенциализма? Не следует ли спросить: могло ли начинание Бультмана вообще иметь место на другой, нелютеранской почве, и возможно ли понять его вне лютеранства?

Разумеется, такое объяснение тоже нельзя считать исчерпывающим. И все же: кто берется за Бультмана – пусть имеет в виду, что не случайно натолкнется на Лютера: эта встреча «некоторым образом» запланирована!

VIII

Итак, мы возвращаемся к существу дела. В конечном счете все вопросы, которые я задаю в попытке понять Бультмана, сводятся к одному пункту, и в этом пункте мы сами кардинальным образом оказываемся перед вопросом: что означает понимание Нового Завета в узком смысле? И что означает понимание Нового Завета вообще, в широком смысле? (Я знаю, чего хочу, располагая вопросы именно в таком порядке!)

Мой вопрос к *пониманию Нового Завета*: возможно ли подлинное понимание новозаветного текста только при условии некоего принятого в качестве нормы неподвижного представления, некоего «отлитого изображения» того, что́ читатель «может» считать вероятным, верным и важным, а значит, «может» понять, – только при условии некоего канонизированного «предпонимания»? А где же в таком понимании новозаветной керигмы найдется место исполненному веры пониманию засвидетельствованнного в ней Слова Божьего? Где встретит и «убедит» человека это Слово Божье, которое может встретить и убедить только как изначально и всякий раз заново чуждая человеку, идущая наперекор его способности понимания, но именно таким образом присваеваемая им истина и реальность? Если я не *верю* «из собственного разумения и силы», как я тогда «могу» *понимать*? Что значит «мочь» там, где речь идет о таком, идущем вслед за «убеждением» Св. Духа, понимании? Дело улаживается таким образом, что это «следующее» за вышней истиной понимание практически и фактически всегда будет очень ограниченным, глубоко недостаточным, более того, обреченным на неудачу. Но смеем ли мы собственными силами определить эти границы, смеем ли за мнимо установленными границами как бы забаррикадироваться от Слова Божьего? Естественно, все мы подступаем к Новому Завету с некоторыми «предпониманиями» или некоторыми «картинами», то есть привнесенными представлениями о том, что́, по нашему мнению, возможно, верно и важно, а потому «может» быть понято. Естественно, первое наше побуждение при попытке понять Новый Завет состоит в том, чтобы всему чуждому, что нас встречает в нем, сопротивляться в угоду нашим «предпониманиям», нашим картинам; или (с позитивной точки зрения) приспособить это чуждое к пределам наших «предпониманий», наших картин, – как бы «принять в свою общину» или «приручить». Но должно ли такое противостояние или приручение непременно возводиться в *принцип* и *метод*? Должны ли мы этому чуждому непременно противопоставлять в форме *нормативного* «предпонимания» некое *абсолютное* «до сих пор и не дальше!», некую *божественную* картину (Gottesbild)? При чем здесь современная картина мира, пусть даже мы проникнуты ею до мозга костей и испытываем глубокое чувство связанности ею? При чем здесь антропологизм и экзистенциализм, пусть даже мы будем глубоко

убеждены в их обязательности для нас? При чем здесь идеализм, позитивизм и т. д. наших отцов? При чем здесь (как некоторым могло прийти и в самом деле пришло в голову) марксизм или, скажем, национализм? Кто дал нам право, исходя из подобных «мирских элементов», спорить со Словом и Духом Божьим о том, «можем» ли мы и насколько «можем» понять или не понять Новый Завет? Услышим ли мы вообще его свидетельство, если воздвигнем между ним и собою такое conditio sine qua non? Возможно ли тогда вообще услышать его как «керигму»? Не окажутся ли тогда все возможные неудачи в его истолковании по меньшей мере неизбежными? Чем влезать при встрече с новозаветным текстом в этот панцирь, не лучше ли было бы, напротив, максимально разоружиться и раскрыться перед ним и тогда уже ожидать, насколько мы *практически и фактически поймем или не поймем* его – а значит, и «сможем» или «не сможем» понять? Чем возводить в достоинство катализатора новозаветного текста нашу собственную способность понимания, не лучше ли было бы позволить тексту самому воздействовать на способность понимания в качестве катализатора? Чем пытаться понять текст в рамках нашего мнимо эталонного самопонимания, не лучше ли было бы понять самих себя так, как мы обнаруживаем себя понятыми в тексте, и затем в таком самопонимании всё лучше понимать и сам текст? Долой опасение, что при этом мы в значительной мере вынуждены будем мыслить и говорить «мифологически» (в бультмановском смысле)! Разве в том, что касается понимания Нового Завета, из двух опасностей: мыслить и говорить о некоторых вещах *либо* искаженно (если вообще мыслить и говорить), *либо* (в бультмановском смысле) «мифологизированно», – разве из этих двух опасностей первая не является неизмеримо большей? Разве не следует избегать ее *при любых обстоятельствах*? Впрочем, еще молодой Меланхтон сформулировал в позитивной форме все то, о чем мы здесь спрашиваем: «Divinus Spiritus, qui sese et proxime et simplicissime in sacris litteris expressit, *in quas ubi animus tuus veluti transformatus fuerit*, tum demum absolute, simpliciter, exacte... comprehendes»[32] (Loci communes 1521 ed. Kolde S. 105). И Лютер в застольной речи, которую передает Эд. Эльвайн (в баварском сборнике, с. 32), сказал следующее: «Sacrae litterae volunt habere humilem lectorem, qui reverenter habet et tremit sermones Dei, (lectorem) qui semper dicit: Doce me, doce me, doce me! Superbis resistit Spiritus»[33]. Но разве не к этой возможности понимания вернее всего обращается также современный слушатель новозаветной вести – тот слушатель, который заключен и в нас, и в других? Разве тем самым на него возлагают невыносимое бремя? Чинят над ним насилие? Склоняют его к «неподлинности»? Напротив: я думаю, что именно таким образом он и приходит к подлинности.

И теперь, исходя из этого, – мой вопрос о *понимании вообще*: не должна ли именно *библейская* герменевтика быть отнюдь не приложением некоей более общей герменевтики, но образцом и мерилом *всякой* герменевтики? Могу ли я по-настоящему понять любой другой (например, мифический!) текст, если не обнаружу себя стоящим в максимальной открытости перед вопрошающим меня текстом? Не хочу злоупотреблять словами и говорить о безусловной, безоговорочной открытости: ее не встретить ни в нашем отношении к слову Бога, ни в отношении к слову человека. Но коль скоро речь идет о понимании, возможно ли оно в принципе без предельно достижимой открытости? Пойму ли я другого, если не готов позволить ему сказать мне нечто совершенно новое: нечто, что, как я думал, вообще «не может» быть сказано, против чего у меня было предубеждение или даже множество весьма обоснованных предубеждений? Пойму ли я другого, если буду считать заранее известными границы моего собственного понимания, если, еще не выслушав, не прочитав другого, буду устанавливать моему пониманию (а также «предпониманию») именно эти границы? Конечно, мы все определенным образом замкнуты (ограниченны!) по отношению друг к другу. Конечно, между нами – даже при максимальной открытости! – вряд ли достижимо *полное* понимание. Но одно дело, когда человек при случае готов хотя бы слегка поколебать и раздвинуть собственные границы, – и другое дело, когда он вменяет себе в священный долг и почетную обязанность неподвижно застыть в них. Думаю, что без такой готовности нельзя не только понять другого человека или текст исчерпывающим образом, но и понять их сколько-нибудь точно и верно, – а значит, и вообще понять. И если я абсолютно не способен к такой готовности, так как в принципе закрыт для нее, то и сам я, безусловно, не могу быть понят никем другим. Тогда мне остается лишь с удивлением и раздражением констатировать, что сам я говорю по-китайски, в то время как другой, к моей досаде, говорит, должно быть, по-японски. Если я хочу достигнуть взаимопонимания с другим, я должен во что бы то ни стало избавиться от этой принципиальной неготовности. Но поскольку наличие с моей стороны такой готовности (или отсутствие неготовности) по отношению к другому человеку или к тексту отнюдь не самоочевидно; поскольку такая готовность в отношениях между людьми так же мало зависит от нашего произвольного решения, от нашего разума и воли, как и в отношениях между человеком и Богом, – постольку для достижения пусть частичного, но подлинного и верного понимания между людьми тоже нужна школа Св. Духа: та школа, в которой только и возможно понимание Ветхого и Нового Завета как свидетельства Слова Божьего. Возможно ли понять миф или, скажем, Гете без такой готовности, а значит, иным путем, нежели через школу Св. Духа? Не есть ли то учение о *нормативном*, конкурирующем со Св. Духом, загнанном в определенные границы «предпонимании», которое лежит в основании бультмановской герменевтики, – не есть ли оно смерть *всякого* настоящего понимания? Не следует ли остерегаться и его самого, и его приложения – в интересах *всякой* подлинной коммуникации?

Когда около тридцати лет назад мы отправлялись в плавание к неизведанным теологическим берегам, для нас (по крайней мере, для меня) речь шла об обозначившемся сегодня *переворачивании* привычного понятия «понимания» Нового (и Ветхого) Завета и понимания вообще. Речь шла об обосновании человеческого познания, исходя из *познаваемости* и *познанности* человека *с точки зрения объекта* его познания; об освобождении Слова, в котором Бог обращается к человеку, во имя освобождения и того слова, в котором к человеку обращается человек. Речь шла о том, чтобы высвободить понимание Библии – а тем самым и всякое понимание вообще – из египетского плена, в котором его всегда держала очередная философия, с ее претензиями на знание того, что́ именно должен был сказать Св. Дух как слово Бога и человека, и с ее попытками растолковать нам это слово, дабы сделать его «понятным». Мы тогда хотели «демифологизировать» (еще не зная этого термина) именно представление о человеке как самозванном мериле собственного и вообще всякого понимания. То был долгий и трудный путь со многими препятствиями, пережитыми поодиночке и совместно; со многими разногласиями и расхождениями; со многими боковыми дорогами, а то и тупиками, из которых вновь и вновь приходилось выводить и себя, и других. Я далек от мысли, будто мы до конца и безупречно прошли этот путь. Но наш путь был уже *именно этим* путем. Бультман же, как я замечаю, пошел не по этому, а по очень старому пути, совершив в своем учении о понимании поворот в обратную сторону. И это обстоятельство, по существу, – самая глубокая причина того, что я в своих *попытках* понять Бультмана временно вынужден был оставить всё как есть. В отличие от большинства тех, кто не может последовать за ним, меня постоянно приводят в смущение не столько его массированные анти-супранатуралистические отрицания, не столько его натяжки или произвольные толкования сами по себе, сколько эта его фундаментальная – как бы это сказать? – *докоперниканская* позиция.

Никто не знает, не станет ли бультмановское начинание определяющим для теологии второй половины нашего столетия. Это могло бы случиться уже потому, что следующие поколения не видели собственными глазами Египта – эру Ричля, Гарнака, Трёльча и предшествующие ей времена – и, быть может, уже не в состоянии понять смысл нашего исхода. Некоторые молодые теологи (должно быть, сильнее вовлеченные в общий ход церковной *реставрации*, чем им кажется) чувствуют себя настоящими открывателями Америки, находя высшее благо в новой форме той самой «критики», которая тогда была для нас «дважды высшим» благом. Теперь я не стал бы провозглашать мерилом всех вещей закон, за которым мы тогда отправились в путь. И все же на заключительном занятии семинара по «Керигме и мифу», который я вел в 1951/52 учебном году, я не мог не напомнить присутствующим о том, как быстро израильский народ начал плакать об оставленных у египтян

«котлах с мясом»; как быстро приелась ему манна, как затем были посланы ему перепела и что из этого вышло. То выступление я завершил благим пожеланием, каковым хочу закончить и теперь: если уж теологии XX столетия действительно суждено стать «демифологизирующей» и «экзистенциалистски интерпретирующей», а значит, вновь стать теологией «предпониманий» и обязывающих «картин», то пусть хотя бы народ не будет за это наказан *слишком большим* количеством перепелов!

Однако вовсе не обязательно – скажем «мифологически»: решено на небесах, что теология будущего непременно должна быть и будет именно теологией обязывающих «картин».

Примечания

[1] Важнейшая забота – второстепенная забота *(лат.)*.
[2] Блаженными обладателями *(лат.)*.
[3] «Между временами», журнал, основанный в 1922 г. К. Бартом и его единомышленниками.
[4] Первостепенной заботой (*лат.*).
[5] Познать Христа – значит познать его благодеяния (*лат.*).
[6] Рабская воля (*лат.*).
[7] Последнее, предельное (*греч.*).
[8] Христианская жизнь (*лат.*).
[9] Умерщвление (*лат.*).
[10] Оживление (*лат.*).
[11] Размышление о будущей жизни (*лат.*).
[12] Благодеяния Христа (*лат.*).
[13] По какому праву (*лат.*).
[14] Общее место (*лат.*).
[15] Подражании Христу (*лат.*).
[16] На третий день воскрес из мертвых (*лат.*).
[17] Под другим именем (*лат.*).
[18] Жертвоприношение ума (*лат.*).
[19] Необходимое условие (*лат.*).
[20] Страшно сказать (*лат.*).
[21] Кто вступает в дискуссию с Бультманом или его последователями, пусть остерегается спутать «existential» и «existentiell»! Многие ошибки в понимании бультмановского учения простительны, но эта – никогда! (Прим. автора).
[22] Служанка (*лат.*).
[23] Царица (*лат.*).
[24] По соображениям времени (*лат.*).
[25] При том, что критическая работа проведена тщательно (*лат.*).
[26] «Так сгиньте же! В наш век-то просвещенный!» – Слова Проктофантасмиста, обращенные к духам. Гете, «Фауст» (ч. I, Вальпургиева ночь).
[27] Свидетеля истины (*лат.*).
[28] Внезапного обращения (*лат.*).
[29] Всегда, везде и всеми (*лат.*).
[30] Осуществление спасения (*лат.*).
[31] Теология креста (*лат.*).

[32] «Святой Дух выразил себя ближайшим и самым простым образом в Священном Писании, которое ты только тогда постигнешь абсолютно, просто, точно..., *когда дух твой как бы преобразится в нем*».
[33] «Священное Писание хочет иметь смиренного читателя, который благоговеет и трепещет перед речами Бога; который всегда говорит: учи меня, учи меня, учи меня! Гордым противится Св. Дух».

* * *

Перевод выполнен *Г.В. Вдовиной* по изданию: *K. Barth.* Rudolf Bultmann: Ein Versuch ihn zu verstehen. Christus und Adam nach Röm.5. Zwei Theologische Studien. Zürich, 1952.

Сергей Лёзов

Труды и дни Рудольфа Бультмана

В «Истории синоптической традиции», которая, на мой взгляд, осталась главным вкладом Р. Бультмана в исследование раннехристианской литературы, Бультман обнаружил себя как выразитель некоторой систематической позиции *в теологии*, когда он уже достиг важных научных результатов как *историк* христианской литературы, опиравшийся непосредственно на результаты Школы истории религий и развивший работу Школы в ее собственном смысле и направлении.

И все же отметим сразу: при всей важности достижений Бультмана-историка он остался в памяти последующих поколений создателем *программы демифологизации* – выдающимся апологетом («защитником») христианства перед судом «современного человека». Он прославился как теолог, разработавший новую теологическую герменевтику НЗ, как проповедник, который говорил о христианстве, обращаясь к «образованным людям, презирающим религию» (Шлейермахер).

Рудольф Карл Бультман (1884-1976) был первенцем в семье лютеранского пастора Артура Кеннеди Бультмана (1854-1919). Его младший брат Артур (1897-1917) погиб на фронте первой мировой войны.

Бультман окончил гимназию в Ольденбурге в 1903 г. Он изучал евангелическую теологию в Тюбингене (1903-1904) и Берлине (1904-1905). В Берлине Бультман работал в ветхозаветном семинаре Г. Гункеля. Затем он учился в Марбурге (1905-1906), где посещал новозаветные курсы Йоханнеса Вайса и Адольфа Юлихера.

В 1910 г. Бультман получил ученую степень лиценциата теологии, в 1912-1916 гг. преподавал НЗ в Марбурге в качестве приват-доцента. Его лиценциатская работа «Стиль проповеди Павла и кинико-стоическая диатриба»[1] была опубликована в 1910 г. как тринадцатый выпуск в серии FRLANT. Вторая квалификационная работа Бультмана (1912 г.), необходимая для получения доцентуры в университете, была посвящена творчеству известнейшего из экзегетов антиохийской школы Феодора Мопсуэстийского (ум. в 428 г.)[2].

В 1916-1920 гг. Бультман был экстраординарным профессором НЗ в университете Бреслау. Там он написал свою главную работу

по истории раннехристианской литературы – «Историю синоптической традиции». Первоначально Бультман хотел посвятить книгу памяти Д.Ф. Штрауса, но затем отказался от этой мысли: имя Штрауса в посвящении имело бы полемически-провоцирующий смысл, а молодому ученому, еще не ставшему ординарным профессором, скандал был бы скорее вреден[3].

В 1920 г., после смерти Вильгельма Буссета, Бультман был приглашен в университет Гисена ординарным профессором НЗ на место Буссета. В Гисене Бультман преподавал два семестра, а потом принял приглашение перейти в Марбург. Он оставался профессором НЗ в Марбургском университете, пока не ушел на пенсию в 1951 г. В Марбурге он прожил до своей смерти 30 июля 1976 г.

Когда Бультман в 1903 г. стал студентом-теологом, он готовился к деятельности лютеранского пастора, руководителя церковной общины. Бультман с самого начала понимал свою жизнь как служение церкви Реформации. Он, конечно, осознавал как нечто самоочевидное преемственность со своими предками – пиетистами и лютеранскими пасторами. При этом уже со студенческих лет он исходил из того, что задача пастора и теолога – преодолеть разрыв между научной теологией и традиционным образом лютеранского благочестия, который теряет свою достоверность, более того, не выражает сути веры. В 1907 г. он заметил в письме другу: «Человек, который действительно признает учение о заместительном жертвоприношении Христа, не может жить по-настоящему глубокой религиозной жизнью, потому что такой человек не понимает до самой глубины, что значит грех и что значит милость»[4]. Эти слова звучат почти как цитата из программной работы Бультмана 1941 г. «Новый Завет и мифология».

Теология реформаторов и протестантский либерализм XIX в. с его духом свободного исследования, с его требованиями правдивости и интеллектуальной честности – вот те ценности, которые сформировали интеллектуальный мир молодого теолога Бультмана. Как исследователь он сложился под влиянием Школы истории религий. Первые работы Бультмана имеют «историко-религиозный» (в понимании Школы) характер. Интересно, что тему для своей лиценциатской работы – сравнение посланий Павла и эллинистической диатрибы – Бультман выбрал по совету Й. Вайса[5].

В американских лекциях 1951 г. Бультман заметил, что христианская проповедь никогда не обходится без философских предпосылок. Вопрос может задаваться лишь о выборе «правильной» философии[6]. И исторически Бультман, конечно, прав. Теологическая интерпретация НЗ, опирающаяся на «правильную» философию, существовала всегда. Так, в эпоху классической греческой патристики НЗ истолковывался с помощью понятий, восходящих к неоплатонизму. Мы видели, что на либеральную экзегезу влияла философия Гегеля. Напротив того, последовательно историческая интерпретация, стремящаяся только к увеличению наших знаний, –

нечто принципиально новое, появившееся лишь в «современную» эпоху.

В самом деле: у нас есть достаточные основания думать, что мы *знаем* об истоках христианства, а также об иудаизме (или, как сейчас говорят, об «иудаизмах») и эллинистической культуре I в. н. э. больше, чем было известно сто или пятьдесят лет назад.

Сам Бультман понимал себя прежде всего как теолога, свою работу – как церковное дело. Поэтому он всегда думал о том, как можно теологически интерпретировать результаты исторического исследования, в частности результаты его собственного изучения синоптической традиции.

Уже в 1920 г., после окончания работы над «Историей синоптической традиции», Бультман впервые выступил с публичной критикой либеральной теологии – в докладе «Этическая и мистическая религия в первоначальном христианстве (Urchristentum)», прочитанном на теологической конференции в Айзенахе 29 сентября 1920 г.[7].

В этом докладе Бультман относит себя к либеральным теологам[8], однако отвергает основы либеральной герменевтики. Почему это произошло?

Изучение раннего (до 1920 г.) творчества Бультмана позволяет предположить, что в его мышлении вообще не было резких поворотов и «обращений»: теологический вопрос об истинной религии с самого начала занимал его не меньше, чем чисто исторические задачи[9]. Однако первые подступы Бультмана к созданию собственной «системы» нельзя понять помимо его встречи с возникшим сразу же после конца первой мировой войны «новейшим теологическим движением» – *диалектической теологией*. Ее главным создателем был, как известно, Карл Барт. Что касается Бультмана, то в первой половине 20-х годов он стал участником этого нового теологического направления. Его книга «Иисус», опубликованная в 1926 г., относится к важнейшим документам диалектической теологии.

Поэтому здесь я предлагаю контурное изображение мысли Барта – в надежде, что оно будет полезно в наших попытках понять специфику теологии «зрелого» Бультмана.

Начало оригинального творчества Карла Барта часто называли теологической революцией: первым самостоятельным шагом Барта был громко провозглашенный разрыв с либеральной теологией, как она сложилась в XIX в.

«Теологическую революцию», совершенную реформатским пастором из Сафенвиля и его единомышленниками, можно понять и как один из ответов христианской мысли на вопросы, порожденные социальными потрясениями первой мировой войны и европейских революций, – как ответ на катастрофу, уничтожившую тот мир, что был естественным «местом в жизни» для либерального христианства. Важнейшим документом этого нового теологического движения стала книга Барта «Послание к римлянам» (1922 г.).

Барт и теологи, чьи позиции в первой половине 20-х годов были ему близки – прежде всего это Эдуард Турнайзен, Георг Мерц и Фридрих Гогартен, а затем Эмиль Бруннер и Рудольф Бультман, – называли свою работу *теологией Слова Божьего*, а иногда – *теологией кризиса*. «Либеральные» противники нового теологического движения назвали его *неоортодоксией*. В историю это теологическое движение вошло под названием *диалектическая теология* (сам Барт заметил, что это обозначение было дано со стороны – «каким-то зрителем»[10]). По ходу изложения мы еще проясним смысл этих терминов.

Всеобщий кризис культурного сознания после Первой мировой войны сказался и в том, что эти молодые теологи усомнились в способности «религиозного a priori» (т.е. «естественной» человеческой религиозности) быть исходным пунктом христианской теологии. Диалектическая теология начала с отрицания преемственности между человеческой религиозностью и Богом, т. е. с отрицания самой основы теологии либерального типа.

Ближе к концу жизни, в 50-е годы, Барт писал об исторических обстоятельствах, заставивших его отвергнуть основополагающие постулаты теологии XIX в.: «Для протестантской теологии фактический конец XIX столетия как «доброго старого времени» приходится на роковой 1914 год... Один день в начале августа того года отмечен в моей памяти как черный день. Девяносто три представителя немецкой интеллектуальной элиты выступили с публичным обращением в поддержку военной политики Вильгельма II и его советников. С ужасом увидел я среди этих интеллектуалов почти всех моих теологических учителей, к которым я относился с величайшим почтением. Разочаровавшись в их этосе, я почувствовал, что больше не смогу следовать ни их этике, ни их догматике, ни их пониманию Библии и истории. Теология XIX в. – по крайней мере для меня – больше не имела будущего»[11].

Новый центр, предполагающий единство этики и догматики, Барт нашел в христологии – в учении об Иисусе Христе как о едином Слове Бога, т.е. *единственном* и окончательном слове Бога к человеку. Что же до «диалектической теологии», то она существовала как направление мысли и кружок единомышленников главным образом за счет *единства в отрицании*. К диалектической теологии можно отнести известные слова Пауля Тиллиха: «Отрицание живет исключительно за счет того содержания, которое оно отрицает». При выявлении положительных следствий отрицания пути оригинальных мыслителей из числа членов кружка разошлись. В результате о Бультмане и Бруннере можно сказать то же, что и о Барте: они сохранили верность себе (хотя Барт и упрекал их в отходе от общей позиции).

Определим, в чем состоит диалектический и отрицающий характер теологии молодого Барта и близких к нему авторов из основанного ими в 1922 г. журнала «Zwischen den Zeiten» («Между временами»). Основатели журнала определили свое направление как «теологию Слова Божьего», а в качестве названия журнала они взяли заглавие статьи Гогартена 1920 г., в которой с особой четкостью выражено настроение послевоенного «потерянного поколения» в теологии: «Вот судьба нашего поколения: стоять между временами. Мы никогда не принадлежали тому времени, что сейчас уходит. Будем ли мы принадлежать тому времени, что придет? ...А пока мы стоим между временами. И это тяжкая человеческая необходимость. Ведь тут терпит крах и становится бесчестьем все человеческое – все, что было, и все, что будет. Но поэтому мы можем – и до конца постигаем необходимость – вопрошать о Боге»[12].

«Кризис» – одно из ключевых слов для Барта и его тогдашних единомышленников. Употребление этого слова у них основано на совмещении его современного значения с этимологией: по-гречески κρίσις значит «суд». Барт писал в «Послании к римлянам»: «Но подлинный Бог есть лишенный всякой предметности источник *кризиса* всякой предметности – Судья, отрицание и небытие мира» (с. 57). Отсюда и обозначение всего направления как «теологии кризиса».

Из «бесконечного качественного различия» следует, что откровение Бога имеет диалектическую структуру, и ту же структуру имеет ответное «отношение такого человека», т.е. теология, человеческие высказывания об этом откровении. (Забегая вперед, отметим, что и «систему» Бультмана можно назвать теологией откровения). Диалектика откровения состоит в том, что оно соединяет взаимоисключающие величины: Бога и человека, время и вечность. У «раннего» Барта диалектика не знает синтеза, но лишь статическую противоположность тезисов, единство которых «не наглядно». Следовательно, откровение в Иисусе Христе *открывает* Бога именно как *неизвестного* Бога, и как раз в этом заключается *кризис*, суд над всем человеческим.

Здесь начинается тема теологической критики религии, противопоставление веры и религии. Религия для молодого Барта – продукт человеческого стремления спастись любой ценой, т.е. наиболее последовательное из всех проявлений *неверия*. Барт с пророческим пафосом заявлял, что религиозный опыт, религиозные чувства, потребности и переживания, человеческая религиозность вообще существуют помимо Бога, ибо Бог не нужен для успешного функционирования религии. Вот почему диалектическая теология начинает с отрицания связи между религией и Богом или – что то же самое – с утверждения диастаза, полного разрыва, между культурой (религия – ее часть) и верой. «Евангелие, – писал Барт в 1923 г., – имеет столь же много или столь же мало общего с «варварством», как и с культурой»[13].

«Они заменили Божью истину ложью, они поклонялись и служили сотворенным вещам, а не Творцу» (Рим 1: 25). Комментируя эти слова апостола Павла из Послания к римлянам, Барт говорит,

что религия служит своему «не-богу» – «таким полудуховным, полуфизическим образам, как Семья, Народ, Государство, Церковь, Отечество» (с. 26). Но если религия тождественна неверию и идолопоклонству, то вера (верность) – как и праведность (справедливость) – свойство в первую очередь не человека, а Бога. Поэтому Барт обращает особое внимание на те места у Павла, где греческое слово πίστις («вера») может быть понято как «верность» (Бога).

Барт утверждает, что откровение Бога – *кризис* религии, он говорит о неустранимой противоположности между религией как тем, что переживается во времени, и Откровением как «математической точкой», единственным в своем роде деянием Бога, которое становится «наглядным» лишь *в событии Христа*.

Итак, Бог Иисуса Христа судит религию: «Ни одна религия в своей конкретности не избежит суда» (с. 112). Но, согласно диалектике Барта, в «наглядности» суда и гнева проявляется «не наглядная» милость Бога, точно так же как «наглядность» Креста заключает в себе «не наглядное» Воскресение: «Суд – не уничтожение, а восстановление... Гнев Бога – это откровение Его праведности по отношению к неверию, ибо Бог поругаем не бывает. Гнев Бога есть праведность Бога – помимо и без Христа» (с. 53, 19).

Для Барта религия – *естественное* самопонимание человека, предполагающее, что он может познать Бога в природе и в истории.

Форма религии (закон, культ) – след откровения в таком же смысле, как воронка – след взорвавшейся бомбы, сухое русло – след иссякшего потока.

Используя образы Кьеркегора, Барт говорит, что, с точки зрения человека, вера – пустота и прыжок в пустоту. Но теологическая *революция* Барта – пусть и с весьма реакционными чертами – в том и состоит, что он попытался повернуть в обратную сторону (revolvere) само направление христианской мысли, начав не «снизу» – с религии и человека, а «сверху» – с веры как верности Бога, явленной в его Слове. Поэтому «Послание к римлянам» звучит как «чума на оба ваши дома!», как отвержение и либеральной теологии, и церковной ортодоксии. По мнению Барта, обе они – каждая на свой лад – пестовали человеческую религиозность как проявление «тайной божественности» человека – в этическом или культово-сакральном понимании. Здесь Барт охотно соглашается с Фейербахом.

Понятно, что статичная диалектика и идея суверенной свободы Бога, необъективируемости его Слова не позволяют Барту сказать ничего определенного о *содержании* откровения в Иисусе Христе: Бог Иисуса – «неизвестный Бог» неокантиантства (Герман Коген), «совершенно иной», totaliter aliter (Рудольф Отто). Метафизика, как и у либералов, – под запретом, а новая возможность говорить о Боге положительно, не обращаясь ни к метафизике, ни к философской антропологии и этике, пока не найдена.

Эта недоказуемость откровения была общим «отрицательным» убеждением сообщества «Между временами», вытекавшим из

представления о Боге как о «совершенно ином», – убеждением, не позволявшим диалектической теологии «упасть направо», отграничивавшим ее от «позитивной» (т. е. антилиберальной) теологии.

В категориях этой диалектики Барт интерпретирует и Воскресение: «Воскресение Иисуса не есть событие внутри истории рядом с другими событиями, его жизни и его смертью, но внеисторическое соотнесение всей его исторической жизни с ее источником в Боге» (с. 175).

К началу 30-х годов Барт сумел сделать положительные выводы из своих отрицательных суждений. Бога нельзя познать вне его единого Слова – Иисуса Христа, утверждал «ранний» Барт. Но во Христе Бог действительно открывает себя, т. е. позволяет сделать себя настоящим *объектом* познания, – смог добавить Барт в ту пору, когда отказался от чистой диалектики и перешел к построению христоцентричной догматики с помощью метода, который принято называть *христологической аналогией*. В отличие от естественной теологии, умозаключающей от творения к Творцу («Неведом тварей вам конец? Скажите ж, коль велик Творец?»), христологическая аналогия Барта идет «вертикально сверху» – от Бога к человеку. При этом, конечно, вместе с идеей отрицания и диалектикой Барт опускает и неокантианские суждения о «неизвестном Боге». Заметим, что такая «естественная теология» существует во всех главных христианских конфессиях. Апологетика обычно начинает с того, что познание Бога в какой-то мере доступно разуму и лишь для его завершения требуется «особое» христианское откровение. В католицизме это утверждение о познаваемости Бога «в природе и истории» приобрело догматический статус.

Как мы уже знаем, для Барта христианская теология – *ответ* на приходящее «вертикально сверху» суверенное Слово Бога: это, и только это. Значит, теология не противопоставляется вере. Поэтому Барта – автора «Церковной догматики» перестали волновать темы ранней диалектической теологии, навсегда оставшиеся важными для Бультмана: *истина как событие* встречи, внеположное объективирующим суждениям теологии; необходимость преодоления «субъект-объектной схемы» и т.п.

Понятно, что эта новая рациональность Барта, вылупившаяся из скорлупы кьеркегоровской парадоксальности, его способность утверждать там, где «научная теология» во имя интеллектуальной честности могла только отрицать, – все это было воспринято его прежними союзниками по диалектической теологии как «объективация веры» (Бруннер) и «мифологическая речь» (Бультман). Следует, однако, помнить, что тут Барта критиковали теологи, сознававшие себя очень во многом обязанными ему, но шедшие своими путями. Отметим также, что Дитрих Бонхёффер, долгое время смотревший на Барта «снизу вверх», в письмах из тюрьмы называл его теологию «позитивизмом откровения», т. е. учением, для которого «все, будь то непорочное зачатие, Троица или что бы то ни

было, есть одинаково важный и необходимый элемент целого, которое должно быть либо проглочено именно как целое, либо целиком извергнуто»[14].

Барт с самого начала скептически относился к философской теологии и к самой возможности «христианской философии». В конце 30-х годов он писал: «За эти годы я узнал, что христианское учение должно быть исключительно и последовательно, во всех своих суждениях, прямо или косвенно, учением об Иисусе Христе как о сказанном нам живом Слове Бога»[15].

Поняв всю свою работу как «христологическую концентрацию» и увидев в *событии Христа* источник положительных суждений, Барт смог вообще отказаться от философской системы. По его мнению, любые эпистемологические предпосылки внеположены откровению: «Теолог, не стыдясь своей философской наивности, должен заявить прямо и безоговорочно, что единая и неделимая истина его – Христос, и это определенно указывает ему путь мышления и словесного выражения и потому отрезает для него философский путь. Речь идет не об идее Христа, а о Христе Иисусе из Назарета, что жил при Августе и Тиберии, умер и воскрес, чтобы больше никогда не умирать, но не как прекрасное (быть может, самое прекрасное) средство выражения мыслей, а как истинный Бог и истинный человек, как олицетворение установленного Богом союза между Ним и человеком»[16].

Так «не наглядное» единство противоположностей стало наглядным, сделалось предметом теологии и критерием истинности ее суждений. В соответствии с этим положительным настроем Барт в «Догматике» заново продумывает свою критику религии и говорит об «откровении Бога как *снятии религии*». Уже в «Послании к римлянам» Барт, следуя Гегелю, обыгрывает в «диалектических» целях многозначность немецкого слова «Aufhebung». Русский перевод этого термина – «снятие» – отчасти передает сочетание двух нужных для «игры» значений немецкого слова: «*устранение*» и «*возвышение*». А в «Догматике» дело обстоит так: в той мере, в какой религия есть человеческое неверие, Бог судит ее, и его Слово «устраняет» религию. Но коль скоро «Слово стало плотью» и приняло человеческую природу, то Бог принимает и, следовательно, «возвышает» религию как человеческий ответ на Слово.

Разумеется, в таком контексте речь может идти только о христианской религии. Барт почти не успел испытать проблематичность абсолютного притязания христианства: эта тема стала предметом христианской мысли лишь в последней трети XX в. Что касается теологического диалога между религиями, то он по-настоящему попал в поле зрения Барта только под конец жизни[17].

Таковы – в схематичном изложении – важные для нашей темы аспекты мысли Карла Барта.

Итак, в докладе 1920 г. «Этическая и мистическая религия в первоначальном христианстве» Бультман впервые формулирует

свое мнение о «новом благочестии», обнаружившем себя в первом издании «Послания к римлянам» Барта и в статьях Гогартена.

Это мнение настолько характерно и важно для дальнейшего развития мысли Бультмана, что я позволю себе процитировать его почти in extenso: «Современное направление мысли оценивает *историко-критическую работу* со всё большим пренебрежением. Я понимаю разочарование и враждебность, стоящие за утверждениями, согласно которым для религии и Церкви эта работа бесплодна. Но сам я думаю, что она имела и по-прежнему имеет некоторое значение для Церкви, пусть не центральное, не бесспорное и даже не вполне безопасное. Нынешнее направление благочестия, которое отказывается от исторической работы, называют гностицизмом. И это обозначение справедливо в той мере, в какой новейшее благочестие стремится вообще разорвать связь веры с историческими силами и целиком перетолковывает историю в миф. Именно так, на мой взгляд, обстоит дело у Барта в «Послании к римлянам». Столь же справедливо новое благочестие называют чистой мистикой. ...Таким образом, это благочестие протестует против представления, согласно которому наша связь с историей должна покоиться на возможно более точном знании истории, то есть на историко-критической работе. И этот протест справедлив.

Далее, это благочестие протестует против представления о том, что одна эпоха или одна личность прошлого (пусть даже классическая эпоха или личность) может служить нормативным основанием для религиозного сообщества. Как полагают выразители этого благочестия, неисчерпаемое и постоянно создаваемое заново содержание религии находит выражение лишь в величинах, возвышающихся над временем и историей, то есть в *мифе* и *культе*. И это тоже справедливо.

Таким образом, *против историко-критической работы* выдвигаются *два возражения*. 1. Общее возражение против того, что историко-критическая работа возводится в основу благочестия. 2. Конкретное возражение против того, что определенный период истории и определенная личность, «исторический Иисус», рассматриваются как нормативные»[18].

Заметим, что Бультман, автор «Истории синоптической традиции», открыто соглашается с правомерностью прорыва иррационального («мифологического» и «мистического») и даже антирационального мышления в теологию. Возникает впечатление, что Трёльч и Школа истории религий дошли до предела: большей рациональности протестантская мысль не могла себе позволить, наступила реакция.

Но как историк литературы Бультман был вынужден искать место для исторической работы внутри по-новому понятой теологии. Как ни странно, в этом ему помогла философия Хайдеггера.

Как видно, в частности, из рецензии Бультмана на второе издание книги Барта «Послание апостола Павла к римлянам»[19] и из его

программной статьи 1924 г. «Либеральная теология и новейшее теологическое движение»[20], Бультман глубоко воспринял отстаиваемое Бартом представление о Боге как о «совершенно ином» (totaliter aliter), как о радикальном отрицании всех возможностей, которыми человек может обладать сам. «Бесконечное качественное различие» между Богом и миром подразумевает, что о Боге ничего нельзя узнать обычными методами познания: Бог, не будучи объектом в мире объектов, не может стать и объектом познания. Стало быть, непосредственно о Боге нельзя сказать вообще ничего. Отсюда Бультман выводит, что подлинная теология всегда будет «отталкивающей бессмыслицей» или «камнем преткновения» для людей, мышление которых остается в рамках субъект-объектной схемы. Тут Бультман постоянно ссылается на текст Павла (1 Кор 1: 21–24), в котором он видит авторитетное выражение некоторых важнейших мотивов собственной теологии: «Так как мир своей мудростью не познал Бога в [проявлениях] мудрости Божьей, то Бог соблаговолил с помощью [нашего] безумного провозвестия спасти верующих. Ведь евреи требуют [подтверждающих] знаков, а греки ищут мудрости, мы же возвещаем Помазанника [как] распятого: для евреев [он] источник отвращения, а для других народов – глупость; для самих же призванных, будь то евреи или греки, [он] – Помазанник, сила Бога и мудрость Бога».

Словом «провозвестие» здесь переведено греческое κήρυγμα. Термин «керигма» стал одним из центральных для системы Бультмана, так что его теологию иногда называют «керигматической». «Отталкивающая бессмыслица», «камень преткновения», «источник отвращения» – все это описательные переводы употребляемого Павлом греческого слова σκάνδαλον, которое, как видно из сказанного, тоже очень важно для Бультмана: он постоянно говорит о том, что христианская керигма, т. е. весть о распятии Мессии как о спасительном событии, имеет «скандальный» характер, оскорбляет здравый смысл. Соответственно и христианская теология, определяемая Бультманом как самоистолкование веры или внутренне последовательное (wissenschaftlich) истолкование керигмы, должна будет «оскорблять» здравый смысл.

Таким образом, «Бог не есть данность или (пока еще) не-данность в смысле идеалистической философии... Понятие «Бог» означает полное устранение всего чисто человеческого, отрицание человека. «Бог» означает, что человек радикально ставится под вопрос, это суд над всем человеческим»[21]. Основополагающая для христианской теологии характеристика человека как «грешника» и «падшего» тождественна для Бультмана утверждению о «бесконечном качественном различии», о невозможности прямого познания Бога. Хотя Бог как «совершенно иной» не может быть объектом познания, Он определяет человеческое существование: Бог сам «находит» человека, «встречается» с ним и обращается к нему. Поэтому я как человек могу говорить именно об этом: о том, что мое

существование «затронуто» Богом. А если я христианин, я могу говорить о том, что Бог обращается ко мне в слове христианского провозвестия, керигмы[22].

Свою теологическую позицию, сложившуюся в 20-е годы, Бультман до конца жизни выдерживал с замечательной последовательностью, применяя однажды выработанную сумму идей в новозаветных исследованиях, в работах по систематической теологии, этике и истории культуры. Так, в эссе 1963 г. «Идея Бога и современный человек», написанном в связи с публикацией книги англиканского епископа Дж.А.Т. Робинсона «Честно перед Богом» и работы американского теолога Габриэла Вааняна «Смерть Бога», Бультман противопоставляет этим (по его мнению, незрелым) опытам «радикальной теологии» свой глубоко продуманный экзистенциалистский подход: «Только концепция Бога, согласно которой *безусловное* можно искать и найти в *обусловленном*, потустороннее – в посюстороннем, трансцендентное – в самом близком, – лишь концепция Бога, предусматривающая возможность такой встречи, приемлема для современного человека. И тогда нам нужно всегда оставаться открытыми для *встречи с Богом в мире, во времени*»[23].

Как показывает статья Бультмана 1925 г. «Что значит говорить о Боге?», он стремился развивать собственную теологию в рамках статичной диалектики «раннего» Барта. И Бультман нашел такую возможность в представлении о Боге как о том, кто затрагивает человека на уровне его личной истории и определяет его существование словом керигмы: «Мы не можем сказать: так как Бог правит миром, то он и мой Господь; напротив, лишь если я понимаю себя как человека, к которому Бог обратился в моем собственном существовании, для меня имеет смысл говорить о Боге как о Господе мира... Разговор о Боге, если бы он был возможен, всегда должен был бы оказываться одновременно и разговором о нас. Так что на вопрос «Как можно говорить о Боге?» надо ответить: только говоря о нас»[24]. Вот так Бультман, исходя из известных постулатов диалектической теологии, преодолевает «субъект-объектную схему»: настоящим предметом христианской теологии у него становится человеческое существование в мире как нечто, что может быть определено Богом.

Вероятно, такой (в нестрогом смысле слова) «экзистенциалистский» теологический ход стал возможен и потому, что в то время Бультман воспринял элементы *экзистенциальной аналитики* (т. е. философского анализа человеческого существования) Мартина Хайдеггера, своего коллеги по Марбургскому университету в 1923-1928 гг. В эти годы для Бультмана стала (и навсегда осталась) важной философия Хайдеггера периода «Бытия и времени» (1927 г.)[25].

Вопрос о соотношении теологии Бультмана и философии Хайдеггера успешно запутан усилиями авторов обширной вторичной литературы (главным образом докторских диссертаций по теологии)[26], но для развития темы о соотношении истории и теологии в

исследованиях НЗ я могу ограничиться элементарными сведениями, которые полезны при чтении и обсуждении работ Бультмана, написанных после встречи с Хайдеггером.

Бультман считал, что некоторые идеи (или даже всего лишь понятия) Хайдеггера можно использовать для теологического анализа человеческого существования как определенного Богом и для интерпретации НЗ с этих позиций. Поэтому мы рассмотрим те *термины* Хайдеггера, знание которых требуется для понимания теологии Бультмана[27].

В «Бытии и времени» (SuZ, с.42) Хайдеггер различает бытие человека (Dasein), которое он обозначает термином «существование» (Existenz), и бытие вещи, которое он обозначает термином «наличие» (Vorhandenheit). Хайдеггер выдвинул ряд важных для теологии Бультмана утверждений о специфике человеческого бытия, часть из которых – в предельно упрощенном изложении – выглядит так:

– Человек существует в состоянии «вброшенности» (Geworfenheit) в мир, который он не выбирал (SuZ, с. 135 слл); бытие человека есть «бытие в мире» (In-der-Welt-sein), среди возможностей, набор которых тоже не зависит от человека (SuZ, с. 53 слл).

– Человек обладает самопониманием, т.е. некоторым отношением к себе и к миру.

– Бытие человека характеризуется постоянной необходимостью принимать решения, «решимостью» (Entschlossenheit). Человек постоянно «проецирует» себя вперед, т.е. в будущее. Человек есть то, чем он станет завтра в результате решений, которые он примет сегодня (SuZ, с. 295 слл).

Поскольку возможность – фундаментальная характеристика экзистенции, Хайдеггер выделяет две исходные экзистенциальные возможности: подлинное (букв. «собственное», eigentlich) существование и неподлинное. Неподлинное («несобственное») существование означает для Хайдеггера осуществление возможности потерять себя в мире, погрузиться в него и отождествить себя с ним, жить «как люди». В неподлинном существовании человек поглощен заботой (Sorge) и стремлением спрятаться от главной и неизбежной возможности своей жизни – от перспективы смерти. Человек бежит в мир, чтобы спрятаться от смерти, он стремится достичь состояния, в котором ему не приходится думать о смерти.

Но в бытийной структуре человека содержится и возможность подлинного (или «собственного») существования: если бы подлинное существование не было структурной возможностью, то нельзя было бы говорить и о неподлинном существовании. Человек в принципе способен решить в пользу подлинного существования, т. е. сознательно принять неизбежность смерти и ничтожность и бессмысленность своей жизни, – осознать свою ограниченность «фактичностью» (Faktizität) и свою жизнь – как «бытие-к-смерти» (das Sein zum Tode). Тогда человеку незачем обманывать себя и не от чего прятаться: он принимает неизбежное и живет с ним.

Я думаю, что для Бультмана хайдеггеровский анализ важен главным образом лишь потому, что он допускает возможность перехода от неподлинного существования к подлинному. Бультман по-своему (точнее сказать, в смысле главной христианской догмы о спасении через Христа) определяет «подлинное» и «неподлинное» и вводит представление о Боге как о том, кто делает переход к подлинному существованию возможным. Далее, Бультман перенимает у Хайдеггера идею о решении человека как о необходимом (но – и так естественно думать христианскому теологу – недостаточном) условии перехода к подлинному существованию.

Для Бультмана подлинное существование (или «самопонимание веры») достигается в решении человека, принимаемом *в ответ* на обращенное к нему слово керигмы о Распятом и Воскресшем, которое истолковывается как *слово Бога.* (Речь идет о постоянно возобновляющемся контакте, по аналогии с отношениями между людьми, которые развиваются лишь в общении).

Из сказанного видно, что содержание понятия «подлинное существование» у Бультмана отлично от хайдеггеровского. Бультман «подлинным» считает «эсхатологическое существование», т. е. жизнь в вере (бультмановское понимание эсхатологии мы рассмотрим позже). Верующий в слово керигмы перестает отождествлять себя с миром, он живет для будущего, которое воспринимается как дар Бога. Там, где у Хайдеггера – решимость принять неизбежность смерти, у Бультмана – призыв к вере и ответная решимость избрать будущее, т.е. экзистенциалистский вариант христианской сотериологии, учения о спасении человечества в *событии Христа*[28].

Вот что Бультман пишет об этом в докладе «НЗ и мифология»: «Экзистенциальный анализ [человеческого] бытия (Dasein) у Мартина Хайдеггера кажется лишь профанным философским изложением новозаветного взгляда на человеческое бытие (vom menschlichen Dasein); человек исторически существует в заботе (Sorge) о самом себе на основании тревоги (Angst), постоянно испытывая момент решения между прошлым и будущим: потерять ли себя в мире наличного и безличного (an die Welt des Vorhandenen, des «man») либо обрести свое подлинное существование (Eigentlichkeit) в отказе от всяких гарантий и в безоглядной отдаче будущему! Разве не таково же понимание человека и в Новом Завете? А когда мои критики возражают против того, что я интерпретирую Новый Завет с помощью категорий хайдеггеровской философии экзистенции (Existenzphilosophie), то, боюсь, они закрывают глаза на реально существующую проблему. По моему мнению, скорее уж следует испугаться в связи с тем, что философия самостоятельно разглядела то, о чем говорит Новый Завет»[29].

Не получается ли, что философия дает христианское понимание человека – *но без Христа*?

Вот формулировка этого вопроса у Бультмана: «Вполне может показаться, что христианское понимание бытия (Seinsverständnis)

осуществимо и без Христа, что в Новом Завете впервые было найдено и более или менее ясно выражено (в мифологическом облачении) понимание бытия, которое в сущности представляет собой то естественное понимание человеческого бытия, которое проясняется философией. При этом философия не только снимает с него мифологическую оболочку, но и последовательнее разрабатывает (и исправляет) принятую им в Новом Завете форму. В этом случае теология оказалась бы – что понятно и с точки зрения интеллектуальной истории – предшественницей философии, самой философией оставленной далеко позади, так что теология теперь превратилась в ненужную и назойливую соперницу философии»[30].

И здесь Бультман находит точку опоры в самой христианской традиции. Он рассуждает так: НЗ *утверждает*, что человек не в состоянии достичь подлинного существования собственными усилиями, помимо откровения Бога во Христе. Но, конечно, НЗ не может *доказать* истинность этого утверждения, так же как философия не в состоянии доказать, что человек способен сам пробиться к подлинному существованию, о возможности которого он знает. Используя терминологию Хайдеггера, Бультман говорит, что подлинное существование, будучи *онтологической* возможностью для человека (т.е. структурным элементом его бытия), не есть его *онтическая* возможность (т.е. возможность, которая реально присутствует в его жизни). Таким образом, в решающем пункте, когда речь идет о переходе к подлинному существованию, Бультман оставляет схему Хайдеггера и просто утверждает (опираясь на Лютерово понимание Павла), что подлинное существование – это христианская свобода, т.е. свобода от греха, это оправдание, которого нельзя достичь «делами Закона», под которыми в лютеранском благочестии понимаются любые человеческие усилия. «Вот в чем состоит решающее различие между Новым Заветом и философией, между христианской верой и «естественным» пониманием бытия: Новый Завет говорит и вера знает о *деянии* Бога, благодаря которому человек впервые становится способным к самоотдаче, способным к вере и любви, к подлинной жизни»[31].

Бультман считает, что суть христианской веры или, точнее, христианской жизни, – это событие, в котором Бог освобождает человека: человек становится свободным от обусловленности своим прошлым и открытым для дара будущего, он начинает жить «из будущего», в котором ему предлагается дар подлинного существования. Речь, конечно, идет не об историческом будущем, а об эсхатологическом: Бог освобождает человека от власти «мира сего». Оставаясь в пространстве истории, христианин в решении веры получает точку опоры вне истории[32].

Вот как Бультман характеризует то, что он считает главным и решающим для христианского самопонимания: «Новый Завет говорит о *событии*, в котором Бог даровал людям спасение. Новый Завет возвещает Иисуса в первую очередь не как учителя, который

сообщил людям нечто принципиально важное, за что мы всегда будем благоговейно чтить его, но чья личность вообще-то безразлична для человека, воспринявшего его учение. Напротив, именно эту личность Новый Завет возвещает как решающее событие спасения»[33].

И в заключительном разделе «НЗ и мифологии» он возвращается к этой мысли: «Как тот, в ком присутствовал и действовал Бог, в ком Бог примирил мир с собой, есть реальное историческое лицо, так и слово Бога – это не таинственное слово оракула, а спокойный рассказ о личности и судьбе Иисуса из Назарета, раскрывающий их значение для истории спасения»[34].

Итак, используя терминологию Хайдеггера, Бультман намечает «кериг матическое» истолкование центрального новозаветного *мифа* о спасении во Христе, стремясь раскрыть *экзистенциальное* содержание этого мифа, непосредственно затрагивающее современного человека, т.е. превратить равную себе *догму* в обращенную к слушателю и непосредственно понятную ему *весть*. В этом Бультман видит важное отличие своего герменевтического проекта от прежней либеральной теологии, которая стремилась вовсе исключить миф как устаревшую оболочку религиозно-нравственного учения, вечная истина которого в принципе может быть выражена и воспринята помимо христианского мифа, т.е. без помощи теологически интерпретированной истории жизни и смерти Иисуса.

Заметим, что Бультман не пользуется последовательно разработанной теорией мифа, само слово «миф» у него многозначно. Миф – это и донаучная картина мира, и неправильное понимание человеческого существования, и разговор о потустороннем в терминах посюстороннего, например выражение идеи трансцендентности через образ пространственной удаленности: «Бог – на небесах» (см. «НЗ и мифология», passim).

Теперь мы обратимся к тому, как Бультман видел это «реальное историческое лицо», и рассмотрим его подход к изучению «личности и судьбы Иисуса из Назарета».

Бультман принимает результаты историко-критического исследования евангелий конца XVIII – начала XX в., так что здесь его следует считать продолжателем либеральной теологии. Стало быть, он исходил из того, что у нас не так много исторически достоверных сведений о жизни и личности Иисуса. Как мы видели, разработанный Бультманом и Дибелиусом применительно к синоптикам метод анализа форм еще более отдалил Иисуса от читателей НЗ.

Бультман пытался по-новому истолковать природу связи между верой и историей, точнее, между христианской верой и историей Иисуса из Назарета. Но новым у Бультмана было и само понимание истории. Ведь при создании своей системы Бультман соединял современную ему антирационалистическую христианскую мысль (некоторые положения теологии «раннего» Барта) с элементами межвоенной «светской» философии, тоже, по моему мнению,

«антисовременной» (Хайдеггер). Примерно тем же путем Бультман пришел к своему пониманию истории. В его основе – некоторые идеи Мартина Келера, принадлежавшего к поколению учителей Бультмана, а также основополагающий для диалектической теологии и создателей философии немецкого экзистенциализма постулат о различении между «объективирующим» мышлением и постижением бытия, преодолевающим «субъект-объектную схему». Этот исходный постулат экзистенциализма присутствует (под разными названиями) в учении Мартина Бубера о диалоге, в онтологии раннего Хайдеггера, в концепции «коммуникации» Карла Ясперса. (Я называю только тех философов, которые в той или иной мере повлияли на Бультмана и с которыми у него была «обратная связь»: все они публично высказывались о работе Бультмана.)

Мартин Келер вошел в теологию XX в. как автор впервые опубликованной в 1892 г. небольшой книги «Так называемый историчный (historisch) Иисус и исторический (geschichtlich), библейский Христос»[35]. Критикуя современную ему либеральную литературу о жизни Иисуса, он предложил различение между «историчным Иисусом», жизнь которого исследуется с помощью научных методов и психологических построений, и «историческим Христом» евангельского провозвестия. Келер считал, что природа Евангелий, единственных источников наших сведений об Иисусе, такова, что их надо исследовать прежде всего как свидетельства веры. Тем самым Келер предлагал «антилиберальный» ответ на вопрос о том, каким образом вера может ориентироваться на исторические факты или даже основываться на них. Под историческими фактами Келер имеет в виду результаты научных исследований. Научное исследование и его результаты Келер называл Historie. А евангельского Христа, свидетельство о котором, возникнув в прошлом, способно вызвать веру сегодня, Келер относит к Geschichte, т.е. к той истории, с которой мы можем «встретиться» в нашем настоящем и которая в этой встрече воздействует на современность.

Мы уже знаем, что Бультман, достигший своей окончательной, сорокалетней интеллектуальной зрелости в эпоху прорыва экзистенциалистского мироощущения в немецкую культуру (и в протестантскую теологию), во многом отождествил себя с этим новым движением, оставаясь укорененным в лютеранской традиции и не отказываясь от научного наследия либеральной теологии. Естественно, что келеровское различение Historie–Geschichte оказалось очень близким Бультману именно как экзистенциалистскому теологу, занимающемуся историей. Ведь веру он определяет как самопонимание, специфическое отношение человека к себе и к миру. Что же касается истории, то она, по мнению Бультмана, может повлиять на самопонимание человека лишь как Geschichte: как слово, пришедшее из прошлого и обратившееся ко мне в моей сегодняшней ситуации, сообщающее мне нечто важное для моей борьбы за осмысленное существование, т. е. изменяющее мое самопонимание.

Утверждение М.Келера о том, что центр веры христиан – не исторический Иисус, реконструируемый протестантскими новозаветниками, а Христос, которого верующие встречают в евангелиях, возвращает нас к вопросу о природе и функции Евангелий. Как мы уже знаем, Д.Ф. Штраус думал, что в содержательном отношении Евангелия – это миф, т. е. выражение религиозных идей посредством повествования. Соответственно евангельского Христа он считал мифологическим образом, созданным христианскими общинами. И Бультман признал это более точным определением природы Евангелий (вернее, синоптической традиции, раннехристианского предания), чем обычное представление, которое видело в Евангелиях искаженные позднейшими наслоениями сведения о жизни и учении Иисуса. По мнению Бультмана, в НЗ мы имеем дело с изображением мифологического существа: весть о событии, в котором Бог даровал людям спасение, была выражена на мифологическом языке еврейской апокалиптики и эллинистических мистериальных религий. Это значит, что керигма не проявляет исторического (в смысле historisch) интереса к личности и жизни Иисуса – к «тому, что произошло на самом деле»; для нее (по мысли Бультмана) это несущественно, потому что «на самом деле» Иисус умер ради спасения людей, а Бог воскресил его. Так, в одной из своих последних статей – «Первохристианская весть о Христе и исторический Иисус» (1960 г.) Бультман пишет: «Сочетание исторического повествования и керигматической христологии в синоптических Евангелиях вовсе не преследует цель легитимировать керигму посредством исторических фактов, а как раз наоборот: легитимировать жизнь Иисуса в качестве мессианской, рассматривая ее в свете керигматической христологии»[36]. Вот что это значит: первые поколения христиан должны были как-то осмыслить то обстоятельство, что согласно их вере Бог сделал «Господом и Христом» (ср. Деян 2: 36) Иисуса, жизнь которого почти не была замечена современниками. Следовательно, керигма для обоснования требования поверить в того, о ком она возвещала, нуждалась не в земном Иисусе из Назарета с его (по всей видимости) немессианской жизнью, а в собственной версии «исторического Иисуса» – в таинственном Сыне Божьем, явившемся на землю и жившем среди людей, в Христе, которого Бог уже на земле «засвидетельствовал силами, чудесами и знамениями» (Деян 2: 22).

Вот как Бультман подытоживает результаты исторических исследований жизни Иисуса: «С известной осторожностью о деятельности Иисуса можно сказать следующее. Для него характерны экзорцизмы, нарушения заповеди о субботе, нарушение предписаний о ритуальной чистоте, полемика с еврейским законничеством, общение с такими деклассированными личностями, как сборщики податей и проститутки, симпатия к женщинам и детям. Следует также заметить, что Иисус, в отличие от Иоанна Крестителя, не был аскетом, а любил поесть и не отказывался от вина. Пожалуй, мож-

но еще добавить, что он призывал людей следовать за собой и собрал небольшую группу приверженцев, мужчин и женщин»[37].

По поводу этого пассажа замечу сразу же: он, вероятно, кажется констатацией «критически гарантированного минимума» или даже проявлением «гиперкритического подхода», но на самом деле сказанное Бультманом зависит от вполне конкретного типа христианского благочестия. Обратим внимание хотя бы на то, что Иисус здесь определяется *главным образом* в противоположность еврейству, что исторически едва ли правдоподобно, но объясняется некоторыми специфическими чертами христианской догматики и апологетики.

Бультман продолжает: «Самая большая помеха при попытке составить представление о личности Иисуса – это то, что мы не можем узнать, *как Иисус понимал свой конец, свою смерть*. Вот что симптоматично: принято думать, что Иисус сознательно шел на страдания и относился к своей смерти как к естественному, т. е. необходимому, завершению своей деятельности. Но откуда нам это известно, если критическое исследование вынуждено признать предсказания Иисусом своих страданий vaticinia ex eventu?... Достоверно известно лишь то, что он был распят римлянами, то есть принял смерть политического преступника. Едва ли можно понять эту казнь как внутренне необходимое следствие его деятельности; скорее она произошла в результате ложного истолкования его деятельности как политической. Тогда его участь – с исторической точки зрения – следовало бы признать результатом нелепой случайности. Находил ли Иисус в этой участи какой-либо смысл, и если да – то каким образом, мы не можем узнать. Нельзя закрывать глаза и на возможность того, что он был сломлен»[38].

Приняв различение истории как Geschichte и истории как Historie, Бультман придерживался следующего принципа: историческое исследование может стать важным для сегодняшней жизни делом лишь в том случае, если исследователь стремится вступить в диалог с историей, т.е. задает истории вопросы, важные для его собственной жизни, готов услышать неизвестный ему заранее ответ истории и принять его всерьез: изменить собственное мнение, и даже изменить свою жизнь. В терминологии Бультмана, такое исследование изменяет «самопонимание» историка. А интерес к «личности» в представлении XIX в., т.е. к психологии исторического деятеля, может лишь помешать серьезному диалогу с историей, в конце концов сделать невозможной мою личную встречу с историей. Другими словами, здесь происходит то же самое, что и в нашем общении с людьми: «психологический» (объективирующий) подход исключает экзистенциальный, т.е. по-настоящему личностный. В самом деле, если я стремлюсь «объективно» истолковать позицию собеседника, то я неизбежно редуцирую обращенное ко мне смысловое целое к внеличным причинно-следственным связям («вот что заставляет его так думать!»), классифицирую его позицию («N думает так, как свойственно думать членам множества X») и тем самым лишаю ее серьезности, т.е. способности повлиять на мое самопонимание.

Для Бультмана экзистенциальная интерпретация учения Иисуса («встреча» с ним) предполагает, в частности, следующее: настоящее слушание и диалог исключают завершающую оценку личности собеседника и его позиции, последовательное объяснение этой позиции. Слово собеседника должно быть воспринято как обращенное *ко мне*, осмысляться должны те возможности, которые это слово открывает для меня, и те требования, которые это слово предъявляет мне (ср. учение о диалоге у Бубера и Бахтина). Замена слушания объяснением личности собеседника на основе его слов – это подмена встречи «объективирующим созерцанием». Бультман постоянно выражает опасение по поводу возможности такой подмены и именно этим объясняет свой отказ от всяких биографических соображений в книге «Иисус», опубликованной в 1926 г. Реконструкция провозвестия (Verkündigung) Иисуса в этой работе основана на результатах, полученных Бультманом в «Истории синоптической традиции».

Для нашей темы о соотношении истории и герменевтики у Бультмана важно Введение к этой книге, где Бультман подробно говорит о методе исторического исследования.

«Настоящая работа основана на предпосылке, согласно которой историю, если мы хотим познать ее существо, нельзя «рассматривать» или «созерцать» подобно тому, как человек рассматривает окружающий мир, природу и, рассматривая, ориентируется в ней. Отношение человека к истории не похоже на его отношение к природе. Человек отличает себя от природы, если он познает себя в своем подлинном бытии (das eigentliche Sein). Если он обращается в созерцании к природе, то обнаруживает там только нечто наличное (ein Vorhandenes), к которому он сам не принадлежит. Если же он обращается к истории, то он вынужден сказать себе, что он есть часть истории и поэтому обращается к совокупности связей («причинно-следственных связей»), в которую он сам вплетен своим бытием. Стало быть, человек не может рассматривать эту совокупность связей просто как нечто наличное, как природу, ибо в каждом высказывании об истории он некоторым образом высказывается и о самом себе. Потому не может быть объективного рассмотрения истории в том смысле, в каком существует объективное рассмотрение природы»[39].

Это методологическое рассуждение Бультмана основано на классическом для немецкой философии различении наук о природе и наук о духе и соответственно на различении методов естествознания и истории[40]. Затем, речь идет об основополагающем топосе всей (в 20-е годы только зарождавшейся) экзистенциальной философии. Так, у Хайдеггера читаем: «Dieses Seiende hat nicht und nie die Seinsart des innerhalb der Welt nur Vorhandenen»

(SuZ, с. 43), что можно передать по-русски следующим образом: «Это сущее (т.е. Dasein, человек. – *С.Л.*) никогда не обладает тем способом бытия, который присущ тому сущему, что лишь наличествует внутри мира».

Далее Бультман отмечает, что способ бытия природы («наличного») и метод познания природы имеют аналог и в области истории: «Для познания того в истории, что может быть познано посредством объективных методов, а именно для ориентации среди поддающихся хронологической фиксации событий прошлого, такое (объективное. – *С.Л.*) рассмотрение истории полезно и поэтому всегда необходимо. Но если рассмотрение истории ограничивается этим, то оно проходит мимо подлинной сущности истории. Ведь тогда история рассматривается лишь на основе определенных предпосылок, а именно предпосылок объективного метода. И хотя так исследователь узнаёт из истории много нового в количественном отношении, однако он не узнает ничего по-настоящему нового о человеке и его истории» (с. 8).

Из сказанного следует, что Бультман работает с *двойным понятием истории*. При этом история как tua res agitur («речь идет о тебе»), как личная («экзистенциальная») встреча с прошлым плохо согласуется у Бультмана с понятием об истории как объективном («объективирующем») изучении «того, что было на самом деле». И если посмотреть на вещи непредвзято, то легко заметить: ценности исторического метода и диалектической теологии, отрицающей валидность исторического исследования вообще, и в самом деле несовместимы[41].

«Такому (сравнительно-историческому. – *С.Л.*) рассмотрению чужды всякие апологетические намерения. Христианство не следует изображать как венец истории древних религий, как исполнение их смысла (в духе гегелевского понимания истории), здесь не следует также выявлять причины «победы» христианства над его конкурентами и тем самым показывать его превосходство над ними. Историк не должен заниматься апологетикой и доказывать истинность христианства. Принятие истинности христианства, как и истинности любой другой религии или мировоззрения, есть дело личного решения, а историк не может взять на себя ответственность за чье бы то ни было решение. ...Однако он может прояснить, что значит «решение». Ведь его задача – истолковать события прошлого исходя из принципиальных возможностей понимания человеческого существования. Оживляя для своего современника события прошлого, историк должен объяснить ему: tua res agitur, речь идет о тебе»[42], – так высказывался Бультман об интересующей меня теме уже в публикации 1949 г.

Во Введении к книге «Иисус» Бультман отвергает то, что он называет либеральным подходом к Иисусу, со свойственной (по мнению Бультмана) этому подходу неподвижной системой ценностей, механически налагаемой на историю, и высмеивает присущий XIX

в. культ великих исторических личностей. Все это делается, по словам Бультмана, для того, чтобы читатель узнал о личной (как стали говорить позже, «экзистенциальной») встрече автора с Иисусом – с его словом, с его вестью.

Бультман пишет: «В моей книге нет общих мест, где об Иисусе говорилось бы как о великом человеке, гении или герое: он не представлен ни демоническим, ни чарующим; его слова не называются глубокими, его вера не называется сильной, и все его существо не называется детским. Ничего не говорится также ни о вечном значении его вести, ни о том, что он открыл вневременные глубины человеческой души. Все внимание направлено лишь на то, *чего он хотел*, и что, следовательно, будучи требованием его исторического существования, может стать и нашей современностью. И не то чтобы мне приходилось делать хорошую мину при плохой игре: да, я признаю, что о жизни и личности Иисуса мы не можем узнать практически ничего, так как христианские источники этим не интересовались (кроме того, они очень фрагментарны и обросли легендарными наслоениями), а других источников сведений об Иисусе не существует» (с. 10). Далее Бультман отмечает, что даже о таком важнейшем для биографа вопросе, как мессианское самосознание Иисуса, высказываются взаимоисключающие мнения, а раз даже в этом решающем пункте нельзя достичь ясности, то это и значит, что мы ничего не можем сказать о личности Иисуса. Вот характерное для отношения Бультмана к проблеме исторического Иисуса резюме: «Я думаю, что Иисус не считал себя Мессией, но я не воображаю, будто это помогло мне составить более ясное представление о его личности. Так что в книге я вообще не принимал во внимание этот вопрос, и в конечном счете не потому, что по нему нельзя сказать ничего определенного, а потому, что я считаю его несущественным» (с. 11 сл).

Следовательно, мы можем узнать, «чего хотел» Иисус, т.е. восстановить его учение. Но и здесь, настаивает Бультман, он не занимался реконструкцией «системы общих истин, которые сохраняют свой смысл вне конкретной жизненной ситуации говорящего» (с. 13). Ведь в противном случае он вернулся бы к отвергнутой им позиции: всякая система общих утверждений неизбежно оценивается с точки зрения того мировоззрения, положения которого разделяет историк, и тогда в результате исследования он может получить только то, что знал уже заранее. А учение Иисуса должно быть понято во встрече с «конкретной ситуацией человека, жившего в определенное время: как истолкование его собственного существования, обретаемого в борьбе, в неуверенности, в решении» (с. 14). Слова Иисуса встречают нас как «вопросы о том, как мы сами понимаем свое существование» (там же).

Каким же было то понимание человеческого существования, которое, по мнению Бультмана, выразилось в провозвестии Иисуса?

В центре проповеди Иисуса находится, как принято считать, тема царства Божьего[43]. В предыдущей главе мы уже говорили, что либеральная теология разработала этическое толкование провозвестия Иисуса о Царстве. Затем Йоханнес Вайс предложил эсхатологическую интерпретацию. Проект либеральной теологии XIX в. не оставлял места для Иисуса – еврейского апокалиптика, поэтому либеральная систематика отвергла результаты, достигнутые Школой истории религий в изучении христианских истоков. Правда, Альберт Швейцер в «Истории исследования жизни Иисуса» разработал «последовательно эсхатологическое» истолкование учения и деятельности Иисуса: Иисус у него гибнет как обманувшийся в своей надежде на Бога апокалиптик[44]. Но «последовательная эсхатология» у Швейцера должна была противостоять «последовательному скепсису» Вреде, т.е. мотивы Швейцера в какой-то мере апологетические.

После первой мировой войны эсхатологическая интерпретация проповеди Иисуса о Царстве победила: она приобрела статус важнейшей истины не только среди исследователей НЗ, но и в догматических построениях Карла Барта. Уже в «Послании к римлянам» он писал: «Христианство, которое не является целиком, полностью и без остатка эсхатологией, – целиком, полностью и без остатка чуждо Христу»[45]. Однако к тому времени европейская культура XIX в. уже испытала собственный последний час (τὸ ἔσχατον) и рухнула под ударами начавшегося в 1914 г. XX века; либеральное христианство утратило почву под ногами.

В этой связи возникает вопрос о соотношении науки и идеологии в гуманитарном знании.

В самом деле, открытие новозаветной эсхатологии, о котором говорилось в предыдущей главе, было результатом автономного развития науки. Сам Й. Вайс не сумел примирить образ эсхатологического Иисуса с либеральной систематикой. Что касается Бультмана, то он в книге «Иисус» начал с того места, где остановился Вайс, и поставил перед собой чисто герменевтическую (вненаучную) задачу: рассказать о своей личной «встрече» с эсхатологическим Иисусом. Для нашего «объективирующего рассмотрения» это значит: Бультман стремился перебросить мост через герменевтическую пропасть, которую наука создала между протестантской теологией и историческим Иисусом. И Бультман нуждался в мировоззрении, отличном от теологического либерализма, по многим причинам ставшего непригодным для этой цели. Другими словами, ему была нужна другая идеология в качестве герменевтического ключа. В качестве такового принимаются известные нам положения диалектической теологии и экзистенциалистское понятие истории как tua res agitur.

Обращаясь к диалектической теологии и экзистенциалистской философии как к теориям более высокого уровня, Бультман в книге «Иисус» создает свою герменевтику, которую он позже назовет «*демифологизацией, то есть экзистенциальной интерпретацией НЗ*».

Бультмановский Иисус 1926 г. *использует* мифологическую эсхатологию своей эпохи для выражения особого понимания экзистенции, суть которого сводится к следующему: человек поставлен в ситуацию решения перед Богом – соответственно провозвестие Иисуса ставит человека перед необходимостью *сейчас* принять решение «за» или «против» Бога, волю которого возвещает Иисус (ср. с. 46 сл).

Бультман стремился представить провозвестие исторического Иисуса (которого наука *тогда* считала еврейским апокалиптиком) так, чтобы это провозвестие стало понятным для читателя, к которому он обращался. А «сделать понятным» для Бультмана значит поставить под вопрос самопонимание адресата. И Бультману удалось достичь своей цели: читатель этой книги воспринимает весть бультмановского Иисуса как обращенный к нему вызов (разумеется, если адресат этого текста разделяет с автором некоторые культурные предпосылки).

В литературе о Карле Барте принято говорить о «пылающих страницах» его книги «Послание к римлянам». Пожалуй, это верно и для «Иисуса» Бультмана. Книга, которая подытожила (в герменевтическом или теологическом плане) научную работу Бультмана над синоптическими Евангелиями, воспринимается как цикл проповедей, передающих пафос диалектической теологии. Интерпретируя весть Иисуса о скором приходе царства Божьего, Бультман пишет: «Ради царства Божьего следует отказаться от всего; человек поставлен перед великим «Либо – Либо»: захочет ли он решиться в пользу Царства и пожертвовать ради него всем остальным. ...Этот призыв к решению есть одновременно призыв к покаянию, ибо люди цепляются за этот мир и не стремятся полностью решиться в пользу Бога. Они желают царства Божьего, но желают его наряду с другими вещами, вместе с богатством и почетом: они не готовы к покаянию» (с. 30 сл).

«Что же значит “царство Божье”? Как понимать его? Ответ прост: Царство – это спасение для людей, причем эсхатологическое спасение, кладущее конец всему земному. Это единственное спасение, о котором имеет смысл говорить, и именно поэтому оно требует от человека решения. Оно не то, чем можно обладать наряду с другими вещами, не та цель, к которой можно стремиться наряду с другими целями. Это спасение встает перед человеком как “Либо – Либо”» (с. 33).

Возвращаясь к нашему вопросу о соотношении позитивной науки и идеологии в гуманитарном знании, мы обнаруживаем, что только в 20-е годы XX в. – в экзистенциалистской теологии – были осмыслены те исторические выводы, к которым исследование пришло на рубеже веков. Получается, что в гуманитарном знании новые научные результаты могут приобрести общезначимость лишь тогда, когда они оказываются включенными в некое целостное мировоззрение (идеологию) и обретают смысл внутри него, т.е. «пе-

рекодируются» в качестве его элементов, переводятся на язык этого мировоззрения. В качестве просто фактов или обоснованных гипотез итоги гуманитарного (в нашем случае – исторического) исследования вообще не способны вызвать публичного интереса до тех пор, пока не возникает потребность перевести их на язык идеологии. Но приходит время, и идеология начинает использовать науку как поставщика доказательств своей правоты.

Для пояснения этого тезиса я предлагаю посмотреть, как мировоззренчески нейтральные или даже «отрицательные» выводы ученых, связанных со Школой истории религий, становятся органической частью *проповеди* Бультмана: «Теперь ясно, что царство Божье (в провозвестии Иисуса. – *С.Л.*) не есть высшее благо в этическом смысле. Это не то благо, к которому могут стремиться воля и действие человека. Царство Божье – вообще не то, что в каком бы то ни было смысле может быть достигнуто посредством человеческих усилий; не то, что в каком бы то ни было смысле нуждается в людях, чтобы обрести реальность. Царство Божье эсхатологично и, следовательно, полностью внемирно. ...Итак, царство Божье есть нечто чудесное, целиком и полностью чудесное, оно не имеет ничего общего ни с чем здешним и теперешним, оно «совсем иное» (по слову Р. Отто), небесное» (с. 35). Как мы видим, то, что у Й. Вайса было обескураживающим выводом, у Бультмана гремит как обличение маловеров, как утверждение важной для религиозной совести истины.

Так эсхатологический Иисус Й. Вайса и А. Швейцера нашел себе настоящее «место в жизни» только в 20-50-е годы XX в. – в христианской историографии, сформировавшейся под влиянием диалектической теологии и экзистенциализма. Здесь Иисус был осмыслен как тот, кто зовет людей к последнему решению, «в последний час», как говорит Бультман. Ведь для «подлинного существования» в трактовке Бультмана последним, эсхатологическим часом должен стать каждый час.

Уже после второй мировой войны, когда «школа Бультмана» стала задавать тон в новозаветных исследованиях на Европейском континенте, было написано немало исследований об историческом Иисусе, в которых с христианских позиций осмыслялся эсхатологический характер его вести: авторы этих работ показывают, как Иисус не только словом, но всей своей жизнью вынуждал людей занять позицию «за» или «против» своей вести о Боге. При этом подчеркивалось вызывающее, скандальное поведение Иисуса: в послебультмановской литературе особое внимание уделяется связи между «провоцирующей» вестью Иисуса и его «неблагочестивым», оскорбляющим добрые нравы, даже шокирующим образом жизни[46].

Естественно, тут возникает еще один вопрос: не есть ли эсхатологический Иисус проекция определенных мировоззренческих установок первой половины и середины XX в., так же как этический и религиозный Иисус был проекцией философского идеализма XIX в.?

Интересно заметить в этой связи, что сейчас «эсхатологический» Иисус как исходная модель интерпретации, пусть существующая во множестве вариантов, постепенно утрачивает доверие в академическом сообществе. «Эсхатология» – это уже не последнее слово в исследовании Иисуса из Назарета. Во второй половине XX в. появилась и дала первые оригинальные результаты американская новозаветная школа. Все заметные американские исследователи учились в Германии и оказались в состоянии продолжить как раз там, где немецкая наука стала, по-видимому, утрачивать витальный напор, замыкаясь в повторении уже известных тем. В 80-90-е годы в американских исследованиях все яснее звучит подчеркнуто неэсхатологическая тема «Иисус из Назарета как странствующий кинический учитель мудрости»[47]. На наших глазах возникает новая авторитетная модель интерпретации Иисуса из Назарета, претендующая на охват всего доступного исследованию материала.

История исследования подталкивает нас к банальному выводу: каждая эпоха находит в Иисусе нечто важное для себя, либо, со сменой оценочного элемента высказывания: каждая идеология находит в Иисусе лишь самое себя.

По существу дела пока что можно сказать следующее: наш век тоже создал идеологизированные образы Иисуса, и эсхатологический (в «экзистенциальном смысле») Иисус Бультмана – один из таких образов.

Почти четверть века спустя после публикации «Иисуса» Бультман издал последнюю большую книгу, подытожившую труд его жизни, – «Теологию Нового Завета» (1948 г.). В первой части книги – «Предпосылки и мотивы новозаветной теологии» – Бультман поместил краткий очерк «провозвестия Иисуса».

Книгу «Иисус» я охарактеризовал как проповедь в духе диалектической теологии, да и сам автор говорит, что эта книга возникла в результате историко-критического исследования, за которым последовала экзистенциальная встреча с историей как Geschichte. А здесь, в «Теологии НЗ», даже жанр обязывает автора к «объективирующему рассмотрению» темы, к чисто историческому (в смысле historisch) описанию Иисуса из Назарета. Поэтому интересно сравнить изображения Иисуса в этих двух книгах.

Глава об Иисусе в «Теологии НЗ» открывается формулировкой принципиальной позиции автора по вопросу о соотношении между Иисусом из Назарета и керигмой о Христе: «Провозвестие Иисуса принадлежит к предпосылкам теологии НЗ и не составляет ее части. Ведь теология НЗ есть раскрытие идей, в которых христианская вера обретает свой предмет, свое основание и свои следствия. Однако христианская вера существует лишь с тех пор, с каких существует христианская керигма, т.е. керигма, возвещающая Иисуса Христа как эсхатологическое спасительное деяние Бога, при этом Иисуса Христа как Распятого и Воскресшего. А это впервые происходит лишь в керигме первообщины (Urgemeinde), а не в провоз-

вестии исторического Иисуса, хотя община часто вносила в сообщения о провозвестии Иисуса мотивы своей собственной керигмы. Итак, лишь с керигмы первообщины начинается теологическое мышление, начинается теология НЗ. Конечно, к историческим предпосылкам керигмы принадлежат деятельность и провозвестие Иисуса; и в таком качестве провозвестие Иисуса должно быть включено в рассмотрение новозаветной теологии»[48].

Бультман здесь, как и повсюду, предпочитает говорить не об учении, а о провозвестии Иисуса. В «Теологии НЗ» Бультман снова доказывает, что specificum провозвестия Иисуса составлял его эсхатологический характер, а центральным понятием этого провозвестия было царство (или правление, «владычество» – Herrschaft) Бога.

В «Теологии Нового Завета», как и в других работах[49], Бультман резко противопоставляет Иисуса еврейству, при этом образ «позднего иудаизма» у Бультмана основывается на вторичной литературе, в частности на упоминавшейся в предыдущей главе работе В. Буссета «Религия еврейства в новозаветную эпоху».

Вслед за Буссетом и многими другими авторами Бультман пишет, что для еврейского благочестия той эпохи Бог был небесным, потусторонним Царем, Он был далеким Богом (с. 23 сл). Отношения между человеком и Богом опосредованы и урегулированы Законом и культом. Иисус релятивирует значение этих опосредований, и его Бог снова становится близким Богом, непосредственно обращающимся к человеку и требующим исполнения своей воли. И такое противопоставление Иисуса иудаизму формулируется в «Теологии НЗ» по нескольким позициям.

Легко заметить, что Бультмана просто устраивает такая схема.

Ведь из его размышлений о том, что закон исключает подлинную покорность воле Бога (с. 10 сл), следует, что еврейство – тип (образ) неподлинного существования и неправильной религии, неправильного отношения человека к Богу (короче, еврей – собирательный «отрицательный персонаж» в драме человеческой истории, точно как в юдофобской литературе), а весть (учение, проповедь) Иисуса (который остается у Бультмана «евреем, а не христианином») – ярчайшее выражение «правильного» понимания экзистенции, которое мы затем встречаем также у Павла и Иоанна. Таким образом, в «Теологии НЗ» Бультман применяет и заполняет модифицированную хайдеггеровскую оппозицию «подлинное vs неподлинное существование»: один ее член – евреи, другой – Иисус и затем некоторые авторы НЗ.

Может ли такая конструкция претендовать на историчность? Сам этот вопрос звучит как риторический.

Всё изложение в «Теологии НЗ» основано на неверных постулатах. Неверно, что мы не можем ничего узнать о жизни и личности Иисуса. Неверно, что Иисус не относится к предметам теологии НЗ. Неверно, что раннее христианство не интересуется земным Иисусом. Это не исторические, а догматические (в нерелигиозном

смысле) утверждения. Бультман кончился как историк и начался как теолог.

Конструкция «Теологии НЗ» Бультмана соответствует его пониманию христианской теологии как интерпретации керигмы. Такая ориентация христианской мысли на керигму, а не на исторического Иисуса и называется керигматической теологией. Именно здесь мы видим новизну и оригинальность системы Бультмана по сравнению с критической (либеральной) теологией XIX в.: если задача теологии – истолкование керигмы и ответа на ее слово («самопонимания веры», «нового понимания экзистенции»), то это значит, что теология как вид интеллектуальной деятельности становится недоступной для исторической критики.

И тогда возникает вопрос о том, как Бультман толковал соотношение между земным Иисусом и керигмой о Христе.

В самом деле, Бультман настойчиво отрицает, что Иисусу истории может принадлежать конститутивная и центральная роль в христианской теологии. Чтобы объяснить такое отрицание, Бультман обычно предлагает некоторые «внутрисистемные» основания: Иисус не был христианином и потому не мог возвещать о «событии Христа» как акте спасения. Однако Бультман никогда не скрывал, что его герменевтика (в частности, «программа демифологизации») направлена на то, чтобы сохранить достоверность христианства для современного человека и одновременно не поступиться основополагающими чертами христианской идентичности. Как известно, либеральная теология XIX в. заменила Христа догматики в качестве своей систематической основы и предмета на Иисуса историков (т. е. на величину, производную от методики исследования, от имеющихся фактических данных, с которыми работает историк, от его мировоззрения и многого другого), и в результате как теология она потерпела крушение. Можно сказать, что она сама себя разрушила. Интересно, что в XX в. те исследователи НЗ, которые в споре с Бультманом и учеными из созданной им школы продолжали вслед за либеральной теологией предыдущего века настаивать на центральности исторического Иисуса для христианской веры, оказались значительно консервативнее Бультмана и в оценке Евангелий как источников сведений о земном Иисусе, и в систематическом плане (самый яркий пример – творчество Иоахима Иеремиаса).

Бультман прокомментировал эту тенденцию уже в 1960 г.: «С тем, что исследования жизни Иисуса, проведенные в свое время, провалились, согласны все компетентные в этой области теологи; здесь, однако, предпринимаются отчаянные попытки спасти из-под развалин хоть что-нибудь. Забавно при этом наблюдать, как поменялись роли... Сегодня именно правое теологическое крыло возобновляет на свой лад провалившееся предприятие либеральной теологии, чтобы исторически обосновать образ Христа, существующий в догматике»[50].

Будучи профессиональным историком, Бультман понимал: исследования жизни Иисуса из Назарета непригодны для того, чтобы обосновать или хотя бы проиллюстрировать образ Христа догматики. История и догматика не могут иметь общий предмет, историку нечего сказать о втором лице Троицы: историк занимается делами людей. Неизбежная связь христианской веры с историей как Historie – это связь с чем-то зыбким, изменчивым и ненадежным. Вспомним, как часто меняются научные представления об отдаленных и даже не очень отдаленных событиях и эпохах мировой истории. Поэтому Бультман бросает Иисуса из Назарета на произвол историков и заявляет, что христианская вера – это вера в «событие Иисуса Христа», в решающее эсхатологическое деяние Бога, о котором возвещает керигма. Что же касается земного Иисуса, то керигма для развертывания своего содержания «нуждается» лишь в *самом факте* его жизни и насильственной смерти (das Dass – в терминологии немецкой философии и Бультмана). Этот минимум, как надеется Бультман, историческое исследование всегда сможет гарантировать.

Рассмотрим «керигматическую» герменевтику Бультмана на примере его толкования Воскресения. Бультман считает, что за объективирующим языком мифа: возвращение трупа к жизни как доказательство того, что убитый – предсуществующий безгрешный Сын Божий, а его смерть – заместительная жертва, искупающая грех мира, – за этим представлением о воскресении Иисуса как о чуде-доказательстве (beglaubigendes Mirakel) в самом НЗ стоит эсхатологическое содержание, которое в соответствии с намерением новозаветных авторов (в частности, Павла) может быть понято в экзистенциальном смысле. Бультман исходит из того, что НЗ уже самое крестную смерть Иисуса понимает как событие суда и спасения. Тогда Воскресение – это истолкование значения Креста как спасительного события. Вот несколько высказываний Бультмана на эту тему из работы «НЗ и мифология»:

«Рядом с историческим событием распятия в НЗ находится Воскресение, которое не относится к числу исторических событий... Может ли речь о воскресении Христа быть чем-либо другим, нежели просто способом выразить значение Креста? Не значит ли идея Воскресения, что крестную смерть Иисуса надо рассматривать не просто как гибель человека, а как освобождающий суд Бога над миром – суд Бога, лишающий смерть ее силы? Не выражается ли именно эта истина в утверждении НЗ о том, что Распятый не был удержан смертью, но восстал из мертвых? ...Крест и Воскресение составляют единство, вместе образуя одно «космическое» событие, которое несет миру суд и создает возможность подлинной жизни (echtes Leben)... Итак, вера в Воскресение есть вера в Крест как в спасительное событие... Мы встречаем Христа, Распятого и Воскресшего, в слове провозвестия – и больше нигде... Понимающая вера в это слово и есть подлинная пасхальная вера... Пасхальное событие,

в той мере, в какой его можно назвать историческим событием рядом с событием Креста, есть не что иное, как возникновение веры в Воскресшего, – веры, которая стала истоком провозвестия»[51].

Почти двадцать лет спустя, в споре с бывшими учениками, Бультман еще резче формулирует ту же позицию:

«Многократно говорилось, главным образом в виде критики в мой адрес, что в соответствии с моей интерпретацией керигмы Иисус воскрес в керигму. Я принимаю этот тезис. Он абсолютно верен – при условии его правильного понимания. Он предполагает, что сама керигма есть эсхатологическое событие, и он означает, что Иисус действительно присутствует в керигме, что слово, с которым слушатель встречается в керигме, – действительно его Слово. Если это так, то все рассуждения о способе бытия Воскресшего, все рассказы о пустой гробнице и все пасхальные легенды, какие бы элементы исторических фактов они ни содержали и как бы истинны они ни были в своем символическом содержании – все это становится безразличным. Верить в Христа, присутствующего в керигме, – вот смысл пасхальной веры»[52].

Как мы видим, Бультман делает попытку «рационалистической» интерпретации мифологических представлений о воскресении Иисуса, выраженных в НЗ, сводя событийный и содержательный аспекты воскресения к возникновению экзистенциалистски истолкованной керигмы.

Другими словами, Бультман стремится любой ценой спасти догматическое представление о Воскресении, которое необходимо для его теологической схемы перехода от неподлинного существования к подлинному. Для этого Бультман подвергает идею Воскресения своеобразной рационалистической обработке, сводя «пасхальное событие» к возникновению керигмы, т.е. к исторически бесспорному факту. Тем самым доктринальное содержание (Воскресение как эсхатологическое событие) становится недосягаемым для исторической критики. Мы видим, что Бультман четко разграничивает сферы компетенции историка и теолога.

Итак, мы уже знаем ответ Бультмана на вопрос о связи христианской веры с историей. Судя по Бультману, вера была реально связана с историей жизни Иисуса из Назарета лишь для первых проповедников, лично знавших Иисуса: «Крест был для них событием их собственной жизни». Для последующих поколений эта живая связь утрачена навсегда. Теперь для нас вера практически не связана с историей Иисуса. Бультман сочувственно цитирует своего ученика Ханса Концельмана: «Если предмет веры сам по себе не нагляден для мира, то соотнесение веры с историческим Иисусом может быть лишь точечно-временным; и единственной исторической точкой отсчета остается по сути лишь тот голый факт, что Иисус некогда существовал»[53].

А верить в христианском смысле для Бультмана означает верить в то, что Иисус присутствует в «слове провозвестия», в керигме

(т.е. в проповеди Церкви), что слово керигмы – его слово. Что же касается веры, то Бультман говорит: «В вере человек всегда, раз за разом, понимает себя заново. Это новое самопонимание может сохраняться лишь как возобновляющийся и всякий раз новый ответ на слово Бога, возвещающее Его деяние в Иисусе Христе. То же самое происходит и в обычной жизни. Новое самопонимание, возникающее из встречи человека с человеком, может сохраняться, лишь если отношения между этими двумя людьми продолжаются»[54].

Следовательно, вера, возникающая в результате встречи со словом керигмы, не есть просто согласие с некоторыми утверждениями догматики. «В вере мир и моя жизнь в нем становятся новыми, и всегда необходимо овладевать этой верой заново, ибо вера не может быть просто чем-то, что у меня «есть» – как научное знание или как интеллектуальное согласие с положениями догматики», – писал Бультман в статье 1972 г. «Протестантская теология и атеизм»[55].

Что же касается сведения преемственности между Иисусом из Назарета и керигмой о Христе к точечному «das Dass», т.е. «голому факту» жизни Иисуса, то быстро обнаружилось, что даже ближайшие ученики Бультмана оказались не готовы к такой радикальной редукции.

Многие теологи, критиковавшие Бультмана, были согласны в одном: христианская вера связана с историей Иисуса гораздо глубже, чем готов был допустить Бультман.

Почему же Бультман отказался хоть в чем-то уступить критике, исходившей не от консервативных теологов, а от его учеников?

Вероятно, дело в том, что идея о теологической неуместности вопроса об историческом Иисусе сложилась у Бультмана еще в конце 20-х годов. Например, эта идея подробно разрабатывается в его статье 1929 г. «Значение исторического Иисуса для теологии Павла», где мы можем прочесть уже знакомые нам слова: «Человек встречает Иисуса Христа в керигме – и больше нигде; точно так же встретил его Павел и оказался перед неизбежностью решения»[56]. Я не могу обойтись здесь без попытки психологического объяснения, касающегося одной из тем этой работы, а именно соотношения позитивного гуманитарного знания и идеологии. Бультман был студентом, когда под ударами исторической критики пошатнулась либеральная «теология жизни Иисуса». Разработанный сразу после первой мировой войны метод анализа форм, одним из создателей которого был Бультман, означал, по его собственным словам, «пожар» в доме либеральной теологии, так как этот метод «сжег» предпосылки, на которых основывалась реконструкция жизни Иисуса в XIX в. Сознательный «критический радикализм» Бультмана позволил ему написать в статье 1927 г. «К вопросу о христологии»: «Я спокойно отношусь к этому пожару, ибо я вижу: то, что там горит, – всего лишь фантастические образы, созданные теологией жизни Иисуса, и сам “Христос по плоти”»[57].

Если бы Бультман был только историком, то не было бы и повода для речи о «критическом радикализме», речь бы шла просто о методах критического анализа источников, которые со временем совершенствуются и без которых нет исторической науки в современном смысле.

Но Бультман был выдающимся историком и одновременно одним из крупнейших теологов XX в. Этим он и интересен. «Критический радикализм» – это теологическая самооценка его исторической работы. После крушения «либерального» исторического Иисуса Бультман смог остаться теологом и историком одновременно как раз за счет «критического радикализма», т.е. спасая керигму и жертвуя историческим Иисусом. Бультман так и писал в 1943 г., отвечая одному из первых критиков своей программы демифологизации: «Я избегаю всякой встречи с историческими явлениями, в том числе и встречи с Христом по плоти, и обращаюсь к единственной встрече с возвещаемым Христом, а Он встречает меня в керигме, которая застает меня в моей исторической ситуации. Я думаю, что это единственный способ сохранить парадокс или *скандалон* христианской эсхатологии, которая заявляет о вхождении *эсхатона* в историю»[58].

А для следующего за Бультманом поколения христианских исследователей НЗ крушение надежд либералов на то, что им удастся «привести исторического Иисуса, как он есть на самом деле, в нашу эпоху в качестве учителя и спасителя» (Альберт Швейцер), было уже не личным разочарованием, а просто историческим фактом, одним из эпизодов в истории теологии. Поэтому они снова были готовы утверждать содержательную связь между Иисусом и христианской верой там, где Бультману приходилось держаться за отрицание и резко разграничивать критическую задачу историка и герменевтическую задачу теолога.

Подведем итоги. Рудольф Бультман был, вероятно, последним великим исследователем НЗ, работавшим в рамках теологии, т.е. последним «несекулярным» писателем, внесшим значительный вклад в изучение раннехристианской литературы.

Бультман стремился решить герменевтическую проблему. Согласно словоупотреблению современной философии, герменевтическая проблема возникает в герменевтической ситуации, которая определяется как ситуация непонимания и кризиса доверия. Это значит, что по каким-то причинам люди не могут больше воспринимать некоторое содержание как авторитетное и принципиально важное для своей жизни. Как мы видели, Бультман именно в такой ситуации стремился сделать новозаветные свидетельства веры значимыми для своих современников.

Но главный вопрос, возникающий при чтении Бультмана, я бы сформулировал так: какова сверхзадача, каков последний побудительный стимул при решении герменевтической проблемы? Такой сверхзадачей может быть либо поиск нового понимания, т.е.

стремление заново понять содержание традиции, либо «оправдание веры отцов», стремление привести решение задачи к уже известному ответу, т.е. апологетика в дурном (на мой взгляд) смысле этого слова.

Отсюда вытекает последний вопрос: не бывает ли, что эти два стимула в пределе совпадают, т.е. не обречена ли христианская теология на «дурную» апологетику?

Примечания

[1] *Bultmann R.* Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. Göttingen, 1910 (FRLANT. H. 13.).

[2] *Bultmann R.* Die Exegese des Theodor von Mopsuestia [1912], postum hg. von H. Feld und K.H. Schelkle. Stuttgart u.a., 1984.

[3] См.: *Evang M.* Rudolf Bultmann in seiner Frühzeit. Tübingen, 1988, S. 71. В. Шмитхальс отмечает значение Д.Ф. Штрауса для работы Бультмана над синоптической традицией: «Исследователи устной традиции (formgeschichtliche Schule) вернулись – после периода Leben-Jesu-Forschung – к Давиду Фридриху Штраусу и стали развивать его идеи в новых условиях». (См.: *Schmithals W.* Kritik der Formkritik. – Zeitschrift für Theologie und Kirche. 77. Jg. Tübingen, 1980, S. 149-185 [176 f].)

[4] Цит. по: *Evang M.* Rudolf Bultmann in seiner Frühzeit, S. 102.

[5] См.: *Evang M.* Rudolf Bultmann in seiner Frühzeit, S. 30.

[6] *Bultmann R.* Jesus Christus und die Mythologie. – *Bultmann R.* Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Bd. IV. 4. Aufl. Tübingen, 1984, S. 169. Русский перевод О.В.Боровой см. в журнале «Октябрь» (1995, № 12).

[7] Это была конференция либеральной протестантской организации «Freunde der Christlichen Welt». Die Christliche Welt, важнейшее периодическое издание «культурпротестантов», – еженедельный журнал, издававшийся с 1886 по 1931 г.

[8] *Bultmann R.* Ethische und mystische Religion im Urchristentum. – Anfänge der dialektischen Theologie. Teil II. Hg. von J. Moltmann. München, 1963, S. 29-47 (33).

[9] Материалы к интеллектуальной биографии молодого Бультмана см.: *Evang M.* Rudolf Bultmann in seiner Frühzeit, s. 251-332.

[10] *Barth K.* Abschied von «Zwischen den Zeiten». – Anfänge der dialektischen Theologie. Teil II, S. 313.

[11] *Barth K.* Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert. Zürich, 1957, S. 6.

[12] *Gogarten F.* Zwischen den Zeiten. – Anfänge der dialektischen Theologie. Teil II, S. 95, 100.

[13] *Barth K.* Klärung und Wirkung: Zur Vorgeschichte der «Kirchlichen Dogmatik» und zum Kirchenkampf. B.,1966, S. 345.

[14] *Bonhoeffer D.* Widerstand und Ergebung. München, Hamburg, 1965, S.137, 161. Русский перевод писем Д. Бонхёффера из тюрьмы см.: Вопросы философии. 1989, № 10-11. Есть также издание отдельной книгой: *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность. М., 1994. Здесь я даю цитату в своем переводе.

[15] *Barth K.* Klärung und Wirkung, S. 20 f.

[16] *Barth K.* Philosophie und Theologie. – Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für H. Barth. Basel, 1960, S. 101. Перевод этих строк принадлежит В.К. Зелинскому.

[17] См. об этом статью Лотара Штайгера: *Steiger L.* Die Theologie vor der «Judenfrage»: Karl Barth als Beispiel. – Auschwitz. Krise der christlichen Theologie. Eine Vortragsreihe. Hrsg. von R. Rendtorff u. E. Stegemann. München, 1980, S. 82-98.

[18] *Bultmann R.* Etische und mystische Religion, S. 41.

[19] *Bultmann R.* Karl Barths «Römerbrief» in zweiter Auflage [1922]. – Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I. Hg. von J. Moltmann. München, 1962, S. 119-142.

[20] *Bultmann R.* Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung [1924]. – *Bultmann R.* Glauben und Verstehen. 8. Aufl. Bd. I. Tübingen, 1980, S. 1-25.

[21] Там же, S. 18.

[22] *Bultmann R.* Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? [1925]. – *Bultmann R.* Glauben und Verstehen. Bd. I. S. 26-37, passim.

[23] *Bultmann R.* Der Gottesgedanke und der moderne Mensch. – *Bultmann R.* Glauben und Verstehen. Bd. IV, S. 113-127 (126).

[24] *Bultmann R.* Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? – *Bultmann R.* Glauben und Verstehen. Bd. I, S. 26-37 (33).

[25] Известный гейдельбергский новозаветник Клаус Бергер пишет об этом следующее: «Бультман увлекся философией Хайдеггера потому, что считал преодоление субъект-объектной схемы теологической необходимостью. Ведь мышление в рамках субъект-объектной схемы – устанавливающее и представляющее (feststellend und vorstellend); и то и другое запрещается также и в диалектической теологии. Бультман отвечает на этот вопрос так: о Боге можно говорить, лишь говоря одновременно и о человеке. Так предотвращается объективация Бога. Ибо о Боге нельзя сказать ничего адекватного, если не говорить о вере, прощении грехов и милости. Таким образом, при обращении к Хайдеггеру Бультмана интересовал прежде всего вопрос о языке теологии» (*Berger K.* Exegese und Philosophie. Stuttgart, 1986, S. 134 f.).

[26] Из литературы см.: *Macquarrie J.* An existentialist theology. A comparison of Heidegger and Bultmann. N.Y., 1965. (Популяризирующая книга консервативного англиканского историка теологии, переводчика Хайдеггера на английский; быть может, лучшее, что было написано на эту тему.) Список литературы см. в: *Berger K.* Exegese und Philosophie, с. 128 сл. Из более поздней литературы: *Lill M.* Zeitlichkeit und Offenbarung: ein Vergleich von Martin Heideggers «Sein und Zeit» mit Rudolf Bultmanns «Das Evangelium des Johannes». Frankfurt am Main, etc., 1987; *Trocholepczy B.* Rechtfertigung und Seinsfrage. Anknüpfung und Widerspruch in der Heidegger-Rezeption Bultmanns. Freiburg, etc., 1991.

[27] Я согласен с К. Бергером: «...при обращении к Хайдеггеру Бультмана интересовал прежде всего вопрос о языке теологии» (см. примеч. 28). Более того, я считаю, что вопрос о соотношении творчества Хайдеггера и Бультмана можно (немного упрощая дело в интересах изложения) свести к проблеме терминологии.

Я пользовался следующим изданием «Бытия и времени»: *Heidegger M.* Sein und Zeit. 17. Aufl. Tübingen, 1993. Далее ссылки на страницы этого издания (сокр. SuZ) даются прямо в тексте.

[28] Позволю себе замечание о терминологии Бультмана. В программной работе «НЗ и мифология» он говорит о «демифологизации *события Христа*» (Christusgeschehen), так называется один из разделов этой работы. При этом он отвлекается от того, что само выражение Christusgeschehen не имеет никакого содержания, кроме мифологического. А ведь «демифологизировать» в смысле Бультмана можно лишь то, что «облечено» в мифологическую скорлупу, но при этом имеет собственное (немифологическое) значение. Поэтому Бультман часто использует полюбившуюся уже немецким теологам XIX в. метафору Kern – Schale (ядро – оболочка).

Еще один пример такого рода. Бультман не раз предлагал понимать воскресение Иисуса радикально немифологически – как возникновение керигмы о Христе (см. об этом ниже). Но возникла не «керигма» – возникли общины верующих в Иисуса и его воскресение. Некоторые из этих общин занимались миссионерством. Обращенная вовне (миссионерская) проповедь (= керигма) была одним из проявлений жизни этих общин, не обязательно самым важным. Миссия была делом жизни лишь для профессионалов вроде Павла или Варнавы. Выходит, Бультман мифологизирует само понятие «керигмы».

[29] *Bultmann R.* Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. 2. Aufl. Hg. von E. Jüngel. München, 1985, S. 41 f.

[30] Там же, S. 40.

[31] Там же, S. 52.

[32] Ср. *Bultmann R.* History and eschatology. Edinburgh, 1958, p. 154.

[33] *Bultmann R.* Neues Testament und Mythologie, S. 26.

[34] Там же, S. 64.

[35] *Kähler M.* Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus. Neu herausgegeben von E. Wolf. 3. Aufl. München, 1963.

[36] *Bultmann R.* Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus. 4. Aufl. Heidelberg, 1978, S. 13. При цитировании я отчасти использую перевод А.Б. Григорьева.

[37] Там же, S. 11.

[38] Там же, S. 11 сл.

[39] *Bultmann R.* Jesus. Tübingen, 1964, S. 7. Далее ссылки на страницы этого издания следуют прямо в тексте. Есть русский перевод этой книги (выполненный А.Б. Григорьевым) в журнале «Путь» (М., 1992, № 2, с. 3-131; см. также биографическую справку о Бультмане на с. 132-136).

[40] См., например: *Риккерт Г.* Философия истории. Перевод с немецкого С. Гессена. СПб., 1908, с. 14-29.

[41] Двойное понятие истории у Бультмана рассмотрено в книге известного евангелического систематика Генриха Отта: *Ott H.* Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns. Tübingen, 1955. Автор занимается имманентным (внутритеологическим) анализом идей Бультмана, показывая плодотворность двойного понятия истории для работы теолога.

[42] *Bultmann R.* Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. München, 1992, S. 7 f.

[43] Об истории исследования см.: The Kingdom of God in the teaching of Jesus. Ed. by B. Chilton. Philadelphia, London, 1984; The Kingdom of God in 20th-century interpretation. Ed. by W. Willis. Peabody, Ma, 1987.

[44] *Schweitzer A.* Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, S. 402-450.

[45] *Barth K.* Der Römerbrief, S. 298.

[46] См., например, работу, принадлежащую одному из известнейших экзегетов из «школы Бультмана», Гюнтеру Борнкаму: *Bornkamm G.* Jesus von Nazareth. 13. Aufl. Stuttgart, etc., 1983.

[47] См., например: *Mack B.* Myth of innocence: Mark and Christian origins. Philadelphia, 1988; *Funk R.* The Gospel of Mark: Red Letter Edition. Sonoma, Ca, 1991; *Crossan J.* The historical Jesus: The life of a Mediterranean Jewish peasant. San Francisco, 1991.

[48] *Bultmann R.* Theologie des Neuen Testaments. 3. Aufl. Tübingen, 1958, S. 1 f. Далее ссылки на страницы этого издания даются прямо в тексте.

[49] *Bultmann R.* Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, S. 87-97. Естественно, Бультман исходит из того, что «провозвестие Иисуса принадлежит еврейской религии» (с. 87).

[50] *Bultmann R.* Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, S. 10.

[51] *Bultmann R.* Neues Testament und Mythologie, S. 53-61.

[52] *Bultmann R.* Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, S. 27.

[53] Там же, S. 9.

[54] *Bultmann R.* Jesus Christus und die Mythologie. Hamburg, 1975, S. 183.

[55] *Bultmann R.* Protestant theology and atheism. – Journal of religion. Vol. 52, № 4. Chicago, 1972, p. 331-335 (334 f).

[56] *Bultmann R.* Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus. – *Bultmann R.* Glauben und Verstehen. Bd. I, S. 188-213 (208).

[57] *Bultmann R.* Zur Frage der Christologie. – *Bultmann R.* Glauben und Verstehen Bd. I, S. 85-113 (101). Ср. 2 Кор 5: 16: «Даже если мы и знали Христа по плоти, то теперь больше не знаем». Павлово выражение «Христос по плоти» Бультман часто употребляет метафорически, как библейский аналог понятия «исторический Иисус».

[58] *Bultmann R.* Zu J. Schniewinds Thesen, das Problem der Entmythologisierung betreffend. – Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch. Herausgeber Prof. Dr. H.-W. Bartsch. 5. Aufl. Hamburg–Bergstedt, 1967, S. 122-138 (134).

Указатель имен

Август 600, 652, 654, 694, 708
Августин Бл. 231, *368, 380,* 694
Аверинцев С.С. 587
Аврелиан 597
Адриан 275, 437
Акиба, рабби 534
Александр Македонский 283, 300, 306, 313
Альберц М. 433
Альтхаус П. *41,* 192, 194, 195, 198, 199, *210*
Анаксагор 261, 262, 438, 578, 582
Анаксимандр 577
Анаксимен 577
Анненский И. *587*
Антигон из Сохо 535
Антиох IV 528
Антифон 574
Ануй Ж. 223
Апулей 602, 605, *615*
Апт С. *586, 587*
Аристипп 438
Аристотель 261, 582, 583, 650, 689
Аристофан 574-576, *587*
Арриан Флавий 280
Архелай 528
Ауэрбах Э. *486,* 658

Бандуровский К. *267, 375, 380, 397, 408, 476*
Барт К. 13, 36, 126, *187,* 240, *699, 701,* 703-711, 715, 724, 725, *734, 736*
Бартке Х. 455
Баур Ф.Х. 128, 457, 694
Бауэр В. 375, 380, 639
Бахтин М.М. 721

Бек Л. 268, 269, 271
Бергер К. *735*
Берроус М. 455
Бертрам Г. 433
Бидерман А.Э. 682, 694
Бион из Борисфена 278, 279, 292, 305, 312, *360, 363*
Богуцкий К. 612 612
Бонхёффер Д. 709, *734*
Борнкам Г. 199, *206-208, 210,* 454, *640, 736*
Боровая О.В. *248, 734*
Боссюэ В. 43
Браун Г. 198, 200, 203, 204, *206, 209,* 454, 455
Брун Л. 433, *472, 474*
Бруннер Э. 704, 706, 709
Бубер М. 718, 721
Бультман А.К. 703
Бультман Р.К. 580, *586, 587,* 598, *614, 640, 660,* 663-737
Бури Ф. 258, 678, 690, 692, 695
Бурхард К. 455
Буссет В. 229, *379,* 427, *484, 485, 559-561, 563, 615, 616,* 668, 705, 728

Ваанян Г. 713
Вайнель Х. 440
Вайнрайх О. 435
Вайс Й. 211, 212, 275, 325, 330, 333, 334, 349, *357, 367-370, 428,* 430, 458, 466, 703, 704, 724, 726
Вайссе К.Х. 457
Вартенбург Й. фон 24
Вдовина Г.В. 41, 272, 641, 702
Вебер Г. 305, 306, *357-359, 361, 366, 370*
Велльгаузен Ю. 429-431, 458, *476*
Вендланд Х.Д. *275,* 459, 466, *474, 475*
Вергилий Марон Публий 549, 601, 650
Вернер М. *258*
Вернле П. 229
Верфель Ф. 269
Веспасиан 280
Веттий Валет 600
Виламовиц У. фон 275
Виндиш Х. 398, 400, *402, 408, 472*
Вольф Х. 690
Вреде В. 42, *56,* 429, 454, 471, *476,* 668, 724

Гарнак А. фон 16, *41,* 42, 44, 45, *408,* 668, 700
Гаспаров М. 587
Геббель К.Ф. 654
Гебель Й.П. 659
Гегель Г.В.Ф. 228, 652, 689, 704, 710
Гелиогабал 597
Гёльдерлин Ф. 654, 658
Гераклит *568,* 578, 583, *586*
Герман В. 9, 241, 242, 683, 696
Гермес Трисмигист 612
Геродот 280, 566, 571, 585, *586,* 651, 652
Гесиод 565, 570, *586,* 648, 650
Гессен С. *732*
Гёте И.В. 262, 417, 654, 699, *701*
Гиллель 534, 536
Гиппий 574
Глоге Г. 459, *475*
Гогартен Ф. 195, *423,* 668, 706, 707, 711
Гогуль М. 458
Гомер 282, 309, 313, 570, 571, 573, *586*
Гоппельт Л. 483-*486*
Гораций (Квинт Гораций Флакк) 279, 306, *358,* 650
Горгий 574
Готтхельф И. 659
Готц К.Г. 458, *474*
Грант Ф.К. 454
Григорьев А.Б. 210, 736
Грин Г. 223
Грифиус А. 654
Гробель К. 453
Гункель Г. 229, 277, 433, *484, 561, 640,* 703
Гюнтер Х. 654

Давид, царь 515, 516, 545
Далман Г. 469
Даль Н.А. 454
Деллинг Г. 259
Деметрий Фалерский 286, 290
Демокрит 583, *587*
Демонакс 438
Дибелиус М. 398, *408,* 433, 437, 453, 458, 464, *475,* 668, 717
Диккенс Ч. 659
Дильтей В. 24, 201, 228, 652
Дим Г. 192, 198, *206-208*
Диоген Лаэртский 278, 305, *359,* 582

Диоген Синопский 299, 306, 309, 313, 318-320, *361,* 438
Дион из Прусы (Дион Хризостом) 280, 304, 306, *358, 364*
Дионисий I 313, 438
Добшютц Э. фон 381, 395
Додд Ч.Г. 206, 400, 402, 403, 453, 454
Достоевский Ф.М. 658

Еврипид 219, 282, 283, 302, 309, 572, 573, *587*
Егунов А.Н. 578, 580

Жироду Ж. 223

Зелинский В.К. 734
Зифферт Л. *379, 380*
Зоден Г. фон 464

Ибер Г. 453
Ибсен Г. 654
Иероним *380*
Иоанн (еванг.) 13, 21, 31, 32, 36, *57,* 188, 189, 191, 194, 203, 204, *209,* 221, 222, 246, 256-258, 275, 340, 399, 403, 404, 410, 417, *422,* 451, 481, 619, 632, 633, 635, 638, *639,* 656, 671, 683, 688, 693, 694, 728
Иоанн Стобей 278
Иоахим Иеремиас 453, *485, 486,* 729
Иосиф Флавий 531
Иоханан бен Заккай 534, 535, 537
Ирод I Великий 528, 530, 534
Истон Б.С. 459

Йонас Г. 18, *41*

Кайм Т. 457
Калликл 574
Кальвин Ж. *379, 380,* 672
Камл В. 25-27, 29, 32, *41*
Камю А. 223
Кант И. 228

Катенбуш Ф. 459, 462, 463, 469-471, *473-475*
Кафтан Ю. 212
Кеземан Э. 190, 192, 198, 200, *206, 210, 257,* 371, 373-*375, 639, 640*
Кёлер Л. 433
Келер М. 449, 718, 719, *732*
Келлер Г. 659
Кир Великий 516
Киттель Г. 444
Клавдий Птолемей 600
Клаудиус М. 659
Клеанф *614*
Климент Александрийский 582, 602
Клостерман Э. 457
Коген Г. 708
Концельман Х. 192, 198, 203, *205-210,* 454, 731
Коперник Н. 8
Крейенбуль И. 458
Критий 574
Ксенофонт 280
Ксеркс 566, 567
Кузмин М.А. 602, *615*
Кульман О. 249, *259,* 457, 459
Кюммель В.Г. 255, 459, *474, 475, 559, 562*
Кюннет В. 667
Кюсс О. *374, 375*
Кьеркегор С. 26, 48, 233, 251, *422,* 652, 659, 696, 708

Лебедев А. *586*
Лёзов С.В. 41, 703
Лесков Н.С. 658
Лессинг Г.Э. 268
Летхард Ф.Й. 459
Литцман Х. 344, 359, 370, 374, *379, 380*
Луази А. 458, 463, *472, 475*
Лука (еванг.) 32, 275, 426, *560*
Лукиан Самосатский 279, 435, 436
Лютер М. 26, 54, 226, 237, 243, 245, 247, 248, *375, 380, 417,* 668, 669, 670, 688, 695, 696, 698, 713
Лявданский А. *370, 660*

Майер Э. 458
Манилий 600
Манн Т. 223

Марк (еванг.) 425, 430, 449, 451
Марк Аврелий 501, *526,* 594
Маркиш С.П. 582, *587*
Маркс К. 652
Марксен В. 454
Матфей (еванг.) 32, 426, 458, 459, *560*
Мейер А. 42, *56*
Меланхтон Ф. 670, 695, 696, 698
Мелвилл Г. 659
Менандр *309, 347,* 598
Менипп 279, 363
Мередит Дж. 659
Мерц Г. 695, 706
Михайловский А.В. *57, 259, 423, 486*
Михаэлис В. 459, 466
Моритц К.Ф. 654
Музоний Руф 279, 280, 292, 312
Мундле В. 132, 133

Неклюдов К. *187, 456*
Нерон 279
Ницше Ф. 652, 654, 658
Нокс В.Л. 453

Отт Г. *736*
Отто Р. 192, 459, 708, 726
Ошеров С.А. *614, 660*

Павел 8, 13, 15, 19, 20, 22, 23, 27, 29-32, 34, 36, 37, *41,* 42, 44-47, 50-122, 125, 127-131, 133-147, 150-189, 191, 194, 202-204, *209, 210,* 220-223, 228, 229, 243, 244, 246-248, 256, 258, 261, 264-266, 275-277, 321-330, 333-342, 344-356, *367, 369-380, 399, 407, 422,* 426, 458, 463-465, 470, *476,* 477, 479, 480, 483, 594, 596, 602, 618-633, 635-*640,* 643, 646, 656, 657, 671, 678, 680, 683, 688, 693, 694, 695, 704, 707, 708, 711, 712, 716, 728, 732, 737
Парменид 578
Петр 376-*380,* 434, 449, 450, 457-459, 462, 465, 466, *472, 562*

Пиндар 217, 570, *586, 587*
Платон 219, 220, 221, 231, 281, 310, 557, 564, 577-587, 594, 620, 651
Плиний Старший 531, 598
Плотин 607, 655
Плутарх 281, 305, 358, 366
Понтий Пилат 449, 453, 617
Продик из Кеоса 574
Протагор *564,* 574, *587*

Раабе В 659
Райценштейн Р. 128, *186,* 427, *614-616*
Риккерт Г. *736*
Ренан Э. 457
Рильке Р.М. 654, 657
Ричль А. 670, 696, 700
Робинсон Дж. М. 198, 201, 202, 204, *206, 207, 209*
Робинсон Дж.А.Т. 713
Ройтер Ф. 659
Розенберг А. 42, *56*

Сартр Ж.-П. 223
Сенека Луций Анней 276, 279, 314, *358, 364, 366, 368,* 598, 599, *614*
Септимий Север 597
Сервантес М. де 659
Сократ 220, 262, 304, 309, 312, 313, 316, 320, *361,* 574-576, 578, 579, 620
Соловьев М.С. 579
Солон 565, *586*
Софокл 218, 225, 302, 564, 565, *568, 569,* 571, *586, 587*
Стендаль К. 454
Столяров А.А. *614*
Стритер Б.Х. 425

Таронян Г.А. 263, *592*
Терстееген Г. 691
Телет 278, 280, 312
Терт А.К. 408
Тиберий 600, 708
Тиллих П. 238, 706
Толстой Л.Н. 658
Толук А. 696

Трёльч Э. *41,* 652, 700, 711
Турнайзен Э. 706

Уайдлер Т. 223

Файн П. 459
Фалес 577, *587*
Фашер Е. 433
Фейербах Л. 240, 708
Феодор Мопсуэстийский 703
Фибих П. *369,* 433, 435, 441, *560*
Филемон 309
Филон Александрийский 158, 483, 531, 554, 556-558, *563,* 607
Фирмик Матерн 600, 604, *615*
Фишер В. 251
Фолкнер У. 223
Фома Аквинский 694
Фрасимах 574
Фридриксен А. 433, 459
Фукидид 497, 585, *586, 588,* 651, 652
Фукс Э. 198, 199
Фуллер Р.Г. 202

Хайдеггер М. 25, 27, 29, 228, 244, *422,* 688, 689, 694, 709, 711-718, 719, *735*
Хайнрици К.Ф. 275, 343, 344, 349, *357*
Халлер Я. 459
Хемингуэй Э. 223
Хейтмюллер В. 43, 427
Ховард Э. 402
Холль К. 668
Хольцманн Х.Й. 402, 403, 405, *428,* 458, 467
Хрисипп 316, *422, 525,* 589, *614*

Церетели Г. *586*

Шаббат М. *357*
Швейцер А. *57,* 212, 258, 430, *560,* 724, 726, *733*
Шекспир В. 217, 659
Шервинский С. *568, 586, 587*

Шлейермахер Ф. 228, 240, 682, 686, 692, 703
Шмидт К.Л. 431, 433, 459-463, 466, 467, *473-475,* 668
Шмитхальс В. *734*
Шниевинд Й. *375,* 459
Штайгер Л. *735*
Штауфер Э. 254
Штраус Д.Ф. 457, 691, 692, 704, 719, *734*
Штретер Б.Х. 458
Штульмахер П. 371 371
Шютц П. *40*

Эбелинг Г. 198, 199, *208, 209*
Эллвайн Э. 698
Эмпедокл 578, *587*
Эпиктет *262-265, 279, 280, 282, 290, 299, 301, 312, 318-321, 327, 336, 337, 349, 352, 353, 357,* 592-594, 598, 623, *639*
Эпикур *311, 319,* 495
Эратосфен 278
Эсхил 217, 567, *569, 586, 587*

Юлихер А. 275, 398, *408, 428,* 440, 441, 668, 703
Юлия Домна 597
Юнг-Штиллинг И.Г. 654
Юнгер Э. 223

Ясперс К. 25, *272, 660,* 678, 718

Содержание

Теология

Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия. *Перевод Г. В. Вдовиной* 7

I. Демифологизация новозаветного провозвестия как задача 7
А. Проблема 7
1. Мифическая картина мира и мифическое событие спасения в Новом Завете 7
2. Невозможность восстановления мифической картины мира 8
Б. Задача 13
1. Без вычеркиваний и сокращений 13
2. Задача демифологизации, поставленная природой мифа 14
3. Задача демифологизации, поставленная самим Новым Заветом 14
4. Прежние попытки демифологизации 15
5. Необходимость экзистенциальной интерпретации мифологических понятий 18
2. Демифологизация в действии: основные черты 19
А. Христианское понимание бытия 19
1. Человеческое бытие вне веры 19
2. Человеческое бытие в вере 20
Б. Событие спасения 23
1. Христианское понимание бытия без Христа? 23
2. Событие Христа 32
Заключение 39

Иисус и Павел. *Перевод А.В. Михайловского* 42

Теология апостола Павла. *Перевод К.В. Неклюдова* 58

Историческое место апостола Павла 58
А. Человек до откровения веры 60
Предварительные замечания 60
1. Антропологические понятия 61
Предварительное замечание 61
Понятие «σῶμα» (тело) 62
§ 18. Душа, дух и жизнь 70

§ 19. Ум и совесть ... 77
§ 20. Сердце ... 84
2. Плоть, грех и мир ... 89
§ 21. Творение и человек ... 89
§ 22. Понятие «плоть» ... 93
§ 23. Плоть и грех ... 98
§ 24. Грех и смерть ... 104
§ 25. Всеобщность греха ... 106
§ 26. Понятие «мир» (κόσμος) ... 110
§ 27. Закон ... 114
Б. Человек под верой ... 122
1. Оправдание Божие ... 122
§ 28. Понятие «оправдания» ... 122
§ 29. Оправдание как реальность нынешнего времени ... 125
§ 30. Оправдание как оправдание Божие ... 130
§ 31. Примирение ... 134
2. Благодатный дар ... 136
§ 32. Благодать как событие ... 136
§ 33. Смерть и Воскресение Христа как событие спасения ... 140
§ 34. Слово, церковь, таинства ... 150
3. Вера ... 156
§ 35. Структура веры ... 156
§ 36. Жизнь в вере ... 164
§ 37. Вера как эсхатологическое событие ... 168
4. Свобода ... 169
§ 38. Свобода от греха и хождение в духе ... 169
§ 39. Свобода от Закона и христианское отношение к человеку ... 176
§ 40. Свобода от смерти ... 180
Примечания ... 186

Первохристианская весть о Христе и исторический Иисус
Перевод А.Б. Григорьева ... 188

Иисус Христос и мифология. *Перевод О.В. Боровой* ... 211

Весть Иисуса и проблема мифологии ... 211
Интерпретация мифологической эсхатологии ... 216
Христианская весть и современное мировоззрение ... 223
Современная интерпретация Библии и экзистенциалистская философия 228
Значение Бога как действующего ... 235

История спасения и история. По поводу книги Оскара Кульмана «Христос и время». *Перевод А.В. Михайловского* ... 249

Идея свободы в античном и христианском понимании
Перевод К.В. Бандуровского ... 260

Немецкий народ и Израиль. *Перевод Г. В. Вдовиной* ... 268

Стиль проповеди Павла и кинико-стоическая диатриба
Перевод А.К. Лявданского ... 275

Задача исследования ... 275
I. Стиль диатрибы ... 281
1. Диалогический характер диатрибы ... 281
2. Риторический характер диатрибы ... 289
3. Составные части диатрибы и их порядок ... 310
4. Характер аргументации в диатрибе ... 315
5. Тон и настроение диатрибы ... 317
II. Стиль Павла и диатриба ... 321
1. Диалогические элементы в посланиях Павла ... 321
2. Средства художественной риторики в посланиях Павла ... 329
Сравнения у Павла ... 341
3. Способ расположения материала у Павла ... 348
Единство отдельного рассуждения ... 348
4. Способ аргументации Павла ... 352
5. Тон и настроение посланий Павла ... 353
Итоги ... 355
Примечания ... 357

Δικαιοσυνη θεου. *Перевод К.В. Бандуровского* ... 371

К толкованию послания к Галатам, 2: 15-18.
Перевод К.В. Бандуровского ... 376

Анализ первого послания Иоанна. *Перевод К.В. Бандуровского* ... 381

Церковная редакция первого послания Иоанна
Перевод К.В. Бандуровского ... 398

Эсхатология Евангелия от Иоанна. *Перевод А.В. Михайловского* ... 409

Исследование синоптических Евангелий. *Перевод К.В. Неклюдова* ... 424

1. Вопросы и ответы прежних научных исследований ... 424
2. Новые тенденции: школа истории религий и метод анализа форм ... 426
3. Разделение материала традиции и его редакции.
Метод анализа форм ... 430
4. Закономерности передачи материала в устной традиции ... 433
5. Различные жанры материала традиции ... 435
а) Рассказы о чудесах ... 435
б) Апофтегмы ... 437
в) Слова Иисуса (их судьба в традиции) ... 440
г) Слова Иисуса (Речения) ... 443
д) Слова Иисуса (пророческие и апокалиптические слова) ... 444

е) Слова Иисуса (слова о Законе) ... 445
ж) Слова Иисуса (вопрос об их подлинности) ... 446
6. Евангелия как целое (Культ, провозвестие, легенда. Три Евангелиста.) ... 448
7. Результат. Что мы знаем об историческом Иисусе ... 451
Приложение ... 453
Примечания ... 455

Вопрос о подлинности Мф 16: 17-19. *Перевод К.В. Бандуровского* ... 457

Происхождение и смысл типологии как герменевтического метода
Перевод А.В. Михайловского ... 477

Раннее христианство

Первоначальное христианство в контексте древних религий
Перевод Г.В. Вдовиной ... 489

Введение ... 489
Глава первая. Ветхозаветное наследие ... 491
Бог и мир ... 491
Идея творения ... 491
Познание Бога ... 497
Забота Бога о мире ... 500
Бог и народ ... 508
Союз с Богом ... 508
Священный народ ... 514
Бог и человек ... 516
Основные черты антропологии ... 516
Добро и зло ... 518
Грех и милость ... 521
Глава вторая. Иудаизм ... 528
Синагога и закон ... 528
Иудейский легализм ... 528
Провозвестие Иисуса ... 538
Надежда ... 544
Национальная и космологическая картина будущего ... 544
Эсхатологическая проповедь Иисуса ... 549
Эллинистический иудаизм ... 553
Глава третья. Греческое наследие ... 564
Греческий полис ... 564
Сущность и основные черты полиса ... 564
Кризис полиса ... 568
Наука и мировоззрение ... 576
Сократ и наука о природе ... 576
Платон и идеализм ... 579

Глава четвертая. Эллинизм ... 588
Идеал стоического мудреца ... 588
Астральная религия – вера в судьбу и астрология ... 596
Мистериальные религии ... 602
Гнозис ... 607
Глава пятая. Первоначальное христианство ... 617
Первоначальное христианство как синкретический феномен ... 617
Человек и его отношение ко времени ... 620
Ситуация человека в мире ... 625
Спасение ... 630
Библиография ... 640

Христианство как восточная и как западная религия
Перевод А.К. Лявданского ... 643

Карл Барт. **Рудольф Бультман: попытка его понять**
Перевод Г.В. Вдовиной ... 663

Сергей Лёзов. **Труды и дни Рудольфа Бультмана** ... 703

Указатель имен. *Составитель И.А. Осиновская* ... 738

Рудольф Бультман
Избранное: Вера и понимание
Том I-II

Корректор: А.К. Лявданский
Компьютерная верстка: О.А. Зотов

Лицензия ЛР № 066009 от 22.07.98
Подписано в печать с готовых диапозитивов 20.09.2003
Гарнитура Newton. Формат 60x90 1/16. Бумага офсетная
Печать офсетная. Усл. печ. л. 47
Уч.-изд. л. 50. Тираж 1500 экз. Зак. 195

Издательство «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН)
117393, Москва, ул. Профсоюзная, д. 82
Тел. 334-82-36, факс 334-82-42
(отдел реализации)

Отпечатано с готовых диапозитивов во ФГУП ИПК
«Ульяновский Дом печати». 432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14