

Составление, перевод с нем., послесловие,
примечания и указатели *А.Л.Чернявского*

На переплете помещена репродукция с картины Микеланджело да Караваджо
"Обращение Павла" (1600—1601. Рим, церковь Санта Мария дель Пополо).
В оформлении книги использованы офорты Рембрандта.

Швейцер А.

**Ш34 Жизнь и мысли / Сост., пер. с нем., послесл., примеч.
и ук-ли А. Л. Чернявского. — М.: Республика, 1996. — 528 с.
— (Мыслители XX века).
ISBN 5—250—02547—1**

Альберт Швейцер (1875—1965) принадлежит к числу наиболее ярких личностей и мыслителей нашего столетия. Философ, культуролог и теолог, музыкант и музыковед, врач, подавший современникам пример подлинно гуманистического служения, — в каждой области своей многогранной деятельности он оставил замечательное наследие. Настоящее издание включает впервые печатающуюся полностью автобиографию Швейцера, новый перевод "Мистики апостола Павла" — обстоятельного исследования периода зарождения христианства, и другие работы, в том числе впервые публикуемую на русском языке статью о роли религии в современной культуре.

Книга адресована читателям, интересующимся проблемами религии, этики, философии и культуры.

**Ш 0301030000—052
079(02)—96**

ББК 87.3 + 86.3

Заведующий редакцией *В. Г. Голобоков*
Редактор *М. М. Беляев*
Младший редактор *Т. И. Аверьянова*
Оформление художника *Т. С. Грудичиной*
Художественный редактор *О. Н. Зайцева*
Технический редактор *Н. Н. Аксенова*

ИБ № 9876

ЛР № 010273 от 10.12.92.

Сдано в набор 05.09.95. Подписано в печать 12.04.96. Формат 60х90^{1/16}.
Бумага книжно-журнальная офсетная. Гарнитура "Таймс". Печать офсетная.
Усл. печ. л. 33,0. Уч.-изд. л. 40,66. Тираж 5000 экз. Заказ № 1061. С 052.

Российский государственный
информационно-издательский Центр "Республика"
Комитета Российской Федерации по печати.

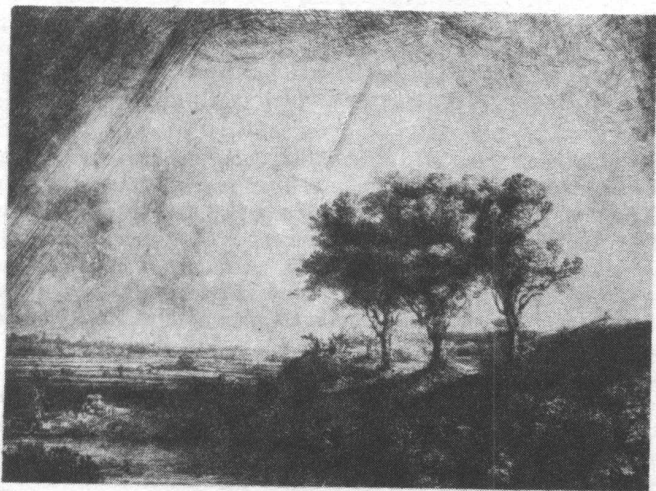
Издательство "Республика".
125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Полиграфическая фирма "Красный пролетарий".
103473, Москва, Краснопролетарская, 16.

ISBN 5—250—02547—1

© Издательство "Республика", 1996

ЖИЗНЬ И МЫСЛИ



І. ДЕТСТВО, ШКОЛЬНЫЕ И УНИВЕРСИТЕТСКИЕ ГОДЫ

Я родился 14 января 1875 г. в Кайзерсберге (Верхний Эльзас) и был вторым ребенком в семье Людвиг Швейцера, руководителя небольшой общины евангелистов в этом католическом местечке. Мой дед со стороны отца был школьным учителем и органистом в Пфаффенхофене (Нижний Эльзас), а три его брата занимались такого же рода деятельностью. Моя мать Адель (урожденная Шиллингер) была дочерью пастора из Мюльбаха, городка в Мюнстерской долине в Верхнем Эльзасе.

Спустя несколько недель после моего рождения отец переехал в Гюнсбах, деревушку в Мюнстерской долине, где вместе с моими тремя сестрами и братом я провел очень счастливые детство и юность, которые были бы совсем безоблачными, если бы не частые болезни отца. Позднее, однако, его здоровье улучшилось, и в семьдесят лет, во время войны, он был еще достаточно крепок, чтобы заботиться о своих прихожанах под огнем французских пушек, который обрушивался на долину с Вогезских высот и жертвами которого стали многие дома и многие обитатели Гюнсбаха. Он умер в преклонном возрасте в 1925 г. Мою мать в 1916 г. сбил кавалерийская лошадь по дороге из Гюнсбаха в Вайерим-Таль, после чего она скончалась.

С пяти лет отец начал давать мне уроки музыки на стареньком квадратном рояле, доставшемся нам в наследство от деда Шиллингера. Отец не обладал высокой техникой игры, но прекрасно импровизировал. В семь лет я удивил нашу школьную учительницу, сыграв на фисгармонии хоральные мелодии с самостоятельно подобранным аккомпанементом. В восемь, едва мои ноги стали доставать до педалей, я начал играть на органе. Страсть к этому инструменту я унаследовал от своего деда Шиллингера, который много занимался органами и органостроением и, как рассказывала мне мать, имел репутацию замечательного импровизатора. В какой бы город он ни приезжал, первое, что он делал, — это знакомился с его органами, а когда устанавливали знаменитый орган в Люцерне, он ездил туда специально для того, чтобы понаблюдать за работой органного мастера.

Мне было девять лет, когда я в первый раз занял место органиста во время церковной службы в Гюнсбахе.

До осени 1884 г. я ходил в гюнсбахскую сельскую школу, а затем в течение года учился в "реальной школе" в Мюнстере (средняя школа, в которой не преподавались древние языки). Там мне давали частные уроки латыни, чтобы подготовиться к поступлению во 2-й класс гимназии*¹. Осенью 1885 г. я поступил в гимназию в Мюльхаузене. Брат моего деда и мой крестный отец Людвиг Швейцер, директор народных школ в этом городе, был так добр, что взял меня жить к себе. Иначе мой отец, содержавший большую семью на свою скудную зарплату, едва ли смог бы послать меня в гимназию.

Строгая дисциплина в доме моего дядюшки и его жены, не имевших своих детей, была большим благом для меня. С глубокой благодарностью я постоянно вспоминаю все доброе, что они для меня сделали.

Хотя научиться читать и писать стоило мне некоторых усилий, в школах в Гюнсбахе и Мюнстере я был на довольно хорошем счету. Однако в гимназии я поначалу оказался плохим учеником, и не только из-за того, что был ленив и предавался мечтаниям, но также и потому, что частные уроки латыни не дали мне достаточной подготовки для 2-го класса гимназии. И лишь благодаря моему учителю в 3-м классе д-ру Веману, который научил меня правильно работать и придал некоторую уверенность в своих силах, дела мои пошли лучше. Но главная причина влияния, которое имел на меня д-р Веман, заключалась в том, что с первых же дней занятий у него я увидел, что он самым тщательным образом готовится к каждому уроку. Он стал для меня образцом того, как следует выполнять свой долг. Впоследствии я много раз навещал его. В конце войны, оказавшись в Страсбурге, где он провел последние годы жизни, я сразу же навел справки о нем. Я узнал, что вследствие голодания у него возникло нервное заболевание, и он покончил с собой.

Моим учителем музыки в Мюльхаузене был Ойген Мюнх, молодой органист тамошней реформатской церкви св. Стефана. Это была его первая должность после окончания Берлинской высшей музыкальной школы, где его захватило возникшее в то время всеобщее увлечение Бахом. Именно ему я обязан тем, что в раннем возрасте познакомился с произведениями кантора церкви св. Фомы* и уже с пятнадцати лет учился игре на органе у солидного преподавателя. Когда осенью 1898 г. О. Мюнх в расцвете лет умер от тифа, я почтил его память маленькой книжкой, написанной по-французски. Она вышла в Мюльхаузене и стала моей первой публикацией².

В гимназии я интересовался главным образом историей и естественными науками. Нашим учителем истории был д-р Кауфман, брат известного историка из Бреслау. Естественные науки прекрасно преподавал д-р Фёрстер.

¹*Звездочками в тексте отмечены примечания переводчика, помещенные в конце книги. Арабскими цифрами обозначены сноски А.Швейцера. Арабскими цифрами со звездочками обозначены сноски с переводом иноязычных выражений.

²Eugène Münch. Mülhausen, 1898. 28 S. (Анонимно.)

Добиться хоть каких-то успехов в языках и в математике стоило мне больших усилий. Но с течением времени я стал находить определенное удовольствие в овладении предметами, к которым не имел способностей, и в старших классах считался одним из лучших учеников, хотя и не самым лучшим. Однако по сочинениям, если мне не изменяет память, я обычно бывал первым.

В последнем классе латынь и греческий вел у нас Вильгельм Дееке из Любека, директор гимназии и замечательный педагог. Его уроки не ограничивались сухой лингвистикой. Он вводил нас в мир античной философии, а это, в свою очередь, давало ему возможность кратко осветить и современную мысль. Он был страстным поклонником Шопенгауэра.

18 июня 1893 г. я сдал выпускные экзамены. Своими письменными работами, включая сочинение, я не произвел блестящего впечатления. Однако на устных экзаменах я привлек внимание председателя экзаменационной комиссии д-ра Альбрехта из Страсбурга своими познаниями по истории. По его предложению мой весьма скромный аттестат был украшен оценкой "отлично" по этому предмету.

В октябре того же года, благодаря щедрости старшего брата моего отца, который был коммерсантом в Париже, я получил возможность брать уроки у парижского органиста Шарля Мари Видора. Мой учитель в Мюльхаузене так хорошо подготовил меня, что, прослушав мою игру, Видор согласился взять меня в ученики, хотя обычно он занимался только с учениками органного класса консерватории. Учеба у Видора имела для меня решающее значение. Он добился фундаментального улучшения техники моей игры и привил мне стремление к достижению максимальной пластичности исполнения. И опять-таки благодаря ему я впервые открыл для себя роль архитектурного начала в музыке*.

[Мой первый урок у Видора состоялся солнечным октябрьским днем. В тот день в Париж прибывала с визитом делегация русских военных моряков — первое проявление начинавшейся тогда дружбы между Францией и Россией*. Я едва пробился через толпы людей, заполнивших в ожидании этого события Бульвары и центральные улицы, и добрался до дома своего учителя с большим опозданием.]

*

В конце октября 1893 г. я стал студентом Страсбургского университета. Я жил в помещении теологического колледжа св. Фомы (Collegium Wilhelmitanum), директором которого был преподобный Альфред Эрихсон. Как раз в это время он работал над завершением выходявшего под его редакцией собрания сочинений Кальвина.

Страсбургский университет переживал тогда пору своего расцвета. Не скованные традицией, преподаватели и студенты стремились воплотить в жизнь идеал современного университета. Среди штатных профессоров едва ли был хоть один пожилой человек. Повсюду чувствовалось свежее дуновение молодости.

Я учился одновременно на теологическом и философском факультетах. Так как в гимназии нам давали только начатки древнееврейского,

свой первый семестр я угробил на подготовку к "гебраикуму" (предварительному экзамену по древнееврейскому), который и сдал с превеликими усилиями 17 февраля 1894 г. Позднее, снова подстрекаемый желанием овладеть тем, что нелегко мне давалось, я уже серьезно изучил этот язык.

Сложности с "гебраикумом" не помешали мне усердно посещать лекции Генриха Юлиуса Хольцмана о синоптических (т.е. первых трех) евангелиях*, а также лекции Вильгельма Виндельбанда и Теобальда Циглера по истории философии.

С 1 апреля 1894 г. я был призван на годичную военную службу, но благодаря доброте моего капитана (его фамилия была Круль) я имел возможность почти каждый день приходить к одиннадцати в университет и слушать лекции Виндельбанда.

Когда осенью у нас начались маневры в окрестностях Хохфельдена (Нижний Эльзас), я положил в свой вещмешок греческий текст Нового завета. Дело в том, что в начале зимнего семестра студенты-теологи, претендовавшие на стипендию, должны были сдать экзамены по трем предметам. Однако те, кто проходил в это время военную службу, могли ограничиться только одним. Я выбрал синоптические евангелия.

Чтобы из-за слабого знания предмета не опозориться перед Хольцманом, которого я глубоко уважал, я и взял с собой на маневры греческий текст Нового завета. Я был молод, не знал, что такое усталость, и мог работать вечерами и в выходные дни. Комментарий Хольцмана к Новому завету я проштудировал еще летом. Теперь мне хотелось изучить сам текст и проверить, хорошо ли я помню эти комментарии и лекции. Результат оказался удивительным. Дело в том, что Хольцману удалось добиться признания в научных кругах так называемой "гипотезы Марка", т.е. теории, согласно которой Евангелие от Марка было написано раньше остальных, и его план был положен в основу евангелий от Матфея и от Луки. Из этой теории следует, что деятельность Иисуса может быть правильно понята на основе изучения одного только Евангелия от Марка. К своему удивлению, я почувствовал, что этот вывод вызывает у меня серьезное недоумение. Это случилось в один из выходных дней в деревушке Гугенхейм, где мы тогда стояли. Внимательно прочитав 10-ю и 11-ю главы Евангелия от Матфея, я обратил внимание на материал, который имеется только в этом евангелии и отсутствует у Марка.

В 10-й главе Евангелия от Матфея рассказывается о посылке двенадцати апостолов. В своей напутственной речи Иисус предупреждает их, что они почти сразу же подвергнутся гонениям. Однако этого не произошло.

Он говорит им также, что явление Сына Человеческого произойдет прежде, чем они обойдут города Израиля. Это может означать только одно: что сверхъестественное мессианское Царство наступит в то время, когда они будут заняты выполнением своей миссии. Следовательно, Он не ожидал их возвращения.

Почему же Иисус обещает здесь своим ученикам, что наступят события, о которых в оставшейся части повествования ничего не говорится?

Меня не удовлетворило объяснение Хольцмана, что здесь мы имеем дело не с подлинными словами Иисуса, а с текстом, составленным позднее, уже после Его смерти, на основе "Речений Иисуса"*. Новое поколение

верующих никогда бы не вложило в Его уста слова, опровергнутые последующим ходом событий.

Простой, лапидарный текст заставил меня предположить, что Иисус действительно объявил ученикам об ожидающих их гонениях и о скором явлении сверхъестественного Сына Человеческого и что это Его предсказание, как показали последующие события, оказалось неверным. Но что заставило Его сделать такое предсказание и что Он должен был чувствовать, когда события пошли не так, как Он предполагал?

В 11-й главе Евангелия от Матфея говорится о вопросе Иоанна Крестителя к Иисусу и ответе Иисуса. И снова мне показалось, что Хольцман и другие комментаторы не до конца разгадали содержащуюся в тексте загадку. Кого имел в виду Креститель, спрашивая Иисуса, не он ли Тот, Который должен прийти (ὁ ἔρχόμενος)? Так ли уж несомненно, думал я, что под словами "Тот, Который должен прийти" не может подразумеваться никто другой, кроме Мессии? Согласно позднеиудейским мессианским верованиям, явлению Мессии должен предшествовать приход его предвестника Илии, восставшего из мертвых, и именно к Илии применяет Иисус выражение "которому должно прийти", когда говорит ученикам (Мф. 11:14), что сам Креститель — это и есть Илия, "которому должно прийти". Следовательно, заключил я, и Креститель в своем вопросе использовал это выражение в том же самом смысле. Посылая своих учеников к Иисусу, он вовсе не имел в виду спрашивать, не Мессия ли Он; Креститель хотел, как ни странно это может показаться, услышать, не есть ли Он ожидаемый предтеча Мессии, Илия.

Но почему Иисус не дал ясного ответа на поставленный вопрос? Утверждение, что Он дал уклончивый ответ для того, чтобы испытать веру Крестителя, могло появиться на свет только как результат полного замешательства комментаторов и способно послужить разве что темой для плохих проповедей. Гораздо проще предположить, что Иисус уклонился от прямого ответа ("да" или "нет") потому, что Он еще не был готов открыть, кем Он сам считал себя. С любой точки зрения сообщение о вопросе Крестителя доказывает, что в то время никто из тех, кто верил в Иисуса, не считал его Мессией. Если бы его уже принимали за Мессию, Креститель должен был поставить свой вопрос так, чтобы в нем содержалось указание на этот факт.

Искать новые пути в интерпретации этого текста побуждали меня и слова Иисуса, обращенные к ученикам после ухода посланцев Иоанна Крестителя, — о том, что из всех, рожденных женщинами, Иоанн — величайший, но что самый меньший в Царстве Небесном больше его (Мф. 11:11).

Обычное объяснение состоит в том, что в этих словах содержится некий упрек в адрес Крестителя и что Иисус ставит его ниже тех верующих, которые собрались вокруг Него как участники Царства Божьего. Такое объяснение казалось мне в равной степени бездарным и неудовлетворительным, ибо эти верующие тоже были рождены женщинами. Отбросив его, я был вынужден предположить, что, противопоставляя Иоанна Крестителя участникам Царства Божьего, Иисус имел в виду различие между природным, естественным миром и миром сверхъестественным, мессианским. Как человек, находящийся в том же состоянии, в котором от рождения находятся все люди, Креститель — величайший из всех, кто когда-либо жил. Но участники Царства Небесного уже не являются обыкновенными людьми; с наступлением мессианского Царства они претерпевают изменение, возвышающее их до сверхъестественного, ангелоподобного состояния. Так как они теперь сверхъестественные существа, наименьший среди них

больше, чем самый великий человек, когда-либо появлявшийся в этом преходящем мире. Иоанн Креститель, разумеется, тоже будет участником этого Царства — быть может, великим, а быть может, и рядовым. Но несравненным, превосходящим всех остальных людей величием он обладает лишь в своем земном, природном существовании.

Так к концу первого года пребывания в университете я усомнился в достоверности общепризнанного объяснения слов и действий Иисуса при посылании учеников, а вместе с тем в правильности и вообще всей бытовавшей тогда исторической концепции жизни Иисуса*. Когда по окончании маневров я возвратился домой, передо мной открылись новые горизонты. Теперь я был уже уверен в том, что, возвещая приход Царства, Иисус вовсе не имел в виду, что оно должно быть основано и осуществлено Им самим и Его учениками в этом мире; Он говорил о Царстве, которое придет с наступлением сверхъестественного века, причем это событие, как Он ожидал, должно было совершиться в самое ближайшее время.

Разумеется, было бы дерзостью с моей стороны, если бы во время экзамена, который вскоре состоялся, я дал понять Хольцману, что не доверяю той концепции жизни Иисуса, которую он поддерживал и которая была единодушно принята критической школой того времени. Да у меня и не было такой возможности. Видя перед собой молодого студента, да еще из-за военной службы лишенного возможности серьезно заниматься, известный своим добродушием Хольцман обошелся со мной очень ласково и в 20-минутной беседе не спросил меня ничего, кроме краткой сравнительной характеристики первых трех евангелий.

В течение последующих лет учебы в университете я занимался (зачастую пренебрегая другими предметами) самостоятельными исследованиями евангельского текста и жизни Иисуса, все более убеждаясь в том, что ключ к ждущим своего истолкования загадочным местам евангелий следует искать в объяснении напутственных слов Иисуса, в вопросе, poslanном из темницы Иоанном Крестителем, и, наконец, в действиях Иисуса по возвращении учеников.

Как я благодарен судьбе за то, что в Германии того времени, в отличие от других стран, университет не стеснял студентов жесткими рамками учебных программ, не держал их в напряжении частыми экзаменами и предоставлял им возможность для самостоятельной научной работы.

Страсбургский теологический факультет отличался исключительным свободомыслием. Младшим коллегой Хольцмана был Карл Будде, специалист по Ветхому завету, который недавно появился в Страсбурге и стал моим любимым преподавателем теологии. Особенно привлекала меня его манера простого, но исчерпывающего изложения научных результатов. Его лекции доставляли мне эстетическое наслаждение.

Прекрасным ученым был и Вильгельм Новак, старший коллега Будде. Историю церкви и историю догматики весьма квалифицированно преподавали Йоханнес Фикер и Эрнст Люциус. Мои интересы концентрировались главным образом вокруг ранней истории догматов. Догматику вел Пауль Лобштейн, эпигон ричлевской школы. Эмиля Майера, молодого профессора этики и догматики, мы, студенты, особенно цени-

ли за живость его лекций. Практическую теологию преподавали Фридрих Шпитта, читавший также лекции по Новому завету, и Юлиус Сменд. Лекции по философии я посещал так же регулярно, как и по теологии.

Теорию музыки я изучал под руководством Якобшталя, ученика Беллермана. Будучи несколько односторонним, он признавал искусством лишь добетховенскую музыку. Однако чистый контрапункт у него можно было изучить основательно, и я очень благодарен ему за это.

Большую помощь в занятиях музыкой оказывал мне Эрнст Мюнх, брат моего мюльхаузенского учителя. Он был органистом церкви св. Вильгельма в Страсбурге, а также инициатором и дирижером баховских концертов, дававшихся церковным хором. На этих концертах он доверял мне органное сопровождение кантат и "Страстей". Сначала, разумеется, это касалось только репетиций, где я заменял его мюльхаузенского брата, который в свою очередь занимал мое место во время самих концертов. Вскоре, однако, я уже играл и на концертах — в тех случаях, когда брат не мог приехать. Так, еще молодым студентом, я познакомился с творениями Баха и имел возможность на практике столкнуться с проблемами исполнения баховских кантат и "Страстей".

Церковь св. Вильгельма в Страсбурге считалась в то время одним из главных рассадников возродившегося в конце прошлого столетия культа Баха. Эрнст Мюнх был необыкновенным знатоком произведений кантора церкви св. Фомы. Он одним из первых отказался от модернизированного исполнения музыки кантат и "Страстей", принятого почти повсюду в конце XIX столетия. Со своим маленьким хором, в сопровождении выдающегося страсбургского оркестра, он стремился добиться истинно художественного исполнения. Многие вечера просиживали мы над партитурами кантат и "Страстей" в поисках правильного подхода к их интерпретации. Продолжателем дела Эрнста Мюнха в качестве дирижера на этих концертах стал его сын Фриц Мюнх, директор Страсбургской консерватории.

Преклоняясь перед Бахом, я испытывал аналогичное чувство и по отношению к Рихарду Вагнеру. Шестнадцатилетним школьником в Мюльхаузене я в первый раз смог пойти в театр на "Тангейзера". Его музыка завладела мной настолько, что в течение нескольких дней я был не в состоянии отнестись с должным вниманием к школьным урокам.

В Страсбурге, где под управлением Отто Лозе оперные спектакли ставились с величайшим мастерством, я имел возможность близко познакомиться со всеми произведениями Вагнера, за исключением "Парсифаля", которого в то время ставили только в Байрейте. Огромным событием стало для меня памятное возобновление постановки "Тетралогии" в Байрейте в 1896 г. — первое после премьеры 1876 г. Билеты мне достали мои парижские друзья. Чтобы компенсировать расходы на проезд, пришлось сократить питание до одного раза в день.

Сегодня, если мне случается присутствовать на вагнеровском спектакле со всевозможными сценическими эффектами, требующими к себе внимания наравне с музыкой (как если бы это было кино), я с грустью вспоминаю те прежние постановки "Тетралогии" в Байрейте, самая простота которых производила необыкновенное впечатление. И оформ-

ление спектакля, и исполнение — все было выдержано в духе великого композитора, тогда уже покойного.

[Оркестром, как и в 1876 г., дирижировал Ганс Рихтер. Партию Логге исполнял Генрих Фогль, Брюнгильды — Лилли Леман. Оба они участвовали в первой постановке: Фогль — в той же партии, а Лилли Леман — в партии одной из дочерей Рейна.]

Фогль в роли Логге произвел на меня — и как певец, и как актер — глубочайшее впечатление. С момента своего появления он доминировал на сцене, не делая ни малейших усилий для того, чтобы обратить на себя внимание. Он не наряжался, как это делают современные исполнители, в костюм Арлекина и не танцевал, как сейчас модно, вокруг сцены в ритме лейтмотива Логге. Единственное, что бросалось в глаза, — это его красный плащ. Единственными движениями, выполняемыми в ритме музыки, были те, когда он как бы нехотя вскидывал свой плащ то на одно, то на другое плечо, устремив взор на происходящее вокруг него и, однако, оставаясь свободным от происходящего. Так он и стоял, олицетворяя беспокойную силу разрушения, среди богов, шествующих, ничего не подозревая, к предначертанной им гибели.

*

Быстро пролетели студенческие годы в Страсбурге. В конце лета 1897 г. я записался на экзамен по теологии. Темой так называемых "тезисов" было "Учение Шлейермахера о Тайной вечере и ее истолкование в Новом завете и вероучении реформаторов". Эти тезисы все кандидаты на прохождение экзамена должны были написать за восемь недель. По результатам работы принималось решение о допуске к экзамену.

Это задание вновь привело меня к проблеме евангелий и жизни Иисуса. Вынужденный изучить все исторические и догматические представления о Тайной вечере, я понял, насколько неудовлетворительны существующие объяснения смысла исторического торжественного обряда, совершенного Иисусом и его учениками, а также возникновения первохристианской ритуальной трапезы. Большую пищуху для размышлений дало мне замечание Шлейермахера в его знаменитом "Учении о вере", в разделе, посвященном Тайной вечере. Он обращает внимание на тот факт, что, согласно описаниям вечера у Матфея и Марка, Иисус не вменяет в обязанность своим ученикам повторять трапезу. Поэтому нам, возможно, придется свыкнуться с мыслью, что установившийся в первохристианской общине обряд трапезы обязан своим происхождением ученикам Иисуса, но не Ему самому. Эта мысль, всколыхнув брошенная Шлейермахером в ходе блестящих диалектических рассуждений, но не разработанная до конца, т.е. до уяснения возможного исторического значения этого обстоятельства, не выходила у меня из головы и после того, как я кончил заданные мне тезисы.

Я рассуждал так. Если указание повторять трапезу в двух древнейших евангелиях отсутствует, значит, ученики вместе с другими верующими повторяли ее фактически по собственной инициативе, опираясь на свой авторитет. Однако поступать так они могли лишь в том случае, если

в основе этой последней трапезы было нечто, что делало ее осмысленной даже без произносимых Иисусом слов и совершаемых Им действий. Но поскольку ни одно из существовавших к тому времени объяснений Тайной вечери не позволяло понять, каким образом она начала повторяться перво-христианской общиной без указания на этот счет Иисуса, мне оставалось заключить, что все эти объяснения в равной степени не решают проблему. Отсюда я пришел к постановке и исследованию вопроса о том, не связано ли значение, которое имела для Иисуса и Его учеников эта трапеза, с ожиданием мессянского пира в Царстве Божьем, которое должно наступить в самое ближайшее время.

II. ПАРИЖ И БЕРЛИН. 1898—1899 годы

Шестого мая 1898 г. я сдал первый теологический экзамен, так называемое государственное испытание, и остался на все лето в Страсбурге, с тем чтобы всецело посвятить себя занятиям философией. [В течение этого времени я жил в доме Старого рыбного рынка (№ 36) — в том самом, в котором жил Гёте, когда был студентом в Страсбурге.] Виндельбанд и Циглер были, каждый в своей области, людьми выдающимися и прекрасно дополняли друг друга. Виндельбанд был силен в древней философии, и его семинары по Платону и Аристотелю — это поистине прекраснейшее воспоминание моих студенческих лет. Предметами Циглера были главным образом этика и религиозная философия. Что касается последней, то здесь у него было особое преимущество благодаря познаниям, которыми он обладал как бывший теолог (он окончил Теологический колледж в Тюбингене).

По результатам экзаменов и по ходатайству Хольцмана мне предоставили стипендию Голя, учрежденную капитулом церкви св. Фомы совместно с факультетом. Эта стипендия присуждалась раз в шесть лет и составляла 1200 марок в год. Стипендиат был обязан либо не позднее чем через шесть лет получить степень лиценциата теологии в Страсбурге, либо возвратить деньги.

По совету Теобальда Циглера я решил прежде всего подготовить диссертацию на степень доктора философии. В конце семестра в разговоре, который мы вели, стоя под его зонтиком на ступеньках у здания университета, он предложил мне взять темой диссертации религиозную философию Канта. Это предложение мне очень понравилось. В конце октября 1898 г. я поехал в Париж — изучать философию в Сорбонне и совершенствоваться в игре на органе под руководством Видора.

В Париже я не часто ходил на лекции. Началось с того, что процедура зачисления в университет расстроила меня своей будничностью. Затем сыграла свою роль устаревшая организация учебного процесса, не позволявшая преподавателям (многие из которых были выдающимися специалистами) работать с полной отдачей. Все это отбило у меня охоту ходить в Сорбонну. Здесь не было четырех- или пятичасовых обзорных курсов, к которым я привык в Страсбурге. Профессора читали лекции либо строго по экзаменационным программам, либо по узкоспециальным предметам.

На евангелистско-теологическом факультете (Бульвар Араго) я иногда слушал лекции по догматике Луи Августа Сабатье, а также Луи

Эжена Менегоца по Новому завету. Оба они внушали мне великое уважение.

Но в целом эта зима в Париже была посвящена музыке и моей докторской диссертации.

Под руководством Видора, который теперь давал мне уроки бесплатно, я занимался на органе, а под руководством Ж. Филиппа, ставшего вскоре преподавателем консерватории, — на фортепиано. Одновременно с этим я был в учениках у Мари Жазль-Траутман, гениальной ученицы и друга Ференца Листа, эльзаски по происхождению. Удалившись от концертов и концертных залов, где она короткое время сверкала звездой первой величины, Мари Жазль посвятила свою жизнь исследованиям в области фортепианного туше. Этим исследованиям она пыталась дать физиологическое обоснование. Я был "подопытным кроликом", на котором она проверяла свою теорию и проводила эксперименты в содружестве с физиологом Фере. Сколь многим обязан я этой одаренной женщине!

По ее теории, пальцы должны в максимально возможной степени чувствовать свою связь с клавишами. Пианист должен живо воспринимать и уметь контролировать все сокращения и расслабления мышц — от плеча до кончиков пальцев. Он должен научиться предотвращать любые произвольные и неосознанные движения. Следует отказаться от упражнений, нацеленных только на развитие беглости пальцев. Палец должен всегда "иметь понятие" не только о том движении, которое он намеревается совершить, но и о звуке, который он хочет извлечь. Хорошо звучащее туше выполняется максимально быстрыми и легкими нажатиями клавиш. Но палец должен чувствовать также и то, как он отпускает нажатую клавишу, позволяя ей вернуться в исходное положение. В процессе нажатия и отпущения клавиш палец совершает едва заметные вращательные движения, поворачиваясь либо внутрь (в сторону большого пальца), либо наружу (в сторону мизинца). Когда несколько клавиш нажимаются одна за другой и нажатия сопровождаются вращательными движениями в одном и том же направлении, соответствующие звуки и аккорды оказываются органически связанными.

Простая последовательность во времени перерастает, таким образом, во внутреннюю связь. Звуки, извлечение которых сопровождается вращательными движениями в разных направлениях, сохраняют свою особенность. Так сознательными видоизменениями движений пальцев и руки достигаются одновременно и тонкая градация звучания, и нужная фразировка.

Чтобы обеспечить более тесную связь с клавишами, необходимо развивать в пальцах максимальную чувствительность к соприкосновению, и с повышением этой чувствительности пианист будет становиться все более восприимчивым к окраске звука и к колориту в целом.

Эту теорию руки, которая учится чувствовать и постигать, теорию, заключающую в себе так много правильных положений, Мари Жазль доводила до крайностей, утверждая, что правильной тренировкой руки немusыкального от природы человека можно сделать музыкальным. Отправляясь от физиологии фортепианного туше, она хотела построить теорию, объясняющую сущность искусства как такового. Поэтому свои очень верные и важные наблюдения, касающиеся артистичного исполнения туше, она окутывала зачастую глубоко содержательными, но иногда — весьма странными рассуждениями, из-за чего ее исследования не получили того признания, которого они заслуживали.

Под руководством Мари Жазль я полностью перестроил свои руки. Именно ей обязан я тем, что благодаря умело направляемой практике, занимавшей немало времени, становился все более полновластным хозяином своих пальцев — с большой пользой для моей органной игры¹.

Указания, получаемые мной от Филиппа, который придерживался традиционной фортепианной педагогики, также были необычайно ценными и защищали меня от односторонних крайностей метода Жазль. Так как оба моих учителя были весьма невысокого мнения друг о друге, мне приходилось держать каждого из них в неведении о том, что я учусь также и у другого. Каких усилий стоило мне утром у Мари Жазль играть в манере а-ля Жазль, а днем у Филиппа — а-ля Филипп!

Мари Жазль умерла в 1925 г. С Филиппом нас до сих пор связывает крепкая дружба, так же как и с Видором. Последнему я обязан знакомствами со многими интересными и значительными людьми Парижа того времени. Он проявлял заботу и о материальной стороне моего существования. Сколько раз, как только у него складывалось впечатление, что мне не хватает денег на еду, он брал меня с собой после урока в ресторан Фойо около Люксембургского дворца, где он всегда обедал, чтобы я мог по крайней мере раз в день поесть досыта!

Оба брата моего отца, обосновавшиеся в Париже, и их жены также были очень добры ко мне. Через младшего из них, Шарля Швейцера, который был филологом и приобрел известность благодаря своим стараниям улучшить преподавание новых языков, я познакомился с людьми из профессорско-преподавательского круга, в том числе из университета. Благодаря всему этому я чувствовал себя в Париже совсем как дома.

*

Занятия музыкой и встречи с людьми никоим образом не наносили ущерба моей докторской диссертации, так как благодаря хорошему здоровью я мог щедро тратить на работу ночные часы. Случалось, что я играл утром у Видора, так и не поспав ночью ни минуты.

Изучать литературу о философии религии Канта в Национальной библиотеке оказалось практически невозможным из-за сложных и неудобных правил пользования читальным залом. Поэтому, не долго думая, я решил писать диссертацию без оглядки на литературу и посмотреть, каких результатов я смогу добиться, погрузившись в тексты самого Канта.

Внимательно изучая их, я был поражен вариациями в употреблении слов; так, например, в некоторых религиозно-философских разделах "Критики чистого разума" слово *intelligibel* (умопостигаемый), которое только и соответствует духу кантовской критики, исчезает и заменяется более простым *übersinnlich* (сверхчувственный). Обнаружив это, я проследил в ряде его сочинений за употреблением слов, существенных для изложения его философии религии, с тем чтобы определить, насколько часто исполь-

¹ Основные идеи Мари Жазль лучше всего изложены в первом томе ее книги "Тутте", написанной по-французски. В немецком издании этой книги я принимал участие в качестве анонимного переводчика.

зуется каждое из них, и выявить все вариации смысла, в котором они употребляются. При этом мне удалось установить, что большая глава "Канон чистого разума" и по языку, и по содержащимся в ней мыслям выпадает из контекста "Критики чистого разума" и в действительности представляет собой более раннюю работу Канта, включенную в "Критику чистого разума" в качестве религиозно-философских выводов (хотя она фактически не согласуется с "Критикой"). Эту раннюю, докритическую работу я назвал "Наброском философии религии".

Следующее открытие состояло в том, что Кант так никогда и не осуществил проекта построения философии религии в том виде, в котором он вытекает из трансцендентальной диалектики "Критики чистого разума". Философия религии, развитая в "Критике практического разума", с ее тремя постулатами Бога, свободы и бессмертия души, — это вовсе не та философия, которая была обещана в "Критике чистого разума". В "Критике способности суждения" и в "Религии в пределах только разума" эти три постулата снова исчезают. Ход мыслей, возникающий в этих более поздних работах, опять возвращает нас на путь, указанный в "Наброске философии религии".

Таким образом, кантовская философия религии, которую считают идентичной философии трех постулатов, в действительности находится в состоянии постоянного изменения. Это происходит потому, что исходные предпосылки его критического идеализма и религиозно-философские требования морального закона противоречат друг другу. Кант дает нам параллельно две философии религии: критическую и этическую; он стремится примирить их и переработать в единую систему. В трансцендентальной диалектике "Критики чистого разума" он полагает, что сможет без труда их объединить. Но принятый им план оказывается невыполнимым, так как идею морального закона он не сохраняет неизменной, такой, как она дана в трансцендентальной диалектике "Критики чистого разума", а постоянно углубляет ее. И эта углубленная концепция морального закона порождает религиозные требования, идущие дальше, чем это допускается кантовским критическим идеализмом. В то же время религиозная философия углубленного морального закона теряет интерес к тем притязаниям, которые для критического идеализма стоят на первом месте. Показательно, что в тех религиозных идеях Канта, которые диктуются глубочайшей этикой, постулат бессмертия души не играет какой-либо роли.

Таким образом, вместо того чтобы придерживаться философии религии в границах, обоснованных критическим идеализмом, Кант позволяет религиозной философии постоянно углубляющегося морального закона увлечь себя за эти границы. Становясь за счет этого более глубоким, он теряет возможность оставаться непротиворечивым.

В середине марта 1899 г. я возвратился в Страсбург и доложил свою работу Теобальду Циглеру. Он выразил полное согласие с моими выводами. Было решено, что я буду защищать ее в конце июля.

*

Лето 1899 г. я провел в Берлине, занятый главным образом философской литературой. Мне хотелось прочесть основные произведения древней и новой философии. Одновременно с этим я слушал лекции Гарнака, Пфлейдерера, Кафтана, Паульсена и Зиммеля. На лекции Зиммеля я попал в первый раз случайно, но после этого стал ходить на них регулярно.

С Гарнаком, чья "История догматов"* еще в Страсбурге занимала и восхищала меня, я познакомился через друзей и бывал у него в доме. Но более близкие отношения завязались у нас позднее. Тогда же его познания и универсальность интересов внушали мне такой благоговейный страх, что от смущения я не мог отвечать на вопросы, с которыми он ко мне обращался. Впоследствии я не раз получал от него милые и очень содержательные открытки (этот вид почтовой связи он предпочитал всем остальным). Две из них, полученные мной в Ламбарене, с весьма обстоятельным отзывом о только что вышедшей книге "Мистика апостола Павла", датированы 1930 г. и принадлежат, вероятно, к числу последних написанных им страниц.

В те дни в Берлине я проводил много времени с Карлом Штумпфом. Мне показались очень интересными его психологические исследования по восприимчивости звука. В экспериментах, которые он проводил вместе со своими ассистентами, я регулярно участвовал в качестве испытуемого (аналогично тому, как это было с Мари Жазель).

Берлинские органисты, за исключением Эгиди, несколько разочаровали меня: они больше стремились к внешней виртуозности, чем к истинной пластичности стиля, которой придавал столь большое значение Видор. А каким сухим и невыразительным был звук новых берлинских органов по сравнению с инструментами Кавайе-Коля в церкви св. Сульпиция и в Нотр-Дам!

Профессор Генрих Райман, органист Мемориальной церкви кайзера Вильгельма, которому меня рекомендовал Видор, позволял мне регулярно играть на своем органе и привлекал в качестве заместителя, когда бывал в отпуске. Через него я познакомился с некоторыми берлинскими музыкантами, художниками и скульпторами.

С академическим миром я знакомился в доме вдовы Эрнста Курциуса, известного эллиниста. Она приняла меня очень тепло, так как я был знаком с ее пасынком, районным суперинтендантом в Кольмаре. Там я часто встречал Германа Гримма*, который прилагал много усилий к тому, чтобы изменить мою еретическую точку зрения на четвертое евангелие, как несовместимое с первыми тремя. Я и до сегодняшнего дня считаю большим подарком судьбы, что в этом доме имел возможность близко соприкоснуться с интеллектуальными лидерами Берлина того времени.

Интеллектуальная жизнь Берлина, по сравнению с парижской, произвела на меня значительно большее впечатление. В Париже, столице мирового значения, она была распылена, и нужно было полностью акклиматизироваться, чтобы получить доступ к ее ценностям. Напротив, интеллектуальная жизнь Берлина имела объединяющую точку — великолепно организованный университет, представлявший собой подобие живого организма. Кроме того, Берлин тогда еще не был городом мирового масштаба; он, скорее, производил впечатление большого провинциального города, удачно развивающегося во всех отношениях. Вместе с тем в нем чувствовалась атмосфера духовного здоровья и веры в своих лидеров, чем не мог похвастаться Париж, раздираемый в то

время делом Дрейфуса. Таким образом, мне посчастливилось узнать и полюбить Берлин в прекраснейший период его жизни. Особенно сильное впечатление произвела на меня простота берлинского общества и легкость, с которой можно было получить доступ в его семейный круг.

III. ПЕРВЫЕ ГОДЫ РАБОТЫ В СТРАСБУРГЕ

В конце июля 1899 г. я возвратился в Страсбург и получил свою ученую степень. На устном экзамене, по единодушному мнению Циглера и Виндельбанда, я выглядел слабее, чем они ожидали на основании моей диссертации. Эксперименты со Штумпфом отняли у меня слишком много времени, и я не успел как следует подготовиться. Кроме того, стремясь прочесть как можно больше первоисточников, я чересчур пренебрегал учебниками.

Диссертация уже в 1899 г. вышла отдельной книгой под названием "Философия религии Канта. От "Критики чистого разума" до "Религии в пределах только разума"¹.

Геобальд Циглер убеждал меня поступить на должность приват-доцента философского факультета, но я решил пойти на теологический. Должен сказать, что Циглер намекнул мне, что если я, будучи приват-доцентом философии, захотел бы стать также и проповедником, то очень многим это пришлось бы не по вкусу. Но для меня проповедовать было жизненной необходимостью. Мысль о том, что каждое воскресенье я могу говорить с прихожанами о самых глубоких вопросах жизни, необычайно волновала меня.

Теперь я жил в Страсбурге. Хотя я уже больше не был студентом, мне разрешили остаться в моем любимом Collegium Wilhelmitanum (в общежитии колледжа св. Фомы) в качестве платного постояльца. Комната, выходящая окнами в тихий сад с большими деревьями, — та самая, в которой я провел так много счастливых часов, когда был студентом, — казалась мне лучшим в мире местом для предстоящей работы.

Едва окончив правку корректур книги о Канте, я начал работать над теологической диссертацией. Я намеревался получить степень лиценциата теологии как можно скорее, чтобы освободить стипендию Голя для следующего студента, который нуждался в ней для продолжения учебы. Однако тот, ради которого я так спешил, — мой товарищ по университету Егер, проявивший большие способности к семитским языкам (впоследствии директор Протестантской гимназии в Страсбурге), — стипендией не воспользовался. Зная об этом, я мог бы еще попутешествовать, прежде чем приняться за диссертацию, и поучиться еще и в английском университете. До сих пор жалею, что не использовал такую возможность, не принеся этим никому никакой пользы.

¹ Die Religionsphilosophie Kants. Tübingen, 1899. 325 S. Тому, что солидное издательство "Mohr & Siebeck" приняло к публикации объемистую первую книгу неизвестного автора, я обязан Хольцману, который дал ей хорошую рекомендацию.

Первого декабря 1899 г. я получил должность проповедника церкви св. Николая в Страсбурге — сначала в качестве стажера, а позднее, после сдачи так называемого второго теологического экзамена, в качестве викария (помощника пастора).

Этот второй экзамен, принимаемый обычно духовными лицами пожилого возраста, я сдал, едва не провалившись, 15 июля 1900 г. Поглощенный работой над диссертацией на степень лиценциата, я упустил из виду, что мне необходимо освежить в памяти разнообразные разделы теологии, входящие в программу экзамена. Только энергичное вмешательство старого пастора Вилля, которого я привел в восторг знанием истории догматов, спасло меня от провала. Особенно повредило мне плохое знание авторов духовных гимнов и их биографий. Кроме всего прочего, мне еще и очень не повезло: незнание автора одного из гимнов — а им был Шпитта, известный поэт, автор "Псалтири и арфы", — я попытался оправдать тем, что этот гимн показался мне слишком незначительным, чтобы специально запоминать, кто его написал. В действительности я был поклонником Шпитты, но это свое оправдание, к ужасу всех присутствующих, произнес в присутствии профессора Фридриха Шпитты, сына поэта, который входил в состав экзаменационной комиссии как представитель теологического факультета.

Штат церкви св. Николая состоял из двух пожилых, но еще бодрых пасторов: г-на Книттеля, который был одним из предшественников моего отца в Гюнсбахё, и г-на Герольда, близкого друга одного из братьев моей матери, который раньше был настоятелем этой церкви, но умер молодым. Я был придан им в качестве помощника — главным образом для того, чтобы освободить их от вечерней службы, воскресной службы для детей и от подготовки детей к конфирмации. Эта работа была для меня постоянным источником радости. На вечерней службе, когда в церкви была только небольшая группа прихожан, я мог придать проповеди характер интимной беседы. Эта манера проповедовать, унаследованная мною от отца, позволяла мне выражать свои мысли лучше, чем во время утренней службы при большом стечении народа. Я и до сих пор не могу избавиться от смущения перед большой аудиторией. С годами престарелые пасторы вынуждены были уступать мне все большую часть работы, и мне часто приходилось проповедовать также и по утрам. Обычно я писал каждую проповедь от начала до конца, часто делая по два-три варианта, прежде чем переписать ее начисто. Подготовленный текст я заучивал наизусть, однако во время службы не связывал себя им и часто придавал проповеди совершенно иную форму.

Мои вечерние проповеди (которые я рассматривал скорее как несложные рассуждения на религиозную тему) были настолько короткими, что однажды группа прихожан пожаловалась на меня г-ну Книттелю. Г-н Книттель, занимавший также пост инспектора по духовным делам, вынужден был вызвать меня к себе. Однако, когда я предстал перед ним, он был сконфужен не меньше меня. На его вопрос, что он должен ответить жалующимся прихожанам, я ответил: "Вы могли бы сказать им, что я всего лишь бедный викарий, который перестает говорить, когда не знает, что ему еще сказать". После этого он отпустил меня,

ограничившись мягким выговором и напоминанием, что проповедь должна длиться не меньше двадцати минут.

Г-н Книittel был представителем ортодоксального направления, смягченного пиетизмом; г-н Герольд был либерал. Однако это не мешало им, совместно выполняя свои церковные обязанности, поддерживать между собой поистине братские отношения. Все вопросы решались в духе мира и согласия. Поэтому эта скромная церковь, стоявшая напротив колледжа св. Фомы, была идеальным местом работы.

В течение этих лет я много раз — как только выпадало свободное воскресенье — бывал в Гюнсбахе и помогал в службе своему отцу.

Три раза в неделю с одиннадцати до двенадцати, по окончании школьных уроков я должен был вести классы подготовки к конфирмации для мальчиков. Я старался задавать им на дом как можно меньше, чтобы уроки были отдыхом для души. Поэтому последние десять минут урока я просил их повторять за мной — чтобы постепенно они смогли запомнить их наизусть — библейские изречения и стихи духовных гимнов, которыми они могли бы руководствоваться всю свою жизнь. Моей целью было довести до них великие истины Евангелия и сделать их религиозными людьми в такой мере, чтобы они были способны сопротивляться соблазнам нерелигиозности, которые будут преследовать их в жизни. Я старался также пробудить в них любовь к Церкви и сделать торжественный час воскресной службы потребностью души. Я учил их уважать церковные догматы, но в то же время твердо помнить слова апостола Павла о том, что где дух Христа — там свобода.

Впоследствии мне довелось узнать, что некоторые из посеянных мною семян укоренились и дали всходы. Люди благодарили меня за то, что я сообщил им фундаментальные истины религии Иисуса таким образом, что они были усвоены не только сердцем, но и разумом, и тем самым сделал их способными в дальнейшем противостоять опасности отречения от своих религиозных убеждений.

На этих уроках я впервые понял, как много учительской крови унаследовал от своих предков.

Мое жалованье в церкви св. Николая составляло 100 марок в месяц, но мне этого хватало, так как и комната, и питание в общежитии колледжа св. Фомы были очень дешевы.

*

Великое преимущество моего положения заключалось в том, что у меня оставалось много времени для научной работы и для музыки. Благодаря готовности обоих пасторов всегда пойти мне навстречу я во время весенних и осенних каникул, когда не было занятий в конфирмационных классах, мог брать отпуск. Единственным условием было найти себе замену для чтения проповедей — и то лишь в тех случаях, когда они, при всей своей доброте, не могли выполнить мою работу сами. В результате я имел три свободных месяца в году: один на Пасху и два осенью. Весенний месяц я обычно проводил в Париже, в гостях у моего дяди — чтобы продолжать занятия у Видора. Во время осенних каникул я большей частью жил дома в Гюнсбахе.

Во время частых наездов в Париж я приобрел много ценных знакомств. Приблизительно в 1905 г. я впервые встретил Ромена Роллана. Вначале мы были друг для друга просто музыкантами. Однако постепенно наши отношения вышли за рамки профессиональных интересов, и мы стали добрыми друзьями.

Сердечные отношения сложились у меня и с Анри Лихтенберже — французским критиком, тонким знатоком немецкой литературы.

[Я никогда не забуду случайную встречу, которая произошла у меня в начале этого столетия прекрасным весенним утром на узкой улочке Сен-Жак. Опаздывая на условленную встречу, я вынужден был взять экипаж. На одном из перекрестков движение остановилось и меня поразила голова господина в стоящей рядом открытой карете. Первое, что бросилось в глаза, — это полное несоответствие между элегантным цилиндром (в то время в Париже еще носили цилиндры) и отнюдь не элегантной головой. Но по мере того как я продолжал смотреть (уличная пробка долго не рассасывалась), меня все больше и больше охватило ощущение чего-то жуткого и прямо противоположного духовности в лице этого господина. Таких признаков ничем не сдерживаемой примитивной человеческой природы, таких черт, свидетельствующих об абсолютно безрассудных и безжалостных волевых импульсах, я не встречал ни у одного человеческого существа. Я не мог оторвать взгляда от этого лица, и вдруг до меня дошло, что это был Клемансо.

Когда впоследствии я узнал, что Сезанн после трех сеансов отказался работать над портретом Клемансо, сказав: "Такое я писать не могу", я сразу понял, что он имел в виду.]

В начале девятисотых годов я прочел в парижском "Обществе иностранных языков" серию лекций (на немецком языке) о литературе и философии Германии. Я еще помню лекции о Ницше, Шопенгауэре, Герхарде Гауптмане, Зудермане и гётевском "Фаусте". Когда в августе 1900 г. я работал над лекцией о Ницше, пришло известие, что смерть избавила его наконец от страданий.

Так просто и непритязательно протекала моя жизнь в течение этих лет, которые были решающими для моей творческой деятельности. Я работал много, очень сосредоточенно, но без спешки.

Мне не пришлось много разъезжать по свету, так как для путешествий не было ни времени, ни средств. В 1900 г. я сопровождал жену моего дяди в Обераммергау*. Изумительный ландшафт за сценой произвел на меня значительно большее впечатление, чем само представление "Страстей". Мешали обрамление основного действия картинами из Ветхого завета, излишние театральные эффекты, несовершенство текста и банальность музыки. Но я был тронут тем, с какой самоотдачей играли актеры.

Многие, как и я, не могли не испытать чувства неудовлетворенности этим представлением "Страстей", которое, по замыслу, должно было исполняться крестьянами для крестьян, с использованием средств столь же простых, как церковная служба, но из-за наплыва посторонних зрителей превратилось в спектакль, ориентированный на вкусы тех, кто его смотрит. Однако нельзя не признать, что жители Обераммергау прилагают все силы к тому, чтобы, несмотря на это обстоятельство,

представление "Страстей" было выдержано в простом духе, как в старые времена.

Когда позволяли средства, я совершал паломничество в Байрейт — если в это время там проводился фестиваль.

Очень сильное впечатление произвела на меня г-жа Козима Вагнер*, с которой я познакомился в Страсбурге, когда работал над книгой о Бахе. Она заинтересовалась моей точкой зрения на музыку Баха как музыку изобразительную и, будучи в Страсбурге (в гостях у историка Церкви Йоханнеса Фикера), позволила мне проиллюстрировать эти мысли исполнением некоторых хоральных прелюдий на прекрасном органе в Новой церкви. В те дни она рассказала мне много интересного о религиозном воспитании, которое получила в юности и в более позднем возрасте, когда готовилась перейти в протестантизм. Я, однако, никогда не мог избавиться от смущения при встречах с этой женщиной, столь уникальной в своей артистичности и поистине королевском величии.

В Зигфриде Вагнер* я ценил простоту и скромность, присущие этому столь одаренному во многих отношениях человеку. Все видевшие его за работой в Байрейте не могли не восхищаться им — и тем, что он делал, и тем, как он это делал. И в его музыке также есть много по-настоящему значительного и прекрасного.

С Хаустоном Стюартом Чемберленом*, жившим в Байрейте и женатым на Еве Вагнер*, мы не раз беседовали о философии. Однако лишь его поздние работы и то, как он переносил долгие страдания, выпавшие на его долю перед смертью, открыли мне истинную сущность этого человека. Никогда не забуду последний час, проведенный с ним незадолго до его кончины.

IV. ИССЛЕДОВАНИЕ ПРОБЛЕМЫ ТАЙНОЙ ВЕЧЕРИ И ЖИЗНИ ИИСУСА. 1900—1902 годы

Когда после окончания работы над Кантом я вернулся к теологии, первое, что нужно было бы сделать, — это собрать вместе все мои исследования по проблемам жизни Иисуса, которыми я занимался с первого года учебы в университете, и на их основе написать диссертацию на степень лиценциата. Однако исследования по проблеме Тайной вечери расширили и мой кругозор, и круг моих интересов. Начав с изучения жизни Иисуса, я естественным образом пришел к проблематике первохристианства*. Проблема Тайной вечери лежит на стыке этих областей. Она является центральным пунктом на пути от веры Иисуса к вере первохристианства. Если — таков был ход моих рассуждений — смысл Тайной вечери и возникновение таинства Евхаристии представляются нам столь загадочными, то причина заключается в том, что мы до сих пор не имеем правильного представления ни о мировоззрении Иисуса, ни о мировоззрении первохристианства. С другой стороны, вера Иисуса и вера первохристианства никогда не представляли перед нами в истинном свете, так как мы никогда не пытались посмотреть на них с точки зрения проблем возникновения Евхаристии и крещения.

Исходя из этих соображений, я наметил себе план: написать историю Евхаристии в связи с жизнью Иисуса и историей первохристианства. В первой работе я намеревался определить свою позицию в отношении ранее проводившихся исследований и осветить проблему в целом; во второй — воссоздать картину мысли и деятельности Иисуса в качестве предпосылки для понимания Тайной вечери, совершенной Им со своими учениками; в третьей — проследить эволюцию таинства Евхаристии в эпоху первохристианства и раннего христианства*.

За работу о проблеме Тайной вечери я получил 21 июля 1900 г. степень лиценциата теологии¹. Вторая работа, посвященная тайне мессианства и страстей, помогла мне получить в 1902 г. место приват-доцента университета². Исследование эволюции таинства Евхаристии в первохристианстве и раннем христианстве (которое должно было стать содержанием третьей работы), а также дополняющее его исследование по истории крещения в Новом завете и первохристианстве были закончены и изложены в виде лекций. Однако ни одно из них не было опубликовано. Начатая в это время работа над книгой об истории изучения жизни Иисуса (которая вначале была задумана всего лишь как дополнение к очерку его жизни, но в конце концов выросла в объемистый том) не дала мне возможности подготовить их к публикации. Затем настал черед нового интермеццо — книги о Бахе, которая первоначально тоже мыслилась как статья; потом — изучение медицины. А когда мои медицинские занятия близились к концу и снова появилось время для теологии, мне стало ясно, что я должен написать историю научных исследований мировоззрения апостола Павла — как дополнение к истории изучения жизни Иисуса и введение к изложению учения Павла. Опираясь на достигнутое таким образом более глубокое понимание учений Иисуса и Павла, я намеревался в дальнейшем привести в окончательный вид историю возникновения и раннехристианской эволюции таинств Евхаристии и крещения. Я думал сделать это во время отдыха после первого периода работы в Африке, который, по моим предположениям, должен был продлиться от полутора до двух лет. Этот план был нарушен войной, из-за которой я смог вернуться в Европу лишь через четыре с половиной года, с подорванным здоровьем и без средств к существованию.

Тем временем (еще одно интермеццо!) я начал работать над книгой по философии культуры. В результате "История таинств Евхаристии и крещения в раннехристианский период" так и осталась в виде рукописного конспекта лекций. Найду ли я еще время и силы, чтобы подготовить ее к печати, — не знаю. Идеи, лежащие в ее основе, я изложил в книге о мистике апостола Павла.

В статье о проблеме Тайной вечери я рассмотрел различные решения этой проблемы, предлагавшиеся научной теологией* вплоть до конца XIX столетия. В то же время я попытался подойти к ней диалектически.

¹Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte (Проблема Тайной вечери. Исследование, основанное на научных изысканиях 19-го столетия и исторических свидетельствах). Tübingen, 1901. 62 S.

²Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu (Тайна мессианства и страстей. Очерк жизни Иисуса). Tübingen, 1901. 109 S.

В результате выяснилось, что ритуальную трапезу раннего христианства невозможно объяснить как раздачу хлеба и вина, которые благодаря повторению слов Иисуса о хлебе и вине как о Его теле и крови стали так или иначе сами означать тело и кровь.

Эта ритуальная трапеза первых христиан означала нечто совершенно иное, чем сакраментальное повторение или символическое представление искупительной смерти Иисуса. Такую интерпретацию повторение последней трапезы Иисуса и Его учеников впервые получило в католической литургии, а затем в протестантском богослужении в связи с представлением о прощении грехов.

Иносказательное изречение Иисуса о хлебе и вине как о Его теле и крови, как ни странно, отнюдь не определяло сущности таинства ни для учеников, ни для первых верующих; ведь из того, что нам известно о первохристианстве и раннем христианстве, следует, что в древности во время общинных трапез эти слова не повторялись. В основе таинства лежали не так называемые "слова установления" Иисуса о хлебе и вине как о Его теле и крови, а благодарственные молитвы, произносимые над хлебом и вином. Эти молитвы придают как Тайной вечере Иисуса с учениками, так и ритуальным трапезам первохристианской общины смысл ожидания будущей мессианской трапезы.

Тем самым мы находим объяснение и тому факту, что таинство уже в самые древние времена получило название "Евхаристия", т.е. благодарение, и что оно совершалось не раз в год, вечером в Великий четверг, а в утренние часы каждого воскресенья — дня, когда воскрес Иисус. Совершая это таинство, верующие ждали Его второго пришествия и наступления Царства Божьего.

*

В очерке жизни Иисуса, который был опубликован под названием "Тайна мессианства и страстей", я недвусмысленно изложил свое мнение о том взгляде на публичную деятельность Иисуса, который в конце XIX столетия считался исторически доказанным и был во всех подробностях рассмотрен и подтвержден Хольцманом в его работах, посвященных евангелиям. Суть его составляли два основных положения: во-первых, что Иисус не разделял тех наивно-реалистических мессианских ожиданий, которые в то время были широко распространены среди еврейского народа; во-вторых, что Его решение умереть было вызвано неудачами, которые последовали за первыми успехами Его проповеди.

Согласно научным изысканиям второй половины XIX столетия, Иисус старался отвлечь верующих от сверхъестественного мессианского Царства, провозглашая чисто этическое Царство Божье, которое Он хотел основать на земле. В соответствии с этим Он и не думал выдавать себя за того Мессию, который существовал в воображении его слушателей, но старался воспитать в них веру в духовного, этического Мессию, так чтобы они смогли распознать такого Мессию в Нем самом.

Поначалу Его провозвестие имело успех. Однако позднее народ под влиянием фарисеев и правителей Иерусалима отвернулся от Него. Перед лицом этого факта Он приходит к убеждению, что во имя Царства Божьего и подтверждения своего духовного мессианства Он должен умереть — такова воля Бога. Поэтому во время ближайшего праздника Пасхи Он отправляется в Иерусалим, чтобы отдаться в руки своих врагов и принять от них смерть на кресте.

Эта точка зрения на поведение Иисуса несостоятельна, так как оба ее основных положения не соответствуют фактам. В наиболее древних источниках, евангелиях от Марка и от Матфея, нигде нет ни малейшего следа того, что Иисус намеревался широко распространенное среди народа реалистическое ожидание грядущего в славе сверхъестественного Царства заменить одухотворенным ожиданием. Эти евангелия не содержат также никаких указаний на то, что успешный период деятельности Иисуса сменился периодом неудач.

Из высказываний Иисуса, передаваемых Марком и Матфеем, видно, что он живет мессианскими ожиданиями, характерными для позднего иудаизма. Эти ожидания восходят к древним пророкам и книге Даниила, появившейся около 165 г. до н.э. Что они из себя представляли, мы знаем из Книги Еноха (около 100 г. до н.э.), Псалмов Соломона (63 г. до н.э.) и апокалипсисов Варуха и Ездры (около 80 г. н.э.). Подобно своим современникам, Иисус отождествляет Мессию с Сыном Человеческим, о котором говорится в Книге Даниила, и говорит о его пришествии "на облаках небесных". Царство Божье, которое Он проповедует, — это небесное, мессианское Царство, которое откроется на земле, когда придет Сын Человеческий и естественный мир прекратит свое существование. Он постоянно призывает своих слушателей быть готовыми в любой момент предстать перед судом, в результате которого одни войдут в славу в мессианское Царство, а другие будут ввергнуты в преисподнюю. Он даже обещает своим ученикам, что на этом суде они сядут на двенадцати престолах вокруг Его трона и будут судить двенадцать колен Израилевых.

Иисус, таким образом, принимает позднеиудейские мессианские ожидания со всеми присущими им внешними атрибутами. Он никоим образом не пытается одухотворить их. Однако Он наполняет их своим мощным этическим духом. Идя дальше Закона и предписаний книжников, Он требует от людей осуществления абсолютной этики любви. Только так могут они доказать, что принадлежат Богу и Мессии и что им предназначено стать участниками грядущего Царства. Блаженство, по Его словам, предназначено нищим духом, милосердным, миротворцам, чистым сердцем, алчущим и жаждущим справедливости Царства, плачущим, претерпевшим гонения во имя Царства Божьего, тем, кто стали как малые дети.

Ошибка предшествующих исследователей состояла в том, что они приписывали Иисусу одухотворение позднеиудейских мессианских ожиданий, тогда как в действительности Он просто вкладывает в них этическую религию любви. Поначалу у нас не укладывается в голове, что столь глубокие и одухотворенные религиозность и этика могут сочетаться с представлениями, отмеченными самым наивным реализмом. Но факты именно таковы.

Чтобы опровергнуть предположение о том, что в деятельности Иисуса можно выделить период успеха и период неудач, достаточно указать, что не только в Галилее, но даже в иерусалимском храме Его окружают восторженные массы людей. Окруженный приверженцами, Он недостижим для своих врагов. Пользуясь их поддержкой, Он не боится в самом храме выступить с резкой критикой фарисеев и выгнать оттуда торговцев и менял.

Если вскоре после возвращения учеников, посланных возвещать близость Царства Божьего, Иисус удаляется с ними в языческую область Тира и Сидона, Он делает это не потому, что вынужден отступить с поля боя под натиском врагов. Народ не отвернулся от Него: Он сам удалился от людей, чтобы побыть некоторое время одному с близкими Ему учениками. И не успел Он вновь появиться в Галилее, как массы приверженцев снова

собираются вокруг Него. В Иерусалим он входит во главе галилейских паломников, идущих на праздник Пасхи. Его арест и смерть на кресте стали возможными только потому, что Он сам сдался властям, которые ночью приговорили Его к смерти; а наутро, прежде чем пробудился Иерусалим, Он был уже распят.

*

Следуя ясным указаниям двух древнейших евангелий, я противопоставил существующему несостоятельному объяснению жизни Иисуса иное объяснение, согласно которому Его мысли, слова и действия определялись ожиданием скорого конца света и наступления сверхъестественного мессианского Царства. Это объяснение получило название эсхатологического, так как словом "эсхатология" (от греческого "эсхатос" — последний) традиционно называют иудео-христианское учение о событиях, сопутствующих предстоящему концу света. Понимаемая таким образом жизнь Иисуса, вернее, Его выступление с проповедью и обстоятельства Его смерти (потому что больше о Его жизни мы ничего не знаем) в кратком описании выглядят так. Поскольку Иисус возвещает о Царстве Божьем не как о чем-то уже начавшемся, но исключительно как о будущем событии, Он не считает, что уже сейчас является Мессией; Он лишь убежден, что при наступлении мессианского Царства, когда избранные вступят в предназначенную им сверхприродную форму существования, Он явится всем как Мессия. Это знание своего будущего сана остается Его тайной. К народу Он обращается просто как провозвестник близкого Царства Божьего. Его слушателям не обязательно знать, с кем они имеют дело. Когда Царство наступит, они узнают это. Его самосознание проявляется лишь в том, что верящим в Него и в Его весть о Царстве Он обещает, что Сын Человеческий сразу же по наступлении Царства признает их своими. (При этом о Сыне Человеческом Он говорит в третьем лице, как если бы речь шла не о Нем.)

Что касается Его самого и тех, кто вместе с Ним ожидает скорого наступления Царства Божьего, то Иисус предполагает, что вначале они все вместе должны будут претерпеть бедствия, предшествующие появлению Мессии, и выдержать это испытание. Ибо в соответствии с поздненудейским учением о событиях, связанных с концом света, все призванные в мессианское Царство в течение некоторого времени непосредственно перед наступлением Царства будут отданы во власть противодействующих Богу сил.

В какой-то момент (недели или месяцы отделяют этот момент от начала Его выступления — мы не знаем) у Иисуса возникает уверенность, что час наступления Царства пришел. Он спешно рассылает учеников по двое в города Израиля, чтобы они распространяли эту весть. В своем напутствии (Мф. 10) Он готовит их к предмессианским бедствиям, которые должны тотчас наступить и в которых им и другим избранным придется претерпеть жестокие гонения, возможно даже смерть. Он не ожидает их возвращения, и объявляет им, что явление Сына Человеческого (ожидаемое одновременно с наступлением Царства) произойдет прежде, чем они обойдут города Израиля.

Однако Его ожидания не сбылись. Ученики возвратились, не претерпев никаких гонений. Не было никаких признаков предмессианских бедствий, и мессианское Царство не наступило. Этот факт Иисус мог объяснить себе только тем, что нечто, что должно было произойти до наступления Царства, еще не произошло. В результате напряженных раздумий над

фактом задержки Царства Он приходит к мысли, что Царство Божье наступит лишь тогда, когда Он, как будущий Мессия, своими страданиями и смертью искупит грехи тех, кто избран для Царства, и таким образом избавит их от необходимости пройти через предмессиянские бедствия.

Иисус с самого начала считался с возможностью того, что Бог в своем милосердии избавит избранных от последних страданий. В молитве "Отче наш", которая представляет собой молитву о наступлении Царства Божьего, верующим предлагается просить о том, чтобы Бог не ввел их в "искушение" (πειρασμός), но избавил их от "лукавого". Под словом "искушение" Иисус понимает не какой-либо индивидуальный соблазн греха, а те допускаемые Богом гонения, которые в конце времен будут навлечены на верующих "лукавым", т.е. сатаной как представителем враждебных Богу сил.

Следовательно, мысль, с которой Иисус идет навстречу смерти, заключается в том, что Бог готов принять Его добровольную смерть как искупление за грехи верующих и после этого избавит их от предмессиянских бедствий, в которых в противном случае верующие должны были бы страданием и смертью очиститься и доказать, что они достойны Царства Божьего.

Так или иначе, решение Иисуса принять искупительную смерть основано на словах из Книги пророка Исаии (Ис. 53) о "Рабѣ Божьем", страдающем за грехи других, которым не дано понять значение его подвига. Первоначальный смысл этой главы Книги Исаии, относящейся к эпохе вавилонского пленения, заключается в том, что народ Израиля в изгнании, как этот "Раб Божий", страдает под игом других народов, чтобы благодаря ему эти народы узнали Бога.

О том, что тот, кому предназначен сан Мессии — Сына Человеческого, должен претерпеть страдания и смерть, Иисус сообщает ученикам близ Кесарии Филипповой. Тогда же Он открывает им, что Он и есть тот, кто явится с наступлением Царства Божьего (Мк. 8: 27—33). После этого Он присоединяется к каравану галилейских паломников, идущих на праздник Пасхи в Иерусалим. В этот момент никто, кроме учеников, не знает о Его вере в свое мессиянское предназначение. Ликующая толпа при въезде в Иерусалим приветствует Его не как Мессию, а как пророка из Назарета, из дома Давидова. Предательство Иуды заключается не в том, что он указал синедриону место, где можно арестовать Иисуса, а в том, что он сообщил о притязаниях Иисуса на сан Мессии.

Во время последней трапезы со своими учениками Иисус подает им освященные благодарственной молитвой хлеб и вино и объявляет, что Он не будет больше пить от плода виноградного до того дня, когда выпьет с ними новое вино в Царстве Его Отца. Так на своей последней земной трапезе Он освящает их для участия в грядущей мессиянской трапезе. С этого времени верующие, знающие, что они приглашены к мессиянской трапезе, в продолжение этой последней вечери совершают обряд трапезы, произнося над хлебом и вином благодарственные молитвы о скором наступлении Царства и мессиянской трапезе.

Иисус, следовательно, ожидает, что благодаря Его искупительной смерти мессиянское Царство наступит немедленно, минуя период предшествующих бедствий. Он говорит своим судьям, что они увидят Его как Сына Человеческого, сидящего по правую руку от Бога и грядущего на облаках небесных (Мк. 14: 62).

Найдя утром после субботы гробницу пустой, с энтузиазмом ожидая славы, в которой должен явиться их Учитель, ученики в своих видениях видели Его воскресшим из мертвых. В результате они уверились, что Он

находится с Богом на небесах и вскоре явится в качестве Мессии, неся с собой Царство.

Все, что сообщают два древнейших евангелия о публичной деятельности Иисуса, происходит в течение года. Была весна, когда притчей о сеятеле Иисус начинает возвещать тайну Царства Божьего. Во время сбора урожая Он ожидает, что и небесная жатва начнется в одно время с земной (Мф. 9: 37—38), и посылает учеников, чтобы они в последний раз возвестили о близости Царства. Вскоре после этого Он оставляет публичную деятельность и уединяется с учениками на языческой территории в окрестности Кесарии Филипповой. Там они находятся, по-видимому, до приближения Пасхи, т.е. до момента, когда Он начинает свой поход в Иерусалим. Таким образом, можно думать, что период Его публичной деятельности занимает, самое большее, пять-шесть месяцев.

V. ПРЕПОДАВАТЕЛЬСКАЯ РАБОТА В УНИВЕРСИТЕТЕ. "ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ЖИЗНИ ИИСУСА"

Первого марта 1902 г. я прочел на теологическом факультете в Страсбурге свою первую вступительную лекцию — об учении о Логосе в Евангелии от Иоанна.

Позднее я узнал, что двое факультетских преподавателей подали протест против назначения меня доцентом университета. Они были не согласны с моим методом исторических исследований и выражали опасение, что своими взглядами я собою с толку студентов. Однако они не могли тягаться с авторитетом Хольцмана, который был на моей стороне.

В своей вступительной лекции я говорил о том, что темные места в речах Иисуса в Евангелии от Иоанна взаимосвязаны и становятся понятными лишь в том случае, если рассматривать их как намеки, с помощью которых Иисус хочет подготовить своих слушателей к таинствам, которые вступят в силу после Его смерти благодаря Логосу. Возможность изложить эту теорию обстоятельно впервые представилась мне во время работы над книгой о мистике апостола Павла.

Летний семестр 1902 г. я начал лекцией о Пастырских посланиях*.

Заняться историей изучения жизни Иисуса побудила меня беседа со студентами, прослушавшими лекцию профессора Шпитты о жизни Иисуса, но не знавшими практически ничего о предшествующих исследованиях на эту тему. С согласия профессора Хольцмана я решил в течение летнего семестра 1905 г. прочесть курс лекций (два часа в неделю) по истории изучения жизни Иисуса. Я взялся за эту работу с большим рвением. Материал захватил меня настолько, что по окончании курса лекций я еще глубже ушел в него. От Эдуарда Ройса и других страсбургских теологов университетская библиотека унаследовала практически полную коллекцию жизнеописаний Иисуса. Кроме того, в ней имелись почти все полемические статьи, вызванные жизнеописаниями Штрауса и Ренана. Во всем мире едва ли можно было отыскать другое место со столь благоприятными условиями для исследований в этой области.

В то время, когда я был занят этой работой, я исполнял обязанности директора Теологического колледжа (Collegium Wilhelmitanum). Меня

назначили на эту должность сразу после смерти Эрихсона, но только временно, и я занимал ее с 1 мая до 30 сентября 1901 г., пока обязанности директора не принял на себя Густав Анрих (в то время он был пастором в Лингольштайме близ Страсбурга). Летом 1903 г. Анрих стал профессором истории Церкви в Тюбингене (вместо внезапно умершего Эрнста Люпиуса), и я принял от него должность директора — с прекрасной служебной квартирой, выходящей окнами на солнечную набережную св. Фомы, и жалованьем 2000 марок в год. При этом моя студенческая комната оставалась в моем распоряжении в качестве рабочего кабинета. (Когда директором был Густав Анрих, я жил в городе.)

*

Книга "История изучения жизни Иисуса" вышла уже в 1906 г. и в первом издании называлась "От Реймаруса до Вреде"¹.

Иоганн Самуэль Реймарус (1694—1768), профессор восточных языков в Гамбурге, был первым, кто попытался объяснить жизнь Иисуса, исходя из предположения, что Иисус разделял эсхатологические мессианские ожидания своих современников. Трактат Реймаруса "О целях Иисуса и Его учеников" впервые был опубликован Лессингом после смерти автора и без указания его имени. Вильям Вреде (1859—1907), профессор теологии в Бреслау, в своей работе "Мессианская тайна в евангелиях" впервые попытался последовательно провести до конца точку зрения, отрицающую наличие у Иисуса каких бы то ни было эсхатологических представлений. Чтобы избежать противоречий, он был вынужден утверждать, что сам Иисус не считал себя Мессией; представление о Нем как о Мессии было создано учениками после Его смерти. Поскольку имена этих двух авторов обозначают два полюса, между которыми располагаются все остальные исследования, я и вынес их в заглавие книги.

Прорабатывая многочисленные жизнеописания Иисуса, я испытывал большие трудности с их группировкой по главам. После тщетных попыток сделать это на бумаге я сложил все тома в большую кучу посреди комнаты, выбрал для каждой запланированной главы определенное место в одном из углов либо среди мебели, а затем, после тщательного рассмотрения, разложил все тома по стопкам, поставив себе задачу: найти каждому тому место в книге и не убирать каждую стопку со своего места до тех пор, пока не будет закончена черне соответствующая глава.

Этот план мне удалось осуществить. В течение многих месяцев все мои гости должны были с трудом пробираться между стопками книг. Мне приходилось выдерживать тяжелую борьбу с ведущей мое домашнее хозяйство фрау Вольперт, славной вюртембергской вдовой, чтобы умерить ее рвение во время уборки и убедить ее не трогать книги.

Первым историком, начавшим изучать жизнь Иисуса, приходилось бороться за право применять чисто исторические методы исследования для

¹ Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen, 1906. 418 S. Во втором (1913) и последующих изданиях — "Geschichte der Leben-Jesu-Forschung".

установления самого факта существования Иисуса, а также за право критически подходить к евангелиям как источникам наших сведений о Нем. Лишь постепенно возникло понимание того, что критический и исторический анализ событий жизни Иисуса и тех идей, которые Он проповедовал, не дает возможности утверждать, что Он правильно осознавал свою божественную миссию.

Жизнеописание Иисуса XVIII и начала XIX столетий изображают Его великим просветителем, цель которого состояла в том, чтобы вести свой народ от бездуховного учения иудейской религии к рациональной вере, стоящей выше всех догм, — вере в Бога любви и установление этического Царства Божьего на земле. Особые старания прилагались к тому, чтобы объяснить все произведенные Иисусом чудеса как непонятные для толпы естественные события и таким образом покончить со всякой верой в сверхъестественное. Наиболее известное из этих жизнеописаний Иисуса — трактат Карла Генриха Вентурины "Несверхъестественная история великого пророка из Назарета", который был издан анонимно в 1800—1802 гг. на немецком языке в "Вифлееме" (а на самом деле — в Копенгагене) в четырех томах общим объемом 2700 страниц. Попытку Реймаруса понять провозвестие Иисуса с точки зрения эсхатологически-мессианских представлений позднего иудаизма никто в то время даже не удостоил внимания.

Впервые на дорогу реальной истории исследователей вывело критическое рассмотрение евангелий, предпринятое с целью определить историческую ценность содержащихся в них сведений. В ходе этой работы, начавшейся в XIX в. и занявшей несколько десятилетий, было установлено, что картина, изображенная в Евангелии от Иоанна, противоречит тому, что мы находим в трех остальных евангелиях; что эти три евангелия являются более древними источниками и, следовательно, заслуживают большего доверия; что тот материал, который является общим для этих трех евангелий, первоначально был изложен в Евангелии от Марка; и, наконец, что Евангелие от Луки написано значительно позднее евангелий от Марка и от Матфея.

Исследователи жизни Иисуса были поставлены в тяжелое положение Давидом Фридрихом Штраусом (1808—1874), который в своем жизнеописании, опубликованном в 1835 г., признает исторически достоверным лишь малую долю из того, что сообщается об Иисусе в двух древнейших евангелиях. Большую часть этих сообщений он считает мифами, которые постепенно создавались первохристианским миром и в своих главных чертах восходят к ветхозаветным текстам, содержащим рассказы о чудесах и упоминания о Мессии. Если Штраус приходит в конце концов к столь неутешительным выводам относительно достоверности двух древнейших повествований, то не потому, что он по натуре скептик: причина в том, что он первый по-настоящему понял, насколько трудно объяснить многие содержащиеся в них подробности, касающиеся выступления и провозвестия Иисуса.

Начиная с середины XIX в. постепенно формируется новейшая историческая концепция, состоящая в том, что Иисус пытался одухотворить реалистические надежды своих современников на приход Мессии; что он выступил как духовный Мессия и основатель этического Царства Божьего; когда народ, не сумевший Его понять, отвернулся от Него, Он пришел к решению умереть за свое дело и таким образом довести его до победы. Из всех жизнеописаний Иисуса, построенных по этому общему плану, наибольшую известность получили жизнеописания Эрнеста Ренана (1863), Теодора Кайма (3 тома: 1867, 1871 и 1872), Карла Газе (1876) и Оскара Хольцмана (1901). Попытка научного обоснования этой точки зрения во

всех ее деталях была предпринята Генрихом Юлиусом Хольцманом в его работах о первых трех евангелиях и в книге "Теология Нового завета". Самое яркое, на мой взгляд, изложение этого модернизированного учения Иисуса можно найти в книге Адольфа Гарнака "Сущность христианства" (1901)*.

Но уже с 60-х гг. прошлого века начинают появляться отдельные работы, показывающие, что точка зрения, согласно которой Иисус старался одухотворить эсхатологически-мессианские ожидания своего времени, не выдерживает критики, ибо в целой серии высказываний Он весьма реалистически говорит о приходе Сына Человеческого и мессианского Царства в конце этого мира. Если мы не хотим перетолковывать эти места на свой лад или считать их утратившими силу, остаются две возможности: либо признать, что Иисус действительно жил представлениями позднеиудейской эсхатологии, либо считать подлинными не все Его высказывания, а только те, в которых Он говорит о Мессии и мессианском Царстве в чисто духовном плане (т.е. все остальное приписано Ему первохристианством, которое после Его смерти снова вернулось к реалистическим представлениям позднего иудаизма). Из двух возможных путей исследователи пошли вначале по второму. Мысль о том, что Иисус разделял столь непривычные для нас мессианские идеи позднего иудаизма, казалась настолько непостижимой и настолько предосудительной, что они предпочли усомниться до некоторой степени в достоверности двух древнейших евангелий и отрицать подлинность части приведенных в них высказываний Иисуса из-за их странного содержания. Но когда они попытались (работы Тимоти Колани "Иисус Христос и мессианские верования его времени", 1864 и Густава Фолькмара "Иисус из Назарета", 1882) провести границу между подлинными, "духовно-мессианскими", и неподлинными, "эсхатологически-мессианскими", высказываниями, стало очевидно, что у них не остается другого выхода, как отрицать, что Иисус вообще считал себя Мессией. Ибо те места, в которых Он поверяет ученикам свою мессианскую тайну, все до одного являются "эсхатологически-мессианскими": в них Он говорит о себе как о том, кто при наступлении конца света явится в качестве Сына Человеческого.

Следовательно, для решения вопроса о том, каким было мышление Иисуса: эсхатологическим или неэсхатологическим, центральным является один пункт: считал Он себя Мессией или нет.

Всякий, кто отвечает на этот последний вопрос утвердительно, должен признать, что Его мессианские представления и чаяния — это эсхатологические представления и чаяния позднего иудаизма. Всякий, кто отказывается признать наличие позднеиудейского эсхатологического элемента в Его мышлении, не имеет права приписывать Ему мессианское самосознание.

Именно этот последний путь, желая быть до конца последовательным, избирает Вильям Вреде в своей работе "Мессианская тайна в евангелиях" (1901). Он утверждает, что Иисус выступил просто как учитель, и только после своей смерти Он в представлении верующих становится Мессией. В первоначальное предание о выступлении и деятельности "учителя" Иисуса это более позднее представление было внесено таким образом, что Он якобы не говорил открыто о своем мессианстве, а держал его в тайне. Естественно, Вреде не удалось сделать этот предполагаемый литературный процесс хоть сколько-нибудь понятным.

Таким образом, если ставить под сомнение подлинность эсхатологически-мессианских высказываний Иисуса, то неумолимая логика приводит к заключению, что в двух древнейших евангелиях не содержится ничего исторически достоверного, кроме нескольких весьма общих сообщений об

учительской деятельности некоего Иисуса из Назарета. Отказываясь согласиться со столь радикальными выводами, исследователи в конце концов были вынуждены подчиниться необходимости и признать наличие у Иисуса эсхатологически-мессианских представлений. Так к концу столетия мнение об эсхатологическом характере провозвестия Иисуса и Его мессианском самосознании начинает брать верх. Эта точка зрения была развита гейдельбергским теологом Йоханнесом Вайсом в его написанной с удивительной ясностью книге "Проповедь Иисуса о Царстве Божьем" (1892). Тем не менее научная теология втайне еще лелеяла надежду, что ей в конце концов удастся хотя бы частично опровергнуть то, о чем пишет Вайс. На самом же деле она была вынуждена пойти еще дальше, так как Вайс остановился на полпути. Иисус у него мыслит и говорит эсхатологически; естественно было бы сделать вывод, что и Его действия должны определяться эсхатологическими представлениями. Однако этого вывода Вайс не делает. Деятельность Иисуса и Его решение умереть он объясняет с помощью привычного предположения о начальном успехе и последующих неудачах. Для исторически правильного понимания жизни Иисуса необходимо продумать все следствия того факта, что Он действительно жил в мире эсхатологически-мессианских представлений позднего иудаизма, и попытаться понять Его решения и действия, исходя не из соображений ординарной психологии, а единственно из побуждений, вытекающих из Его эсхатологических чаяний. Это последовательно эсхатологическое решение проблемы, ранее изложенное лишь в общих чертах в моей статье "Тайна мессианства и страстей" (1901), я подробно обосновал в "Истории изучения жизни Иисуса". Поскольку это решение делает понятным столь многое из ранее непонятого в мыслях, речах и действиях Иисуса, оно тем самым доказывает подлинность многих мест евангелий, которые из-за их непонятности считались исторически недостоверными. Так эсхатологическое истолкование жизни Иисуса покончило с сомнениями относительно достоверности евангелий от Марка и от Матфея. Оно показало, что их повествование о публичной деятельности и смерти Иисуса основано на надежном, верном, вплоть до мелочей, предании. Если в этом предании и есть что-то темное или путаное, то это объясняется главным образом тем, что в ряде случаев уже сами ученики не понимали смысла слов и действий Иисуса.

После выхода в свет "Истории изучения жизни Иисуса" у меня завязалась дружеская переписка с Вильямом Вреде. Я узнал, что он страдает неизлечимой болезнью сердца и понимает, что может умереть в любой момент. "Субъективно я чувствую себя довольно хорошо; объективно мое положение безнадежно", — писал он в одном из последних полученных мною писем. Тяжело было думать, что я имею возможность работать без усталости, не беспокоясь о здоровье, в то время как он вынужден был прекратить работу в том возрасте, когда человек находится в расцвете своих сил. Признание, которое получила его работа в моей книге, в какой-то степени вознаградило его за враждебность, с которой были встречены его бесстрашные усилия найти истину. Он умер в 1907 г.

К моему удивлению, книга сразу получила признание в Англии. Первым о моей концепции сообщил профессор Вильям Сэнди из Оксфорда в своих лекциях по проблеме жизни Иисуса. К сожалению, я не смог принять его настойчивые приглашения приехать в Англию, так как не располагал временем. Я уже изучал медицину и, помимо подготовки курса лекций по теологии, работал над немецким изданием моей книги

о Бахе, первоначально написанной по-французски. Так я упустил вторую возможность познакомиться с Англией.

В Кембридже в поддержку моей работы выступил профессор Фрэнсис Кроуфорд Баркитт. Благодаря ему книга была издана в Англии. Его ученик, преподобный В. Монтгомери, сделал отличный перевод¹. Наши научные отношения на почве теологии быстро переросли в сердечную дружбу.

Если профессор Баркитт проявил к моим взглядам чисто научный интерес, то у профессора Сэнди они встретили одобрение потому, что подкрепляли его религиозную позицию. Для его прокатолического образа мыслей созданный либеральным протестантизмом модернизированный портрет Иисуса был лишен какой-либо привлекательности. То, что он оказался исторически недостоверным и что его критика исходила фактически из тех же самых либеральных научных кругов, которые этот портрет создали, доставило профессору Сэнди большое удовлетворение и, как ему казалось, открывало ему путь к католицизму.

Моя книга показалась важной и Джорджу Тиррелу*, который нашел в ней научное обоснование того, что мысли и действия Иисуса были обусловлены эсхатологией. Без этого он не смог бы в своей книге "Христианство на распутье" (1910) столь решительно изобразить Иисуса этическим апокалиптиком, который по самой своей природе был не протестантом, а католиком.

VI. ИСТОРИЧЕСКИЙ ИИСУС И СОВРЕМЕННОЕ ХРИСТИАНСТВО

Когда обе мои работы о жизни Иисуса мало-помалу приобрели известность, ко мне со всех сторон начали обращаться с вопросом: какое значение для нас может иметь эсхатологический Иисус, живший ожиданием конца света и сверхъестественного Царства Божьего? Я и сам во время работы постоянно думал об этом. Я не мог не испытывать удовлетворение от того, что мне удалось разрешить так много исторических загадок, связанных с жизнью Иисуса. Но к чувству удовлетворения примешивалось мучительное сознание, что эти новые исторические факты причиняют беспокойство и создают трудности для христианской веры. Я успокаивал себя, однако, знакомыми с детства словами апостола Павла: "Мы не сильны против истины, но сильны за истину"². Так как правда — это сущность всего духовного, всякая правда означает в конечном счете какое-то приобретение. Истина при всех обстоятельствах ценнее, чем не-истина, и для исторической истины это справедливо так же, как и для любой другой. Даже если она кажется чуждой религиозному чувству и поначалу создает для него трудности, она никогда не сможет причинить ему вреда; в конечном счете религиозное чувство становится лишь более глубоким. У религии, следовательно, нет причины избегать полемики с исторической истиной.

¹ "The Quest of the Historical Jesus. A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede". London, 1910.

Как сильна была бы христианская истина в современном мире, если бы ее отношение к исторической истине было таким, каким оно должно быть! Вместо того чтобы предоставить исторической истине ее права, христианство, как только историческая истина создавала для него трудности, начинало обрабатывать ее всеми возможными способами, сознательно или бессознательно либо обходя, либо искажая, либо скрывая ее. Вместо того чтобы признать, что новые элементы, неизбежно входящие в христианство в процессе его развития, действительно являются новыми, и дать им разумное оправдание, оно всякий раз пыталось с помощью искусственных и уязвимых аргументов втиснуть их задним числом в прошлое. Сегодня положение христианства таково, что лишь в тяжелой борьбе может оно наверстать то, что много раз было упущено им из-за отказа от открытой дискуссии с исторической истиной.

В каком положении мы находимся сейчас только из-за того, что уже в самом начале христианства многие авторы, чтобы сделать собственные идеи более весомыми, ставили под своими произведениями имена апостолов! Для многих поколений христиан эти произведения были источником мучительных раздоров. Одни, опираясь на фактический материал, были не в состоянии скрыть, что многие писания Нового завета, несмотря на их ценное и любимое нами содержание, не являются подлинными. Другие, ради спасения авторитета древнейшего христианства, пытались оспаривать их доказательства. А между тем главные виновники этого раздора едва ли сознавали, что делают что-то не так. Они всего лишь следовали распространенному в древности обычаю, который и в более поздние времена не встречал возражений: произведения, в которых излагаются мысли какого-то человека, писать от его имени.

Занимаясь историей раннего христианства, мне слишком часто приходилось иметь дело с результатами прегрешений против исторической истины. Именно поэтому я не жалею сил в борьбе за правдивость в нашем современном христианстве.

*

Было бы идеально, если бы Иисус возвестил религиозную истину в такой форме, которая не была связана ни с каким конкретным историческим периодом и могла просто и легко восприниматься каждым последующим поколением. В действительности дело обстояло иначе, и в этом, пожалуй, был свой смысл.

Следовательно, мы должны примириться с фактом, что Его религия любви возникла как составная часть мировоззрения, связанного с ожиданием скорого конца света. Оставаясь в рамках тех представлений, посредством которых Он выражал ее, она не может сделаться нашей религией; мы должны трансформировать ее в понятия и представления нашего современного мировоззрения.

До сих пор мы делали это незаметным образом, не заостряя на этом внимания. Вопреки явному смыслу текста, мы ухитрились толковать учение Иисуса так, как если бы оно находилось в согласии с нашим собственным мировоззрением. Теперь, однако, мы должны понять, что

согласовать эти две вещи мы можем только с помощью некоего акта, который диктуется необходимостью, а именно: мы обязаны признать тот очевидный факт, что религиозная истина претерпевает изменения.

Как это следует понимать? Что касается ее духовной и этической сущности, христианская религиозная истина остается одной и той же на протяжении столетий. Различия относятся только к внешней форме, на которую накладывают отпечаток представления, свойственные разным мировоззрениям. Так, религия любви, которую Иисус связывал с позднеиудейским эсхатологическим мировоззрением и которая впервые возникла как его составной элемент, позднее вступает в соединение с греческим, средневековым и современным мировоззрениями. Тем не менее она остается сама собой на протяжении столетий. Выражается она в терминах одного мировоззрения или другого — это не столь уж важно. Решающее значение имеет лишь степень влияния на людей той духовно-этической истины, которая содержалась в ней с самого начала.

Сегодня мы уже не ждем, подобно тем, кто мог слышать проповедь Иисуса, что Царство Божье осуществится в результате сверхъестественных событий. Мы полагаем, что оно возникнет только благодаря силе духа Иисуса в наших сердцах и в мире. Важно одно: чтобы мы всецело прониклись идеей Царства — так, как требовал Иисус от своих последователей.

Могучую мысль, лежащую в основе обетования блаженств в Нагорной проповеди, — о том, что мы познаем Бога и принадлежим Ему через любовь, — Иисус вводит в рамки позднеиудейских мессианских ожиданий, вовсе не думая одухотворять реалистические представления о Царстве Божьем и о блаженстве в нем. Но духовность, заложенная в этой религии любви, как очистительный огонь, не может мало-помалу не распространиться на любые представления, которые с нею соединяются. Такова судьба христианства — развиваться по пути все большего одухотворения.

Иисус не ставит себе задачу толковать позднеиудейские догматы о Мессии и мессианском Царстве. Он заботится не о том, чтобы верующие представляли себе эти вещи должным образом, а о том, чтобы ими овладела любовь, без которой никто не может принадлежать Богу и стать участником Царства. Тема Его провозвестия — это любовь и вообще внутренняя готовность к Царству. Мессианская догма остается на заднем плане. Если бы Ему не случалось время от времени упоминать о ней, можно было бы и забыть, что она является предпосылкой всего остального. Вот почему оказалось возможным столь долго не замечать, что Его религия любви была обусловлена Его временем.

Позднеиудейское мессианское мировоззрение — это кратер, из которого вырывается пламя вечной религии любви.

Чтобы предоставить историческому Иисусу возможность самому выступить с христианским провозвестием перед людьми нашего времени, вовсе не обязательно снова и снова объяснять, какой смысл имели Его слова в рамках эсхатологически-мессианского мировоззрения. Достаточно, если они будут воспринимать как нечто само собой разумеющееся, что Иисус жил в ожидании конца света и наступления сверхъестественного Царства Божьего. Но всякий, кто проповедует Евангелие Иисуса, должен вникнуть в первоначальный смысл Его слов

и пробиться через эту историческую истину к истине вечной. При этом он увидит, и не раз, что благодаря этой начальной точке отсчета ему впервые по-настоящему открылось все, что имел сказать нам Иисус!

У многих священников я находил подтверждение своему опыту, что исторический Иисус — хотя Он и обращается к нам из мира мыслей и представлений, который отличен от нашего, — делает проповедь не труднее, а легче.

Есть глубокий смысл в том, что, прислушиваясь к словам Иисуса, мы всякий раз ступаем на территорию иного мировоззрения. В нашем собственном миро- и жизнеутверждающем мировоззрении христианство постоянно подвергается опасности превратиться во внешнюю по отношению к человеку идею. Евангелие Иисуса, который обращается к нам в ожидании конца света, уводит нас с проторенной дороги внешне деловой службы Царству Божьему на тропинку духовности и побуждает нас в духовном освобождении от мира искать истинную силу для работы в духе Царства Божьего. Сущность христианства — это мироутверждение, прошедшее через опыт мироотрицания. В рамках эсхатологического мировоззрения, основанного на мироотрицании, Иисус провозглашает этику активной любви!

*

Если в историческом Иисусе и есть что-то необычное, Его личность, как она есть в действительности, воздействует на нас намного сильнее и непосредственнее, чем в том виде, в котором ее представляют догматика или результаты предшествующих научных исследований*. В догматике Он становится менее живым; исследователи модернизируют и умаляют Его.

Всякий, кто имеет смелость повернуться лицом к историческому Иисусу и вслушаться в Его обладающие огромной силой изречения, скоро перестает спрашивать, что может значить для нас этот кажущийся необычным Иисус. Он учится узнавать в Нем Того, кто желает завладеть им.

Истинное понимание Иисуса — это понимание воли, воздействующей на волю. Правильно относиться к Нему — значит чувствовать, что ты в Его власти. Ценность христианского благочестия, какого бы рода оно ни было, определяется лишь степенью самоотдачи нашей воли Его воле.

Иисус не требует от человека, чтобы он умел формулировать или хотя бы мысленно представлять себе, кто Он на самом деле, — точно так же, как Он не считал нужным открывать слушающим Его слово тайну своей личности и объяснять им, что Он потомок Давида, который явится однажды как Мессия. Он требовал от них лишь одного: чтобы они своей жизнью и страданиями доказали, что готовы по Его велению отказаться от жизни по законам земного бытия и войти в иное бытие, став, таким образом, сопричастными Его миру.

Все это стало очевидным для меня в ходе исследований и размышлений об Иисусе. И потому книгу "История изучения жизни Иисуса" я позволил себе закончить следующими словами:

"Он приходит к нам неизвестным и безымянным, как некогда по берегу озера пришел к людям, которые не знали Его. Он обращается к нам с теми же словами: "Следуйте за мной!" — и ставит перед нами задачи, которые Он должен решить в наше время. Он повелевает. И тем, кто подчиняется Ему, — и мудрым, и простодушным — Он явит себя в мире, труде, борьбе и страдании, через которые они пройдут рука об руку с Ним, и как невыразимую тайну они своим опытом постигнут, кто Он".

*

Многих шокирует необходимость признать исторического Иисуса "способным ошибаться": ведь сверхъестественное Царство Божье, близкое наступление которого Он провозглашал, не наступило.

Но что поделаешь, если об этом недвусмысленно говорится в евангелиях! Действуем ли мы в духе Иисуса, когда пытаемся с помощью сомнительной казуистики согласовать эти изречения с догматическим учением о Его абсолютной и универсальной непогрешимости? Он сам никогда не претендовал на подобное всеведение. Юноше, обратившемуся к Нему со словами: "Учитель благий!", Он указал, что благ один только Бог (Мк. 10: 17—18). Так же решительно Он возразил бы и тем, кто хочет приписать Ему божественную непогрешимость. Знание духовной истины не доказывается знанием происходящих в мире процессов и событий. Оно лежит совсем в другой плоскости и не зависит от этого последнего.

Исторический Иисус захватывает нас своим повиновением Богу. И в этом Он более велик, чем догматический Христос, которого греческая метафизика представляет всеведущим и неспособным ошибаться.

*

Доказательство того, что учение Иисуса было обусловлено эсхатологией, явилось тяжелым ударом для либерального протестантизма*. На протяжении нескольких поколений он занимался исследованием жизни Иисуса в полной уверенности, что всякое новое знание, добытое исторической наукой, сделает лишь еще более очевидным не dogматический характер религии Иисуса. К концу XIX столетия казалось уже окончательно доказанным, что Иисус проповедовал религию построения Царства Божьего на земле и что наша религиозная мысль может без особых хлопот усвоить ее и сделать своей религией. Вскоре, однако, пришлось признать, что это справедливо лишь в отношении непреднамеренно модернизированного, а не подлинного, исторически достоверного учения Иисуса. Я сам страдал от того, что мне пришлось участвовать в разрушении того образа Христа, на который опиралось либеральное христианство. В то же время я был убежден, что либеральному христианству нет необходимости жить историческими иллюзиями. Оно может точно так же апеллировать и к историческому Иисусу, а кроме того, его оправдание находится в нем самом.

Действительно, хотя либеральное христианство и лишилось возможности отождествлять свою веру с учением Иисуса привычным для себя

способом, дух Иисуса все еще остается на его стороне. Хотя Иисус учит в терминах позднеиудейской мессианской догмы, однако мыслит Он не догматически. Он не формулирует никакого "вероучения". Он далек от того, чтобы оценивать веру на основании каких-либо критериев догматической правильности. Нигде не требует Он от своих слушателей, чтобы они мышление приносили в жертву вере. Напротив, Он заставляет их размышлять о религии! В Нагорной проповеди Он говорит об этике как о чем-то таком, что относится к самой сути религии, и судит о набожности по тому, насколько этичным становится человек под ее влиянием. В мессианской надежде, которую Его слушатели питают в своих сердцах, Он разжигает огонь этической веры. Поэтому Нагорная проповедь является неопровержимой хартией либерального христианства. Этическое составляет сущность религиозного — эта истина надежно поддерживается авторитетом Иисуса.

К тому же исчезновение позднеиудейского эсхатологического мировоззрения освободило религию любви, которую исповедовал Иисус, от всего, что в ней было догматического. Форма, использованная для изготовления отливки, разбита. Теперь нет никаких препятствий к тому, чтобы религия Иисуса в своей истинной духовной и этической сущности ожила в нашем мышлении. Мы знаем, как много истинно ценного содержит в себе церковное христианство, завещанное потомкам в форме греческого догматического учения и в течение столетий поддерживаемое религиозным чувством верующих, и относимся к Церкви с любовью, уважением и благодарностью. Но мы принадлежим к ней как те, кто опираются на слова апостола Павла: "Где Дух Господень, там свобода"* — и верят, что своей преданностью религии любви они служат христианству лучше, чем покорным согласием со всеми без исключения догматами. Если в Церкви есть дух Иисуса, в ней найдется место для любой формы христианского религиозного чувства — даже для такой, которая сочетается с независимостью суждений.

Мое призвание — побуждать христианскую веру к тому, чтобы она со всей искренностью пришла к согласию с исторической истиной. Задача нелегкая. Но я отдаюсь ей с радостью, ибо уверен, что правдивость во всем является неотъемлемой частью духа Иисуса.

VII. КНИГА О БАХЕ — ФРАНЦУЗСКОЕ И НЕМЕЦКОЕ ИЗДАНИЯ

Одновременно с работой над "Историей изучения жизни Иисуса" я заканчивал книгу (на французском языке) об Иоганне Себастьяне Бахе. Видор, с которым я каждой весной, а часто и осенью проводил в Париже по несколько недель, как-то пожаловался мне, что все французские книги о Бахе написаны в чисто повествовательном стиле и ни одна из них не дает представления о его творчестве. Пришлось пообещать ему, что во время осенних каникул 1902 г. я напишу для студентов Парижской консерватории очерк о природе музыки Баха.

Задача, поставленная передо мной Видором, привлекала меня тем, что давала возможность высказать мысли, к которым я пришел в результате детального (как теоретического, так и практического) изучения Баха в период моей работы органистом баховского хора церкви св. Вильгельма.

К концу каникул, несмотря на напряженнейшую работу, я не продвинулся дальше предварительного наброска. Кроме того, мне стало ясно, что предполагавшийся очерк разрастается в книгу о Бахе. Набравшись мужества, я решил покориться судьбе и продолжать работу.

В 1903 и 1904 гг. я посвящал Баху все свободное время. Работа моя облегчалась тем, что я стал обладателем полного собрания его сочинений, которое в то время было большой редкостью и стоило очень дорого. До этого мне приходилось изучать партитуры в университетской библиотеке. Это было огромным препятствием, поскольку я редко мог выделить для Баха какое-либо другое время, кроме ночного. От продавца нотного магазина в Страсбурге я узнал, что одна дама в Париже, которая в свое время, чтобы поддержать Баховское общество, подписалась на полное собрание сочинений Баха, хочет теперь избавиться от длинного ряда серых томов, занимающих так много места на книжных полках. Обрадованная тем, что может доставить кому-то удовольствие, она уступила их мне за смехотворно малую сумму в 200 марок. Этот подарок судьбы я воспринял как доброе предзнаменование, сулящее успех начатой работе.

Действительно, начать писать книгу о Бахе было с моей стороны весьма рискованным предприятием. Хотя я много читал и благодаря этому имел некоторые познания в области истории и теории музыки, я не изучал эти предметы профессионально. Однако в мои намерения и не входило представление новых исторических материалов о Бахе и его времени. Как музыкант, я хотел рассказать другим музыкантам о музыке Баха. Я решил, что главным предметом моей книги будет то, о чем в большинстве предшествующих книг говорилось вскользь, а именно раскрытие истинной природы баховской музыки и обсуждение того, как ее следует исполнять. В соответствии с этим биографический и исторический материал я предполагал использовать скорее как введение к основной части книги.

Испытывая временами страх, что взялся за работу, которая мне не по силам, я успокаивал себя мыслью, что пишу не для Германии, где хорошо знают Баха, а для Франции, в которой искусство кантора церкви св. Фомы было в то время практически неизвестно.

То обстоятельство, что я писал книгу на французском языке и одновременно читал лекции и проповедовал на немецком, требовало от меня большого напряжения. Правда, я еще с детства говорил по-французски так же свободно, как и по-немецки; однако я никогда не воспринимал французский как свой родной язык (хотя в письмах к родителям пользовался только им, потому что так было принято у нас в семье). Мой родной язык — немецкий, так как эльзасский диалект, на котором говорят в тех местах, где я родился, — это один из немецких диалектов.

Мой собственный опыт заставляет меня думать, что если кто-либо утверждает, что у него два родных языка, то это не более чем самооб-

ман. Он может, конечно, считать, что в равной степени владеет обоими, но на самом деле думает только на одном и только им одним владеет свободно и творчески. Когда кто-нибудь уверяет меня, что абсолютно в равной степени знает два языка, я тут же спрашиваю его, на каком из них он считает и вычисляет, на каком помнит названия кухонной утвари, плотницких или слесарных инструментов и на каком мечтает. Мне пока еще не случилось встретить никого, кто бы после такой проверки не вынужден был согласиться, что один из языков стоит у него на втором месте.

Большую пользу в работе над книгой принесли мне замечания Губерта Гийо, который в то время преподавал французский в Страсбургском университете. Говоря о недостатках стиля моей рукописи, он особо подчеркивал, что для французского предложения ритм имеет намного большее значение, чем для немецкого.

Разницу между этими двумя языками, как я ее себе представляю, можно описать лучше всего, сказав, что во французском я словно прогуливаюсь по ухоженным дорожкам прекрасного парка, тогда как в немецком брожу по величественному лесу. В немецкий литературный язык постоянно вливается новая жизнь из диалектов, с которыми он связан. Французский язык утратил этот контакт с почвой. Он уходит корнями в литературу, приобретая таким образом некую завершенность — как в хорошем, так и в плохом смысле этого слова. Напротив, немецкий остается в этом смысле языком незавершенным. Совершенство французского языка состоит в том, что он способен выразить мысль в наиболее ясной и сжатой форме; немецкого — в том, что он позволяет представить ее во всех ее многообразных аспектах. Лучшим образцом французского языка я считаю язык "Общественного договора" Руссо. Что касается немецкого, то здесь, по моему мнению, ближе всего к совершенству стоят лютеровский перевод Библии и "По ту сторону добра и зла" Ницше.

Ритмическое построение фразы и простота выражения, о которых я всегда заботился и к которым стремился, когда писал по-французски, стали для меня такой же необходимостью и в немецком. И теперь, благодаря работе над французской книгой о Бахе, мне стало ясно, какой литературный стиль больше всего отвечает моему характеру.

Как всякий пишущий об искусстве, я столкнулся с трудностями, возникающими при попытке выразить словами то, что выражено на языке искусства. Действительно, говорить об искусстве — это то же, что изъясняться притчами.

Осенью 1904 г. я наконец-то мог сообщить Видору, который проводил каникулы в Венеции и постоянно торопил меня в письмах, что работа достаточно продвинулась и ему надо садиться за обещанное предисловие. Он сделал это без промедления.

Книга вышла в 1905 г. с посвящением мадам Матильде Швейцер, жене моего дяди, жившего в Париже¹. Если бы она в 1893 г. не представила мне возможность познакомиться с Видором и впоследствии неоднократно встречаться с ним в ее гостеприимном доме, я никогда бы не пришел к мысли писать о Бахе.

¹ J. S. Bach, le musicien — poète. Paris — Leipzig, 1905. 455 S.

Я был удивлен и обрадован тем, что моя работа получила признание даже в Германии — как вносящая вклад в изучение Баха. Ведь я писал ее просто для того, чтобы заполнить пробел в имеющейся на французском языке музыкальной литературе. В журнале "Kunstwart" фон Люпке поднял вопрос о переводе. В результате осенью того же 1905 г. издательство "Брейткопф и Хэртель" заключило со мной договор о подготовке немецкого издания книги.

Когда летом 1906 г., закончив "Историю изучения жизни Иисуса", я вернулся к работе над немецким изданием "Баха", то скоро убедился, что не могу переводить самого себя на другой язык и что если я хочу сделать что-то путное, то должен заново окунуться в исходный материал. Поэтому я закрыл французскую книгу и решил делать новый и лучший немецкий вариант. В результате, к ужасу и удивлению издателя, объем книги увеличился с 455 до 844 страниц. Первые страницы новой книги я написал в Байрейте, в гостинице "Черный конь", после удивительного представления "Тристана". До этого я неделя за неделей тщетно пытался приступить к работе. Благодаря приподнятому настроению, в котором я вернулся с Фестивального холма, мне это наконец удалось. Под шум голосов, проникавший в мою душную комнату из расположенного под ней пивного зала, я начал писать, а когда положил перо, солнце уже давно взошло. С этого времени я работал с такой радостью, что закончил книгу в течение двух лет, хотя занятия медициной, подготовка к лекциям, работа проповедником и концертные поездки не позволяли заниматься ею непрерывно. Сплошь и рядом я вынужден был откладывать своего "Баха" в сторону и неделями не прикасаться к нему.

Немецкое издание появилось в начале 1908¹. Прекрасный английский перевод сделал Эрнест Ньюмэн².

*

В своей борьбе против Вагнера антивагнерианцы апеллировали к идеалу классической музыки, как они его себе представляли. Они определяли его как "чистую" музыку, а в качестве чистой признавали лишь такую, которая не позволяет предполагать у ее создателя каких-либо поэтических или изобразительных целей, но продиктована исключительно заботой о том, чтобы дать прекрасным мелодическим линиям наиболее совершенное воплощение. Бах, произведения которого в полном объеме постепенно начали приобретать известность (благодаря Баховскому обществу, которое в середине XIX в. предприняло издание его сочинений), по утверждению антивагнерианцев, исходил именно из этих принципов — так же как и Моцарт. И оба они, как классики, противопоставлялись Вагнеру. Фуги Баха, как им казалось, неопровержимо доказывают, что он служил их идеалу чистой музыки. Классиком именно такого типа рисует Баха Филипп Шпитта в своем большом двухтомном труде, в котором впервые приводит

¹ *Albert Schweitzer. J. S. Bach. Leipzig, 1908. 844 S.**

² Английское издание появилось в 1911 г. в двух томах точно так же у Брейткопфа и Хэртеля. Сбыт приняло на себя в 1923 г. издательство "A. & S. Black" в Лондоне.

биографические сведения, основанные на тщательном изучении источников¹.

В противоположность образу Баха, созданному этими хранителями Грааля чистой музыки, я рисую Баха как поэта и живописца в музыке. Все, что есть в тексте, будь то эмоциональное или изобразительное, он стремится воспроизвести на языке музыки со всей возможной жизненностью и ясностью. Прежде всего он стремится передать звуками зрительные образы. Он даже больше художник звука, чем поэт звука. В своем искусстве он ближе к Берлиозу, чем к Вагнеру. Если в тексте говорится о кочующих туманах, о буйных ветрах, о ревущих потоках, о набегающих и уходящих волнах, о падающих листьях, о звонящих по уснушему колоколам, о твердой вере, идущей уверенной поступью, или о слабой, которая спотыкается на каждом шагу, о посямлении гордого и возвышении смиренного, о восставшем сатане, о парящих в облаках ангелах, — все это видишь и слышишь в его музыке.

Действительно, языком звуков Бах владел абсолютно свободно. В его музыке мы находим постоянно повторяющиеся ритмические мотивы, выражающие мирное блаженство, живейшую радость, глубокое горе или возвышающее душу страдание.

Стремление выразить звуками то, что передается поэтическими и живописно-пластическими средствами, заложено в самой сущности музыки. Музыка обращается к творческому воображению слушателя и пытается пробудить у него тот эмоциональный опыт и те зрительные образы, из которых возникла она сама. Но она может сделать это лишь в том случае, если говорящий на языке звуков обладает таинственной способностью излагать на нем свои мысли с ясностью и определенностью, которые превышают естественные выразительные возможности этого языка. В этом отношении Бах — величайший из великих.

Его музыка поэтична и живописна, потому что ее темы рождены поэтическими и живописными представлениями. Исходя из этих тем музыкальная композиция развертывается в совершенное архитектурное сооружение, построенное из звуков. Музыка, которая по самой своей сути является поэтической и живописной, предстает перед нами как готическая архитектура, претворенная в звучание. Самое великое в этом искусстве, которое так исполнено жизни, так удивительно пластично и уникально по совершенству формы, — это тот дух, которым веет от него. Душа, от земных тревог страстно стремящаяся к покою и уже вкусившая его, в этой музыке дает возможность другим приобщиться к ее духовному опыту.

*

Чтобы произвести надлежащий эффект, искусство Баха, как это вытекает из самой его природы, должно быть представлено слушателю во всей его живой и совершенной пластичности. Но этот фундаментальный принцип исполнения музыки Баха и по сей день с трудом пробивает себе дорогу.

Начать с того, что исполнение баховской музыки огромными оркестрами и массовыми хорами — это преступление против ее стиля. Кантаты и музыка "Страстей" были написаны для хора от двадцати пяти до тридцати голосов и оркестра примерно такого же размера. Оркестр у Баха

¹ Первый том вышел в 1873, второй — в 1880 г.

не аккомпанирует хору, а является его равноправным партнером; оркестровый же эквивалент хора в сто пятьдесят голосов — вещь немислимая. Поэтому для исполнения баховской музыки следует предусматривать хоры от сорока до пятидесяти голосов и оркестры от пятидесяти до шестидесяти инструментов. Чудесное переплетение голосов должно легко прослушиваться.

Для альта и сопрано Бах не использовал женские голоса — только мальчиков, даже в сольных партиях. Хоры мужских голосов образуют у него однородное целое. Таким образом, к женским голосам в любом случае следует добавлять голоса мальчиков, в идеале же даже сольные партии альта и сопрано должны петь мальчики.

Так как музыка Баха — это архитектура, *crescendo*^{1*} и *decrescendo*^{2*}, которые в бетховенской и послебетховенской музыке вполне отвечают ее эмоциональному содержанию, при исполнении Баха неуместны. Чередования *forte* и *piano* осмысленны здесь лишь постольку, поскольку они помогают подчеркнуть ведущие темы и приглушить второстепенные. Декламационные *crescendo* и *decrescendo* допустимы лишь в пределах, не нарушающих эти чередования. Если они сглаживают различие между *forte*^{3*} и *piano*^{4*}, они разрушают архитектуру музыкальной композиции.

Поскольку фуги Баха всегда начинаются с главной темы и ею же оканчиваются, недопустимо начинать или заканчивать их исполнение *piano*.

Баха все играют слишком быстро. Музыка, предполагающая возможность наглядно представить себе ряд параллельно развивающихся мелодических линий, превращается для слушателя в хаос, если чересчур быстрый темп делает такое представление невозможным.

Однако для того, чтобы слушатель в полной мере мог оценить одушевленность баховской музыки, важен даже не столько темп, сколько правильная фразировка, вырисовывающая мелодические линии в их живой пластичности.

Если до середины XIX столетия Баха, как ни странно, играли *staccato*^{5*}, то впоследствии исполнители ударились в другую крайность и начали играть его монотонным *legato*^{6*}. Именно так учил меня играть Видор в 1893 г. Но со временем я понял, что Бах требует живой фразировки. Он мыслит, как скрипач. Ноты у него должны связываться и разделяться так, чтобы их было удобно извлекать скрипичным смычком. Хорошо сыграть клавирную пьесу Баха — значит сыграть ее так, как если бы она исполнялась струнным квартетом.

Правильная фразировка обеспечивается правильной расстановкой акцентов. Музыка Баха требует, чтобы ноты, имеющие решающее значение для развития мелодической линии, были соответственно акцентированы. Характерная особенность его периодов заключается в том, что они, как правило, не начинаются с акцентированной ноты, но как бы стремятся

^{1*} Букв. — увеличивая, нарастая (*ит.*); постепенное увеличение силы звучания. — *Примеч. ред.*

^{2*} Букв. — уменьшаяся (*ит.*); постепенное ослабление силы звучания; равнозначный термин — *diminuendo* (*ит.*); букв. — уменьшая. — *Примеч. ред.*

^{3*} Букв. — громко, сильно (*ит.*). — *Примеч. ред.*

^{4*} Букв. — тихо (*ит.*). — *Примеч. ред.*

^{5*} — Отрывисто (*ит.*); короткое, отрывистое исполнение звуков, четко отделяющее их друг от друга. — *Примеч. ред.*

^{6*} — Связанно, плавно (*ит.*); связанное исполнение звуков, когда они как бы переходят один в другой. — *Примеч. ред.*

к ней. В них подразумевается наличие затакта. Необходимо, кроме того, отметить, что у Баха акценты в мелодических линиях, как правило, не совпадают с естественными акцентами в начале тактов, а свободно расставляются между ними. От этого напряжения между мелодическими и тактовыми акцентами проистекает необычайная ритмическая живость баховской музыки.

Таковы внешние требования к исполнению Баха. Но сверх этого его музыка требует от нас сосредоточенности и духовности, чтобы быть в состоянии вызвать к жизни нечто от того глубокого духа, который в ней сокрыт.

*

Мои идеи относительно природы баховской музыки и правильного метода ее исполнения получили признание потому, что они появились в самый подходящий момент. К концу прошлого века, когда завершилась публикация полного собрания сочинений Баха, музыканты увидели, что Бах — это нечто иное, чем просто представитель академической музыкальной классики. Подобным же образом выявилась несостоятельность традиционного метода исполнения его музыки, и музыканты начали искать метод, который соответствовал бы стилю Баха. Однако эти новые знания пока еще не имели ни четкой формулировки, ни теоретического обоснования. И получилось так, что в моей книге впервые было сказано вслух то, о чем музыканты, серьезно интересовавшиеся Бахом, думали каждый про себя. Благодаря этому я приобрел много друзей. С волнением вспоминаю я о множестве теплых писем, полученных сразу после выхода книги. Феликс Мотль — дирижер, которым я восхищался на расстоянии, — написал мне из Лейпцига. В Мюнхене перед отъездом в Лейпциг друзья дали ему мою книгу в качестве дорожного чтения, и он, не отрываясь, читал ее в поезде и закончил в отеле в Лейпциге. Вскоре после этого состоялось наше личное знакомство, и позднее я не раз с большим удовольствием встречался с ним по разным поводам.

Благодаря этой книге я познакомился с другим известным исполнителем Баха, берлинским дирижером Зигфридом Оксом. Это знакомство положило начало дружбе, которая с течением времени становилась все теснее.

Румынская королева Кармен Сильва прислала мне большое письмо, в котором писала, что после моей книги ее любимый Бах стал ей еще дороже. За этим письмом последовало много других. Последние из них, адресованные в Африку, были написаны карандашом: ее искалеченная ревматизмом рука уже не могла держать перо. Она много раз приглашала меня провести каникулы у нее в гостях, с единственным условием — играть ей два часа в день на органе. У меня не было возможности принять ее приглашение, так как последние годы перед отъездом в Африку я уже не мог позволить себе никаких каникул. А когда я вернулся в Европу, ее уже не было в живых.

VIII. ОБ ОРГАНАХ И ОРГАНОСТРОЕНИИ

Одним из следствий моей работы о Бахе явилась статья об органостроении, которую я закончил осенью 1905 г. — перед тем, как начать заниматься медициной.

Интерес к органостроению я унаследовал от своего деда Шиллингера. Когда я был еще мальчиком, он всячески поощрял мое желание узнать как можно больше о внутреннем устройстве органа.

Органы, построенные в конце прошлого столетия, производили на меня странное впечатление. Хотя их наперебой восхваляли как чудо современной техники, я не получал от них никакого удовлетворения. Осенью 1896 г., возвращаясь домой после своей первой поездки в Байрейт, я заехал в Штутгарт, чтобы посмотреть и послушать новый орган в городском концертном зале. Об этом органе газеты публиковали восторженные отзывы. Господин Ланг, органист монастырской церкви, замечательный человек и музыкант, был так добр, что продемонстрировал мне его. Когда я услышал резкий тон этого хваленного инструмента и fuga Баха, которую играл Ланг, обрушилась на меня хаосом звуков, где я не мог различить отдельных голосов, мое подозрение, что современные органы в музыкальном отношении являются шагом не вперед, а назад, вдруг превратилось в уверенность. Чтобы окончательно убедиться в справедливости этого факта и найти его причины, я в последующие несколько лет использовал любую возможность, чтобы послушать как можно больше органов, старых и новых. Кроме того, я обсуждал эту проблему со всеми органистами и органными мастерами, с которыми мне приходилось встречаться. Мое мнение, что старые органы звучат лучше новых, как правило, вызывало веселый смех, а иногда и довольно едкие насмешки. И моя статья, в которой я пытался проповедовать евангелие идеального органа, была понята сначала очень немногими. Она появилась в 1906 г., десять лет спустя после моего Дамаска в Штутгарте*, и называлась "Искусство органостроения и игры на органе в Германии и во Франции"¹. В этой статье я отдаю предпочтение французскому органостроению перед немецким, потому что первое во многом сохранило верность древним традициям этого искусства.

*

Качество звучания органа и производимый им эффект определяются четырьмя факторами: это трубы, воздушные камеры, давление воздуха и место органа в помещении.

Используя опыт многих поколений, старые органные мастера нашли наилучшие пропорции и формы труб. Кроме того, они делали их только из самых лучших материалов. В современном органостроении трубы конструируют в соответствии с физическими теориями, зачастую отрякаясь от достижений старых мастеров. Стремление к максимальному удешевлению продукции заставляет экономить на материалах. Как следствие этого,

¹Deutsche und französische Orgelbaukunst und Orgelkunst. Leipzig, 1906. 51 S. Ранее эта статья была напечатана в журнале "Die Musik" (1906, № 13, 14). Второе издание вышло в 1927 г.

трубы современных фабричных органов зачастую плохо звучат — либо потому, что их диаметр слишком мал, а стенки слишком тонки, либо потому, что они изготовлены не из высококачественных материалов.

В качестве воздушных камер, т.е. ящиков, на которых стоят трубы и из которых поступает в них воздух, в прежние времена обычно использовались так называемые "шлайфладе". Эти камеры по сравнению с современными имеют много технических недостатков, и, кроме того, они значительно дороже. Однако по качеству звучания они намного выше, так как их конструкция по ряду причин имеет большие преимущества с точки зрения акустики.

Со старыми воздушными камерами трубы давали ровный, мягкий, полный звук; с новыми они дают звук резкий и сухой. Звук старого органа обтекает слушателя, звук нового — накатывается на него, как прибой.

В старых органах из-за несовершенства тогдашних мехов воздух подавался в трубы под умеренным давлением. Усовершенствованные воздуходувные устройства с электроприводом позволяют обеспечить любое желаемое давление. И вот, ослепленные тем, что орган с двадцатью пятью регистрами* может теперь звучать так же мощно, как раньше звучал сорокарегистровый, органисты проглядели, что воздух стал с шумом вырываться из труб, а не вытекать спокойным потоком, как должно быть в духовых инструментах. Выигрыш в силе звука обернулся потерей качества.

Что касается клавишного механизма, т.е. устройства, связывающего клавиши с трубами, то и здесь органостроители больше думают об удешевлении и технических усовершенствованиях, чем об удовлетворении требований музыкального искусства.

[Наилучший способ соединения клавиш с трубами — это использование чисто механической связи. На органах с механическим устройством нужная фразировка достигается легче всего. Поэтому все малые и средние органы должны строиться по принципу механической связи. На втором месте после механического стоит пневматическое соединение, при котором клавиши соединяются с трубами через пневмоусилители. И только в исключительных случаях следует строить органы с электромеханическим приводом, так как эти системы ненадежны и требуют постоянного обслуживания. Однако, поскольку орган с электромеханическим приводом проще в изготовлении, современные органостроители, не принимая в расчет самых элементарных соображений исполнительской практики и музыкального искусства, склонны отдавать предпочтение электромеханическим устройствам перед механическими и пневматическими.]

Очень вредит современным органам также и то, что у них появились регистры, имитирующие, причем довольно неестественно, звучание струнных инструментов. Само по себе стремление иметь в органе трубы самого разнообразного звучания, в том числе напоминающие по звуку скрипку, виолончель или контрабас, вполне законно. Но в этой имитации нельзя заходить слишком далеко. Органные трубы должны давать только намек на звучание скрипки, или виолончели, или контрабаса, и нельзя допускать, чтобы эти звуки заметно выделялись на фоне звучания всего инструмента. В современных же органах так много труб, имитирующих струнные инструменты, и эти трубы настолько мощны, что орган начинает звучать как оркестр.

Подобно тому как струнные инструменты — это основа оркестра, флейты — это основа органа. Когда достаточное количество открытых регистров с красивым, мягким звучанием создает правильную основу для

микстур и языковых — только тогда орган может дать прекрасное, богатое и полнозвучное *forte* и *fortissimo*.]

Если старые органы звучат лучше тех, которые построены в наше время, то это объясняется, кроме всего прочего, их более выгодным расположением в церкви. Если неф церкви не слишком вытянут в длину, лучшее место для органа — над входом, напротив клироса. Там он стоит высоко и свободно, и звук может распространяться во все стороны, не встречая препятствий.

В случае очень длинных нефов лучше всего размещать орган на некоторой высоте на боковой стене главного нефа, примерно посередине него. Благодаря этому исключается эхо, которое в противном случае наносит ущерб чистоте звучания. В Европе сохранилось еще много соборов, в которых орган висит таким образом — как "ласточкино гнездо", выступающее посередине нефа. При таком расположении орган с сорока регистрами по звучанию не уступает шестидесятирегистровому!

Стремление строить органы максимально больших размеров, а также желание, чтобы орган и хор располагались близко друг к другу, часто приводят к тому, что органу отводится место, невыгодное с точки зрения акустики.

Если на хорах (т.е. в галерее над входом в церковь), как это часто бывает, имеется место лишь для органа средних размеров, инструмент размещают на клиросе. Практическое преимущество такого расположения в том, что орган и хор оказываются рядом. Однако орган, установленный на полу, никогда не производит такого эффекта, как орган, звуки которого льются с высоты. При установке на полу звук не может распространяться беспрепятственно, особенно если в церкви много народу. Сколько инструментов (особенно в Англии), прекрасных сами по себе, не могут полностью раскрыть своих потенциальных возможностей только из-за того, что они установлены на клиросе!

Другой способ приблизить друг к другу орган и хор состоит в том, что западную галерею отводят под хор и оркестр (если таковой имеется), а орган помещают позади них в ограниченном сводчатом пространстве, где он не может звучать должным образом.

Что же касается современных архитекторов, то они считают само собой разумеющимся, что орган должен стоять в каком-нибудь из углов.

В последнее время архитекторы и органостроители начали использовать дистанционную электрическую связь между клавишами и трубами и расщеплять орган на части, которые размещаются в разных местах, но звучат одновременно, так как приводятся в действие с одной кафедры. Достижимый за счет этого эффект, возможно, импонирует толпе, но подлинно художественного и величественного звучания органа можно добиться лишь в том случае, если инструмент представляет собой единое звуковое целое, наполняющее церковь музыкой со своего естественного места над головами слушателей.

Единственно правильное решение проблемы хора и органа, если речь идет о крупной церкви с большим хором и оркестром, заключается в том, что хор и оркестранты размещаются на клиросе, а для сопровождения там же устанавливается небольшой орган. Разумеется, в этом случае органист, играющий на большом органе, не может одновременно дирижировать хором.

*

Лучшие органы были построены в период с 1850 по 1880 г., когда органостроители, настоящие художники своего дела, использовали технические достижения своего времени для того, чтобы в максимально

возможной степени воплотить в жизнь идеалы Зильбермана и других великих органных мастеров XVIII столетия. Самый выдающийся среди них — Аристид Кавайе-Коля, создатель органов церкви св. Сульпиция и собора Нотр-Дам в Париже. Орган церкви св. Сульпиция (построенный в 1862 г.), который, несмотря на некоторые его недостатки, я считаю прекраснейшим из всех известных мне органов, сегодня работает так, как будто он только что вступил в строй, и, если его поддерживать в хорошем состоянии, проработает еще двести лет. Орган в Нотр-Дам пострадал во время войны, когда сняли и убрали в безопасное место оконные витражи и он оказался не защищенным от непогоды. Много раз видел я почтенного Кавайе-Коля (он умер в 1899 г.) за органом церкви св. Сульпиция, куда он обычно приходил к воскресной службе. Одним из его любимых изречений было следующее: "Лучше всего звучит тот орган, в котором человек может свободно обойти вокруг каждой трубы". Из других представителей органостроения той поры я особенно ценю Ладегаста в Северной Германии, Валькера — в Южной, а также некоторых английских и скандинавских мастеров, испытавших, подобно Ладегасту, влияние Кавайе-Коля.

К концу XIX столетия мастера органостроения превратились в фабрикантов, а те, кто не захотел следовать этим курсом, были разорены. С этого времени никто уже не спрашивает, обладает ли орган благородным тоном; интересуются только тем, снабжен ли он всевозможными современными устройствами переключения регистров и имеет ли он максимально возможное число регистров при минимальной цене. Вместо того чтобы с любовью реставрировать прекрасные старые органы, органисты, проявляя поразительную слепоту, демонтируют их и заменяют фабричной продукцией.

Больше всего красоту звучания старых органов ценят в Голландии. Органисты этой страны, несмотря на многочисленные технические дефекты старых органов, из-за которых играть труднее, чем на новых, не позволяют ввести себя в заблуждение и отказываются жертвовать прекрасным звучанием своих инструментов ради технических усовершенствований. Поэтому и по сей день в церквях Голландии имеется множество больших и малых органов, в которых со временем за счет правильно выполненной реставрации можно будет устранить технические несовершенства и сохранить качество звучания. Едва ли какая-нибудь другая страна может сравниться с Голландией и по великолепной внешней отделке старых органов.

*

Мало-помалу высказанная в моей статье мысль о необходимости реформ в органостроении начала привлекать к себе внимание. На состоявшемся в мае 1909 г. в Вене конгрессе Международного музыкального общества по предложению Гвидо Адлера впервые была организована секция органостроения. На этой секции я и мои единомышленники разработали "Международные правила органостроения", направленные против слепого преклонения перед чисто техническими достижениями и требующие тщательного изготовления инструментов с хорошим каче-

ством звучания¹. В последующие годы становилось все более очевидным, что по-настоящему хороший орган должен сочетать прекрасное звучание старых органов с техническими преимуществами новых. Спустя двадцать два года после появления моей статьи об органостроении ее сочли возможным переиздать без изменений (добавив только приложение, касающееся современного положения дел в органостроительной промышленности) — теперь уже в качестве всеми одобренной программы реформ².

Лично мне монументальный орган XVIII столетия, усовершенствованный позднее Кавайе-Колем и другими мастерами, представляется идеальным по звучанию. Позднее некоторые музыковеды в Германии пытались вернуться к органу времен Баха. Однако орган времен Баха — это не идеальный орган, а лишь его предшественник. Ему недостает величественности, присущей самой природе органа. В искусстве есть абсолютные идеалы, более высокие, чем идеалы старины. Недаром сказано: "Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится"*.

Несмотря на то, что элементарные истины, касающиеся искусства органостроения, стали теперь общепризнанными, их внедрение в практику идет очень медленно. Причина в том, что органы сегодня изготавливают на крупных предприятиях. Коммерческие интересы ставятся выше художественных. Тщательно изготовленный, обладающий художественными достоинствами орган оказывается на тридцать процентов дороже фабричных органов, которыми наводнен рынок. Поэтому строитель органов, желающий делать по-настоящему хорошие инструменты, ставит на карту свое существование. Лишь в очень редких случаях удается убедить церковные власти заплатить за инструмент с тридцатью тремя регистрами сумму, за которую они могли бы приобрести сорокарегистровый.

Однажды мне довелось беседовать об органах и органостроении с кондитером, любящим музыку, и он сказал мне: "С органным делом происходит то же самое, что и с кондитерским! Нынешние люди не знают ни что такое хороший орган, ни что такое кондитерское изделие. Никто уж и не помнит сегодня вкус изделий, приготовленных из свежего молока, свежих сливок, свежего масла, свежих яиц, лучшего растительного масла и свиного сала, натурального фруктового сока и подслащенных сахаром — ничем, кроме сахара. Все привыкли довольствоваться изделиями из консервированного молока, консервированных сливок, консервированного масла, яичного порошка, самых дешевых сортов растительного масла и сала, синтетических соков, подслащенных чем угодно, потому что ничего другого они никогда и не пробовали. Не понимая, что такое качество, они удовлетворяются хорошим внешним видом. А если я попытаюсь делать и продавать что-нибудь настоящее, как в прежние времена, я потеряю покупателей, потому что моя продукция, как и у хорошего строителя органов, будет на тридцать процентов дороже..."

¹ "Internationales Regulativ für Orgelbau". Wien — Leipzig, 1909. 47 S.

² Deutsche und französische Orgelbaukunst und Orgelkunst. 2. Auflage. Leipzig, 1927. S. 1—48 (первоначальное издание — с. 49—73: Послесловие).

Как далеко еще нашим органам до идеального органа! Я убеждался в этом вновь и вновь во время концертных турне, давших мне возможность познакомиться с органами почти всех стран Европы. И все же должен настать день, когда органисты начнут требовать инструменты с истинно художественным звучанием и таким образом заставят органостроителей отказаться от изготовления фабричного ширпотреба. Но когда же наконец это произойдет и идея восторжествует над неблагоприятными обстоятельствами?

Главная проблема — это воздушные камеры. До тех пор, пока кто-нибудь не изобретет воздушную камеру, обладающую акустическими качествами "шлайфладе" (применявшихся органными мастерами XVIII столетия и Кавайе-Колем), но без присущих им технических несовершенств, звучание органов будет по-прежнему неудовлетворительным. Конечно, органостроители превозносят свои современные камеры и заявляют, что они не уступают "шлайфладе". Однако на самом деле это не так.

*

На борьбу за настоящий орган я потратил много времени и сил. Сколько ночей провел я над проектами органов, присланных мне на рассмотрение, сколько поездок совершил, чтобы изучить на месте вопрос о реставрации или перестройке органа. Сотни писем написал я епископам, настоятелям, главам консисторий, бургомистрам, священникам, церковным комитетам, церковным старостам, органостроителям и органистам, пытаюсь убедить их, что их прекрасные старые органы следует реставрировать, а не заменять новыми; умоляя подумать о качестве, а не о числе регистров и потратить на лучший материал для труб те деньги, которые они ассигновали на оборудование органа всевозможными никому не нужными устройствами переключения регистров. И как часто эти многочисленные письма, поездки и разговоры оказывались в конце концов напрасными и окончательное решение принималось в пользу фабричного органа, спецификация которого так замечательно выглядела на бумаге!

Тяжелейшей борьбы стоило сохранение старых органов. Сколько красноречия пришлось мне употребить, чтобы добиться отмены смертных приговоров, вынесенных прекрасным старинным инструментам! Как много встречалось мне органистов, которые были весьма низкого мнения о своем органе из-за его преклонного возраста и ветхости! Когда я говорил им, что их орган — это прекрасный инструмент и его необходимо сохранить, они встречали мои слова таким же недоверчивым смехом, каким Сарра встретила известие о том, что у нее будет сын. И как много органистов сменили дружеское отношение ко мне на вражду из-за того, что я оказался препятствием для их планов замены старинного органа фабричным, или из-за того, что по моей вине им пришлось отказаться от трех-четырех регистров, чтобы остальные регистры могли лучше звучать!

И по сей день мне приходится иногда лишь беспомощно наблюдать, как благородные старинные органы перестраиваются и наращиваются

до тех пор, пока не остается и следа от их бывлой красоты — только потому, что их мощность не отвечает современным представлениям; а каково видеть, как их и вовсе ломают и за большие деньги заменяют плебейской фабричной продукцией!

Первым старинным органом, который я спас, — а это была нелегкая задача! — был прекрасный зильбермановский инструмент в страсбургской церкви св. Фомы.

“В Африке он спасает старых негров, в Европе — старые органы”, — говорят обо мне мои друзья.

Строительство так называемых гигантских органов я считаю одним из современных заблуждений. Орган не должен быть больше, чем этого требует размер церкви и позволяет отведенное для него место. По-настоящему хороший орган с 70 или 80 регистрами, если он установлен на нужной высоте и имеет вокруг себя открытое пространство, способен наполнить своим звучанием самую большую церковь. Когда меня просят назвать самый большой и самый прекрасный орган в мире, я обычно отвечаю, что, судя по тому, что я слышал и читал, в мире насчитывается 127 самых больших и 137 самых прекрасных органов.

Эффект, производимый органом, зависит не столько от числа регистров, сколько от их расстановки. Полноценный орган, помимо педального органа, должен иметь в своем составе главный орган, хоровой орган и орган переменного звучания*. Очень важно, чтобы из трех последних второй действительно был построен как хоровой орган. Это значит, что он должен быть, как в старинных органах, установлен в отдельном корпусе впереди главного органа и в результате этого звучать отдельно от двух других органов, находящихся в основном корпусе. Если хоровой орган помещается вместе с ними в основном корпусе, он теряет индивидуальность звучания и становится простым дополнением главного органа.

Не имея хорового органа, современные инструменты остаются неполными, сколько бы у них ни было регистров и мануалов*. Они составлены из двух, а не из трех звуковых индивидуальностей.

Придет время, и все будут удивляться, каким образом три поколения органистов и органостроителей могли не понимать важности хорового органа для полноты звуковой палитры инструмента. Даже Кавайе-Коль, как ни странно, поддался общей тенденции лишать второй орган независимости, помещая его в основной корпус. Оставив пустым вместительный корпус для хорового органа в церкви св. Сульпиция (вместо того чтобы разместить в нем регистры), он совершил явную ошибку.

Разумеется, корпус для хорового органа стоит довольно дорого, так что ради него придется пожертвовать несколькими регистрами. Но в этом нет большой беды. Орган с десятью регистрами, расположенный именно так, как должен располагаться хоровой орган, будет производить больший эффект, чем орган с шестнадцатью регистрами, находящийся в основном корпусе.

Другая глупость, характерная для современного органостроения, заключается в том, что в орган вводят несколько органов переменного звучания. От этого нарушается эффект плавного усиления или ослабления, не говоря уже о том, что чересчур большое количество жалюзи препятствует распространению звука.

Каждый из органов, в совокупности составляющих единый инструмент, представляет собой индивидуальность, если он построен с учетом специальных требований, предъявляемых к его звучанию и расположению

в пространстве. Особенность главного органа в том, что его регистры занимают нижний ярус основного корпуса и имеют полное, ровное звучание. Хоровой орган состоит из регистров со светлым, ясным звучанием, которые свободно поют в церкви под управлением главного органа. Орган переменного звучания помещается в верхнем ярусе основного корпуса и с этой самой высокой и удаленной точки инструмента посылает интенсивный звук, сила которого может меняться по желанию органиста.

Орган — это троица, в которой три звуковые индивидуальности соединены в единое целое. Чем лучше выражены специфические особенности каждого органа и чем органичнее их единство, тем прекраснее инструмент.

Старинные органы неполны, так как у них еще нет органа переменного звучания, новые — из-за того, что у них уже нет хорового органа. Лишь комбинируя старое с новым, можно получить полный орган.

Каков бы ни был орган, по конструктивным и акустическим соображениям он не может иметь в своем составе более трех самостоятельных органов, обладающих по-настоящему индивидуальным звучанием. Поэтому снабжать орган четырьмя или пятью мануалами с художественной точки зрения нет никакой необходимости.

В современных фортепиано, так же как и в органах, слишком чувствуется стремление их создателей добиться максимально возможной силы звука. Мощные рояли, позволяющие ударами молоточков по струнам получать требуемую для наших огромных концертных залов полноту звучания, действительно необходимы для таких больших помещений. Но эта неестественная полнота достигается ценой утраты своеобразной красоты тона, характерной для настоящего фортепиано. Насколько велика разница между этими сухо звучащими гигантскими инструментами и прекрасными старыми эрардовскими роялями для музыкальных гостиных! Насколько лучше эти последние для аккомпанирования пению! Насколько лучше их теплый звук сочетается со струнными инструментами! Слушать бетховенскую скрипичную сонату в сопровождении большого современного рояля — это почти пытка. Все время, пока длится исполнение, мне представляются два потока: один — серебряно-чистый, второй — угольно-черный, которые текут рядом, не смешиваясь друг с другом.

Органы в концертных залах никогда не вызывали у меня такого интереса, как церковные. Самые лучшие органы в концертном зале не производят сильного впечатления. Из-за того, что зал заполнен людьми, орган теряет яркость и полноту звучания. Кроме того, архитекторы обычно заталкивают орган в удобный для них угол зала, где он при любых обстоятельствах не может правильно звучать. Орган требует помещения с каменными сводами, в котором даже при большом собрании людей остается достаточно свободного пространства. Орган, установленный в концертном зале, не имеет столь ярко выраженного характера сольного инструмента, как церковный; скорее, он служит дополнением к хору и оркестру. В будущем, без сомнения, композиторы будут писать больше произведений для органа с оркестром, чем они это делали до сих пор. Тогда оркестр будет придавать звучанию яркость и гибкость, а орган — полноту. С технической точки зрения такое дополнение современного оркестра органом означает, что оркестр приобретает басы, по характеру звучания близкие к флейте, и, таким образом, впервые появится возможность добиться соответствия между басами и высокими голосами в оркестре.

Я радуюсь, когда орган звучит вместе с оркестром в концертном зале. Но когда мне предлагают выступать в таком зале с сольным концертом, я по возможности избегаю обращаться с органом как со светским концертным инструментом. И выбором пьес, и способом их исполнения я стараюсь превратить концертный зал в церковь. Но больше всего я люблю — и в церкви, и в концертном зале — ввести хор и таким образом сделать концерт чем-то вроде службы, в которой в ответ на хоральную прелюдию органа раздается пение хора.

В самом звучании органа, где каждый звук, по желанию органиста, может длиться неограниченно долго, содержится, так сказать, элемент вечности. Даже в нецерковном помещении он не может сделаться светским инструментом.

Я был счастлив узнать, что мой идеал церковного органа в значительной мере воплощен в некоторых современных органах. Этим я обязан эльзасскому органному мастеру Фрицу Хэрпферу, творческие идеи которого сформировались в ходе изучения органов Зильбермана, а также здравому смыслу некоторых церковных советов, прислушавшихся к разумным доводам и заказавшим не самый большой, а самый лучший орган, который можно было построить на имеющиеся в их распоряжении средства.

Труды и волнения, выпавшие на мою долю из-за практического интереса к органостроению, заставляли меня по временам жалеть, что я связался с этим делом. Если я все-таки не бросил его, то только потому, что борьба за хороший орган была для меня частью борьбы за истину. И когда по воскресным дням я думаю о том, что в такой-то церкви звучит сейчас благородный орган и это я спас его, не дав заменить плетейским фабричным изделием, я чувствую себя с лихвой вознагражденным за все то время, которым пожертвовал, и все беспокойства, которые навлек на себя за последние тридцать лет в интересах органостроения.

IX. РЕШЕНИЕ СТАТЬ ВРАЧОМ В ДЖУНГЛЯХ

В пятницу 13 октября 1905 г. я бросил в почтовый ящик на улице Гранд арме в Париже несколько писем — к родителям и самым близким друзьям. В этих письмах я извещал их, что в начале зимнего семестра поступаю студентом на медицинский факультет, с тем чтобы по окончании его отправиться врачом в Экваториальную Африку. В одном из писем я просил об отставке с поста директора Теологического колледжа св. Фомы, так как в связи с предстоящим изучением медицины у меня не останется времени для выполнения директорских обязанностей.

План, который я теперь намеревался привести в исполнение, созрел у меня уже давно — еще в те дни, когда я был студентом. Мне казалось непостижимым, что я могу вести такую счастливую жизнь, в то время как столько людей вокруг меня вынуждены беспрерывно бороться с лишениями и страданиями. Даже школьником я испытывал волнение всякий раз, когда мне случалось бросить беглый взгляд на убогое домашнее окружение некоторых из моих школьных товарищей и срав-

нить его с совершенно идеальными условиями, в которых жили мы, дети гюнсбахского пастора. Учась в университете и радуясь счастливой возможности изучать и даже заниматься самому наукой и искусством, я не мог не думать постоянно о тех, которые были лишены этого счастья из-за материальной необеспеченности или слабого здоровья.

В одно прекрасное летнее утро в Гюнсбахе, на Троицу (это было в 1896 г.), я проснулся с мыслью, что не должен принимать доставшееся мне счастье как нечто само собой разумеющееся, но обязан отдать что-то взамен. Продолжая неторопливо обдумывать эту мысль в постели под щебетание птиц за окном, я решил, что смогу считать свою жизнь оправданной, если буду жить для науки и искусства до тридцатилетнего возраста, чтобы после этого посвятить себя непосредственному служению людям. Много раз до этого я пытался понять, что означают для меня лично слова Иисуса: "Кто хочет жизнь свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет свою жизнь ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее"*. Теперь ответ был найден. В дополнение к внешнему у меня было теперь и внутреннее счастье.

Каков будет характер моей будущей деятельности — этого я еще не мог сказать. Это подскажут обстоятельства. Несомненным было только одно: это должно быть непосредственное служение людям, пусть даже незаметное и не бросающееся в глаза.

Естественно, что вначале я думал о какой-либо деятельности в Европе. У меня был план заняться воспитанием брошенных или беспризорных детей. Я хотел воспитывать их так, чтобы впоследствии они сами дали зарок помогать детям, находящимся в аналогичном положении. Когда в 1903 г. я переселился в просторную и солнечную директорскую квартиру на третьем этаже здания колледжа св. Фомы, у меня появилась возможность приступить к задуманному. Я предлагал свою помощь то тут, то там, и всегда безуспешно. Уставы организаций, заботящихся о бедных и брошенных детях, не предусматривали такого добровольного сотрудничества. Так, например, когда сгорел страсбургский сиротский приют, я предложил взять к себе на время нескольких мальчиков, но заведующий приютом даже не дал мне договорить. Все остальные попытки, которые я предпринимал в других местах, также окончились ничем.

*

Одно время я подумывал о том, чтобы в будущем посвятить себя делу помощи бродягам и бывшим заключенным. Чтобы как-то подготовиться к этой деятельности, я принял участие в начинании пастора Августа Эрнста из церкви св. Фомы. Каждый день с часу до двух он находился у себя дома и был готов разговаривать со всяким, кто приходил к нему просить помощи или ночлега. Однако он не давал просителю денег и не заставлял его дожидаться, пока о нем наведут справки. Он предлагал зайти к нему сегодня еще раз, домой или в его меблированные комнаты, а тем временем проверял сведения, которые сообщал о себе проситель. И только тогда он предоставлял ему помощь — в таком объеме и ровно столько времени, сколько было необходимо.

Сколько велосипедных ездов сделали мы с этой целью по городу и его окрестностям, причем очень часто оказывалось, что по адресу, который дал проситель, никто о нем никогда не слышал. Тем не менее во многих случаях это давало возможность оказать с полным знанием дела весьма своевременную помощь. Средства для этого предоставляли также мои близкие друзья.

В студенческие годы я участвовал в работе благотворительной студенческой ассоциации "Diasonat Thomana", собрания которой происходили в колледже св. Фомы. За каждым из нас было закреплено несколько бедных семей, которые нужно было посещать не реже раза в неделю, чтобы передать выделенное им пособие, и затем на собраниях ассоциации сообщить об их нуждах. Необходимые для этого средства мы собирали среди старых страсбургских семейств, поддерживавших это дело, начатое еще прежними поколениями, а теперь продолжавшееся нами. Дважды в год (если мне не изменяет память) каждый из нас должен был обойти определенное количество таких семейств с просьбой о денежной помощи. Для меня, с моей застенчивостью и неумением свободно держать себя в обществе, визиты эти были пыткой. Думаю, что иной раз я действовал очень неумело. Однако эти первые опыты научили меня кое-чему, что пригодилось мне впоследствии, когда я снова вынужден был обращаться за благотворительной помощью. Так, например, я понял, что тактичная и сдержанная просьба воспринимается лучше, чем сильный нажим, и что правильный метод сбора пожертвований включает в себя умение принять отказ без раздражения.

Из-за неопытности нам, несмотря на благие намерения, далеко не всегда удавалось использовать доверенные деньги наилучшим образом. Однако цель, которую преследовали благотворители, была достигнута: им удалось побудить молодых людей проявить участие к бедным. Вот почему я с глубокой благодарностью думаю о тех, кто с таким пониманием и терпимостью относился к нашим попыткам быть полезными, и надеюсь, что еще многие студенты смогут таким же образом — благодаря щедрым и милосердным людям — принять участие в борьбе с бедностью.

Занимаясь бродягами и бывшими заключенными, я понял, что им можно по-настоящему помочь лишь в том случае, если достаточно много людей смогут посвятить себя этому делу. В то же время я сознавал, что сделать что-то полезное можно лишь в сотрудничестве с организациями. Мне же хотелось, чтобы моя деятельность была абсолютно личной и независимой. Хотя я и решил в случае необходимости предложить свои услуги какой-либо организации, я тем не менее никогда не терял надежды найти такую сферу деятельности, где я мог бы работать индивидуально, сохраняя полную свободу. И то, что мое сильнейшее желание исполнилось, я воспринимаю как одну из великих милостей, которые раз за разом дарила мне судьба.

Однажды утром осенью 1904 г. я обнаружил у себя на письменном столе в колледже один из тех журнальчиков в зеленых обложках, в которых Парижское миссионерское общество ежемесячно отчитывалось о своей деятельности. Фрейлейн Шердлин обычно оставляла их там,

зная, что я особо интересуюсь этим обществом, так как в детстве на меня произвели большое впечатление письма одного из его первых миссионеров, по имени Казалис; отец читал их вслух во время своих миссионерских служб*. Вечером, освобождая себе место для работы, я машинально открыл этот журнал. В глаза мне бросился заголовок одной из статей: "Нужды миссии в Конго"¹. Статья была написана Альфредом Бёгнером, директором Парижского миссионерского общества, эльзасцем, и содержала жалобу на то, что миссии не хватает людей для работы в Габоне, северной провинции Конго. Автор выражал надежду, что те, "на которых уже остановились глаза Господа", услышат его призыв и придут к решению посвятить себя этой крайне необходимой работе. Статья заканчивалась словами: "Те, кто по знаку Господа готовы дать простой ответ: "Я иду, Господи", — вот люди, в которых нуждается сейчас Церковь". Дочитав статью, я спокойно принялся за работу. Поиски были окончены.

*

Спустя несколько месяцев мне исполнилось тридцать лет. Свой день рождения я провел как тот человек в притче, который, "желая построить башню"*, сначала рассчитывает, достанет ли у него средств, чтобы закончить ее. В результате я решил привести в исполнение свой план непосредственного служения людям в Экваториальной Африке.

До этого момента никто (за исключением одного друга, которому я полностью доверял) не знал о моих намерениях. Когда благодаря моим письмам, отправленным из Парижа, они стали известны, мне пришлось выдержать тяжелый бой с родственниками и друзьями. При чем едва ли не больше, чем за мое новое начинание, они упрекали меня за то, что я, оказываясь, так мало доверяю им, что не посоветовался с ними, прежде чем принять окончательное решение. Этими пустяками они буквально изводили меня в течение тех трудных недель. Особенно отличились мои друзья-теологи. Это казалось мне нелепым: ведь каждому из них, без сомнения, приходилось произносить прекрасную проповедь — быть может, самую прекрасную из всех — об апостоле Павле, который, как сказано в его Послании к галатам, "не стал... советоваться с плотью и кровью"*, принимая решение о том, как он будет служить делу Иисуса.

Родственники и друзья все, как один, увещевали меня, доказывая глупость затеянного мной дела. По их словам, я был человеком, который зарывает в землю доверенные ему таланты и вместо них намеревается пустить в оборот фальшивые деньги. Работу среди диких я должен оставить тем, кому не потребуется ради этого жертвовать своими дарованиями и приобретенными большим трудом познаниями в области науки и искусства. Видор, любивший меня, как сына, устроил мне нагоняй, говоря, что я поступаю, как генерал, который, схватив винтовку, бежит сломя голову в первую шеренгу (в то время еще не имели

¹ "Journal des Missions Evangéliques". Juni. 1904. S. 389—393.

понятия об окопах). Одна преисполненная современного духа дама доказывала мне, что чтением лекций об организации медицинской помощи первобытным народам я сделал бы гораздо больше, чем своим лечением. По ее словам, изречение гётевского Фауста "В начале было Дело" давно устарело: сегодня пропаганда — мать всех дел.

Мне пришлось выдержать много словесных дуэлей с людьми, которые слыли христианами. Я устал от этих разговоров. Странно было видеть, как далеки они от понимания того, что стремление поставить себя на службу любви, — той любви, которую проповедовал Иисус, — может дать жизни человека совершенно новое направление, — хотя они и читали в Новом завете, что так бывает, и даже находили, что там это в порядке вещей. Мне казалось само собой разумеющимся, что основательное знакомство с изречениями Иисуса должно заставить человека намного лучше понимать то, что с точки зрения общепринятой логики представляется неразумным. Теперь я на собственном опыте убедился, что это не всегда так. Действительно, несколько раз, когда я пытался говорить о повиновении, которого может в особых случаях потребовать от нас данная Иисусом заповедь любви, меня обвиняли в тщеславии, хотя на самом деле я должен был совершать насилие над своими чувствами, когда мне приходилось прибегать к этому аргументу. И вообще, сколько я выстрадал из-за того, что так много людей считали себя вправе распахивать настежь двери и ставни моей души!

Даже если я и позволял им (хотя мне это нелегко давалось) заглянуть в тот уголок моих мыслей, из которого родилось мое решение, все равно это оказывалось, как правило, бесполезным. Они думали, что за всем этим должно стоять что-то еще, и угадывали "истинную" причину в разочаровании, вызванном недостаточно быстрой карьерой, хотя для этого не было никаких оснований, поскольку еще молодым человеком я получил такое признание, которого обычно удается добиться лишь в конце жизни, полной тяжелого труда и борьбы. Полагали также, что причиной моего решения была несчастная любовь.

На этом фоне те люди, которые не пытались лезть мне в душу, а просто смотрели на меня как на скороспелого юнца, у которого не все дома, и соответственно относились ко мне с добродушной усмешкой, казались мне носителями подлинной доброты.

Я знал, что родственники и друзья будут приводить множество доводов, доказывающих неразумность моего плана, и понимал, что с их стороны это вполне естественно. Я всегда считал, что идеалист обязан смотреть на вещи трезво, и понимал, что любое движение по нехоженому пути связано с риском и что только в редких случаях этот риск оправдан, а вероятность успеха — достаточно высока. Я считал, что мой случай относится к числу этих немногих, потому что я долго и всесторонне обдумывал свое решение, а также потому, что у меня были здоровье, крепкие нервы, запас энергии, практический здравый смысл, упорство, осмотрительность, весьма скромные потребности — словом, все необходимое, чтобы идти по выбранному пути. Наконец, я верил, что в случае провала моего плана уравновешенный характер позволит мне выдержать этот удар.

С тех пор мне, как человеку, стремящемуся действовать индивидуально, много раз приходилось высказывать свое мнение и давать советы людям, желавшим пуститься в аналогичные рискованные предприятия. Но лишь в сравнительно редких случаях я мог взять на себя такую ответственность, чтобы сразу же одобрить их намерения. Слишком часто я вынужден был констатировать, что потребность "делать что-то особенное" является порождением беспокойного духа. Такие люди хотели посвятить себя задачам более масштабным по той причине, что задачи, бывшие у них под боком, их не устраивали. Кроме того, часто оказывалось, что их решения вызваны побочными соображениями. Только тот, кто способен найти ценное в любой деятельности и посвятить себя ей с полным пониманием своего долга, — только такой человек имеет внутреннее право поставить себе целью некую экстраординарную деятельность вместо той, которая естественным образом выпала на его долю. Только тот, кто видит в своих намерениях нечто само собой разумеющееся, а не из ряда вон выходящее, кто расценивает их не как героизм, но как свой долг, принимаемый с энтузиазмом и одновременно с трезвым пониманием его безусловной обязательности, способен стать духовным искателем приключений, в которых нуждается мир. Нет героев действия, есть герои самоотречения и страдания. Их много. Но лишь немногие из них известны, и то не толпе, а немногим.

"Герои и героическое в истории" Карлейля — не глубокая книга.

Большинство из тех, кто чувствует в себе стремление к независимой личной деятельности и хотел бы доказать на деле свою способность к ней, стечением обстоятельств лишены этой возможности. Как правило, это связано с тревогой за своих близких или с тем, что они вынуждены держаться за свою специальность, чтобы заработать на жизнь. Только тот, кто благодаря своим способностям или преданности друзей является свободным в материальном отношении человеком, может в наши дни рискнуть стать на путь независимой деятельности. Это было не так сложно в прежние времена, когда каждый, даже в случае отказа от хорошо оплачиваемой работы, мог еще надеяться прожить так или иначе. Любой, кто вздумал бы сделать то же самое в трудных экономических условиях нынешнего дня, рискует попасть в серьезную беду и навлечь на себя несчастья не только материальные, но и духовные.

Итак, не только наблюдения, но и опыт заставляют меня признать тот факт, что хорошие и способные люди вынуждены отказываться от независимой деятельности, которая была бы великим благом для мира, — по той причине, что сложившиеся обстоятельства делают такой путь невозможным.

Те, кому посчастливилось осуществить свою мечту о свободном личном служении, должны воспринимать эту удачу в духе скромности и смирения. Они должны всегда помнить о тех, кто при всем своем желании и способностях никогда не сможет сделать того же. Свою сильную волю они должны закалять смирением. Они почти всегда обречены искать и ждать, пока не откроется путь для деятельности, которой они жаждут. Счастливы те, кому годы труда отпущены в боль-

шей мере, чем годы поисков и ожидания! Счастливы те, кто в конечном итоге сможет отдать себя по-настоящему и без остатка!

Эти счастливицы не должны также поддаваться гневу, наталкиваясь на сопротивление; правильное отношение к нему выражается словами: "Ну да, так и должно быть!" Тот, кто намеревается делать добро, не должен ожидать, что люди уберут все камни с его пути; он обязан спокойно принять свой жребий и в том случае, если ему навалят новых. Преодолеть эти трудности может лишь такая сила, которая при столкновении с ними духовно просветляется и укрепляется. Возмущение — это растрата сил.

В человечестве всегда живет стремление к идеалу. Но лишь малая часть этого стремления открыто проявляется в действии. Всему остальному предназначено воплотиться в невидимых проявлениях, ценность которых тем не менее тысячекратно превышает ценность той деятельности, которая привлекает к себе внимание. Невидимое соотносится с видимым, как глубокое море — с волнами, бороздящими его поверхность. Скрытые силы добра воплощены в тех людях, для которых непосредственное личное служение стало дополнительной работой, поскольку они не могут сделать его основным делом своей жизни. Удел многих — это более или менее бездушный труд, которым они зарабатывают себе на жизнь и удовлетворяют потребности общества, но в котором они не могут или почти не могут проявить своих человеческих качеств, ибо этот труд требует от них немногим более, чем быть хорошими человеческими машинами. Но нет человека, которому бы не представился случай отдать себя другим людям и проявить тем самым свою человеческую сущность. Труд человека сегодня до предела организован, специализирован и сведен к механической работе. Это серьезная проблема. Чтобы решить ее, общество должно не просто устранять эти нежелательные явления, но делать все, что в его силах, для охраны прав человеческой личности. Однако и этого недостаточно. Еще важнее, чтобы сами страдающие не мирились безропотно со своей участью, но изо всех сил старались, несмотря на неблагоприятные обстоятельства, отстаивать свою человеческую личность деятельностью, имеющей духовное содержание. Спасти свою человеческую жизнь — вопреки условиям своей профессиональной жизни — может всякий, кто использует любую возможность быть человеком, делая что-нибудь лично для своих братьев, которые нуждаются в помощи, — какой бы скромной ни была эта его деятельность. Такой человек поступает на службу духовности и добру. Никакая судьба не может помешать человеку напрямую служить другим людям параллельно со своей основной работой. Если такое служение большей частью не осуществляется, то только из-за того, что имеющиеся возможности остаются неиспользованными.

Будет ли каждый из нас в том положении, в котором он находится, стараться проявлять истинную человечность по отношению к людям — от этого зависит будущее человечества.

Каждую минуту огромные ценности благодаря упущенным возможностям обращаются в ничто. Но и та часть, которая все же превращается в намерения и поступки, — это богатство, и его нельзя недооценивать. Человечество вовсе не так материалистично, как это постоянно утверж-

дает глупая молва. Насколько я знаю людей, я убежден, что в них сокрыты стремления к идеалу, намного превосходящие все то, что когда-либо выходило на поверхность. Подобно тому как бьющий из-под земли ключ представляет собой лишь малую часть невидимого потока, идеализм, который мы наблюдаем, — это лишь малая толика того идеализма, который люди несут в себе в связанном или едва проявленном виде. Развязать то, что связано, вывести подземные воды на поверхность! Человечество ждет тех, кто может сделать эту работу.

*

Что касается отношения друзей к моему плану, то самым странным и совсем уже не поддающимся разумному объяснению им казалось то, что я собираюсь отправиться в Африку не миссионером, а врачом: ведь для этого мне придется, уже в тридцатилетнем возрасте, снова пройти через долгие годы труднейшей учебы. А в том, что эта учеба потребует от меня громадных усилий, я ни капли не сомневался. Я и в самом деле испытывал страх при мысли о предстоящих тяжелых годах. Однако причины, предопределившие мой выбор, были настолько вескими, что все прочие соображения не могли идти с ними ни в какое сравнение.

Я хотел стать врачом, чтобы иметь возможность работать, а не заниматься разговорами. Многие годы я выражал себя в словах. Работа преподавателем теологии и проповедником была моим призванием, и я следовал ему с радостью. Но, думая о новой форме деятельности, я не мог даже представить себя говорящим о религии любви; я мог думать только о том, как я буду фактически претворять ее в жизнь. Медицинские знания давали мне возможность осуществить мои намерения самым лучшим и полным образом, куда бы ни привело меня мое служение. А в Экваториальной Африке эти знания были просто необходимы, поскольку район, в который я собирался ехать, судя по миссионерским отчетам, больше всего нуждался именно во враче. Миссионеры постоянно жаловались в своем журнале, что не могут оказать никакой помощи туземцам, приходящим в миссию в надежде избавиться от физических страданий. Стать в один прекрасный день врачом, в котором так нуждаются эти несчастные, — ради этого стоило сделаться студентом-медиком! Если годы, которыми мне придется пожертвовать, иной раз казались слишком долгими, я напоминал себе, что Гамилькар и Ганнибал готовили свой поход на Рим медленным и утомительным завоеванием Испании.

Было и еще одно обстоятельство, которое я учитывал, когда принимал решение стать врачом. То, что мне было известно о Парижском миссионерском обществе, заставляло меня сильно сомневаться, примет ли оно меня в качестве миссионера.

Первые общества для проповеди Евангелия в языческом мире были созданы пиетистскими и ортодоксальными кругами в начале XIX в. Приблизительно в это же время и в кругах либерального христианства также начали понимать необходимость нести учение Иисуса в отдаленные земли. Но в том, что касалось дела, догматическая религия опередила их. Имея свои жизнеспособные, стоящие вне церковной организации общества, пи-

етизм и ортодоксия оказались более приспособленными к самостоятельной деятельности, чем либеральное христианство, которое в то время играло ведущую роль в Церкви и поэтому было полностью поглощено церковными делами. Кроме того, pietistские идеи "спасения душ" были более сильным побудительным мотивом к разворачиванию миссионерской деятельности, чем цели либерального христианства, видевшего в Евангелии прежде всего силу, направленную на обновление человека и улучшение человеческого общества в языческом мире.

Когда организованные pietistами и ортодоксалистами миссионерские общества приступили к работе, они нашли поддержку в либеральных кругах, дружелюбно настроенных по отношению к миссиям. Долгое время либералы полагали, что смогут обойтись без собственных миссионерских обществ. Они надеялись, что уже существующие общества в результате того, что в их работе будут участвовать протестанты всех оттенков, начнут со временем проводить миссионерскую работу протестантства в целом. Но они ошиблись. Эти общества действительно принимали любую материальную помощь от либерального протестантства (как усердно мой отец и его коллеги-либералы в Эльзасе работали на миссионерские общества, придерживающиеся совершенно иной религиозной доктрины!), — но они не посылали миссионеров, не подчиняющихся их требованиям в отношении веры. Продолжая долгое время действовать столь самоотверженным образом, т.е. не создавая своих собственных миссионерских организаций и поддерживая не свои, либеральное протестантство приобрело репутацию церковной партии, не понимающей важности миссионерской работы и ничего для нее не делающей. Только после этого, с большим опозданием, оно решило создать свои миссионерские общества и распрощалось с надеждой иметь миссию, работающую под эгидой протестантской церкви как единого целого.

Когда руководящих деятелей миссионерского движения упрекали в непоследовательности — за то, что они просят у всех помощи на общее дело проповеди Евангелия, однако принимают в миссионеры только тех, кто разделяет их догматические установки, — они ссылались на "стоящие за ними круги", мнение которых они обязаны принимать во внимание.

Я всегда с интересом обнаруживал, что сами миссионеры мыслят обычно намного свободнее, чем должностные лица соответствующих обществ. Они убедились на собственном опыте, что у отдаленных народов, особенно у первобытных, полностью отсутствуют те предпосылки, благодаря которым наше христианство у себя дома стоит перед выбором между догматической строгостью и свободой от догматических ограничений, и что самое важное — это проповедовать основы Евангелия, как они даны в Нагорной проповеди, чтобы дух Иисуса приобретал власть над людьми.

К Парижской миссии мой отец питал особую симпатию, так как усматривал в ее деятельности более заметную, чем у других, тенденцию к либерализму. Он особенно ценил тот факт, что Казалис и другие ее наиболее выдающиеся миссионеры писали свои отчеты не приторным языком Ханаана, а простыми словами, идущими от христианского сердца.

Но когда я предложил комитету Парижского общества свои услуги, то сразу понял, что вопрос ортодоксии играет там не меньшую роль, чем в других обществах. Добрейший месье Бёгнер, директор миссии, был очень тронут, узнав, что нашелся человек, решивший поехать в Конго в ответ на его призыв, но тут же откровенно сообщил, что у членов комитета могут возникнуть серьезные возражения в связи с моими

теологическими воззрениями и что прежде всего нужно прояснить этот вопрос. Мои заверения, что я хочу ехать "только как врач", свалили тяжелый камень с его души, однако немного позднее он должен был проинформировать меня, что некоторые члены комитета возражали даже против врача, который хотя и правильно понимает христианскую любовь, но не придерживается, по их мнению, правильной христианской веры. Однако мы оба решили, что не стоит чересчур беспокоиться о столь отдаленном будущем, тем более что в распоряжении членов комитета будет еще несколько лет, в течение которых они, возможно, достигнут истинно христианского благоразумия.

Я не сомневался, что более либеральное Объединение евангелических миссий Швейцарии приняло бы меня без колебаний — и как миссионера, и как врача. Но так как призыв из Экваториальной Африки дошел до меня через статью в журнале Парижской миссии, я чувствовал себя обязанным попытаться, если будет такая возможность, присоединиться именно к этой миссии, работавшей в Конго. Кроме того, меня подмывало посмотреть, сможет ли миссионерское общество перед лицом Евангелия Иисуса счесть себя вправе отказать страдающим туземцам своего района во враче на том основании, что он недостаточно ортодоксален.

Но независимо от всего этого, как только я начал изучать медицину, каждодневный труд и заботы потребовали такого напряжения, что у меня не осталось ни времени, ни сил размышлять о том, что может случиться впоследствии.

Х. ИЗУЧЕНИЕ МЕДИЦИНЫ. 1905—1912 годы

Когда я явился к декану медицинского факультета, профессору Фехлингу, чтобы записаться в студенты, чувствовалось, что он гораздо охотнее передал бы меня своим коллегам из психиатрического отделения.

В один из последних дней октября, в густом тумане, я отправился на свою первую лекцию по анатомии.

Оставалось, однако, решить еще один вопрос — юридический. Будучи штатным сотрудником университета, я не мог числиться одновременно студентом. Посещая же занятия вольнослушателем, я по существующим правилам не мог быть допущен к экзаменам. Руководство университета дружески пошло мне навстречу и разрешило сдавать экзамены, если профессора удостоверят, что я посещал их лекции. Профессора, со своей стороны, решили, что я, как их коллега, могу слушать все лекции бесплатно.

На протяжении пяти доклинических семестров моими преподавателями были: Швальбе, Вайденрайх и Фукс — по анатомии; Гофмайстер, Эвальд и Шпиро — по психологии; Тиле — по химии; Браун и Кон — по физике; Гёте — по зоологии; гр. Золмс и Йост — по ботанике.

Начались годы непрерывной борьбы с усталостью. Сразу же отказать от преподавания теологии и от должности проповедника я был не в силах. В результате параллельно с изучением медицины я читал

лекции по теологии и проповедовал почти каждое воскресенье. Особенно трудно было готовиться к лекциям, потому что как раз в это время я начал рассказывать о проблемах, связанных с учением апостола Павла.

Кроме того, мне пришлось теперь уделять больше времени органу. Густав Брет, дирижер Парижского баховского общества, основанного в 1905 г. Дюка, Форе, Видором, Гильма, Д'Инди и мной, настаивал на том, чтобы я исполнял партию органа на всех концертах этого общества. Поэтому в течение нескольких лет мне приходилось каждую зиму по несколько раз ездить в Париж. Хотя я должен был приезжать лишь на последнюю репетицию и мог ехать обратно в Страсбург ночным поездом сразу после концерта, каждый концерт отнимал у меня по крайней мере три дня. Сколько проповедей для церкви св. Николая набросал я в поезде между Парижем и Страсбургом! Кроме того, я должен был сидеть за органом во время баховских концертов в Орфео Катала в Барселоне. Да и вообще я теперь чаще выступал в концертах — не только потому, что за последние годы приобрел известность как органист, но и по той причине, что потеря жалования директора Теологического колледжа вынуждала меня искать побочный заработок.

Частые поездки в Париж давали приятную возможность видеться с друзьями, которые появились у меня в этом городе. В числе самых близких были обладающая тонким вкусом и музыкально одаренная фрау Фанни Райнах, жена известного ученого Теодора Райнаха, и графиня Мелани де Пурталъ, подруга императрицы Евгении (рядом с которой она изображена на известной картине Винтерхальтера). В загородном доме графини, недалеко от Страсбурга, я часто встречал ее подругу, княгиню Меттерних-Зандор, жену австрийского посла в Париже во времена Наполеона III. В свое время именно ей Вагнер был обязан тем, что парижская "Гранд-опера" приняла к постановке его "Тангейзера". Беседуя на балу с Наполеоном III, она убедила его распорядиться, чтобы эта опера была включена в список готовящихся спектаклей. За ее несколько рискованной манерой держать себя скрывалось немало ума и сердечной доброты. Я узнал от нее много интересного о пребывании Вагнера в Париже и о людях, составляющих окружение Наполеона III. Но какая большая душа была у этой необычайно одаренной женщины, я впервые понял лишь благодаря письмам, которые она писала мне в Африку.

В Париже я часто бывал также у фрейлейн Адель Герреншмит, эльзаски, занимавшейся педагогикой.

Луи Мийе, дирижера Орфео Катала, я полюбил с первой нашей встречи — как первоклассного артиста и глубокого человека. Через него я познакомился с известным каталонским архитектором Гауди, который в то время еще работал над необычной церковью Святого семейства (к тому моменту завершен был лишь могучий портал, увенчанный башнями). Подобно средневековым зодчим, Гауди начал свою работу, понимая, что закончить ее смогут лишь последующие поколения. Никогда не забуду, как во времянке около церкви он излагал мне свою мистическую теорию пропорций, которые должны преобладать в архитектурных линиях, чтобы всюду обнаруживались символы божественного триединства. Казалось, в нем воплотился дух его соотечественника Раймунда Луллия*. "Это нельзя выразить, — говорил он, — ни на французском, ни

на немецком, ни на английском. Поэтому я объясняю тебе по-каталонски, и ты все поймешь, хотя и не знаешь этого языка”.

Когда я рассматривал вырезанный на камне барельеф “Бегство в Египет” над входом большого портала и восхищался ослом, еле передвигавшим ноги под своей ношей, он сказал мне: “Ты кое-что согласишься в искусстве и чувствуешь, что этот осел не выдуман. Ни одна из фигур, которую ты видишь на этом камне, не вымышлена; все они изображены такими, какими я видел их в жизни. Иосиф, Мария, младенец Иисус, священники в храме — все они выбраны из числа людей, которых я встречал и с которых сделал гипсовые портреты. С ослом было очень трудно. Когда стало известно, что я ищу осла для “Бегства в Египет”, мне привели всех самых великолепных ослов Барселоны. Но я не мог ими воспользоваться. Мария с младенцем Иисусом не могла сидеть на прекрасном сильном животном — только на невзрачном, старом, усталом и, конечно, на таком, во внешности которого есть что-то доброе и которое как будто понимает смысл происходящего. Именно такого осла я искал и наконец нашёл. Он стоял, запряженный в тележку с песком. Его опущенная голова почти касалась земли. С великим трудом я убедил хозяйку осла привести его ко мне. А когда я стал снимать с него гипсовую копию, она принялась голосить, так как боялась, не угрожает ли это его жизни. Это и есть осел из “Бегства в Египет”, и он произвел на тебя такое впечатление потому, что он не вымышлен, а взят из жизни”.

*

В первые месяцы изучения медицины я написал статью об органостроении и заключительную главу “Истории изучения жизни Иисуса”. Весной 1906 г. я ушел с поста директора Теологического колледжа. Пришло время покинуть здание колледжа, которое было моим домом со студенческих дней. Расставаться с большими деревьями в обнесенном стенами саду, с которыми я столько лет беседовал, занимаясь своей работой, было очень тяжело. Однако, к моей великой радости, выяснилось, что я могу остаться в этом большом доме, который принадлежал причту церкви св. Фомы. Фридрих Курциус, ранее бывший районным суперинтендантом Кольмара, а позднее по настоянию эльзасского духовенства назначенный президентом лютеранской церкви Эльзаса, имел в этом доме большую служебную квартиру. Теперь он предоставил в мое распоряжение четыре маленькие комнатки в мансарде, и, таким образом, я мог продолжать жить под сенью церкви св. Фомы. В один из дождливых дней, в канун Великого поста 1906 г., студенты вынесли мои пожитки из одной двери дома и внесли их в другую.

Я жил у Курциусов практически как член их семьи и расцениваю это как большой подарок судьбы. Фридрих Курциус был, как я уже говорил, сыном известного берлинского ученого-эллиниста Эрнста Курциуса, воспитателя кайзера Фридриха. Он был женат на графине Луизе фон Эрлах, мать которой была воспитательницей великой герцогини Луизы Баденской, сестры кайзера Фридриха. Так традиции научной аристократии соединились в этой семье с традициями аристократии родовой.

Духовным центром дома была старая графиня фон Эрлах, урожденная графиня де Май (ее родовое поместье находилось по соседству с Невшателем). Здоровье уже не позволяло ей выходить. Она страстно любила музыку и очень страдала от того, что не может теперь бывать на концертах. Чтобы в какой-то степени возместить эту потерю, я обычно каждый вечер играл ей часок на фортепиано и таким образом смог близко узнать ее. Эта выдающаяся женщина мало-помалу приобрела большое влияние на меня, и благодаря ей мне удалось сгладить некоторые острые углы моего характера.

Третьего мая 1910 г. летчик по имени Винциерс, взлетев с учебного плаца в Страсбург-Нойдорфе, впервые пролетел над Страсбургом, и произошло это довольно неожиданно. Как раз в этот момент я был в комнате графини и подвел ее (сама она ходить уже не могла) к окну. Когда аэроплан, пролетавший совсем низко над нашим домом, исчез вдали, она сказала мне по-французски: "Как все-таки интересна моя жизнь! Я обсуждала правила образования причастий с Вильгельмом фон Гумбольдтом — и вот я свидетельница завоевания неба человеком!"

Жившие вместе с ней две незамужние дочери, Ада и Грета фон Эрлах, унаследовали от нее способности к живописи. Ада была ученицей Геннера. Когда я был директором колледжа, то одну из комнат своей служебной квартиры, с окнами на север, предоставил ей в качестве студии. Кроме того, по просьбе ее матери я позировал ей для портрета. Она только что перенесла тяжелую операцию, давшую ей временное облегчение от неизлечимой болезни, и все надеялись, что она почувствует себя выздоровевшей, если снова возьмется за свою живопись. Она закончила портрет в день моего тридцатилетия, не подозревая, что творилось у меня в голове во время этого последнего сеанса.

Так как дядя старой графини, бывший в течение многих лет чиновником голландской колониальной администрации, ни разу не болел лихорадкой и приписывал это тому, что, находясь в тропиках, никогда не выходил из дома после захода солнца с непокрытой головой, я должен был обещать ей, что в память о ней тоже буду соблюдать это правило. Поэтому я отказываю себе в удовольствии подставить голову под дуновение вечернего ветерка после жаркого дня на экваторе. Однако верность своему обещанию пошла мне на пользу. У меня никогда не было приступов малярии, хотя, конечно, эта болезнь возникает не от вечерних прогулок в тропиках с непокрытой головой.

*

Только с весны 1906 г., когда я закончил "Историю изучения жизни Иисуса" и оставил руководство колледжем, я смог уделять своей новой учебе столько времени, сколько требовалось. С большим рвением я начал заниматься естественными науками. Наконец-то у меня появилась возможность посвятить себя тому, что больше всего привлекало меня еще в гимназии, — приобретению необходимых знаний, позволяющих заниматься философией, не теряя твердой почвы реальности под ногами!

Но изучение естественных наук дало мне гораздо больше, чем просто увеличение знаний, которого я так жаждал. Оно было для меня духо-

вным опытом. Я всё время ощущал психологическую опасность, которая таится в занятиях так называемыми гуманитарными науками: в них не существует истин, которые были бы достаточно очевидны сами по себе, зато просто мнение, если оно выражено красиво и убедительно, может быть признано истиной. В таких областях знания, как история и философия, выяснение истины протекает в нескончаемых поединках между чувством реальности одного и богатой силой воображения другого. Аргументация от факта никогда не может здесь добиться окончательной победы над искусно построенным суждением. Как часто то, что считается прогрессивным, представляет собой всего-навсего виртуозно аргументированное суждение, надолго тормозящее реальное продвижение к пониманию сути дела!

Вынужденный вновь и вновь наблюдать эту драму и иметь дело с людьми, утратившими всякое ощущение реальности, я испытывал чувство подавленности. Теперь же я неожиданно очутился в другом мире. Я имел дело с истинами, которые сами по себе были реальностью, и оказался среди людей, считавших само собой разумеющимся, что каждое утверждение нужно подтверждать фактами. Я чувствовал, что такой опыт необходим для моего интеллектуального развития.

Увлечение возможностью иметь дело с поддающимися точному определению реальностями отнюдь не склонило меня к недооцениванию гуманитарных наук, как это часто происходит с людьми, попадающими в аналогичную ситуацию. Напротив, изучая химию, физику, зоологию, ботанику и физиологию, я еще яснее, чем когда-либо, понял, до какой степени оправданно и необходимо стремление к духовной истине наряду с истиной, устанавливаемой с помощью фактов. К знанию, добытому в результате творческого духовного акта, естественно, примешивается нечто субъективное. Однако такое знание — это знание более высокого порядка, чем то, которое основано лишь на фактах.

Знание, протекающее из регистрации отдельных проявлений бытия, остается всегда неполным и неудовлетворительным, так как оно неспособно дать окончательный ответ на великий вопрос: что такое мы во вселенной и для какой цели существуем в ней? Правильно определить свое место в окружающем нас бытии мы можем лишь в том случае, если опытом нашей индивидуальной жизни как-то постигаем всеобщую жизнь, проявляющую в нем свою волю и жизненную силу. Сущность живого бытия вне меня я могу понять только через живое бытие во мне. Именно к такому мысленному познанию всеобщего бытия и отношения к нему индивидуального человеческого бытия стремятся гуманитарные науки. Результаты, которые им удается достигнуть, истинны ровно настолько, насколько дух, проявляющий в этом направлении творческую активность, обладает чувством реальности и в то же время через фактическое изучение бытия приходит к размышлению о природе бытия.

*

13 мая 1908 г. — в дождливый день, ознаменовавшийся торжественным открытием реставрированного королевского замка, — я сдавал экзамен по анатомии, физиологии и естественным наукам, так называ-

емый "физикум". Приобретение необходимых знаний далось нелегко. Как бы ни был велик мой интерес к предмету, память у человека, которому за тридцать, уже не та, что у двадцатилетнего студента. К тому же, вместо того чтобы готовиться к экзамену, я имел глупость до самого конца заниматься "чистой наукой". Только за несколько недель до экзаменов друзья-студенты уговорили меня вступить в "Paukverband" — клуб зубрил, где можно было ознакомиться с вопросами, которые обычно задают профессора, и ответами, которые они хотят услышать.

Экзамен прошел лучше, чем я ожидал, но в эти дни я испытал самое тяжелое переутомление за всю мою жизнь.

Последующие семестры, посвященные практическим занятиям в клинике, были менее напряженными, поскольку предметы уже не так сильно отличались друг от друга. Главными моими учителями были: Мориц, Арнольд Кан и Эрих Мейер — по терапии; Маделунг и Ледерозе — по хирургии; Фехлинг и Фройнд — по гинекологии; Волленберг, Розенфельд и Пферсдорф — по психиатрии; Форстер и Леви — по бактериологии; Хиари — по патологической анатомии; Шмидеберг — по фармакологии. С особым интересом я изучал фармакологию, практический курс которой вел Арнольд Кан, а теоретический — Шмидеберг, известный исследователь препаратов на основе дигиталиса.

О Шмидеберге и его друге, профессоре анатомии Швальбе, в университете рассказывали следующую забавную историю. Швальбе должен был прочесть лекцию по антропологии в Обществе народного образования в одном из эльзасских городков и, разумеется, не мог обойтись в этой лекции без упоминания о теории Дарвина. В разговоре со Шмидебергом он выразил опасение, не шокирует ли он этим своих слушателей, на что тот ответил: "Не шадите их! Расскажите им все о дарвинизме, только не произносите слово "обезьяна", и они будут очень довольны и Дарвином, и вами". Швальбе последовал этому совету, и его лекция, как и рассказывал Шмидеберг, имела большой успех.

В то время в народе наблюдалась большая тяга к образованию, и к профессорам университета начали обращаться с просьбами о чтении лекций. Однажды профессор философии Виндельбанд, войдя в комнату для преподавателей, с радостным удивлением объявил нам, что депутация рабочих обратилась к нему с просьбой прочесть несколько лекций о Гегеле. Он не находил достаточно теплых слов, говоря о том, что простые люди с здоровым чутьем, позволяющим отличать подлинные ценности от мнимых, начали понимать важность Гегеля. Позднее, однако, выяснилось, что они хотели послушать что-нибудь об Эрнсте Геккеле и его столь близкой социализму популярной материалистической философии, изложенной в выпедшей в 1899 г. книге "Мировые загадки". В их эльзасском произношении *ä* звучало как *e*, а *k* как *g*!

Несколько лет спустя мне представился случай оказать услугу Шмидебергу, которым я так восхищался. Весной 1919 г. в Страсбурге я проходил мимо Нойдорфского вокзала в момент отправки группы немцев, которых французские власти решили выслать в Германию, и вдруг в толпе отъезжающих увидел старого профессора. На мой вопрос, не могу ли я спасти хотя бы его мебель, которую он вместе со всем остальным имуществом обязан был оставить в Страсбурге, он в ответ

показал мне завернутый в газету пакет, который держал под мышкой. Это была его последняя работа о дигиталисе. Все, что эти высылаемые люди имели на себе и с собой, тщательно проверялось французскими таможенниками, и он боялся, что ему не разрешат взять с собой его объемистый манускрипт. Я взял у него эту работу и позднее с надежной оказией переправил ее в Баден-Баден, где профессор нашел приют у своих друзей. Он умер вскоре после появления своей работы в печати.

В первое время учебы я испытывал денежные затруднения, но потом мое материальное положение улучшилось благодаря выходу в свет немецкого издания книги о Бахе, а также концертным гонорарам.

В октябре 1911 г. я начал сдавать государственные экзамены по медицине. Сумму, необходимую для уплаты за экзамены, я заработал, выступая на фестивале французской музыки в Мюнхене, где исполнял партию органа в новом произведении Видора "Симфония сакра" (сам Видор дирижировал оркестром). Когда 17 декабря, сдав последний экзамен по хирургии профессору Маделунгу, я вышел из госпиталя в темноту зимнего вечера, то все еще не мог осознать, что страшное напряжение долгих лет учебы теперь позади. Снова и снова я убеждал себя, что все происходит наяву и я не сплю. Словно из каких-то потусторонних сфер, доносился до меня голос шагавшего рядом Маделунга: "Только ваше великолепное здоровье позволило вам выдержать такую нагрузку".

*

Теперь мне осталось проработать год практикантом в больнице и написать работу для получения диплома доктора медицины. Темой этой работы я взял обзор и критическое рассмотрение публикаций, в которых изречения Иисуса рассматривались с медицинской точки зрения и делался вывод о наличии у Него психического заболевания.

В основном речь шла о работах де Лоостена, Вильяма Хирша и Бине-Сангле. В своих работах о жизни Иисуса я показал, что Он жил в мире позднеиудейских ожиданий конца света (которые сейчас кажутся нам столь фантастичными) и установления сразу вслед за тем сверхъестественного мессианского Царства. На этом основании меня упрекали в том, что я сделал из Него "мечтателя", чуть ли не помешанного. Теперь моя задача состояла в том, чтобы определить с медицинской точки зрения, действительно ли Его необычное мессианское сознание граничило с психическим отклонением.

Де Лоостен, Вильям Хирш и Бине-Сангле предполагали наличие у Иисуса параноического умственного расстройства и находили у Него болезненные идеи собственного величия и преследования. Для того чтобы квалифицированно рассмотреть эти сами по себе довольно незначительные работы, мне пришлось с головой уйти в огромную по своим масштабам проблему паранойи. В результате я потратил больше года, чтобы написать работу в сорок шесть страниц. Не раз я был на грани того, чтобы бросить эту затею и взять для своей диссертации другую тему.

Цель моя состояла в том, чтобы показать, что те признаки, которые можно считать исторически достоверными и о которых только и можно всерьез говорить как о психиатрических симптомах — а именно высокая самооценка Иисуса и возможные галлюцинации в момент крещения, — да-

леко не достаточны, чтобы утверждать наличие у Него какого-либо психического заболевания.

Ожидание конца света и наступления мессианского Царства не имеет ничего общего с манией, так как подобный образ мыслей был в то время широко распространен среди евреев и являлся составной частью мировоззрения, нашедшего отражение в их религиозной литературе. Даже идея Иисуса о том, что Он и есть тот, кто при наступлении мессианского Царства явится как Мессия, не содержит в себе ничего патологического, такого, что можно было бы отнести к мании величия. Если на основании семейного предания Иисус был убежден, что происходит из рода Давида, нет ничего удивительного в том, что Он считал себя вправе претендовать на мессианский сан, обещанный потомку Давида в писаниях пророков. Если свою уверенность в грядущей мессианской славе Он решает держать в тайне и тем не менее слабый проблеск этой уверенности находит отражение в Его речах, то с чисто внешней стороны Его поведение похоже на поведение человека, одержимого манией величия. На самом деле, однако, мы видим здесь нечто совсем иное. Для Иисуса было вполне естественно и логично держать в тайне свои притязания. Согласно иудейским представлениям, Мессия откроется только с наступлением мессианского Царства. Следовательно, Иисус не мог говорить людям о своем будущем мессианстве. И если, с другой стороны, во многих Его высказываниях чувствуется, что Он провозглашает приход Царства Божьего с властной уверенностью Того, кому предназначено быть его Царем, то это с логической точки зрения тоже вполне понятно. В общем, Иисус никогда не ведет себя как человек, блуждающий в мире бредовых иллюзий. Он реагирует абсолютно нормально и на то, что Ему говорят, и на те события, которые Его касаются. Он никогда не теряет контакта с реальностью.

То обстоятельство, что названные медики, вопреки элементарным, с точки зрения квалифицированного психиатра, соображениям, усомнились в психическом здоровье Иисуса, можно объяснить только тем, что они были недостаточно знакомы с исторической стороной вопроса. Они не только упустили из виду, что мир идей, в котором жил Иисус, можно объяснить исходя из позднееврейского мировоззрения, — они также не смогли отделить исторически достоверные сведения об Иисусе от недостоверных. Вместо того чтобы придерживаться двух древнейших источников, Марка и Матфея, они собрали все, что сообщается об Иисусе во всех четырех евангелиях, и, нарисовав портрет некой вымышленной личности, сделали заключение о наличии патологии. Показательно, что главные аргументы в пользу того, что Иисус страдал умственным расстройством, основаны на материале Евангелия от Иоанна.

В действительности Иисус был убежден в своем мессианском предназначении потому, что Его мощная этическая личность не могла осознать себя как-либо иначе в рамках религиозных идей того времени. По своей духовной природе Он и в самом деле был этическим властителем, приход которого был обещан пророками.

XI. ПОДГОТОВКА К ОТЪЕЗДУ В АФРИКУ

Занимаясь медицинской диссертацией, я уже готовился к Африке. Весной 1912 г. я отказался от преподавательской работы в университете и от должности в церкви св. Николая. Курсы лекций, которые я читал зимой 1911/12 г., были посвящены вопросам согласования религиозного

мировоззрения с данными исторических исследований мировых религий и результатами естественных наук.

Темой моей последней проповеди в церкви св. Николая были слова благословения из Послания апостола Павла к филиппийцам: "И мир Божий, который превыше всякого ума, соблюдет сердца ваши и помышления ваши во Христе Иисусе"* — слова, которыми на протяжении стольких лет я заканчивал каждую свою службу.

Не проповедовать больше и не читать лекций — это было для меня большой жертвой, и до самого отъезда в Африку я, если только мог, старался не проходить мимо церкви св. Николая и университета: самый вид этих мест, где я занимался работой, к которой никогда уже не смогу вернуться, причинял мне боль. Даже сегодня я не могу спокойно смотреть на окна второй лекционной аудитории, к востоку от входа в главный университетский корпус, где обычно читал лекции.

Наконец, я покинул и квартиру на набережной св. Фомы, чтобы со своей женой Еленой Бреслау — дочерью страсбургского историка, на которой я женился 18 июня 1912 г., — провести последние месяцы в доме моего отца в Гюнсбахе. Моя жена, которая еще до нашего бракосочетания была моей помощницей в подготовке рукописей к печати и правке корректур, теперь снова очень помогла мне в литературной работе, которую необходимо было доделать до отъезда в Африку.

Весной 1912 г. я отправился в Париж изучать тропическую медицину и начинать закупку всего необходимого для Африки. Если раньше я изучал медицину с научной стороны, то теперь моя работа приобрела более практический уклон. И это тоже было для меня хорошей школой. До этого я занимался только интеллектуальной работой. Теперь же пришлось составлять по каталогам списки необходимых вещей, целыми днями заниматься покупками, выискивать в магазинах то, что мне требовалось, проверять счета и накладные, паковать ящики, составлять подробные перечни для таможенного досмотра и т.д. и т.п. Сколько времени и сил стоило мне собрать инструменты, лекарства, перевязочный материал и все остальное, что нужно для оснащения больницы! Не сказать об этом — значит не сказать ничего о той работе, которую проделали мы с женой, чтобы запастись всем необходимым для жизни в девственном лесу. Вначале необходимость заниматься такого рода вещами воспринималась мной как тяжелое бремя. Мало-помалу, однако, я пришел к выводу, что даже такую сугубо практическую работу можно делать с увлечением. На сегодня я продвинулся в этом направлении настолько далеко, что хорошо составленная спецификация доставляет мне артистическое удовлетворение. Если при этом все же столь часто приходится испытывать чувство досады, то это объясняется только несовершенством каталогов. Каталоги, в том числе и фармацевтические, сплошь и рядом составлены настолько невразумительно и непрактично, что создается впечатление, будто фирма-изготовитель доверяет их составление жене сторожа.

Чтобы собрать средства, необходимые для моего предприятия, я начал обходить знакомых с просьбами о пожертвованиях и в полной мере почувствовал, как трудно убедить людей поддержать дело, которое не только не принесло еще никаких результатов, но и существует лишь

в виде благих намерений. Большинство друзей и знакомых помогали мне преодолеть смущение, заявляя, что поддержат этот авантюрный план, потому что он принадлежит мне. Должен признаться, что я замечал и другое: как ощутимо менялся самый тон приема, когда выяснялось, что я пришел не просто как гость, но как проситель. И все же доброта, которую я встретил во время этого обхода, в сотни раз перевесила те унижения, которые мне пришлось вытерпеть.

Меня глубоко тронуло, что немецкие профессора Страсбургского университета так щедро жертвовали на предприятие, учреждаемое во французской колонии. Значительную долю собранной суммы составили пожертвования прихожан церкви св. Николая. Поддержали меня и эльзасские церковные приходы, особенно те, чьи пасторы учились вместе со мной или были моими учениками. Часть денег поступила от концерта, который был дан специально для этой цели Парижским баховским обществом с его хором и солисткой Марией Филиппи. С большим финансовым успехом прошли также мой концерт и лекция в Гавре, где меня знали по баховским концертам.

Таким образом, финансовые трудности на данный момент были преодолены. У меня было достаточно средств, чтобы купить все необходимое для путешествия и обеспечить бесперебойную работу больницы примерно на год. Более того, некоторые состоятельные друзья заранее пообещали, что они снова помогут мне, когда мои ресурсы окажутся исчерпанными.

В решении финансовых и организационных вопросов мне очень помогала фрау Анни Фишер, вдова рано умершего профессора хирургии Страсбургского университета. Позднее, когда я был в Африке, она взяла на себя всю организационную работу, которую требовалось вести в Европе. Ее сын впоследствии тоже стал врачом и уехал в тропики.

*

Убедившись, что смогу собрать достаточно денег для устройства небольшой больницы, я обратился в Парижское миссионерское общество с конкретным предложением: на собственные средства организовать медицинское обслуживание в районе их миссии на реке Огове с центральным пунктом в Ламбарене.

Начало миссионерской работе в районе Огове было положено американскими миссионерами, пришедшими сюда в 1874 г. Миссионерский пункт в Ламбарене был основан в 1876 г. американским миссионером и врачом доктором Нассау. Несколько позднее Габон стал французской колонией, и в 1892 г. Парижское миссионерское общество пришло на смену американцам, поскольку последние не могли выполнить требование французского правительства вести обучение на французском языке.

Преемником месье Бёгнера на посту президента общества был Жан Бианки. Его непоказная, обходившаяся без громких фраз религиозность и умелое управление делами общества завоевали ему много друзей. Он заявил, что они не должны упускать возможность получить бесплатно врача, о котором так мечтали, и отстаивал это мнение всей силой своего авторитета. Однако ортодоксы возражали. Было решено пригласить

меня на заседание комитета общества и проэкзаменовывать в отношении моих верований. Я не мог согласиться на это и отказался, сославшись на то, что Иисус, призывая своих учеников, не требовал от них ничего, кроме желания следовать за Ним. Одновременно я направил комитету письмо о том, что, если бы миссионерское общество следовало слову Иисуса: "Кто не против вас, тот за вас"* — оно было бы не вправе отказать даже магометанину, если бы тот предложил свои услуги для исцеления страдающих туземцев. Дело в том, что незадолго до этого комитет отказался принять священника, желавшего выехать для работы в миссии, но научные взгляды которого не позволяли ему ответить безусловным "да" на вопрос, признает ли он апостола Иоанна автором четвертого евангелия.

Чтобы избежать подобной участи, я и уклонился от явки на заседание комитета, на котором они стали бы задавать мне теологические вопросы. Вместо этого я предложил навестить по отдельности каждого члена комитета, чтобы они в личной беседе смогли выяснить, действительно ли моя персона представляет такую страшную опасность для душ негров и для репутации общества. Мое предложение было принято, и мне пришлось потратить на эти визиты несколько вечеров. Некоторые члены оказали мне холодный прием. Большинство же уверяли меня, что мои теологические воззрения беспокоят их только по двум причинам: во-первых, я могу поддаться искушению воспользоваться своей ученостью, чтобы повлиять на взгляды миссионеров, и, во-вторых, у меня может появиться желание снова начать проповедовать. Своими заверениями, что я хочу быть только врачом, а что касается всего остального, то буду *d'être muet comme une sape* (нем как рыба), я рассеял их опасения. Более того, благодаря этим визитам у меня установились сердечные отношения со многими членами комитета.

В результате мои услуги были приняты — при условии, что я буду избегать всего, что могло бы показаться оскорбительным для веры миссионеров и туземных христиан. Один из членов комитета не согласился с этим решением и подал в отставку.

Оставалось сделать еще одну вещь, а именно получить в Колониальном департаменте разрешение работать врачом в Габоне, не имея французского диплома (у меня был только немецкий). С помощью влиятельных знакомых и это последнее затруднение было улажено. Наконец-то путь был свободен!

В феврале 1913 г. 70 ящиков багажа были упакованы и загодя отправлены товарным поездом в Бордо. Когда мы начали собираться в дорогу сами, я решил две тысячи марок, которые мы брали с собой, взять не банкнотами, а золотом. Жена возражала против этого, но я объяснил ей, что мы должны принять во внимание возможность войны: если война разразится, золото сохранит свою ценность в любой стране мира, тогда как судьба бумажных денег не поддается прогнозам, а на банковские счета может быть наложено эмбарго.

Я считался с опасностью войны, [потому что от своих парижских знакомых, принимавших у себя сотрудников русского посольства, знал, что последние говорили о войне как о чем-то решенном. По их словам, война начнется сразу после того, как Россия закончит строительство стратегических железных дорог в Польше].

Я знал, что ни французский, ни немецкий народы не хотят войны и что парламентарии обеих стран ищут возможность лучше узнать друг друга и обменяться мнениями по этому поводу. Работая долгие годы ради улучшения взаимопонимания между Германией и Францией, я знал, как много делалось в то время для сохранения мира, и у меня была некоторая надежда на успех. В то же время я никогда не закрывал глаза на тот факт, что в силу сложившихся обстоятельств судьба Европы находилась в руках полуазиатцев...

Мне казалось зловещим признаком, что в Германии, как и во Франции, государство всеми силами изымало из обращения золото и заменяло его бумажными деньгами. Приблизительно с 1911 г. государственным служащим обеих стран перестали выдавать зарплату золотом. До этого германские служащие могли по своему выбору получать зарплату либо золотом, либо бумажными деньгами.

ХП. ЛИТЕРАТУРНАЯ РАБОТА В ПЕРИОД ИЗУЧЕНИЯ МЕДИЦИНЫ

В течение последних двух лет моих медицинских занятий и года больничной практики мне удалось (за счет существенного сокращения ночного сна) найти время, чтобы закончить работу над историей изучения мировоззрения апостола Павла, пересмотреть и дополнить для второго издания "Историю изучения жизни Иисуса" и вместе с Видором подготовить издание баховских органных прелюдий и фуг, в котором каждая пьеса сопровождалась указаниями для исполнителя.

Сразу же после окончания работы над "Историей изучения жизни Иисуса" я снова занялся учением апостола Павла. Меня с самого начала не удовлетворяли те толкования, которые давала учению Павла научная теология. Эти толкования создавали впечатление чего-то сложного и противоречивого, что никак не вязалось с оригинальностью и широтой мысли, которые ясно обнаруживаются в посланиях Павла. И совсем уж сомнительной показалась мне точка зрения научной теологии с того момента, когда я пришел к убеждению, что провозвестие Иисуса всецело определялось ожиданием конца света и сверхъестественного наступления Царства Божьего. Теперь передо мной возник вопрос, который у предшествующих исследователей не возникал: не может ли быть так, что и учение Павла тоже целиком коренится в эсхатологии?

Как только я попытался рассмотреть его с учетом такой возможности, то на удивление быстро пришел к заключению, что дело обстоит именно так. Уже в 1906 г. я в своих лекциях смог изложить основные идеи эсхатологического объяснения столь необычного учения Павла о бытии во Христе и об умирании и воскресании с Христом.

Наряду с разработкой этой новой точки зрения меня тянуло поближе познакомиться со всеми предшествующими попытками научно объяснить учение Павла. Мне хотелось показать, как в ходе этих попыток постепенно начал вырисовываться весь комплекс вопросов, составляющих суть проблемы.

С моими исследованиями учения апостола Павла произошло то же самое, что было у меня с проблемами Тайной вечери и жизни Иисуса. Не довольствуясь изложением решения, к которому пришел я сам, я всякий раз взваливал на себя дополнительную работу — описание истории вопроса. В том, что я трижды становился на этот трудный путь, виноват Аристотель. Сколько раз проклинал я тот день и час, когда впервые прочел главу из его "Метафизики", в которой он выводит задачу философии из критики рассуждений предшествующих философов! Что-то ранее дремавшее проснулось во мне. С тех пор я вновь и вновь чувствовал, как меня будто подстегивает изнутри желание попытаться проникнуть в суть проблемы не только рассматривая ее саму по себе, но и прослеживая, как она раскрывается в ходе истории.

Не знаю, оправдала ли себя эта дополнительная работа. С уверенностью могу сказать лишь одно: что я все равно не мог бы идти никаким иным путем, кроме аристотелевского, и что это доставляло мне и научное и эстетическое удовлетворение.

Исследование истории научного истолкования посланий Павла особенно привлекало меня потому, что за эту задачу никто еще никогда не брался. А условия для ее решения были весьма благоприятными, ибо Страсбургский университет располагал почти столь же полным собранием работ об апостоле Павле, как и о жизни Иисуса. Кроме того, заведующий библиотекой д-р Шорбах очень помог мне в разыскании всех относящихся к этому вопросу книг и журнальных статей.

Вначале я думал, что это литературно-историческое исследование можно будет уложить в несколько десятков страниц и что оно будет всего лишь вводной главой к изложению эсхатологического истолкования учения Павла. Но по мере того как шла работа, становилось ясно, что глава разрастается в целую книгу.

*

Научное исследование мировоззрения Павла было начато Гуго Гроцием. В своей книге "Annotationes in Novum Testamentum"^{1*}, появившейся в середине XVII в., он выдвинул принцип, который нам теперь кажется самоочевидным: цель исследований должна заключаться в том, чтобы понять послания Павла в соответствии с прямым смыслом его собственных слов. До этого как в католической, так и в протестантской теологии они интерпретировались в соответствии с церковной доктриной оправдания верой.

Мысль о том, что за изречениями о бытии во Христе и об умирании и воскресании с Христом кроются серьезные проблемы, просто не приходила в голову первым представителям исторического подхода. Главным для них было констатировать, что учение Павла не догматическое, а "рациональное".

Первое реальное достижение исследователей состояло в том, что они обратили внимание на существенное отличие некоторых посланий от остальных по содержащимся в них мыслям. Отсюда непосредственно следовало, что не все послания являются подлинными. В 1807 г. Шлейермахер

¹ * "Примечания к Новому завету" (лат.). — Примеч. ред.

выразил сомнение в подлинности Первого послания к Тимофею. Семь лет спустя Иоганн Годфрид Эйхорн убедительно показал, что оба послания к Тимофею и Послание к Титу не могли быть написаны Павлом. Фердинанд Христиан Баур в своей вышедшей в 1845 г. книге "Павел, апостол Иисуса Христа" идет еще дальше. Неоспоримо подлинными он признает лишь два послания к коринфянам, а также послания к римлянам и галатам. В сравнении с этими посланиями все остальные представлялись ему более или менее уязвимыми для критики.

Последующие исследования смягчили суровость этого в основе своей справедливого приговора. Было установлено, что в равной степени подлинными можно считать также послания к филиппийцам, Филимону и Первое послание к фессалоникийцам. Таким образом, основная часть посланий, носящих имя Павла, действительно написана им. Современная критическая наука безусловно неподлинными считает Второе послание к фессалоникийцам, Послание к Титу и оба послания к Тимофею. Относительно посланий к ефесянам и колоссянам вынести окончательное решение невозможно. Содержащиеся в них идеи близко соприкасаются с теми, которые мы находим в безусловно подлинных посланиях, но странным образом отличаются от них в деталях.

Критерий для различения подлинного от неподлинного Баур нашел благодаря тому, что обнаружил расхождение между верой Павла и верой апостолов из Иерусалима. Он был первым, кто отважился во всеуслышание сказать, что Послание к галатам — это полемическое сочинение, направленное непосредственно против иерусалимских апостолов. Он также первый понял, что расхождение во мнениях по поводу обязательности Закона основано на том, что Павел и апостолы из Иерусалима по-разному понимали значение смерти Иисуса. Имея в виду это выявленное им расхождение, Баур делает вывод, что послания, в которых оно упоминается, написаны самим Павлом; те же, в которых оно не играет роли, написаны его учениками, которым хотелось наступившее позднее примирение между двумя партиями приурочить ко времени, когда был жив сам Павел.

Взяв послания Павла за отправную точку, Баур, таким образом, впервые ставит вопрос о возникновении христианской догматики. Он видит, и совершенно справедливо, суть этого процесса в том, что идея Павла о свободе от Закона и его тезис о значении смерти Иисуса в течение жизни одного-двух поколений стали общим достоянием христианской веры — несмотря на то, что первоначально они противоречили традиционному учению, представителями которого были апостолы из Иерусалима.

Согласно Бауру, последующее примирение произошло благодаря тому, что возникновение на рубеже I и II столетий гностически-христианского учения заставило все существовавшие в Церкви антигностические направления объединиться для совместной борьбы с гностицизмом*. Такое объяснение, как показали дальнейшие исследования, было отчасти верным, но далеко не достаточным.

Поняв, что проблема учения Павла составляет ядро проблемы происхождения христианской догматики, Баур тем самым положил начало целому потоку исторических исследований, посвященных зарождению христианства. До него в этой области не было никакого прогресса, потому что задача не была четко поставлена.

Эдуард Ройс, Отто Пфлейдерер, Карл Хольстен, Эрнест Ренан, Г.Ю. Хольцман, Карл фон Вайцекер, Адольф Гарнак и другие исследователи, продолжившие во второй половине XIX в. работу Баура, рассмотрели учение Павла более подробно. В результате все они сошлись на том, что наряду с учением о спасении, которое восходит к идее искупающей

грехи жертвы, у Павла есть и другое учение совсем иного характера, согласно которому верующие таинственным образом испытывают на самих себе смерть и воскресение Иисуса и вследствие этого становятся безгрешными, этическими личностями, находящимися во власти Духа Иисуса. Основные идеи этого мистико-этического учения впервые были изложены в вышедшей в 1872 г. книге Германа Людемана "Антропология апостола Павла".

Итак, решить проблему Павла — значит объяснить, почему Павел утверждает, что Закон не имеет больше силы для верующих в Христа; почему наряду с учением о спасении верой в искупительную смерть Иисуса, которая у него является общей с апостолами, он выдвигает мистическое учение о бытии во Христе и об умирании и воскресении с Христом; и, наконец, каким образом он объединяет эти два учения в своей системе взглядов.

*

Исследователи конца XIX и начала XX в. полагают, что они в состоянии объяснить те взгляды Павла, которые выходят за рамки первохристианства. На основании того, что Павел родился и получил образование в Малой Азии, которая находилась целиком под влиянием греческого языка и греческой культуры, они выдвинули предположение, что он соединяет в себе греческий образ мыслей с иудейским. Поэтому он и становится противником Закона. По этой же причине он чувствует необходимость понять спасение благодаря смерти Иисуса не только через иудейские представления об искупительной жертве, но и как мистическое участие в самой этой смерти.

Это решение проблемы казалось наиболее очевидным и естественным ввиду того факта, что мистический образ мыслей — это нечто неизвестное иудаизму и в то же время вполне обычное для греческого мира.

Гипотеза о том, что мистическое учение Павла о спасении является греческим по своему характеру учением, получила новое подкрепление в конце прошлого и начале нынешнего века, когда Герман Узенер, Э. Роде, Ф. Кюмон, Гуго Гепдинг, Рихард Райценштайн и другие открыли в малоисследованной позднегреческой литературе и во вновь обнаруженных надписях богатый источник новых материалов, касающихся греко-восточных мистериальных религий. Благодаря этим новым данным выяснилось, что в религиях того времени — периода начинавшегося греко-восточного декаданса — важная роль отводилась всякого рода таинствам и тайным обрядам. Гипотеза о том, что мистика Павла определялась греческими религиозными представлениями, казалось, лучше всего могла объяснить, что крещение и Евхаристию Павел понимал как фактическое участие верующих в смерти и воскресении Иисуса — а не только символическое, как думали вплоть до конца XIX в. (Ранее никто не осмеливался допустить, что апостол представляет себе эти таинства столь реалистически.) Так как таинства столь же мало известны иудаизму, как и мистика, было решено, что уже одного отношения Павла к крещению и Евхаристии достаточно, чтобы сделать вывод о связи его идей с греческой религиозностью.

Хотя на первый взгляд это предположение кажется убедительным, его, как ни странно, оказалось недостаточно, чтобы действительно объяснить мистику бытия во Христе. При его ближайшем рассмотрении становится очевидным, что идеи Павла весьма отличны по своему характеру от идей греко-восточных мистериальных религий. Они, по существу, никак не связаны с последними, между ними имеется лишь замечательная аналогия. Тем не менее, поскольку исследователи верили, что путь, по которому они

пошли, — это единственный путь к решению проблемы, обнаружение существенных различий между идеями Павла и греческой мыслью ни на йоту не поколебало их уверенности. Они убеждали себя, что эти различия, раз уж приходится их допустить, можно объяснить тем, что греческие мотивы были восприняты Павлом, так сказать, бессознательно и раз-вивались им совершенно оригинально.

Несмотря на трудность своего положения, исследователи так и не решились признать, что документальные свидетельства о греко-восточных мистериальных религиях, на которые они ссылались, рисуют эти религии такими, какими они были во II и III столетиях нашей эры. В этот период древние греческие и восточные культы образовали некий сплав и, пережив нечто вроде ренессанса, стали носителями идей тогдашней религиозности, характерной для греко-восточного декаданса. Тем самым они приобрели значение, которого не имели во времена Павла.

Култ Митры, родиной которого была Персия, нет необходимости рассматривать в связи с Павлом, так как он начал играть заметную роль в греческом мире лишь во II столетии н.э.

Интересно отметить, что Адольф Гарнак упорно отказывался признать, что греческие идеи оказали на Павла сколько-нибудь глубокое влияние.

*

Если мистическое учение Павла о спасении и его представления о таинствах нельзя объяснить, исходя из эллинистических идей, не остается ничего другого, как попытаться сделать это, исходя из мировоззрения позднего иудаизма, т.е. эсхатологии. Именно эту цель преследуют Рихард Кабиш в книге "Эсхатология Павла в ее связи с системой понятий паулинизма" (1893), и независимо от него Вильям Вреде в своей работе "Павел" (1904)*, которая, к сожалению, так и осталась в виде незавершенного наброска. Однако ни один из них не дал полного объяснения мировоззрения Павла и не смог раскрыть секрет его логики, в соответствии с которой бытие во Христе, умирание и воскресение с Христом рассматриваются не только как некое духовное переживание, но также как нечто реальное и действительно происходящее. Тем не менее они убедительно доказали, что многие представления Павла, которые на первый взгляд кажутся мало связанными между собой, приобретают совсем иной вид, если рассматривать их с точки зрения эсхатологии: они не только делаются более простыми и живыми, но и обнаруживают внутреннюю взаимосвязь, превращающую их в четкую и непротиворечивую систему взглядов.

Эти попытки свернуть с избитого пути игнорировались современными исследователями, ибо гипотеза о Павле, который мыслил одновременно и как грек, и как иудей, казалась достаточной и само собой разумеющейся, причем не только теологам, но и филологам — специалистам по позднему эллинизму. Однако они не заметили, какую опасность навлекли на бедного апостола, утверждая, что основные идеи носящих его имя посланий тесно связаны с идеями греко-восточных мистериальных религий. Ведь последние, как нам достоверно известно, сформировались и получили распространение во II и III столетиях нашей эры! Немедленно возникает вопрос, от которого не так просто отмахнуться: действительно ли эти послания написаны в 50-х и 60-х гг. I столетия? Не может ли быть так, что они принадлежат более позднему периоду, а приписывание их рабби Павлу — одному из учителей первохристианства — это не более чем литературный вымысел?

Уже во второй половине XIX в. Бруно Бауэр и ряд приверженцев так называемой радикальной голландской школы — А.Д. Ломан, Рудольф

Штек, В.К. Ван-Манен и др. — выступили с утверждением, что греческие идеи в письмах, носящих имя Павла, гораздо проще объяснить их греческим происхождением, чем гипотезой о том, что один раввин сразу после смерти Иисуса переделал первохристианскую веру на греческий лад. Они утверждали — и это был их главный аргумент, — что борьба против Закона не могла быть начата рабби Павлом. Естественнее предположить, что требование свободы от Закона впервые было выдвинуто тогда, когда греки начали преобладать в христианских общинах и вследствие этого восстали против христианства, которое все еще ориентировалось на иудаизм. Следовательно, борьба против Закона происходила не в середине I столетия между Павлом и апостолами, а спустя два или три поколения между двумя партиями, образовавшимися в этот промежуток времени. Чтобы узаконить свою победу, приверженцы неортодоксального направления приписали ее Павлу в сочиненных специально для этого и написанных от его имени посланиях. Эта парадоксальная теория происхождения посланий Павла, разумеется, не может быть исторически доказана, но она ярко иллюстрирует трудное положение, в котором оказываются исследователи, предполагающие наличие у Павла греческих идей.

Обзор истории изучения мировоззрения апостола Павла я закончил в 1911 г. В заключение я констатировал, что попытка найти истоки, казалось бы, не иудейского мистического учения о спасении в идеях греческого происхождения (которую все в то время считали столь многообещающей) в действительности не может привести к успеху и что никакое иное объяснение этого учения, кроме эсхатологического, невозможно.

К тому времени, когда это вводное исследование вышло из печати, мое эсхатологическое объяснение мировоззрения Павла было настолько близко к завершению, что я мог бы подготовить его к публикации за несколько недель. Но этих недель не было в моем распоряжении, так как я должен был немедленно начинать готовиться к государственным экзаменам по медицине. Позднее дипломная работа и переработка "Истории изучения жизни Иисуса" отняли у меня столько времени, что мне пришлось расстаться с надеждой опубликовать вторую часть работы об апостоле Павле до отъезда в Африку.

*

Осенью 1912 г., уже занимаясь закупкой и упаковкой необходимых вещей, я взялся за переработку "Истории изучения жизни Иисуса". Я хотел, во-первых, добавить новый материал (так как со времени публикации появились новые работы на эту тему) и, во-вторых, переработать те разделы, которые теперь уже не удовлетворяли меня. Для меня было особенно важно изложить позднейшеиудейскую эсхатологию лучше и основательнее, чем в первом варианте книги (ведь с тех пор я постоянно занимался этим предметом), а также проанализировать и обсудить работы Джона М. Робертсона, Вильяма Бенджамина Смита, Джеймса Джорджа Фрэзера, Артура Дрекса и других авторов, оспаривавших факт существования Иисуса как исторической личности. К сожалению, в последующих английских изданиях моей книги за основу взят текст первого немецкого издания.

Утверждать, что Иисус никогда не существовал, — дело нетрудное. Однако если мы попытаемся доказать это утверждение, то неизбежно придем к противоположному выводу.

В еврейской литературе I столетия нет достоверных свидетельств о существовании Иисуса, а в греческой и латинской литературе этого периода о Нем вообще не упоминается. Из двух эпизодических упоминаний об Иисусе в книге еврейского писателя Иосифа Флавия "Иудейские древности" одно, без сомнения, представляет собой более позднюю вставку, сделанную христианским переписчиком. Первое нецерковное упоминание о Нем содержится в "Анналах" Тацита (Ann. XV,44) и относится ко времени правления императора Траяна (второе десятилетие II в. н.э.). Тацит сообщает, что основатель секты "христиан" (на которых Нерон возложил вину за пожар в Риме) был казнен во время правления императора Тиберия прокуратором Понтием Пилатом. Таким образом, римская история сообщает об Иисусе только на основании факта существования христианского движения и только спустя примерно восемьдесят лет после Его смерти. Поэтому любой, кто не удовлетворен этим обстоятельством и к тому же хочет доказать неподлинность евангелий и посланий апостола Павла, может считать себя вправе не признавать существования Иисуса как исторической личности.

Но это не есть решение вопроса. Нужно еще объяснить, когда, где и как зародилось христианство без Иисуса и Павла; каким образом возникло в нем впоследствии намерение задним числом приписать свое происхождение этим выдуманным личностям; и, наконец, по каким причинам оба они странным образом изображены представителями еврейского народа. Говорить о "подложности" евангелий и посланий апостола Павла можно будет лишь тогда, когда будет объяснено, каким образом они могли появиться на свет, не будучи подлинными.

Вот этих-то трудностей и не принимают в расчет защитники гипотезы, отрицающей историчность личности Иисуса; и вообще их подход к делу отличается поразительным легкомыслием. Расходясь между собой в деталях, эти авторы применяют один и тот же метод. Они пытаются доказать, что еще в дохристианские времена в Палестине или где-то еще на Востоке существовал гностический по своему характеру культ Христа или Иисуса, объектом которого, так же как в культах Адониса, Осириса и Таммуза, был умирающий и вновь воскресающий бог или полубог. Поскольку сведений о каком-либо дохристианском культе Христа не существует, здесь открывается полный простор для всевозможных комбинаций и фантазий. После этого они вынуждены вновь призвать на помощь свое воображение, чтобы объяснить, почему приверженцы этого предполагаемого дохристианского культа Христа в один прекрасный момент решили заменить объект своего поклонения — бога, который умирает и вновь воскресает, — исторической человеческой личностью и с явным пренебрежением к фактам, известным широкому кругу приверженцев, объявить этот культ существующим только с момента указанной замены (при всем том, что в других мистериальных религиях никогда не наблюдалось тенденции переделывать миф в историю). Но и это еще не все. Евангелия и послания Павла требуют, чтобы авторы, отрицающие историчность личности Иисуса,

объяснили, каким образом реформаторы культа Христа совершили грубую ошибку: вместо того чтобы отнести выдуманного ими Иисуса к далекому прошлому и таким образом сделать описываемые события непроверяемыми, они перенесли их всего на два-три поколения назад и вдобавок вывели Его на историческую сцену как еврея среди евреев.

И наконец, самая трудная задача из всех — это объяснить содержание евангелий во всех подробностях как результат преобразования мифа в историю. В соответствии с их теорией Дреус, Смит и Робертсон фактически вынуждены утверждать, что события и разговоры, о которых сообщают Матфей и Марк, — это лишь иносказательная форма представлений, присущих существовавшей до этого мистериальной религии. Пытаясь обосновать это утверждение, Артур Дреус и др. привлекают для этой цели не только все известные им мифы, но и астрономию и даже астрологию. Этот факт сам по себе показывает, сколь мощным должно быть воображение, чтобы справиться с поставленной задачей.

По всему по этому, когда читаешь сочинения авторов, оспаривающих историчность личности Иисуса, становится ясным до очевидности, что доказать Его существование в тысячу раз легче, чем несуществование. Однако охотники взяться за это безнадежное дело не переводятся. Вновь и вновь появляются книги о несуществовании Иисуса и находят доверчивых читателей, хотя они не содержат ничего нового по сравнению с книгами Робертсона, Смита, Дреуса и других классиков этой литературы, а лишь выдают за новое то, что уже было сказано до них.

До тех пор, пока эти попытки служили делу выяснения исторической истины, их можно было понять. Их авторы могли сказать в свое оправдание, что такое быстрое принятие всем греческим миром выросшей из иудаизма веры (о котором свидетельствует традиционная история возникновения христианства) непонятно и, во всяком случае, требует специальных разъяснений. Поэтому гипотеза о греко-восточном происхождении христианства имеет право на существование. И тем не менее, разработка этой гипотезы наталкивается на непреодолимое препятствие: Иисус двух древнейших евангелий не имеет ни одной черты, которая позволяла бы говорить о Его мифическом происхождении. При этом Он с Его эсхатологическим мышлением представляет собой такую своеобразную фигуру, которая не могла быть вымышлена в более поздний период, и по очень понятной причине: поколение, жившее незадолго до разрушения Иерусалима Титом, уже не обладало необходимым для этого знанием позднееврейской эсхатологии. И опять-таки, зачем было реформаторам предполагаемой мистериальной религии с ее культом Христа приписывать псевдоисторическому Иисусу, которого они сами же изобрели, заведомо ошибочную веру в незамедлительное наступление конца света, при котором Он явится как Мессия — Сын Человеческий? Своей эсхатологией Иисус настолько прочно врос в то время, к которому Его относят два древнейших евангелия, что Его невозможно представить себе иначе как человеком, действительно жившим в этот период. Показательно, что те, кто оспаривают Его историческое существование, весьма благоразумно не замечают эсхатологической ограниченности Его мышления и Его деятельности.

До отъезда в Африку мне пришлось, по настоянию Видора, снова заняться Бахом. Нью-йоркский издатель Ширмер попросил его подготовить издание органных произведений Баха, снабдив их указаниями для исполнителя. Видор согласился, при условии, что я также буду участвовать в этой работе. Наше сотрудничество приняло такую форму: я готовил черновой набросок, над которым мы затем вместе работали. В 1911 и 1912 гг. я много раз приезжал для этого на один-два дня в Париж. А Видор дважды провел по нескольку дней у меня в Гюнсбахе, где мы могли работать в тихой и спокойной обстановке.

В принципе мы оба не одобряли так называемые "практические" издания, в которых исполнителя пытаются держать под мелочной опекой. Тем не менее дать совет относительно исполнения органной музыки Баха мы считали вполне уместным, так как, за малыми исключениями, Бах в своих органных сочинениях не оставил никаких указаний ни об использовании регистров, ни о переходах от одного мануала к другому, как это обычно делали композиторы более позднего времени. Для органистов времен Баха в этом и не было необходимости. На существовавших тогда органах и при традиционном способе исполнения органные пьесы автоматически исполнялись именно так, как имел в виду Бах.

Вскоре после смерти Баха его органные композиции, которые он фактически никогда не публиковал, были надолго забыты. В середине XIX в., благодаря изданию Петерса, они вновь сделались известными, но к этому времени как музыкальные вкусы, так и органы значительно изменились. Музыканты еще знали, какой была традиция игры на органе в XVIII столетии. Однако они отвергали этот правильный стиль исполнения произведений Баха, как слишком простой и незамысловатый, и полагали, что духу его музыки отвечает максимальное использование имеющихся в современном органе возможностей непрерывно менять силу и тембр звука. В результате к концу XIX в. современная манера исполнения органной музыки, с ее стремлением к внешним эффектам, стала настолько преобладающей, что о правильном стиле никто и не помышлял (если кто-то и знал еще, что он собой представляет).

Франция была исключением. Видор, Гильма и остальные органисты твердо держались старой немецкой традиции, которую им передал известный органист из Бреслау Адольф Фридрих Гессе (1802—1863). Примерно до середины XIX в. искусство игры на органе было вообще неизвестно во Франции, так как органы, разрушенные во время Великой французской революции, по большей части так и оставались невосстановленными. И когда Кавайе-Коль и другие мастера начали строить хорошие органы, а в распоряжении органистов оказались изданные Петерсом и никогда дотоле не известные во Франции органные композиции Баха, они — я повторяю то, что рассказывал мне Видор, — просто не знали, как подступиться к этому неожиданно открывшемуся искусству, такому совершенному и не имеющему аналогий во Франции, — хотя бы потому, что требования, предъявляемые к технике игры на педали (ножной клавиатуре), были для них новостью. Поэтому у них не было иного выхода, как ехать за границу учиться. И все они от-

правились (не имевшие средств — за счет Кавайе-Коля!) брать уроки у Лемменса, известного брюссельского органиста, который, в свою очередь, был учеником Гессе.

Адольф Фридрих Гессе воспринял традицию исполнения Баха от своего учителя Киттеля. В 1844 г., на церемонии открытия нового органа в церкви св. Евстахия, парижане благодаря Гессе впервые услышали органную музыку Баха. И в последующие годы Гессе часто приглашали во Францию на церемонии открытия других органов, чтобы иметь возможность послушать его игру. Его игра на Международной выставке в Лондоне в 1854 г. во многом способствовала росту популярности баховской музыки в Англии.

Французские органисты продолжали и впредь твердо следовать старой немецкой традиции, унаследованной от Гессе и Лемменса, и это было для них не просто вопросом хорошего художественного вкуса, но и практической необходимостью. Дело в том, что органы, построенные Кавайе-Колем, отличались от современных органов. Они не имели устройств, позволяющих варьировать силу и окраску звука в столь же широких пределах, как в новых немецких органах. Поэтому французские органисты были вынуждены следовать традиционным, классическим канонам игры. Однако от этого они не чувствовали себя обделенными, потому что при удивительном звучании их органов фуги Баха могли, так же как на органах времен Баха, производить должное впечатление без применения специальных эффектов, связанных с переключением регистров.

Так благодаря историческому парадоксу принципы старой немецкой традиции были сохранены для нас парижскими мастерами органа. Позднее, когда начали обращаться к дошедшим до нас из XVIII столетия работам по теории музыки, эта традиция стала известной уже во всех подробностях.

Для каждого, кто, подобно мне, стремился не упустить ни одной возможности сыграть Баха на органах XVIII столетия, эти инструменты стали подлинными учителями аутентичного исполнения его органной музыки, ибо на них сразу видно, какие приемы игры были в то время технически осуществимы и эффективны с музыкальной точки зрения, а какие — нет.

При подготовке нового издания мы с Видором видели свою задачу в том, чтобы рассказать органистам, знающим только современные органы и поэтому не знакомым с органным стилем Баха, каким образом следует использовать регистры и мануалы в каждой конкретной пьесе, чтобы она звучала так, как имел в виду Бах. После этого мы хотели дать свои соображения о том, какие дополнительные возможности современного органа по изменению силы и окраски звука можно было бы использовать, не нарушая стиля Баха. Мы считали несовместимым с требованиями хорошего вкуса вводить собственные указания или предложения непосредственно в нотный текст. Все, что мы имели сказать, мы изложили в коротких вводных статьях. Таким образом, органист мог принять к сведению наши советы, но остаться наедине с Бахом, без провожатых, приступая к исполнению пьесы. В нотах мы не давали никаких предписаний даже по аппликатуре и фразировке.

Аппликатура Баха отличается от нашей тем, что он, следуя старинной манере, применяет скрещивание пальцев и поэтому намного реже переставляет большой палец.

Играя на ножной клавиатуре, Бах не мог пользоваться пяткой, так как педали в органах того времени были слишком короткими; он должен был извлекать каждую ноту передней частью стопы. Кроме того, малая длина педалей затрудняла перенос одной ноги над другой. Поэтому он часто был вынужден скользить ногой с педали на педаль, тогда как мы имеем возможность делать более плавное легато, перенося одну ногу над другой или используя носок и пятку попеременно.

В молодости я еще встречал короткие педали времен Баха во многих старых деревенских органах. В Голландии и сегодня педали многих органов настолько коротки, что пользоваться пяткой при игре на них невозможно.

Все, что Видор и я хотели сказать исполнителю относительно фразировки, мы сообщили во вводных статьях. Меня всегда раздражало, что почти во всех музыкальных изданиях аппликатура, фразировка, *forte* и *piano*, *crescendo* и *decrescendo*, а нередко и педантичный разбор какого-нибудь редактора постоянно торчат перед глазами, даже если ты с ними совершенно не согласен. Поэтому я настаивал на соблюдении принципа, который, надеюсь, станет однажды общепризнанным: исполнитель Баха, или Моцарта, или Бетховена должен иметь перед собой только тот музыкальный текст, который был написан самим композитором.

*

К уступкам современному вкусу и современным органам нас подталкивало уже то обстоятельство, что на современных инструментах органную музыку Баха нельзя исполнить так, как он ее задумал. На инструментах его времени самые сильные *forte* и *fortissimo*^{1*} звучали настолько мягко, что пьесу можно было проиграть от начала до конца даже *fortissimo*, и слушатель при этом не уставал и не чувствовал необходимости изменения громкости звучания. Точно так же Бах мог использовать продолжительное *forte* оркестра. На современных же органах *fortissimo* обычно такое громкое и резкое, что слушатель не может переносить его более нескольких секунд. Кроме того, среди всего этого рычания он не может следить за отдельными мелодическими линиями, а для понимания композиции Баха это необходимо. Следовательно, органист, исполняющий Баха на современном органе, должен за счет изменений в силе и окраске звука сделать приемлемыми для слушателя длинные пассажи, которые Бах имел в виду исполнять непрерывным *forte* или *fortissimo*.

Однако априори не может быть никаких возражений против больших вариаций силы и большего числа градаций звучания, чем это мог делать Бах на своих органах, — при условии, что не нарушается ясность восприятия архитектуры пьесы и не создается ни малейшего впечатления беспокойства. Если Бах был удовлетворен, проигрывая свои фуги с использованием трех или четырех градаций громкости, мы можем позволить себе шесть или восемь. Но главным всегда должно быть

^{1*} Очень громко (*ит.*). — *Примеч. ред.*

следующее правило: в органной музыке Баха на первом плане должны быть мелодические линии; эффекты, достигаемые за счет окраски звука, относятся к числу второстепенных. Органист должен снова и снова напоминать себе, что слушатель органных композиций Баха лишь в том случае может реально увидеть их своим мысленным взором, если разворачивающиеся в соседстве друг с другом мелодические линии проходят перед ним с абсолютной отчетливостью. Вот почему в нашем издании Видор и я так упорно настаивали на том, чтобы исполнитель прежде всего уяснил себе правильную фразировку тем и мелодий пьесы и во время исполнения соблюдал ее в мельчайших деталях.

Нужно все время помнить, что на органах XVIII в. невозможно было играть в любом желаемом темпе. Клавиши двигались так туго и их нужно было отжимать так глубоко, что хорошее *moderato*^{1*} само по себе было уже достижением. Следовательно, Бах должен был задумывать свои прелюдии и фуги в настолько умеренном темпе, чтобы их можно было исполнить на имевшихся в его распоряжении органах. Поэтому и мы должны твердо помнить это обстоятельство и играть в темпе, соответствующем замыслу композитора.

Хорошо известно, что Гессе, унаследовавший баховскую традицию, исполнял органные композиции в крайне спокойном темпе.

Если удивительная живость баховских мелодических линий должным образом выявляется правильной фразировкой, слушатель не ощущает замедленности темпа, даже если исполнение не выходит за пределы *moderato*.

Так как на органе невозможно акцентировать отдельные ноты, фразировка должна строиться без использования такого рода акцентов. Пластичное исполнение Баха на органе означает создание у слушателей иллюзий акцентов за счет совершенной фразировки. К сожалению, еще не понятно, что это должно быть первым требованием, предъявляемым к игре на органе вообще и к исполнению Баха в частности. Именно поэтому так редко приходится слышать удовлетворительное исполнение баховских композиций. А насколько велико должно быть пластическое совершенство исполнения, чтобы избежать опасностей, заключенных в акустике большой церкви!

Таким образом, обращаясь к органистам, знакомым только с современными органами, Видор и я отстаивали правильный стиль исполнения баховских органных композиций, во многих отношениях новый для них, так как он сильно отличался от современного яркого стиля. Наряду с этим мы постоянно подчеркивали, как трудно добиться правильного стиля исполнения на современном органе, который по своему звучанию так мало подходит для этой цели. Мы надеялись, что требования, предъявляемые к органу музыкой Баха, сделают для популяризации идеала настоящего, с прекрасным звучанием органа больше, чем любое количество статей по органостроению. И мы не обманулись в своих ожиданиях.

*

До моего отъезда в Африку мы смогли подготовить только первые пять томов нового издания, включавшие сонаты, концерты, прелюдии

^{1*} Букв. — умеренно (*ит.*); обозначение умеренного темпа. — *Примеч. ред.*

и fugи. Следующие три тома — хоральные прелюдии — мы собирались закончить во время моего первого приезда в Европу, на основе чернового варианта, который я подготовлю в Африке.

По желанию издателя наша работа публиковалась на трех языках. Поскольку в отношении некоторых деталей наши с Видором мнения разошлись, мы договорились, что во французском издании будет доминировать точка зрения Видора, лучше меня знакомого с особенностями французских органов; в немецком же и соответствующем ему английском изданиях — моя, больше учитывающая характер современного органа.

Разразившаяся вскоре война и последовавший за этим упадок международной книжной торговли (который продолжается и до сих пор) привели к тому, что наше вышедшее в Нью-Йорке издание разошлось почти целиком в англоязычных странах, для которых в первую очередь и предназначалось. Его цена была установлена на долларовой основе, и из-за этого после войны оно стало практически недоступным в Германии и во Франции.

По разным обстоятельствам, а также потому, что предо мной стояли другие, более неотложные задачи, я был вынужден вновь и вновь откладывать публикацию трех томов хоральных прелюдий.

ХІІІ. ПЕРВЫЕ ГОДЫ РАБОТЫ В АФРИКЕ.

1913—1917 годы

В Страстную пятницу 1913 г. мы с женой выехали из Гюнсбаха; вечером 26 марта мы сели на пароход в Бордо.

В Ламбарене миссионеры оказали нам очень теплый прием. К сожалению, они не смогли построить обещанные домики из рифленого железа, в которых я должен был начать свою врачебную деятельность, потому что у них не было необходимой для этого рабочей силы. Торговля лесом окуме* уже начинала процветать в районе Огове, и любой туземец мог получить на лесозаготовках лучше оплачиваемую работу, чем в миссии. Поэтому вначале мне пришлось вести амбулаторный прием в старом курятнике рядом с домом, в котором мы жили. Однако в конце осени в моем распоряжении уже был барак из рифленого железа, 8 метров в длину и 4 метра в ширину, с крышей из пальмовых листьев, расположенный у реки. В нем были маленькая комнатка для приема больных, такая же операционная и еще меньше — аптека. Вокруг этого барака постепенно возникло множество больших бамбуковых хижин — жилье для туземных пациентов. Белые пациенты жили в помещении миссии и в нашем домике.

Больные начали осажать меня с самых первых дней, еще до того, как я успел распаковать лекарства и инструменты. Ламбарене было выбрано в качестве места для больницы из-за его географического расположения и на основании данных, которые нам сообщил миссионер Морель, уроженец Эльзаса. Выбор оказался удачным во всех отношениях. Из мест, удаленных на 200—300 км как вверх, так и вниз по течению, больные могли добираться ко мне в каноэ по Огове и ее притокам. Из

болезней, с которыми мне приходилось иметь дело, главными были малярия, проказа, сонная болезнь, дизентерия, фрамбезия и гнойные язвы, но я был удивлен, обнаружив, как часто встречаются здесь пневмония и сердечные заболевания. Хирургического лечения требовали главным образом грыжа и элифантiazис (слоновая болезнь). У туземцев Экваториальной Африки грыжа встречается гораздо чаще, чем у нас, белых. Если поблизости нет врача, каждый год множество несчастных обречены на мучительную смерть от ущемления грыжи, от которой их могла бы спасти своевременно сделанная операция. Мое первое хирургическое вмешательство было вызвано именно таким случаем.

Таким образом, уже в течение первых недель я имел полную возможность убедиться, что физические страдания туземцев были еще более тяжкими, чем я предполагал. Как рад я был, что вопреки всем возражениям осуществил свой план и приехал сюда врачом!

Большую радость доставил я и доктору Нассау, престарелому основателю миссии в Ламбарене, сообщив ему в Америку, что в миссии теперь снова есть врач.

Вначале моя работа сильно затруднялась тем, что я никак не мог найти туземцев, которые могли бы выполнять обязанности переводчиков и санитаров. Первым, кто оказался подходящим во всех отношениях, был бывший повар по имени Жозеф Азовани. Он остался работать у меня, хотя я и не мог платить ему столько, сколько он получал, работая по своей прежней специальности. Он дал мне ряд ценных советов относительно того, как вести себя с туземцами. Правда, с одним его советом, который он считал самым важным, я согласиться не мог. Он советовал мне не принимать на лечение тех больных, чью жизнь, по всей вероятности, не удастся спасти. При каждом удобном случае он приводил мне в пример их колдунов, которые не берутся помогать таким пациентам, чтобы ни в малейшей степени не подвергать опасности свою репутацию хорошего лекаря.

Но в одном отношении я вынужден был впоследствии признать его правоту. Когда имеешь дело с первобытными людьми, никогда нельзя поддерживать в больном и его родственниках надежду на выздоровление, если случай действительно безнадежный. Если больной умирает, а их не предупредили заранее о такой возможности, они делают вывод, что доктор не знает этой болезни, так как он не сумел предсказать ее исход. Туземным пациентам врач должен говорить всю правду, ничего не скрывая. Они хотят знать ее и могут ее перенести, так как смерть представляется им чем-то вполне естественным. Они не боятся ее и встречают спокойно. Если после всего этого больной неожиданно выздоравливает, то для репутации врача это только лучше: про него говорят, что он умеет лечить даже смертельные болезни.

Моя жена, окончившая курсы медсестер, мужественно помогала мне в больнице. Она ухаживала за тяжелобольными, заведовала бельем и перевязочными материалами, часто работала в аптеке, поддерживала в рабочем состоянии инструменты, делала все приготовления к операциям, во время операций давала наркоз (при этом Жозеф выполнял обязанности ассистента). Удивительно, как ей удавалось не только справляться с трудной задачей ведения домашнего хозяйства в условиях

Африки, но и выкраивать ежедневно по несколько часов для работы в больнице.

Чтобы уговорить туземцев лечь на операцию, от меня не требовалось большого искусства убеждать. Несколько лет назад Жоре-Жибер, врач государственной медицинской службы, проездом остановился в Ламбарене и сделал несколько успешных операций. По этой причине и к моему весьма скромному хирургическому искусству отнеслись с полным доверием. К счастью, я не потерял ни одного из первых прооперированных мною больных.

Через несколько месяцев после начала работы больницы в ней одновременно находилось около сорока больных. Однако я должен был давать приют не только им, но и сопровождающим, которые везли их долгие километры в канюэ и оставались с ними, чтобы потом отвезти их обратно домой.

Сама по себе работа, какой бы тяжелой она ни была, казалась мне все же не таким тяжким бременем, как связанные с ней беспокойство и ответственность. К несчастью, я принадлежу к числу медиков, не обладающих желательной для этой профессии способностью к адаптации и потому страдающих постоянным беспокойством о тех больных, которые находятся в тяжелом состоянии, и о тех, которых они оперировали. Напрасно я пытался тренировать в себе хладнокровие, позволяющее врачу, несмотря на все сочувствие страданиям своих пациентов, сберечь свою духовную и нервную энергию.

Насколько позволяли обстоятельства, я требовал от своих туземных пациентов, чтобы они доказали делом свою благодарность за оказанную помощь. Я постоянно напоминал им, что благодеяниями больницы они пользуются потому, что много людей в Европе пожертвовали деньги на ее содержание; следовательно, теперь их долг — самим оказать больнице посильную помощь. Так я постепенно установил обычай, согласно которому в благодарность за лечение я получал подарки деньгами, бананами, домашней птицей или яйцами. Стоимость этих поступлений была, разумеется, значительно ниже стоимости содержания больницы, однако это был существенный вклад. Бананами я мог кормить больных, у которых кончилась провизия, а на деньги покупать рис, когда отсутствовали бананы. Я полагал также, что туземцы будут больше ценить больницу, если сами будут вносить в ее содержание посильный вклад, чем если бы они просто получали все задаром. Последующий опыт все больше убеждал меня в справедливости моего мнения о воспитательной ценности взимания подарков. Разумеется, я не требовал никаких подарков от очень бедных и престарелых (а у первобытных народов старость — это всегда бедность).

Более дикие из числа туземцев имели свое понятие о подарках. Покидая по окончании лечения больницу, они требовали подарка от меня — на том основании, что я теперь стал их другом.

*

Общаясь с первобытными людьми, я, естественно, задавал себе вопрос, по которому велось в то время много споров: являются ли эти люди всего-навсего пленниками древних обычаев, или они способны

к подлинно самостоятельному мышлению? В беседах с ними я, к своему удивлению, обнаружил, что они интересуются изначальными вопросами о смысле жизни и о природе добра и зла гораздо больше, чем я предполагал.

Как я и ожидал, вопросы догматики, которым комитет миссионерского общества в Париже придавал столь большое значение, не играли практически никакой роли в проповедях миссионеров. Если они хотели, чтобы слушатели их понимали, им не оставалось ничего другого, как проповедовать простое евангелие освобождения от мира посредством духа Иисуса — так, как оно представлено в Нагорной проповеди и прекраснейших изречениях апостола Павла. Необходимость заставляла их проповедовать христианство в первую очередь как этическую религию. Встречаясь на миссионерских конференциях, которые проводились дважды в год то в одной, то в другой миссии, они обсуждали не проблемы догматики, а вопросы практической реализации христианства в своих общинах. Одни из них более строго подходили к вопросам вероучения, другие — менее, но это не играло никакой роли в миссионерской работе, которую они проводили сообща. Так как я не делал ни малейшей попытки навязывать им мои теологические воззрения, они скоро отбросили всякое недоверие и радовались, как и я, что нас объединяет благочестие повиновения Иисусу и стремление к простой христианской деятельности. Через несколько месяцев после приезда меня попросили принять участие в проповеднической работе. Так я был освобожден от данного в Париже обещания "быть немым, как рыба".

Я получил также приглашение присутствовать в качестве гостя на заседаниях синода, проводившихся миссионерами совместно с проповедниками из туземцев. Однако, когда миссионеры как-то попросили меня высказать свое мнение по какому-то вопросу, один из туземных проповедников сказал, что не стоит обращаться с этим к доктору, потому что он не теолог.

Мне разрешили также экзаменовать готовящихся к крещению. Обычно я просил присылать ко мне пожилых женщин, чтобы, насколько возможно, облегчить им эти трудные полчаса. Однажды, экзаменуя одну почтенную матрону, я спросил ее, был ли Господь Иисус богатым или бедным. Она ответила: "Что за глупый вопрос! Если Бог, величайший Вождь, был его отцом, как же он мог быть бедным?" И на другие вопросы она отвечала с такой быстротой и находчивостью, как будто родилась не в Африке, а в Ханаане. Однако хорошая оценка, поставленная профессором теологии, не помогла ей избежать переэкзаменовки. Туземный проповедник ее прихода отнесся к ней более строго, так как она недостаточно регулярно посещала занятия. Своими отличными ответами ей не удалось снискать его расположение: он хотел услышать те, которые давались в катехизисе. Поэтому он поставил ей двойку, и ей пришлось экзаменоваться еще раз спустя полгода.

Проповедовать было для меня великой радостью. Особенно восхищала меня возможность передавать изречения Иисуса и Павла людям, для которых они были чем-то новым. Переводчиками были туземцы — учителя имевшейся при миссии школы. Они переводили каждую фразу на язык галоа или пахуан, а иногда на оба этих языка поочередно.

Свободное время, которого в первый год жизни в Ламбарене у меня оставалось очень мало, я посвящал работе над тремя последними томами американского издания органной музыки Баха.

Чтобы не разучиться играть на органе, у меня было замечательное пианино с ножной клавиатурой, построенное специально для тропиков. Его подарил мне Парижское баховское общество в благодарность за то, что я много лет выступал органистом на его концертах. Вначале, однако, у меня не хватало духу практиковаться на нем. Я старался приучить себя к мысли, что работа в Африке означает конец моей артистической жизни и что этот отказ будет легче перенести, если мои пальцы и ноги от бездействия потеряют подвижность. Но когда однажды вечером, находясь в меланхолическом настроении, я играл фугу Баха, мне в голову вдруг пришла мысль, что и здесь, в Африке, я мог бы в свободные часы совершенствовать и углублять свою технику. Я тут же составил план: брать по очереди сочинения Баха, Мендельсона, Видора, Цезаря Франка и Макса Регера, тщательно прорабатывать их до мельчайших деталей и выучивать наизусть, даже если мне придется потратить недели или месяцы на каждую пьесу. Как я наслаждался возможностью играть на досуге в покое, не чувствуя себя связанным обязательными концертами, — даже несмотря на то, что мне редко удавалось выкроить для этого больше получаса в день!

*

Мы с женой проводили в Африке свой второй сухой сезон и уже начинали строить планы относительно того, чтобы в начале третьего поехать домой на отдых, когда 5 августа 1914 г. пришло известие о начале войны в Европе. Вечером того же дня нас информировали, что ~~отныне~~ мы будем находиться на положении военнопленных: нам, правда, разрешили пока жить в нашем собственном доме, но мы должны были прекратить все сношения как с белыми, так и с туземцами и беспрекословно подчиняться указаниям черных солдат, которых приставили к нам в качестве охраны. Один из миссионеров и его жена — тоже эльзасцы — были, подобно нам, интернированы на территории ламбаренской миссии.

Вначале туземцы не понимали, что произошло. Единственное, что они поняли, — это что торговле лесом настал конец и все товары подорожали. И лишь позднее, когда многих из них отправили в Камерун работать носильщиками в действующей армии, они начали понимать, что такое война.

Когда стало известно, что из числа ранее проживавших в районе Огове белых убито уже десять человек, один старый дикарь воскликнул: "Как! Уже столько людей убито на этой войне? Почему же их племена не соберутся на совет и не договорятся между собой? Как же они теперь смогут заплатить за всех этих мертвых?" Действительно, по существующим здесь обычаям, за каждого убитого на войне, как из числа победителей, так и из числа побежденных, противоположная воюющая сторона должна выплатить установленную сумму. Тот же дикарь с осуждением отозвался о европейцах за то, что они, по его мнению, убивают друг друга просто из-за жестокости: они ведь не собираются есть убитых!

То, что белые люди берут в плен других белых и отдают их под власть черных солдат, — это было для туземцев чем-то совершенно

непостижимым. Когда мои черные часовые пытались объяснить, что "доктор находится у них в подчинении", жители окрестных деревень обрушили на них град ругани и насмешек.

Когда мне запретили работать в больнице, я думал вначале приняться за завершение книги об апостоле Павле. Но другая тема немедленно и полностью завладела мной — тема, над которой я размышлял долгие годы и которую война сделала по-настоящему актуальной, — проблема нашей культуры. И на второй день моего домашнего ареста, все еще не веря тому, что я могу, как в домедицинское время, с раннего утра сидеть за письменным столом, я начал работать над книгой о философии культуры.

*

Желание заняться этим вопросом я впервые почувствовал летом 1899 г., в один из вечеров в доме Курциусов в Берлине. Герман Гримм и другие делились впечатлениями о собрании Академии, с которого они только что пришли, как вдруг кто-то из них — я не помню кто — бросил резкое замечание: "Да, все мы — не более чем эпигоны!" Эта фраза, как молния, осветила мне все окружающее, ибо она облекала в слова то, что я сам смутно чувствовал.

Уже с первых лет учебы в университете я начал сомневаться в справедливости мнения, что человечество в своем развитии не переставая идет по пути прогресса. У меня было впечатление, что огонь его идеалов горит еле-еле и что никто этого не замечает и не беспокоится об этом. На большом числе примеров я имел возможность убедиться, что общественное мнение не только не отвергает с негодованием антигуманные идеи, которые в то время открыто распространялись, но с готовностью принимает их и что оно одобряет антигуманные действия правительств и наций, считая их своевременными. Напротив, все справедливое и целесообразное делалось и принималось без малейшего энтузиазма. Множество признаков свидетельствовало об особой интеллектуальной и духовной усталости нынешнего поколения людей, которое так гордится своими достижениями. Казалось, будто люди убеждают друг друга, что в своих прежних надеждах на будущее человечества они залетели слишком высоко и что теперь необходимо ограничить себя стремлением к тому, что реально достижимо. Главным лозунгом во всех странах стали слова "реальная политика", означавшие одобрение близорукого национализма и компромисс с силами и тенденциями, с которыми раньше боролись как с реакционными. Одним из самых очевидных признаков упадка был, на мой взгляд, тот факт, что суеверия, давно изгнанные из образованных слоев общества, теперь снова стали считаться чем-то вполне допустимым.

Когда в конце столетия начали делать ретроспективные обзоры всех областей человеческой деятельности (чтобы оценить достигнутые нашим поколением успехи), это делалось с оптимизмом, который мне казался совершенно непонятным. Всюду говорилось, что мы преуспели не только в изобретениях и знаниях: в сфере духовного и этического мы также поднялись якобы на невиданную ранее высоту, с которой никогда уже не

сойдем. Мое же впечатление было таково, что в нашей духовной жизни мы не только стоим ниже уровня прошлых поколений, но и живем во многом за счет их достижений и что немалая часть этого наследства начала таять уже на наших глазах.

И вот кто-то из присутствующих сформулировал в нескольких словах тот упрек, с которым я сам безмолвно и наполовину бессознательно обращался к нашему времени! После этого вечера в доме Курциуса, какой бы другой работой я ни занимался, я мысленно не переставал работать над книгой под названием "Мы эпигоны". Мысли из этой будущей книги я часто излагал своим друзьям, но они обычно воспринимали их только как интересные парадоксы и проявление пессимизма, свойственного временам *fin de siècle* (конца очередного столетия). Поэтому я решил впредь держать их про себя и только в проповедях позволял себе высказывать сомнения по поводу нашей культуры и нашей духовности.

И вот теперь результатом и доказательством упадка культуры явилась война.

Книга "Мы эпигоны" теперь, собственно говоря, уже не имела смысла. Она была задумана как критика нашей культуры. Она должна была показать ее упадок и привлечь внимание к грозящим отсюда опасностям. Но если катастрофа уже наступила, какой смысл рассуждать о ее причинах, которые теперь очевидны?

Эту книгу, которая, по всей видимости, уже устарела, я решил писать для самого себя. Мог ли я быть уверен, что написанные страницы не будут изъяты у военнопленного? И были ли у меня какие-нибудь перспективы снова увидеть Европу?

В этом состоянии полной отрешенности я начал работать. Работа продолжалась и после того, как мне снова разрешили ходить туда-сюда и лечить больных. В конце ноября нас освободили из-под домашнего ареста (как я потом узнал, благодаря стараниям Видора). Но еще до этого выяснилось, что приказ, изолирующий меня от больных, не мог быть буквально выполнен. И белые, и черные одинаково протестовали против того, что их без всякого разумного основания лишили возможности обращаться к единственному врачу на сотни километров вокруг. Поэтому районный комендант был вынужден давать то одному, то другому записку к моим охранникам с указанием пропустить ко мне предъявителя записки, так как он нуждается в помощи врача.

Но и после возобновления врачебной деятельности в условиях относительной свободы я находил время для работы над книгой о культуре. Много ночей просидел я над ней, обдумывая и записывая свои мысли с глубоким душевным волнением, ибо я думал о тех, кто лежит сейчас в окопах.

*

В начале лета 1915 г. я словно очнулся от оцепенения. Почему только критика культуры? Зачем ограничивать себя анализом нашего эпигонства? Почему бы не подумать и о чем-то конструктивном?

Я начал искать те знания и убеждения, которые лежат в основе нашего стремления к культуре и дают нам силы для его осуществления. Книга "Мы эпигоны" разрасталась в книгу о возрождении культуры.

По мере того как я работал, мне становилась все более ясной связь между культурой и мировоззрением. Я понял, что катастрофа культуры началась с катастрофы мировоззрения.

Идеалы истинной культуры стали бессильными, потому что то идеалистическое мировоззрение, в котором они коренились, с течением времени оказалось утраченным. Все события, происходящие как внутри наций, так и в человечестве в целом, проистекают из духовных причин, а эти последние следует искать в мировоззрении, которое преобладает в данную эпоху.

Но что такое культура?

Неотъемлемым элементом культуры мы с полным основанием можем считать этическое совершенствование индивидуума и общества. Но в то же время всякий духовный и всякий материальный прогресс имеет значение для культуры. Следовательно, воля к культуре — это универсальная воля к прогрессу, которая осознает этическое как наивысшую ценность. Несмотря на то что мы придаем огромную важность триумфу знания и техническим достижениям, очевидно тем не менее, что только человечество, которое стремится к этическим целям, может в полной мере пользоваться благами материального прогресса и оставаться хозяином положения, несмотря на сопутствующие такому прогрессу опасности. Наше поколение усвоило веру в имманентную силу прогресса, происходящего до некоторой степени естественно и автоматически. Оно полагает, что не нуждается больше в каких-либо этических идеалах и может продвигаться к своей цели посредством одних только знаний и технических достижений. Ужасным доказательством ошибочности этой веры явилось то положение, в котором мы теперь очутились.

Единственно возможный для нас способ выйти из теперешнего хаоса — снова прийти к мировоззрению, благодаря которому мы окажемся во власти содержащихся в нем идеалов истинной культуры.

Но что это за мировоззрение, которое в равной степени может служить основой как для универсальной воли к прогрессу, так и для этики и в котором этика и воля к прогрессу взаимосвязаны?

Оно заключается в этическом утверждении мира и жизни.

Что такое миро- и жизнеутверждение?

Для нас, европейцев, и для народов европейского происхождения воля к прогрессу — это нечто настолько естественное и само собой разумеющееся, что нам и в голову никогда не приходит, что она коренится в каком-то мировоззрении и является результатом некоего духовного акта. Но если мы оглядимся вокруг (так, чтобы и остальной мир попал в поле нашего зрения), мы сразу же увидим: то, что нам казалось само собой разумеющимся, в действительности таковым не является. Индийскому мышлению стремление к научным и техническим достижениям, а также улучшению условий жизни человека и общества в целом представляется просто глупостью. Оно учит, что единственно разумная линия поведения человека заключается в том, чтобы уйти полностью в самого себя и заботиться только об углублении своей

внутренней жизни. Что может случиться с человеческим обществом и с человечеством — это не его дело. Углубление внутренней жизни, как понимает его индийское мышление, означает, что человек весь отдается мысли о том, что он "больше не хочет жить", и путем "недеяния" и выражаемого всяческими способами жизнеотрицания приводит себя в такое состояние, в котором не содержится уже ничего, кроме ожидания прекращения бытия.

Интересно проследить происхождение этой идеи отрицания мира и жизни, столь противоречащей природе всего живого. В древние времена она была связана не с мировоззрением, а с магическими представлениями индийских жрецов. Они верили, что путем отречения от мира и от жизни они могут стать в какой-то степени сверхъестественными существами и приобрести власть над богами. В соответствии с этой идеей возник обычай, согласно которому брахман, прожив часть жизни обычным образом и основав семью, закачивает свою жизнь полным отречением от мира.

С течением времени это миро- и жизнеотрицание, бывшее вначале привилегией брахманов, развилось в мировоззрение, претендующее на всеобщую значимость — для человека, как такового.

*

Таким образом, наличие или отсутствие воли к прогрессу зависит от мировоззрения. Мировоззрение миро- и жизнеотрицания исключает ее; мировоззрение миро- и жизнеутверждения — требует. Среди первобытных и полупервобытных народов, которые в процессе формирования своего мировоззрения еще не дошли до проблемы утверждения или отрицания мира, также не наблюдается никакой воли к прогрессу. Их идеал — простейшая жизнь при минимуме беспокойства.

Даже мы, европейцы, лишь с течением времени и в результате изменений в нашем мировоззрении приобрели нашу волю к прогрессу. В древности и в средние века она существует лишь в зачаточном состоянии. Греческая мысль пытается прийти к миро- и жизнеутверждению, но терпит неудачу и останавливается на идее покорности судьбе. Мировоззрение средних веков определяется идеями раннего христианства, приведенными в согласие с греческой метафизикой. Оно в основе своей миро- и жизнеотрицающее, потому что на этом этапе развития христианства все его интересы сосредоточивались на сверхъестественном. Все то, что в средние века ощущается как миро- и жизнеутверждение, — это плод активной этики, содержащейся в проповеди Иисуса, и творческих сил новых молодых народов, чьей природе противоречило мировоззрение, накладываемое на них христианством.

Но мало-помалу миро- и жизнеутверждение, уже зарождавшееся среди народов, сформировавшихся в результате великого переселения, прорывается наружу. Ренессанс отказывается от миро- и жизнеотрицающего мировоззрения средних веков. А этический характер новое миро- и жизнеутверждение получило от христианства, переняв от него провозглашенную Иисусом этику любви. Будучи деятельной этикой, она оказалась достаточно сильной, чтобы выйти за границы мировоззрения миро-

и жизнеотрицания, в рамках которого она зародилась, объединиться с новым миро- и жизнеутверждением и таким путем подняться до идеала осуществления духовно-этического мира в пределах мира естественного.

Таким образом, стремление к материальному и духовному прогрессу, характерное для народов современной Европы, проистекает из мировоззрения, к которому они пришли. Так как в результате Ренессанса и связанных с ним духовных и религиозных движений у людей появилось новое отношение к самим себе и к миру, у них пробудилась потребность своим собственным трудом создавать духовные и материальные ценности, которые должны способствовать более высокому развитию как отдельных людей, так и человечества. Европейский человек нового времени с энтузиазмом относится к прогрессу не потому, что надеется получить от него какие-то личные выгоды. Он заботится не столько о самом себе, сколько о счастье, которое, как он полагает, будет уделом последующих поколений. Энтузиазм прогресса завладел им. Под впечатлением величественной картины мира, создаваемого целесообразно действующими силами, которые в нем заключены, он сам хочет стать активной, целенаправленной силой в мире. Он верит в новые, лучшие времена, которые настанут для человечества, и убеждается на опыте, что идеалы, поддерживаемые и проводимые в жизнь множеством людей, приобретают власть над обстоятельствами и переделывают их.

Именно на этой воле к материальному прогрессу, действующей в союзе с волей к прогрессу этическому, основана культура нового времени.

Существует глубокое родство между новым европейским мировоззрением этического миро- и жизнеутверждения, мировоззрением Заратустры и мировоззрением китайских мыслителей (каким оно представлено у Кунг-цзы (Конфуция), Мэн-цзы, Мо-цзы и других этических мыслителей Китая). В каждом из последних можно видеть стремление переделать обстоятельства жизни народов и человечества с намерением добиться прогресса — пусть и не столь мощное, как в новоевропейском мировоззрении. В регионе, находившемся под влиянием религии Заратустры, и в Китае были основаны культуры, отвечающие требованиям этического миро- и жизнеутверждения. Но судьба их оказалась трагической. Неперсидская культура мировоззрения Заратустры была уничтожена исламом. Естественному развитию китайской культуры воспрепятствовали давление, оказываемое на нее европейскими идеями и проблемами, и расстройство политической и экономической жизни Китая.

В новом европейском мышлении происходит трагический процесс медленного, но безостановочного ослабления связей, первоначально существовавших между миро- и жизнеутверждением и этикой, и, наконец, их полный разрыв. Это приводит к тому, что руководящая европейскими народами воля к прогрессу стала чисто внешней и потеряла ориентир.

Миро- и жизнеутверждение само по себе может произвести лишь неполную и несовершенную культуру. Только тогда, когда оно становится духовным и этическим, его воля к прогрессу обладает необходимой пронизательностью, чтобы отличить ценное от менее ценного и бороться

ся за культуру, которая включает не только достижения в области знаний и техники, но прежде всего делает людей — каждого в отдельности и всех вместе — более духовными и этическими.

Но как могло случиться, что миро- и жизнеутверждающее мировоззрение нового времени, бывшее первоначально этическим, изменилось и стало неэтическим?

Единственно возможное объяснение заключается в том, что оно в действительности не было основано на мышлении. Мышление, из которого оно возникло, было благородным и преисполненным энтузиазма, но неглубоким. Тесная связь этики с миро- и жизнеутверждением была для него скорее чувством и переживанием, чем утверждением, требующим доказательства. Оно исповедовало миро- и жизнеутверждение и этику без глубокого проникновения в их сущность и их внутреннюю связь.

Поэтому данное благородное и ценное мировоззрение, которое держалось больше на вере, чем на мышлении, проникающем в истинную природу вещей, было обречено. С течением времени оно должно было увянуть и потерять свою власть над умами людей. Все последующие размышления о проблемах этики и отношения человека к миру привели лишь к тому, что слабые стороны этого мировоззрения стали очевидными и тем самым помогли ускорить его распад. Мышление работало в этом направлении даже тогда, когда хотело оказать ему поддержку, ибо оно так и не сумело заменить неадекватное обоснование этого мировоззрения адекватным. Раз за разом предпринимались попытки подвести под него новый фундамент, но эти фундаменты неизменно оказывались слишком слабыми, чтобы поддерживать разваливающееся здание.

Благодаря своим по видимости абстрактным, но в действительности абсолютно практичным размышлениям о связи культуры с мировоззрением я пришел к выводу, что упадок культуры является следствием растущего бессилия традиционного этического миро- и жизнеутверждающего мировоззрения нового времени. Мне стало ясно, что я, подобно многим другим людям, цеплялся за это мировоззрение из внутренней потребности, не отдавая себе отчета в том, в какой мере оно действительно может быть обосновано мышлением.

*

Таковы результаты, к которым я пришел в течение лета 1915 г. Но что дальше?

Разрешимы ли те трудности, которые до сих пор казались неразрешимыми? Или на мировоззрение, которое одно только и делает возможной культуру, мы должны смотреть как на иллюзию, которая никогда не перестает волновать наши сердца, однако никогда по-настоящему не завладевает нами?

Указывать на него нашему поколению как на нечто такое, во что нужно верить, казалось мне бессмысленным и безнадежным. Только возникнув в мышлении, оно может стать нашей духовной собственностью.

В глубине души я был убежден: единство миро- и жизнеутверждения и этики, декларируемое нашим мировоззрением, но так и оставшееся неосуществленным, является как бы предчувствием истины. Следовательно, нужно показать, что к истине, о которой мы пока лишь подозревали и в которую только верили (хотя так часто объявляли ее доказанной), — что к этой истине должно с необходимостью привести не связанное прежними ошибками, простое и искреннее размышление.

Своими попытками сделать это я напоминал сам себе человека, который хочет построить новую лодку взамен негодной, на которой он уже не рискует выходить в море, — хочет, но не знает, как приступить к делу.

Месяцы напролет я жил в состоянии постоянного умственного возбуждения. Без малейшего успеха я сосредоточенно думал — даже во время своей ежедневной работы в больнице — о сущности миро- и жизнеутверждения и этики и о том, что они имеют общего между собой. Я блуждал в чаще, из которой не было выхода. Я давил изо всех сил на железную дверь, которая не поддавалась ни на миллиметр.

Все, что я знал об этике из философии, никак не помогало мне нащупать верный путь. Все философские концепции добра были настолько безжизненными, незлементарными, узкими и бедными содержанием, что было положительно невозможно привести их в согласие с миро- и жизнеутверждением. Кроме того, философия никогда не занималась проблемой связи между культурой и мировоззрением. Миро- и жизнеутверждение нового времени стало настолько само собой разумеющимся, что она не чувствовала никакой необходимости в том, чтобы разобраться в нем.

К своему удивлению, я убедился также, что центральная область философии, к которой меня подвели размышления о культуре и мировоззрении, до сих пор осталась настоящей неисследованной землей. То с одной, то с другой стороны пытался я проникнуть в ее пределы, но каждый раз попытки оказывались безуспешными. Я был измотан и обескуражен. Нужная мысль была близко, казалось, я вижу ее перед собой, но я никак не мог ухватить ее и выразить словами.

Как раз в это время мне пришлось отправиться в продолжительное путешествие по реке. Мы с женой жили на мысе Кап-Лопец, куда приехали на время для поправки ее здоровья (это было в сентябре 1915 г.), когда меня вызвали к заболевшей мадам Пело, жене миссионера из Нгомо, около 200 км вверх по течению. Единственным средством сообщения, которое я мог найти, был маленький пароходик с тяжелой баржей на буксире, который как раз собирался отчаливать. Кроме меня, на борту были одни туземцы, и среди них Эмиль Огоума, мой друг из Ламбарене. Поскольку я собирался в такой спешке, что не успел захватить с собой достаточное количество провизии, они поделились со мной своими припасами.

Мы медленно ползли вверх по течению, с трудом — это был сухой сезон — нащупывая проходы между отмелями. Погруженный в размышления, я сидел на палубе баржи, тщетно стараясь найти элементарную и универсальную концепцию этики, которой я не нашел ни в одной философии. Страницу за страницей покрывал я бессвязными предложе-

ниями просто для того, чтобы не давать разбегаться мыслям. К концу третьего дня, когда на закате солнца мы шли прямо через стадо гиппопотамов, в моем мозгу неожиданно и самопроизвольно вдруг вспыхнули слова: "Благоговение перед жизнью". Железная дверь поддалась, я увидел дорогу в непроходимой чаще. Теперь я нашел путь к мировоззрению, в котором бок о бок существовали бы миро- и жизнеутверждение и этика! Теперь я знал, что мировоззрение этического миро- и жизнеутверждения с его идеалами культуры может быть основано на мышлении.

*

Что такое благоговение перед жизнью и как оно зарождается в нас? Если человек хочет достигнуть ясного представления о самом себе и о своем отношении к миру, он должен снова и снова стараться сойти с наезженной колеи привычных мыслей и знаний и поразмышлять над самым первым, непосредственно данным фактом своего сознания. Только начав с этого, можно прийти к мировоззрению, основанному на мышлении.

Декарт делает исходным пунктом мышления положение "Я мыслю, следовательно, я существую" (*Cogito ergo sum*). Выбранное таким образом начало непоправимо уводит его на путь абстракции. Из этого бессодержательного, искусственно выделенного акта мышления не может, разумеется, вытекать ничего, что касалось бы отношения человека к самому себе и ко вселенной. В действительности же самый первый и непосредственный факт сознания имеет некоторое содержание. Думать — значит думать о чем-то. Самый первый, непосредственно данный факт человеческого сознания можно выразить следующими словами: "Я есть жизнь, которая хочет жить, среди жизни, которая хочет жить". Воля к жизни среди всеобщей воли к жизни — именно так видит себя человек в те моменты, когда он погружается в раздумья о себе и об окружающем мире.

Подобно тому как в моей воле к жизни присутствуют страстное желание продолжения жизни и таинственной экзальтации воли к жизни (которую мы называем радостью) и одновременно с этим страх перед разрушением жизни и таинственным подавлением воли к жизни (которое мы называем страданием) — точно так же все это есть и в окружающей меня воле к жизни — независимо от того, может ли она как-то выразить это или остается немой.

Человек должен теперь решить, как ему следует относиться к своей воле к жизни. Он может не соглашаться с ней. Но если он принуждает свою волю к жизни, заставляя ее превращаться в волю к не-жизни, как это делает индийское и любое другое пессимистическое мышление, он тем самым вступает в противоречие с самим собой. Он возводит в ранг миро- и жизневоззрения нечто неестественное, нечто такое, что по самой своей природе является неистинным и не может быть последовательно проведено до конца. Индийское мышление, как и мышление Шопенгауэра, непоследовательно, ибо, хотя оно и не признается в этом, оно не может не делать раз за разом уступок воле к жизни, которая продолжает

существовать вопреки миро- и жизнеотрицанию. Отрицание воли к жизни только тогда последовательно, когда оно действительно намерено положить конец своему физическому существованию.

Если человек утверждает свою волю к жизни, он поступает естественно и правдиво. Он подтверждает акт, уже совершившийся в его инстинктивном мышлении, повторяя его в своем сознательном мышлении. Начало мышления, начало, которое повторяется снова и снова, заключается в том, что человек не просто принимает свое существование как данное, но переживает его как нечто непостижимо таинственное. Жизнеутверждение есть духовный акт, в котором он перестает жить бездумно и отныне посвящает себя своей жизни с благоговением, чтобы возвысить ее до ее истинной ценности. Жизнеутверждение — это углубление, одухотворение и усиление воли к жизни.

В то же время человек, ставший мыслящим существом, чувствует, что он должен ко всякой воле к жизни относиться с тем же благоговением, что и к своей. Он узнает эту другую жизнь на опыте собственной жизни. Сохранять жизнь, содействовать жизни, возвышать жизнь, которая способна развиваться, до ее наивысшей ценности — это он считает добром; уничтожать жизнь, вредить жизни, подавлять жизнь, которая могла бы развиваться, — злом. Это и есть абсолютный, фундаментальный принцип нравственности, и к этому с необходимостью приводит мышление.

Великая ошибка всех предшествующих этических учений состояла в том, что они ограничивались только отношением человека к человеку. На самом же деле вопрос заключается в том, каким должно быть его отношение к миру и ко всей жизни, которая находится в пределах его досягаемости. Человек этичен лишь тогда, когда жизнь, как таковая, священна для него, будь то жизнь растений, животных или людей, и когда он с готовностью отдает себя любой жизни, которая нуждается в помощи. Только универсальная этика переживания безграничной ответственности за все, что живет, может иметь основу в мышлении. Этика отношения человека к человеку не может быть чем-то самодостаточным: это всего лишь конкретное отношение, вытекающее из общего отношения.

Этика благоговения перед жизнью включает в себя все, что можно охарактеризовать как любовь, самоотверженность, сострадание, соучастие в радости и стремлении другого существа.

Мир, однако, являет нам ужасную драму воли к жизни, расколотой в самой себе. Одна жизнь поддерживает себя за счет другой; одна разрушает другую. Только в мыслящем человеке воля к жизни начинает понимать другую волю к жизни и хочет быть солидарной с ней. Но эту солидарность он не может осуществить полностью, ибо и человек подвержен необъяснимому и ужасному закону, по которому он должен жить за счет другой жизни и вновь и вновь оказываться виновным в разрушении жизни и причинении ей вреда. Но, как существо этическое, он стремится, насколько это в его силах, избежать этой необходимости; став просвещенным и милосердным, он хочет положить конец этому внутреннему расколу воли к жизни везде, куда простирается его влияние. Он жаждет, чтобы ему было позволено сохранить свою человечность и принести другим жизням избавление от страданий.

Таким образом, благоговение перед жизнью, которое зарождается в мыслящей воле к жизни, содержит в себе жизнеутверждение и этику, сплавленные в одно целое. Его цель — создавать ценности и осуществлять прогресс, служащий материальному, духовному и этическому развитию человека и человечества. В то время как бездумное современное миро- и жизнеутверждение споткнулось на своих идеалах знания, умения и силы, мыслящее миро- и жизнеутверждение объявляет духовное и этическое совершенствование человека наивысшим идеалом, и только при сопоставлении с ним все остальные идеалы прогресса получают свою истинную цену.

Благодаря этическому миро- и жизнеутверждению мы становимся способными отличить существенное в культуре от несущественного. Глупое самомнение, основанное на высокой оценке нашей культуры, уже не властно над нами. Мы осмеливаемся, наконец, признать тот факт, что достигнутый нами прогресс в знаниях и технике не облегчает, а затрудняет путь к истинной культуре. Проблема взаимоотношений духовного и материального начинает открываться нам во всей своей сложности. Мы знаем, что мы все должны бороться с обстоятельствами за нашу человечность и попытаться еще раз воскресить надежду на победу в этой почти безнадежной борьбе.

Углубленная, этическая воля к прогрессу, которая проистекает из мышления, выведет нас из бескультурья и связанных с ним несчастий на путь истинной культуры. Рано или поздно должно наступить подлинное и окончательное Возрождение, которое принесет мир нашему миру.

*

Теперь мне был ясен план моей "Философии культуры". Книга естественным образом делилась на четыре части: 1) о нынешнем упадке культуры и его причинах; 2) о рассмотрении идеи благоговения перед жизнью в связи с прежними попытками европейской философии обосновать мировоззрение этического миро- и жизнеутверждения; 3) изложение мировоззрения благоговения перед жизнью; 4) о культурном государстве.

Намерение включить в книгу вторую часть — историю трагической борьбы европейской философии за этическое миро- и жизнеутверждение — было продиктовано внутренней необходимостью. Я испытывал потребность понять проблему в ее историческом развитии, а предлагаемое мной решение — как синтез всех предшествующих решений. Я никогда не жалел, что еще раз поддался этому искушению. Излагая мысли других, я лучше понимал свои собственные.

Некоторые из философских трудов, необходимых для этого исторического обзора, были у меня под рукой. Остальные были посланы мне И. Штроглом, профессором зоологии в Цюрихе, и его женой. А известный исполнитель произведений Баха, певец Роберт Кауфман из Цюриха, которому я так часто сопровождал на органе, с помощью организации Office des Internés Civils в Женеве делал все, что мог, для поддержания моих контактов с внешним миром.

Не торопясь, я набрасывал заметки, в которых собирал и просматривал материал безотносительно к структуре запланированной книги. Па-

параллельно с этим я начал разрабатывать отдельные разделы. Каждый день я чувствовал великую милость, оказанную мне судьбой: в то время как другие вынуждены убивать, я могу не только спасать жизни, но и работать ради приближения мира.

К счастью, мой запас лекарств и перевязочных материалов не кончился, так как перед самой войной я получил с одним из последних пароходов большую партию всего самого необходимого.

Сезон дождей 1916/17 г. мы провели на побережье, так как здоровье моей жены не выдерживало душного воздуха Ламбарене. Знакомый лесоторговец предоставил в наше распоряжение дом в Чиенге, недалеко от Кап-Лопеца, в устье одного из притоков Огове. В этом доме жил сторож, присматривающий за плотами, но теперь, из-за войны, дом пустовал. В благодарность за его доброту я с помощью еще остававшихся на месте рабочих-туземцев организовал работу по вытаскиванию на берег бревен окуме, которые были уже связаны в плоты. (Если оставить бревна в воде, то к тому моменту, когда вновь представится возможность отправить их в Европу, они будут изъедены жучком-древоточцем (*Teredo navalis*).) Эту тяжелую работу — нам зачастую требовалось несколько часов, чтобы выкатить на берег одно такое бревно весом до трех тонн, — можно было делать только во время прилива. Когда начинался отлив, я садился за свою "Философию культуры" (если никому не требовалась медицинская помощь).

XIV. ГАРЭСОН И САН-РЕМИ

В сентябре 1917 г., вскоре после того, как я возобновил свою работу в Ламбарене, пришел приказ немедленно посадить нас на пароход, идущий прямым рейсом в Европу, где нас должны были поместить в лагерь для военнопленных. К счастью, пароход опоздал на несколько дней, так что мы успели с помощью миссионеров и нескольких туземцев собрать вещи, а также запаковать лекарства и инструменты и сложить их в маленький сарайчик из рифленого железа.

Нечего было и думать о том, чтобы взять с собой наброски "Философии культуры". Их могли конфисковать на первом же таможенном досмотре. Поэтому я оставил их американскому миссионеру м-ру Форду, работавшему в то время в Ламбарене. М-р Форд, как он сам признался, почел бы за лучшее бросить этот тяжелый сверток в реку, поскольку он считал философию вещью ненужной и даже вредной. Однако из христианского милосердия он взялся сохранить его и переслать мне по окончании войны. Желая еще больше застраховать свою работу от всех случайностей, я потратил две ночи и составил ее резюме на французском языке. Резюме включало основные идеи работы и конспекты уже законченных разделов. На случай цензуры я снабдил главы подходящими заголовками, придав рукописи вид исторического исследования эпохи Возрождения, весьма далекого от современности. И действительно, благодаря этому мне удалось спасти рукопись от конфискации, которая несколько раз казалась почти неизбежной.

За два дня до отъезда среди множества упакованных и наполовину упакованных ящиков мне пришлось делать срочную операцию по-поводу ущемленной грыжи.

Когда мы уже были на борту речного пароходика и туземцы взволнованно кричали нам с берега прощальные слова, на борт поднялся священник. Это был глава католической миссии. Властным жестом отстранив туземных солдат, пытавшихся ему помешать, он пожал нам руки. "Вы не уедете из этой страны, — сказал он, — не услышав от меня слов благодарности вам обоим за все добро, которое вы тут сделали". Встретиться с ним еще раз нам уже не пришлось. Вскоре после войны он погиб на борту "Африки" (той самой, которая теперь везла нас в Европу), потерпевшей катастрофу в Бискайском заливе.

В Кап-Лопеце ко мне пробрался один белый, жену которого я однажды лечил, и предложил немного денег на крайний случай. Как пригодилось мне теперь золото, взятое с собой на случай войны! За час до отплытия я выгодно обменял его у знакомого лесоторговца-англичанина на французские банкноты, которые мы с женой зашили в одежду.

На пароходе мы находились под присмотром белого унтер-офицера, который должен был следить, чтобы мы не вступали в сношения ни с кем, кроме специально приставленного к нам стюарда, и в строго определенные часы выводил нас на палубу. Так как писать было невозможно, я проводил время, заучивая наизусть фуги Баха и шестую органную симфонию Видора.

Наш стюард, которого, если я правильно помню, звали Жайяр, был очень добр к нам. К концу путешествия он спросил, заметили ли мы, что он обходился с нами с такой предупредительностью, какая редко проявляется в отношении военнопленных. "Я всегда, — так он начал свою несколько высокопарную речь, — подавал вам еду на всем чистом, а в вашей каюте грязи было не больше, чем в других" (довольно точное выражение, если иметь в виду весьма относительную чистоту на африканских пароходах во время войны). "Вы не догадываетесь почему? — продолжал он. — Разумеется, не из-за чаевых. Какие могут быть чаевые от заключенных! Тогда почему? Я скажу вам. Несколько месяцев назад месье Гоше, который долго лечился в вашей больнице, ехал домой на этом пароходе в одной из моих кают. Жайяр, сказал он мне, может случиться, что скоро повезут в Европу одного заключенного, доктора из Ламбарене. Если он будет ехать на твоём пароходе и если у тебя будет возможность как-либо помочь ему, сделай это ради меня! Теперь вы знаете, почему я так хорошо относился к вам".

*

В Бордо мы в течение трех недель жили в так называемых "Caserne de passage" (временных бараках) на Рю Бельвий, в которых во время войны размещали интернированных иностранцев. Там я сразу заболел дизентерией. К счастью, у меня с собой было немного эметина. Я залечил болезнь, но мне предстояло еще долго страдать от ее последствий.

Из Бордо нас перевели в большой лагерь для интернированных в Пиренеях, около местечка Гарэсон. Мы получили приказ приготовить-

ся к отправке ночью, но неправильно поняли его, предполагая, что нас повезут на следующий день: Когда в полночь за нами приехали двое жандармов, у нас еще не было ничего собрано. Так как их рассердило наше, как они думали, неповиновение, а упаковка вещей при свете маленькой свечки шла очень медленно, они начали проявлять нетерпение и хотели везти нас без вещей, однако в конце концов сжалились и сами стали помогать нам собирать пожитки и запихивать их в чемоданы. С тех пор, когда мне случалось проявлять нетерпение, я часто вспоминал этих двух жандармов, и это воспоминание заставляло меня вести себя терпеливо по отношению к другим людям, даже если мне казалось, что мое нетерпение оправдано.

Когда нас доставили в Гарэсон и унтер-офицер караульной службы начал проверять наш багаж, он наткнулся на французское издание "Политики" Аристотеля (я взял ее с собой в расчете на то, что она пригодится мне для работы над "Философией культуры"). "Ну это уже из ряда вон!" — воскликнул он с возмущением. "Они везут политическую литературу в лагерь военнопленных!" Я робко заметил, что эта книга была написана задолго до рождества Христова. "Это правда? Ты ведь учился, ты в этом что-нибудь понимаешь?" — спросил он у стоявшего рядом солдата. Тот подтвердил мои слова. "Неужели в те далекие времена уже рассуждали о политике?" — снова спросил он. Выслушав наш утвердительный ответ, он принял решение: "Ну, сегодня мы, во всяком случае, рассуждаем о ней иначе, чем они. Можете оставить свою книгу у себя".

Гарэсон (прованский вариант французского *guérison* — "исцеление") был некогда большим монастырем, куда издалека приходили жаждущие чудесного исцеления больные. После отделения церкви от государства он опустел и начал уже разрушаться, как вдруг, с началом войны, его снова заселили сотни мужчин, женщин и детей — подданных враждебных государств. За год он был приведен в относительно хорошее состояние мастерами из числа интернированных. Комендантом во время нашего там пребывания был ушедший на пенсию колониальный чиновник по имени Веччи, теософ, который не только честно исполнял свои обязанности, но и проявлял при этом доброту. За это все были ему тем более благодарны, что его предшественник был человеком жестким и бесчувственным.

На второй день после прибытия, когда я, дрожа от холода, стоял во дворе, ко мне подошел заключенный, представившийся инженером-мукомолом Боркело, и спросил, не может ли он что-нибудь сделать для меня. Он, по его словам, был моим должником, так как я вылечил его жену. Это действительно было так, хотя я никогда не видел его жену, как и она меня. Дело в том, что в начале войны из Ламбарене в лагерь военнопленных в Дагоме был отправлен представитель гамбургской лесоторговой фирмы Рихард Классен. Я дал ему с собой хороший запас хинина, эметина, бромистого натрия, снотворного и других лекарств для него самого и для других заключенных, снабдив каждую упаковку подробным предписанием. Из Дагомеи его отправили во Францию, и он оказался в одном лагере с супругами Боркело. И вот, когда у мадам Боркело пропал аппетит и ее нервная система пришла в полное рас-

стройство, г-н Классен дал ей лекарства, которые он каким-то чудом сохранил, несмотря на все досмотры. Она быстро поправилась. Теперь я получил гонорар за это лечение в виде стола, сооруженного месье Боркело из досок, которые он оторвал где-то на чердаке. Теперь я мог писать и... играть на органе. Дело в том, что еще на пароходе я начал понемногу практиковаться в игре, используя стол в качестве мануала, а пол — в качестве педали, как я это делал в детстве.

В числе заключенных находились и цыгане-музыканты. Спустя несколько дней после нашего приезда их старший спросил меня, не тот ли я Альберт Швейцер, чье имя упоминается в книге Ромена Роллана "Музыканты наших дней". Услышав утвердительный ответ, он сообщил мне, что он и его товарищи отныне считают меня своим. Это значит, что я могу присутствовать на чердаке, когда они играют там, и что я и моя жена имеем право на серенаду в честь дня рождения. И действительно, в день рождения моей жены она проснулась от звуков прекрасно исполненного вальса из "Сказок Гофмана". Этим цыганским музыкантам, игравшим в фешенебельных кафе Парижа, разрешили оставить при себе инструменты как орудия труда и теперь им позволили практиковаться в лагере.

Вскоре после нашего прибытия в лагере появились заключенные, переведенные сюда из одного небольшого лагеря, который был закрыт. Они сразу же начали ворчать, что тут очень плохо готовят, и упрекать работавших на кухне заключенных (которым все завидовали) за то, что те взялись за работу, которая им не по плечу. Последние возмутились, так как они были поварами по профессии и до Гарэсона работали на кухнях первоклассных отелей и ресторанов Парижа. Дело дошло до коменданта, и, когда он спросил бунтовщиков, кто из них повара, оказалось, что среди них нет ни одного повара! Их предводитель был сапожником, а остальные — кто портным, кто корзищиком, кто парикмахером. В прежнем лагере, однако, они работали поварами и утверждали, что освоили искусство готовить в больших количествах еду, по вкусу не уступающую порционным блюдам. Комендант принял соломенно-голубое решение: предоставить им на вечер кухню в виде эксперимента. Если они сготовят лучше прежних поваров, то эта должность будет передана им. Если же нет, то их посадят под замок как возмутителей спокойствия. В первый же день, приготовив картофель с капустой, они доказали справедливость своих претензий, и каждый следующий день приносил им новый триумф. Так не-повара сделались поварами, а повара-профессионалы были изгнаны из кухни! Когда я спросил у сапожника, в чем секрет их успеха, он ответил: "Человек должен многое уметь. Но главное — это готовить добросовестно и с любовью". С тех пор, когда я в очередной раз слышу, что такого-то назначили министром, хотя он никакой не специалист, я уже не возмущаюсь, как раньше: мне хочется надеяться, что он докажет свою пригодность к этой работе тем же способом, каким сделал это гарэсонский сапожник.

Я был, как ни странно, единственным медиком среди интернированных. Поначалу комендант строго-настрого запретил мне иметь дело с больными, так как этим должен был заниматься официальный лагерь-

ный врач — старичок из соседней деревни. Позднее, однако, он решил, что не будет ничего плохого, если разрешить использовать мои профессиональные знания для пользы лагеря, как это было разрешено, например, дантистам из числа заключенных. Он даже предоставил мне отдельную комнату для этой цели. Так как в моем багаже имелись основные лекарства и инструменты и после проверки сержант мне их отдал, у меня было почти все необходимое для лечения больных. Особенно эффективную помощь мне удавалось оказать тем, кого доставили сюда из колоний, а также многим морякам, страдавшим от тропических болезней.

Так я еще раз стал врачом. Все оставшееся у меня время я отдавал "Философии культуры" (в то время я писал начерно главу о культурном государстве) и органной игре на столе и на полу.

*

Как медик, я имел возможность наблюдать все многообразие страданий лагерного населения. Хуже всего было тем, кто физически страдал от заключения. От момента, когда мы могли выйти во двор, и до сигнала трубы, который подавался уже в сумерках и означал, что нужно возвращаться в помещение, они не переставая кружили по монастырскому двору, глядя поверх стен на сверкающую белую цепь Пиренеев. У них не осталось душевных сил, чтобы занять себя хоть чем-нибудь. Если шел дождь, они безучастно стояли в проходах и коридорах. Большинство из них страдало от истощения, так как со временем у них появилось отвращение к однообразной пище, хотя для лагеря военнопленных питание само по себе было неплохим. Многие страдали также от холода, так как большинство комнат не отапливалось. Для этих людей, ослабевших телом и духом, малейшее недомогание превращалось в настоящую болезнь, которую было нелегко распознать и правильно лечить. Во многих случаях их подавленное состояние усугублялось сознанием, что они потеряли все, чего добились на чужбине. Куда они пойдут и что будут делать, когда ворота лагеря откроются и их выпустят? У многих были жены-француженки и дети, не знавшие ни слова ни на каком языке, кроме французского. Согласятся ли они покинуть свою родину? А если нет, смогут ли они сами приговорить себя к тому, чтобы остаться здесь и после войны, в чужой стране, снова начать борьбу за то, чтобы тебя хотя бы терпели и не прогоняли с работы?

Во дворе и коридорах ежедневно происходили сражения, устраиваемые бледными, озябшими детьми лагеря интернированных, в большинстве своем говорящими по-французски. Одни из них были за Антанту, другие — за страны Центра.

Тот, кто сохранил в какой-то мере здоровье и силы, мог найти в лагере много интересного, потому что здесь были собраны люди из многих стран и представители почти всех профессий. Здесь были: ученые и артисты (особенно художники, которых война застала в Париже); немецкие и австрийские сапожники и дамские портные, работавшие в крупных парижских фирмах; директора банков, управляющие отелями, официанты, инженеры, архитекторы, ремесленники и бизнесмены, жи-

вшие во Франции и ее колониях; католические миссионеры и члены религиозных орденов из Сахары в белых одеяниях и красных фесках; торговцы из Либерии и других районов западного побережья Африки; купцы и коммивояжеры из Северной Америки, Южной Америки, Китая и Индии, взятые в плен в открытом море; команды немецких и австрийских торговых судов, которых постигла та же участь; турки, арабы, греки и представители балканских стран, по разным причинам депортированные в ходе военных операций на Востоке, причем некоторые турки были с женами, носившими чадру. Что за пеструю картину являл собой лагерный двор дважды в день во время переключек!

Здесь не нужно было никаких книг, чтобы пополнить свое образование. Что бы ты ни захотел узнать, в твоём распоряжении были люди, имевшие специальные знания в интересующей тебя области, и я широко использовал эту уникальную возможность. Едва ли где-нибудь в другом месте я мог бы почерпнуть столько полезных сведений о банковском деле, архитектуре, строительстве и оборудовании фабрик, выращивании хлеба и многих других вещах.

Быть может, больше всех страдали здесь ремесленники, так как они были обречены на безделье. Когда моя жена раздобыла себе материал на теплые платья, несколько портных предложили сшить его даром, просто для того, чтобы еще раз поддержать в пальцах иголку с ниткой.

Разрешение время от времени помогать в работе крестьянам из соседних деревень стремились получить не только те, кто был знаком с сельским хозяйством, но и многие из тех, кто никогда не занимался никаким физическим трудом. Наименьшее стремление к деятельности наблюдалось у многочисленных моряков. Жизнь на борту корабля приучила их проводить время самым непритязательным образом.

В начале 1918 г. нам объявили, что "наиболее видные" из заключенных (по несколько человек на каждую букву алфавита) будут отправлены в лагерь строгого режима в Северной Африке, если к определенному числу некоторые меры, принятые немцами против гражданского населения Бельгии, не будут отменены. Нам всем посоветовали сообщить эту новость домой, чтобы родственники сделали все, что в их силах, чтобы спасти нас от этой незавидной участи. Предполагалось, по-видимому, что на родине заключенных это сообщение произведет большее впечатление, если под угрозой отправки окажутся "наиболее видные", т.е. директора банков, управляющие отелями, коммерсанты, ученые, артисты и т.п., а не просто представители серого большинства. Благодаря этому событию неожиданно выяснилось, что среди наших "видных" было много людей, на самом деле занимающих не такое уж высокое положение. В расчете на получение каких-либо льгот швейцары по прибытии в лагерь представлялись директорами отелей, а помощники продавцов присваивали себе ранг коммерсанта. Теперь они плакались всем и каждому, что сами навлекли на себя опасность, о которой и не подозревали. Однако все окончилось благополучно. Меры, принятые против бельгийцев, были отменены, и видным заключенным Гарзона, как настоящим, так и ненастоящим, теперь уже не грозила отправка в лагерь строгого режима.

Когда после долгой и суровой зимы пришла наконец весна, вместе с ней пришел приказ, гласивший, что моя жена и я должны быть отправлены в лагерь Сан-Реми де Прованс, созданный специально для эльзасцев. Комендант просил отменить это распоряжение, чтобы не оставлять лагерь без врача; мы тоже просили об этом, так как уже привыкли к лагерю и чувствовали себя в нем как дома. Однако наши хлопоты остались безрезультатными.

В конце марта нас перевели в Сан-Реми. Лагерь здесь был не таким космополитическим, как гарэсонский. Он был населен главным образом учителями, лесниками и железнодорожниками. Я встретил тут многих знакомых, и среди них молодого школьного учителя из Гюнсбаха Иоганна Илтиса и одного из моих учеников, молодого пастора по фамилии Либрих. У последнего было разрешение служить в церкви по воскресным дням, и я в качестве его помощника получил возможность читать проповеди.

Лагерные правила, установленные комендантом, вышедшим на пенсию комиссаром полиции из Марселя по фамилии Баньо, были довольно мягкими. Характеристикой его живого и общительного нрава может служить ответ, который он обычно давал на все вопросы о том, можно ли то и разрешено ли это: "Rien n'est permis! Mais il y a des choses qui sont tolérées, si vous vous montrez raisonnables!" ("Ничего нельзя! Но есть вещи, которые могут быть терпимы, если вы будете вести себя благо-разумно!") Так как он не мог выговорить мою фамилию, он обычно называл меня "месье Альберт".

Когда я в первый раз вошел в отведенную нам большую комнату на первом этаже, ее ничем не украшенное безобразие неожиданно показалось мне странно знакомым. Где я видел раньше эту железную печку и дымовую трубу, пересекающую комнату из угла в угол? В конце концов загадка разъяснилась: я знал все это по рисункам Ван Гога. Здание в обнесенном высокими стенами саду, в котором нас поместили (некогда бывшее монастырем), до недавнего времени служило психиатрической лечебницей. В ней одно время находился Ван Гог, обессмертивший своим карандашом унылую комнату, сидеть в которой пришла теперь наша очередь. Как и мы, он страдал от холодного каменного пола, когда дул мистраль! Как и мы, бродил взад-вперед по саду, от одной высокой стены до другой!

Так как один из интернированных был врачом, я вначале не занимался больными и мог сидеть весь день над заметками о культурном государстве. Позднее, когда моего коллегу обменяли и он уехал домой, я стал лагерным врачом, но работы здесь было не так много, как в Гарсоне.

Если на горном воздухе Гарэсона здоровье моей жены значительно улучшилось, то холодные ветры Прованса оказались для нее совсем неподходящими. Кроме того, она так и не смогла привыкнуть к каменным полам. Я тоже чувствовал себя далеко не лучшим образом. После дизентерии в Бордо меня не покидало ощущение постоянной и все усиливающейся вялости, с которой я тщетно пытался бороться. Я быст-

ро уставал и поэтому не мог, так же как и моя жена, принимать участие в прогулках, на которые по определенным дням выводили обитателей лагеря под надзором солдат. Эти прогулки проходили всегда в быстром темпе, так как заключенные хотели лучше размяться и успеть как можно дальше отойти от лагеря.

Мы были очень благодарны коменданту, который в эти дни обычно брал нас и других ослабевших на прогулку с собой.

XV. СНОВА В ЭЛЬЗАСЕ

Моя жена очень страдала от лагерных ограничений и от тоски по родным местам. Поэтому я был по-настоящему обрадован, когда в начале июля мне сообщили по секрету, что всех нас, или почти всех, собираются обменять и через несколько дней отправить на родину через Швейцарию. К счастью, моя жена не знала, что в списке, полученном комендантом, не было нашей фамилии. Ночью 12 июля нас разбудили: пришла телеграмма, предписывающая немедленно готовиться к отъезду. На этот раз в списке были уже все фамилии. С восходом солнца мы выволокли наши вещи во двор для проверки. Черновые наброски "Философии культуры", которые я делал здесь и в Гарзоне и заранее представил лагерному цензору, мне разрешили взять с собой (после того, как он проштемпелевал часть страниц). Когда колонна с конвоем начала уже выходить из ворот, я вспомнил, что не успел попрощаться с комендантом. Я нашел его грустно сидящим в кабинете. Он очень переживал отъезд своих заключенных. Мы с ним еще и сейчас переписываемся. В своих письмах он именует меня "мой дорогой постоялец".

На станции Тараскон мы должны были ждать поезда в удаленном пакгаузе. Моя жена и я, тяжело нагруженные багажом, из последних сил едва брели по путям. Увидев это, один бедный инвалид, которого я лечил в лагере, вызвался помочь нам. Он не имел своего багажа, так как у него не было никакого имущества, и я был очень тронут его предложением. Шагая рядом с ним под палящими лучами солнца, я дал себе обет, что в память о нем буду впредь помогать на станциях пассажирам, у которых много багажа. Этот обет я всегда выполняю. Правда, был случай, когда от моего предложения резко отказались: меня заподозрили в намерении украсть чемодан.

На одной из станций между Тарасконом и Лионом нас очень тепло встретили какие-то дамы и господа и сразу же повели к столам, уставленным всякими вкусными вещами. Однако, когда мы начали их с аппетитом поглощать, наши гостеприимные хозяева вдруг смутились и, обменявшись между собой несколькими торопливыми словами, быстро ретировались. Они поняли, что мы были не те гости, для которых все это предназначалось! Они ждали людей из оккупированных областей на севере Франции, которые после непродолжительного интернирования были отправлены немцами во Францию через Швейцарию и теперь должны были быть временно размещены в Южной Франции. Когда объявили о прибытии "поезда с интернированными", комитет, специально организованный, чтобы заботиться об этих пострадавших соотечест-

венниках в пути их следования, решил, что мы и есть те самые люди, которых они ждут. Они поняли свою ошибку лишь тогда, когда услышали, что их гости говорят не по-французски, а по-эльзасски. Ситуация была настолько комичной, что даже разочарованные члены комитета в конце концов не смогли удержаться от смеха. Но самое хорошее во всем этом было то, что большинство людей из нашей партии так и не поняло, что случилось. Все произошло так быстро и они были так поглощены едой, что ничего не заметили и отправились дальше с приятным сознанием, что отдали должное приготовленному для них вкусному угощению.

Оставшуюся часть пути к нашему поезду прицепляли вагоны с заключенными из других лагерей. Два из них были переполнены корзинщиками, жестянщиками, точильщиками, а также бродягами и цыганами, которых тоже должны были обменивать.

На швейцарской границе наш поезд держали довольно долго, пока не пришла телеграмма, что поезд с теми, на кого нас хотели обменять, также подошел к границе.

Утром 15 июля мы прибыли в Цюрих. К своему удивлению, я увидел на перроне профессора теологии Арнольда Мейера, певца Роберта Кауфмана и других друзей, которые собрались здесь, чтобы встретить меня. Оказывается, они еще несколько недель назад знали о том, что мы должны приехать. Всю дорогу до Констанца мы не отходили от окон и не могли наглядеться на хорошо ухоженные поля и чистые домики Швейцарии, с трудом осознавая, что находимся в стране, не знающей войны.

Зато впечатление от Констанца было ужасным. Здесь мы впервые воочию увидели голод, о котором раньше знали только понаслышке. Эти бледные, изнуренные люди, едва бредущие по улицам! Удивительно, как они еще держались на ногах!

Моя жена сразу же получила разрешение выехать в Страсбург с ее родителями, которые приехали нас встречать. Мне пришлось вместе со всеми остаться в Констанце еще на день и дожидаться окончания всех необходимых формальностей. В Страсбург я приехал ночью. На улицах не горел ни один фонарь. Ни одного проблеска света не было видно в окнах жилых домов. Из-за возможных воздушных налетов город был полностью погружен во тьму. Добраться до удаленного предместья, где жили родители моей жены, нечего было и думать. С большим трудом я нашел дорогу к дому фрау Фишер около церкви св. Фомы.

*

Так как Гюнсбах находился в районе военных действий, потребовалось много хождений и просьб, чтобы мне разрешили попытаться разыскать моего отца. До Кольмара поезда еще ходили, но оставшиеся пятнадцать километров до Вогезов нужно было идти пешком.

И вот та мирная долина, с которой я распрощался в Страстную пятницу 1913 г. Глухой гул артиллерийских орудий разносился по горам. Вдоль дорог были натянуты высокие проволоочные сетки, утыканные соломой. Они должны были скрывать передвижения в долине от наблю-

датель вражеских батарей на вогезских высотах. Повсюду виднелись кирпичные доты и разрушенные снарядами дома. Некогда поросшие лесом холмы стали лысыми. Артиллерийский огонь оставил лишь пеньки то тут, то там. В деревнях в глаза бросались расклеенные повсюду приказы, предписывающие каждому жителю постоянно иметь при себе противогаз.

Гюнсбах, ближайшая к линии окопов деревушка, которую еще не покинули жители, со всех сторон закрыт горами и только по этой причине не был полностью разрушен артиллерийским огнем. Среди толп солдат и сильно побитых домов можно было видеть его обитателей, идущих по своим делам так, как будто бы и не было никакой войны. То обстоятельство, что скошенное на лугах сено теперь можно было носить домой лишь с наступлением темноты, они воспринимали как само собой разумеющееся — точно так же, как обязанность прятаться в подполье при объявлении тревоги или тот факт, что в любой момент им могут приказать покинуть деревню, оставив здесь все свое добро. Мой отец стал до того безразличен к опасности, что во время бомбардировок обычно оставался у себя в кабинете. Ему уже трудно было представить себе, что было такое время, когда в его доме не жили ни офицеры, ни солдаты.

Люди сделались безразличными к войне, однако тревога об урожае лежала на них тяжелым бременем. Стояла ужасная засуха. Хлеба посохли, картошка погибла. Трава на многих лугах была настолько редкой, что ее не имело смысла косить. Из хлевов доносился рев голодного скота. Если и появлялась над горизонтом грозовая туча, она приносила не дождь, а ветер, лишавший почву остатков влаги и поднимающий облака пыли, в которых носилось предчувствие голода.

Тем временем моя жена тоже получила разрешение приехать в Гюнсбах.

Напрасно я надеялся, что среди родных холмов смогу наконец избавиться от слабости, которая сопровождалась теперь то легкими, то сильными приступами лихорадки (появившейся у меня на последних неделях пребывания в Сан-Реми). Мне становилось все хуже и хуже, пока наконец в конце августа жестокая лихорадка и мучительные боли не навели меня на мысль, что это не что иное, как следствие перенесенной в Бордо дизентерии, и что нужно срочное хирургическое вмешательство. Сопровождаемый женой, я кое-как протащился шесть километров в направлении Кольмара, после чего нас подобрала попутная подвода. Первого сентября в Страсбурге профессор Штольц сделал мне операцию.

Как только я поправился настолько, что мог работать, бургомистр Страсбурга г-н Швандер предложил мне должность врача в муниципальной больнице. Я с радостью принял это предложение, так как у меня не было никаких средств к существованию. Мне дали две женские палаты в кожном отделении. Одновременно с этим меня снова назначили викарием в церковь св. Николая. Я был очень благодарен капитулу св. Фомы за то, что мне разрешили поселиться в пустовавшей квартире пастора на набережной св. Николая, хотя, будучи всего лишь викарием, я не имел права на эту квартиру.

После перемирия, по условиям которого Эльзас от Германии отошел к Франции, мне пришлось в течение некоторого времени вести службу в церкви самому. Г-н Герольд, который за свои антигерманские высказывания был отстранен от должности немецкой администрацией, пока еще не был восстановлен французами, а г-н Эрнст, сменивший в свое время г-на Книттеля, был вынужден подать в отставку, так как недостаточно хорошо относился к Франции.

В период заключения перемирия и в течение двух последующих лет для таможенников на Рейнском мосту я был хорошо известной личностью, так как часто ходил в Кель с рюкзаком, полным продуктов, чтобы отправить их голодающим друзьям в Германию. В этой помощи особенно нуждались фрау Козима Вагнер и престарелый художник Ганс Тома со своей сестрой Агатой. Ганса Тома я знал много лет, познакомившись с ним через фрау Шарлотту Шум, вдову друга его юности.

XVI. РАБОТА ВРАЧОМ И ПРОПОВЕДНИКОМ В СТРАСБУРГЕ

То немногое свободное время, которое оставалось у меня от работы на двух должностях, я вначале решил посвятить баховским хоральным прелюдиям, чтобы быть в состоянии сразу же подготовить к печати рукопись трех последних томов американского издания, как только я получу ее из Ламбарене. Но так как посылка все не приходила, а американский издатель не изъявлял желания немедленно приступить к публикации, я отложил эту работу в сторону и снова взялся за "Философию культуры". С тех пор я так и не смог, несмотря на нажим со стороны вновь активизировавшегося издателя, найти время для публикации трех томов хоральных прелюдий.

Ожидая рукопись "Философии культуры" из Африки, я занялся изучением великих мировых религий и мировоззрений, которые в них представлены. Я уже знал, как современная и прошлая философия соотносится с этическим миро- и жизнеутверждением, дающим толчок развитию культуры. Теперь я хотел выяснить, в какой степени миро- и жизнеутверждение, миро- и жизнеотрицание и этика нашли свое выражение в иудаизме, христианстве, исламе, в религии Заратустры, в брахманизме, буддизме и религиозной мысли Китая. Это исследование полностью подтвердило мою точку зрения, что культура основывается на миро- и жизнеутверждении.

Религии, решительно отрицающие мир и жизнь (брахманизм и буддизм), не проявляют никакого интереса к культуре. Иудаизм времен пророков, возникшая почти одновременно с ним религия Заратустры и религиозная мысль Китая в своем этическом миро- и жизнеутверждении содержат сильное побуждение к культуре. Они хотят улучшить социальные условия, призывают людей к целенаправленным действиям ради достижения общей цели, тогда как пессимистические религии побуждают человека проводить время в уединенном созерцании.

Еврейские пророки Амос и Исаия (760—700 гг. до н.э.), Заратустра (VII век до н.э.) и Конфуций (560—480 гг. до н.э.) знаменуют собой великий

поворотный пункт в истории человечества. Между VIII и VI столетиями до н.э. мыслящие люди трех народов, населяющих удаленные друг от друга страны и никак между собой не связанных, разом поднимаются до понимания того, что этика заключается не в подчинении традиционным национальным обычаям, а в деятельной самоотдаче каждого человека своим собратьям-людям и в работе, нацеленной на улучшение социальных условий. Со времен этой великой революции начинается духовная гуманизация человечества, а вместе с ней и способная подняться до величайших высот культура.

Христианство и индуизм нельзя безоговорочно отнести ни к числу миро- и жизнеутверждающих, ни к числу миро- и жизнеотрицающих религий. И в христианстве, и в индуизме присутствует и то и другое, чем создается определенное напряжение. Следовательно, эти религии могут стоять как на стороне утверждения культуры, так и на стороне ее отрицания.

Христианство отрицает культуру, так как оно возникло из ожидания конца света, и потому не проявляет интереса к улучшению условий существования в этом мире. Но в то же время оно энергично утверждает культуру, поскольку включает в себя активную этику. В древнем мире оно проявляло себя по отношению к культуре как разрушительная сила, и оно отчасти ответственно за то, что попытка позднего стоицизма преобразовать Римскую империю и сделать человечество этичным окончилась неудачей. При этом этические взгляды позднего стоицизма в том виде, в котором они нашли отражение в произведениях Эпиктета и других стоиков, очень близко подходят к этическому учению Иисуса. Тем не менее в этой ситуации определяющим фактором оказалась связь христианской этики с миро- и жизнеотрицающим мировоззрением.

В новые времена под влиянием Ренессанса, Реформации и мыслителей века Просвещения христианство отбросило миро- и жизнеотрицание, приравняв к нему как пережиток первохристианского ожидания конца света, и освободило внутри себя место для миро- и жизнеутверждения. В результате оно превратилось в религию, способствующую развитию культуры.

В качестве таковой оно приняло участие в борьбе против невежества, неразумия, жестокости и несправедливости, борьбе, положившей начало нашему современному миру. Только потому, что мощная этическая энергия христианства соединилась с волей к прогрессу, характерной для миро- и жизнеутверждения современного мира, — только по этой причине люди XVII и XVIII столетий смогли проделать культурную работу, за которую мы должны быть благодарны им и сейчас.

Однако, по мере того как подавленное в XVIII столетии миро- и жизнеотрицание с усилением средневековых и некоторых позднейших тенденций вновь начинает играть в христианстве важную роль, христианство перестает быть действенной силой в развитии культуры и начинает превращаться в помеху на его пути (история последних лет дает нам достаточно свидетельств такого рода).

В индуизме миро- и жизнеутверждению никогда не удавалось взять верх над миро- и жизнеотрицанием. Индия никогда не могла порвать с традиционным пессимизмом, как это сделали выдающиеся христианские мыслители XVI, XVII и XVIII столетий. Поэтому индуизм, несмотря на его этическую тенденцию, оказался не в состоянии выполнить в своем регионе культурную работу, которую можно было бы сравнить с культурной работой христианства.

Ислам может быть назван мировой религией лишь в силу того, что он широко распространен. Духовно он не смог подняться до уровня мировой религии, ибо никогда не породил по-настоящему глубокого мышления

о мире и о человеке. Если такое мышление когда-либо и возникало в нем, оно быстро подавлялось ради поддержания авторитета традиционных взглядов. Тем не менее в современном исламе имеются тенденции к мистике и большей этической глубине, и эти тенденции сильнее, чем может показаться поверхностному наблюдателю.

*

Работая над этими проблемами, я получил через архиепископа Седербома приглашение прочесть после Пасхи 1920 г. несколько лекций для Фонда Олаус — Петри в Университете Упсалы. Это приглашение, полученное за несколько дней до Рождества 1919 г., было для меня полнейшей неожиданностью. Все это время после войны в своем страсбургском уединении я чувствовал себя мелкой монетой, закатившейся за диван и там забытой. Только раз я вступил в контакт с внешним миром. Это было в октябре 1919 г., когда, получив с большим трудом разрешение на поездку, я наскреб по шиллингу нужную сумму и поехал в Барселону, чтобы еще раз сыграть на органе своим друзьям из Орфео Катала. Этот первый выход во внешний мир дал мне возможность убедиться, что как артист я еще что-то значу.

На обратном пути моими попутчиками от Тараскона до Лиона были моряки с крейсера "Эрнест Ренан". Когда я спросил их, кто такой этот Эрнест Ренан, имя которого написано у них на бескозырках, они ответили: "Нам о нем никогда ничего не рассказывали. Наверное, какой-нибудь покойный генерал".

Что касается научных кругов, то я мог бы считать себя полностью забытым, если бы не внимание и доброта, проявленные по отношению ко мне теологическими факультетами в Цюрихе и Берне.

Предметом своих лекций в Упсале я выбрал проблему миро- и жизнеутверждения и этики в философии и мировых религиях. Когда я начал работать над лекциями, у меня еще не было тех глав "Философии культуры", которые остались в Африке; поэтому мне пришлось писать их заново. Вначале это очень удручало, но потом я заметил, что в процессе повторной работы возникает и кое-что новое, и примирился со своей участью.

Только летом 1920 г., после моего возвращения из Упсалы, рукопись из Африки наконец-то дошла до меня.

В Упсале я впервые нашел отклик тем мыслям, которые вынашивал в течение пяти лет. Читая последнюю лекцию, в которой я развивал основные идеи этики благоговения перед жизнью, я так разволновался, что было трудно говорить.

Я приехал в Швецию измученный, подавленный и все еще больной (летом 1919 г. я перенес вторую операцию). Прекрасный воздух Упсалы и теплая атмосфера в доме архиепископа, поселившего нас с женой у себя, поправили мое здоровье, и я снова испытал чувство радости, которое доставляет работа.

*

Однако на мне все еще висел тяжелый груз долгов, которые я должен был уплатить Парижскому миссионерскому обществу и моим париж-

ким знакомым. Я залез в эти долги во время войны, чтобы больница могла работать по-прежнему. Во время одной из наших совместных прогулок архиепископ выведаль причину точившего меня беспокойства и посоветовал в виде эксперимента сделать турне по Швеции с органными концертами и лекциями. Этот эксперимент имел шансы на успех, так как Швеция не только не обнищала, как многие другие европейские страны, но даже разбогатела во время войны. Он дал мне также рекомендательные письма в несколько городов. Студент-теолог Элиас Седерстрем (он умер в одной из удаленных миссий несколько лет спустя) предложил мне свои услуги в качестве сопровождающего. Стоя рядом со мной на сцене или на кафедре, он переводил мои лекции о Лесной больнице настолько живо, что через некоторое время моя аудитория забывала, что слушает перевод. Как пригодились мне теперь умение говорить через переводчика, которое я приобрел, читая проповеди в Ламбарене!

Самое главное здесь — это пользоваться короткими, простыми, четко построенными фразами, заранее как можно тщательнее проработать текст с переводчиком и во время лекции придерживаться этого текста. При такой подготовке переводчик не тратит сил на понимание смысла переводимого текста; он подхватывает его и, как мячик, тут же перебрасывает слушателям. При соблюдении этих правил можно читать через переводчика даже научные лекции, и это будет намного лучше, чем подвергать пытке и себя, и слушателей, говоря на языке, которым не владеешь свободно.

Небольшие, но удивительно звучащие старые шведские органы доставляли мне огромное удовольствие. Они прекрасно подходили к моей манере исполнения Баха.

За несколько недель я собрал концертами и лекциями столько денег, что смог сразу же расплатиться с самыми крупными неотложными долгами.

Покидая в середине июля Швецию, которая оказалась для меня столь счастливой, я твердо решил возобновить свою работу в Ламбарене. Раньше я не осмеливался даже думать об этом, приучая себя к мысли, что нужно возвращаться к преподавательской работе. По некоторым намекам, полученным мною перед отъездом в Швецию, я заключил, что мне предоставили бы такую возможность в Швейцарии. В 1920 г. Теологический факультет в Цюрихе присвоил мне звание почетного доктора богословия.

ХVII. КНИГА ВОСПОМИНАНИЙ ОБ АФРИКЕ

Приехав домой, я тут же засел за работу. Мне нужно было быстро написать воспоминания об Африке. Издательство "Линдблат" в Упсале заключило со мной договор о написании такой книги под названием "Между водой и девственным лесом". Но это была нелегкая задача, так как меня ограничили определенным числом слов. Когда я кончил писать и подсчитал объем, оказалось, что я превысил ограничение на несколько тысяч слов, и сокращение потребовало от меня большего труда, чем вся

предыдущая работа. В конце концов я убедился, что у меня нет иного выхода, как выбросить целиком главу о заготовке и сплаве леса; однако по моей настоятельной просьбе издатель принял рукопись с этой избыточной главой.

Необходимость считать слова в конечном итоге пошла на пользу моей книге, и с тех пор я всегда — даже при написании своей "Философии культуры" — стремился излагать свои мысли в возможно более сжатой форме.

Книга "Между водой и девственным лесом" в переводе баронессы Греты Лагерфельт вышла в Швеции в 1921 г.* В том же году она была издана на немецком языке сначала в Швейцарии, потом в Германии и в Англии (в переводе моего друга Ч. Т. Кэмпбелла). Позднее ее издали также в Голландии, Франции, Дании и Финляндии.

Прекрасные иллюстрации, которые очень украсили книгу, по большей части представляли собой фотографии, сделанные летом 1914 г. Рихардом Классеном из Гамбурга, приехавшим в район Ламбарене для закупки леса (тем самым Классеном, которого я снабдил лекарствами, когда он стал военнопленным). Задуманная как отчет о работе в джунглях Экваториальной Африки, книга дала мне также возможность высказать свои соображения по поводу сложной проблемы колонизации первобытных народов.

Имеем ли мы, белые, право навязывать свое руководство первобытным и полупервобытным народам? Нет, если мы хотим только управлять ими и извлекать материальные выгоды из их стран. Да, если мы серьезно хотим воспитать их и помочь им достигнуть благосостояния. Если бы оставалась хоть какая-то возможность, чтобы эти народы действительно жили изолированно от окружающего мира, мы могли бы предоставить их самим себе. В действительности же мировая торговля уже дошла до них, и это факт, который ни мы, ни они не в состоянии изменить. Они уже потеряли из-за этого свою свободу. Их экономические и социальные отношения нарушены. Их вожди с помощью оружия и денег, предоставленных в их распоряжение торговлей, закабалили основную массу туземцев и превратили их в рабов, вынужденных работать на экспортную торговлю для обогащения нескольких избранных. Бывало и такое, что люди, как во времена работорговли, сами становились товаром и обменивались на деньги, боеприпасы, табак и водку. При таком положении вещей вопрос стоит не о предоставлении этим народам подлинной независимости, а лишь о том, что лучше: отдать их во власть (какая бы она ни была) жадных местных тиранов или под управление чиновников европейских государств.

Многие из тех, кто от нашего имени осуществлял захват наших колониальных территорий, виновны в несправедливости, насилиях и жестокости, в которых они не уступали местным вождям. Это печальная правда, и их вина всей тяжестью ложится на нас. Мы не должны также ни замалчивать, ни обелять те наши грехи в отношении туземцев, которые совершаем сегодня. Однако предоставление этим первобытным и полупервобытным народам наших колоний независимости, которая неизбежно приведет к порабощению большинства, не есть правильный способ исправления допущенных нами ошибок. Единственно возможный для нас путь — это обратить на пользу туземцев ту власть, которой мы фактически обладаем, и тем самым дать этой власти моральное оправдание. Даже тот

"империализм", который вплоть до сегодняшнего дня определяет наши взаимоотношения с первобытными народами, может быть отчасти оправдан с этической точки зрения. Он положил конец работорговле; он прекратил вечные войны, которые вели друг с другом первобытные народы, и таким образом установил длительный мир в значительных по размеру зонах земного шара; он пытается разными способами создать в колониях такие условия, которые затруднили бы эксплуатацию населения ради интересов мировой торговли. Я боюсь даже представить себе, что будет с туземными лесорубами в лесах Огове, если убрать правительственную администрацию, которая сейчас охраняет их права от лесоторговцев — как белых, так и черных.

Что означает для первобытных и полупервобытных народов так называемое самоуправление, можно заключить из того факта, что в Либерии местное рабство и, что еще хуже, принудительный вывоз рабочих в другие страны продолжаются и в наши дни. Они были отменены 1 октября 1930 г. — на бумаге.

*

Трагедия заключается в том, что интересы колонизации и интересы культуры не всегда совпадают, а зачастую оказываются даже противоположными. Наилучшим для первобытных народов было бы такое положение вещей, при котором, находясь в максимальной изоляции от мировой торговли и управляясь разумной администрацией, они из кочевников и полукочевников постепенно превращались бы в оседлых земледельцев и ремесленников. Однако это невозможно. С одной стороны, сами эти народы не позволят лишить себя счастливой возможности приобрести деньги, продав имеющееся у них сырье; с другой стороны, мировая торговля не удержится от приобретения этого сырья в обмен на деньги и промышленные товары. Поэтому довести колонизацию до такого завершения, при котором произошло бы подлинное развитие культуры, очень трудно. Истинное благо этих людей заключается в том, чтобы, занимаясь сельским хозяйством и ремеслами, они могли производить все необходимое для своей жизни. Вместо этого они всю свою энергию направляют исключительно на производство сырья, которого требует мировая торговля и за которое она им дает хорошую цену. На заработанные таким образом деньги они приобретают у тех же торговцев промышленные товары и готовые продукты питания, тем самым делая невозможным развитие своей промышленности, а часто ставя под угрозу даже свое сельское хозяйство. Именно в таких условиях находятся все первобытные и полупервобытные народы, которые могут предложить мировой торговле рис, хлопок, кофе, какао, полезные ископаемые, лес и тому подобные вещи.

Как бы хорошо ни шла торговля лесом, в районе Огове царит постоянный голод, так как туземцы, стремясь срубить как можно больше деревьев, пренебрегают посадкой плантаций. В лесу и на болотах, где они занимаются этой работой, они питаются импортными рисом и консервами, покупая их на заработанные деньги.

Следовательно, колонизация в смысле развития культуры означает, что мы хотим добиться такого положения, при котором экспортной торговле разрешается использовать только ту рабочую силу из числа туземцев, которая не нужна для местной промышленности и для той части сельского хозяйства, которая обеспечивает нужды страны. Чем реже населена колония, тем труднее согласовать интересы здорового развития страны с интересами мировой торговли. Рост экспорта не всегда свидетельству-

ет о процветании колонии; он может также означать, что колония находится на пути к разорению и вымиранию.

Строительство автомобильных и железных дорог на территории, населенной первобытными людьми, представляет собой сложную проблему. Автомобильные и железные дороги необходимы, чтобы покончить с таким ужасным явлением, как переноска грузов носильщиками; чтобы во время голода можно было доставить продукты в районы, где сложилось угрожающее положение; наконец, чтобы могла развиваться торговля. В то же время существует опасность, что строительство дорог нанесет ущерб правильному развитию страны. Это происходит в тех случаях, когда такое строительство требует больше рабочей силы, чем может при обычных условиях выделить страна. Следует принять в расчет и тот факт, что строительство автомобильных и железных дорог в колониях уносит много человеческих жизней, даже в тех случаях, когда заранее и наилучшим образом решаются вопросы размещения и питания рабочих (к несчастью, это делается не всегда). Может получиться так, что автомобильная или железная дорога, предназначенная для обслуживания данной области, в действительности разорит ее. Поэтому открывать доступ в ту или иную область можно лишь после всестороннего рассмотрения всех "за" и "против". Общественные работы, если они необходимы и возможны, должны вестись без спешки, в некоторых случаях даже с перерывами, так как опыт показывает, что это может спасти много человеческих жизней.

В интересах развития страны может оказаться необходимым перенести удаленные деревни поближе к железной или автомобильной дороге. Однако такого рода посягательства на человеческие права туземцев допустимы лишь в тех случаях, когда действительно нет другого выхода. Как много недовольства порождается в колониях этими принудительными мерами, которые являются целесообразными и выгодными лишь в воображении некоторых чиновников, желающих привлечь к себе внимание!

Относительно вопроса, о котором сегодня много спорят, а именно: может ли быть оправданным в некоторых случаях принудительный труд, моя позиция такова: власти не имеют права ни при каких обстоятельствах принуждать туземцев к труду, ни на долгий, ни на короткий срок, если речь идет о работе на частное предприятие. Принуждение недопустимо даже и в тех случаях, когда труд принимается взамен уплаты налога или трудовой повинности. Единственный вид труда, который может быть наложен на туземцев в качестве повинности, — это работа, необходимая в интересах благосостояния народа и выполняемая под надзором государственных должностных лиц.

Не следует думать, что туземца можно приучить к труду, требуя от него уплаты постоянно растущих налогов. Он действительно вынужден работать, чтобы получить необходимые для этого деньги, но этот скрыто-принудительный труд может превратить его из лентяя в труженика ничуть не больше, чем откровенно принудительный. Несправедливость не может дать морального эффекта.

Во всех колониях мира налоги сегодня уже столь высоки, что население с трудом может их выплачивать. Все колонии еле-еле справляются с выплатой процентов по обременительным займам, которые они легкомысленно нахватали.

Проблемы образования туземцев тесно связаны с экономическими и социальными проблемами и не менее сложны. Земледелие и ремесла — это основа культуры. Только там, где эта основа существует, имеются условия для формирования и поддержания прослойки людей, занимающихся коммерцией и умственным трудом. Но с первобытными людьми

в колониях — и они сами этого требуют — мы ведем себя так, как будто не земледелие и ремесла, а чтение и письмо являются началом культуры. Из школ, скопированных по европейскому образцу, они выходят "образованными", т.е. людьми, которые считают физический труд ниже своего достоинства и согласны только на коммерческий и интеллектуальный. Все, кто не могут найти подходящего места в офисах торговых фирм или в государственных учреждениях, так и остаются лентяями и недовольными бездельниками. Это несчастье всех колоний (причем не только тех, которые населены первобытными и полупервобытными людьми), что все прошедшие через школы по большей части уже потеряны для сельского хозяйства и ремесел, хотя они-то и должны были бы способствовать их развитию. Это "декласирование" в обратную сторону создает нездоровую экономическую и социальную ситуацию. Правильная колонизация означает такую постановку образования туземцев, при которой у них воспитывалось бы не отвращение к земледелию и ремеслам, а, напротив, желание заниматься ими. В каждой колониальной школе учеба в европейском смысле этого слова обязательно должна сопровождаться обучением всем видам квалифицированного физического труда. Для повышения культурного уровня туземцев гораздо важнее, чтобы они научились обжигать кирпич, строить, пилить доски, работать молотком, рубанком и долотом, чем если они научатся прекрасно читать и писать и даже понимать, что такое $a + b$ и $x + y$.

*

Но самая главная опасность, о которой мы должны кричать во весь голос, — это вымирание первобытных и полупервобытных народов. Под угрозой находится само их существование. Их жизни угрожают алкоголь, которым их снабжает торговля; болезни, которые мы им занесли; болезни, которые, как, например, сонная болезнь, и раньше существовали среди них, но только теперь начали быстро распространяться, так как колонизация привела людей в движение, и теперь миллионы туземцев находятся под угрозой заражения.

Вред, который причиняет этим народам ввоз алкоголя, не может быть нейтрализован запрещением водки и рома, если вино и пиво будут по-прежнему разрешены. В колониях вино и пиво намного опаснее, чем в Европе, так как для того, чтобы они хорошо сохранялись в условиях тропиков или субтропиков, в них всегда добавляют спирт. Отсутствие водки или рома вполне компенсируется громадным увеличением потребления вина и пива. Поэтому губительное для этих народов влияние алкоголя может быть предотвращено только абсолютным запрещением ввоза алкогольных напитков, независимо от их сорта.

Почти во всех колониях борьба с болезнями была начата слишком поздно и ведется далеко не так энергично, как этого требует создавшаяся ситуация. Если сейчас эта борьба имеет некоторые шансы на успех, то только благодаря новейшим лекарствам, которые предоставила в наше распоряжение современная медицина.

Необходимость оказания медицинской помощи туземцам в наших колониях часто обосновывают целесообразностью сохранения человеческих ресурсов, без которых колонии теряют свою ценность. Но в действительности речь идет о чем-то гораздо более важном, чем экономика. Немыслимо, чтобы мы, культурные народы, держали только для себя то изобилие средств борьбы с болезнями, болью и смертью, которое дала нам наука. Если хоть что-то этическое еще осталось в нас, как можем мы отказать в этих средствах тем, кто в отдаленных странах испытывает еще

большие физические страдания, чем мы? В дополнение к врачам, которых посылают правительства и которые могут выполнить лишь малую долю того, что должно быть сделано, должны выступить добровольцы, уполномоченные обществом как таковым. Те из нас, кто на собственном опыте узнал, что такое боль и тревога за своих близких, должны помочь тем, кто так же мучается вдали от нас. Такой человек уже не принадлежит себе одному; он становится братом всех страждущих. На этом "Братстве отмеченных болью" лежит долг гуманной медицинской помощи колониям. Уполномоченные этим братством врачи должны помочь страдальцам из отдаленных стран и сделать то, что должно быть сделано во имя истинной культуры.

Веря в элементарную истину, заключенную в идее "Братства отмеченных болью", я рискнул основать больницу в Ламбарене. Эта истина получила признание и начинает распространяться.

Наконец, я настаиваю на том, что, какую бы пользу мы ни принесли народам наших колоний, это будет не благодеяние, но лишь искупление вины, компенсация за те ужасные страдания, которые мы, белые, принесли им начиная с того дня, когда первые наши корабли появились у их берегов. Колониальные проблемы в том виде, в котором они сейчас существуют, нельзя решить одними лишь политическими мерами. Нужно ввести новый элемент. Белые и цветные должны идти навстречу друг другу, движимые этическим духом. Только тогда станет возможным взаимное понимание.

Работать над созданием такого духа — это и значит заниматься действительно перспективной мировой политикой.

ХVIII. ГЮНСБАХ И ЗАГРАНИЧНЫЕ ПОЕЗДКИ

Весной 1921 г., за неделю до Вербного воскресенья, я участвовал в качестве органиста в представлении баховских "Страстей по Матфею" в Орфео Катала в Барселоне. Это было первое исполнение "Страстей" в Испании.

В апреле 1921 г. я отказался от обеих своих должностей в Страсбурге, рассчитывая впредь зарабатывать на жизнь пером и игрой на органе. Чтобы поработать в спокойной обстановке над "Философией культуры", я с женой и ребенком — 14 января 1919 г., в мой день рождения, у нас родилась дочь — поселился в уютном пасторском доме моего отца в Гюнсбахе. В Страсбурге, куда я часто приезжал для работы в библиотеке, в моем распоряжении была мансарда в старом доме фрау Дитц-Хэртер на Кноблогхассе.

Моя работа часто прерывалась из-за поездок. От разных университетов я получал приглашения прочитать лекции о философии культуры или о первохристианстве. Лекции были нужны, чтобы собрать средства для больницы в Ламбарене. Чтобы обеспечить себя и свою семью на то время, когда я снова буду в Африке, мне приходилось также давать органные концерты.

Осенью 1921 г. я был в Швейцарии, оттуда в ноябре поехал в Швецию. В конце января я прямо из Швеции отправился в Оксфорд для чтения лекций в Мэнсфилд-колледже по приглашению Фонда Дэйла. После этого я читал лекции в Бирмингеме ("Христианство и мировые религии"), в Кембридже ("Значение эсхатологии") и в Научно-религиоз-

ном обществе в Лондоне ("Проблема апостола Павла"). В Англии я дал также ряд органичных концертов.

В середине марта 1922 г. я возвратился в Швецию, чтобы продолжить концерты и лекции. Едва вернувшись домой, я снова отправился на несколько недель с лекциями и концертами в Швейцарию.

Летом 1922 г. я мог работать над "Философией культуры" без перерывов.

Осенью я снова поехал в Швейцарию, после этого прочел несколько лекций по этике в Копенгагене (по приглашению теологического факультета Копенгагенского университета). Кроме того, я выступал с концертами и лекциями и в других городах Дании.

В январе 1923 г. я читал лекции о философии культуры в Праге по приглашению профессора Оскара Крауса. Так у меня завязались теплые дружеские отношения с этим верным учеником Брентано.

Как удивительно было то, что произошло со мной в течение этих лет! Собравшись ехать в Африку, я приготовился принести три жертвы: бросить орган, отказаться от преподавательской работы, к которой был привязан всем сердцем, и потерять свою финансовую независимость, положившись до конца жизни на помощь друзей.

Эти три жертвы я начал приносить, и только мои самые близкие друзья знали, чего мне это стоило.

Но со мной случилось то же, что с Авраамом, когда он приготовился принести в жертву своего сына. Подобно ему, я был избавлен от жертвы. Пианино с педальной клавиатурой, подаренное мне Парижским баховским обществом, и мое собственное здоровье, одержавшее победу над тропическим климатом, позволили мне не потерять квалификацию органиста. В течение многих часов, проведенных в тишине вместе с Бахом за четыре с половиной года уединенной жизни в джунглях, я смог глубже проникнуть в дух его музыки. В результате я возвратился в Европу не как бывший артист, превратившийся в любителя, но как профессионал, полностью сохранивший свою технику. Более того, я был счастлив узнать, что как артиста меня ценят еще больше, чем прежде.

За отказ от преподавания в Страсбургском университете я был вознагражден тем, что мне предоставилась возможность читать лекции во многих других.

И если я временно потерял свою материальную независимость, то теперь я смог снова вернуть ее с помощью органа и литературной работы.

Это освобождение от уже решенной тройной жертвы явилось для меня поддержкой, позволившей перенести все трудности рокового послевоенного времени и снова быть готовым к любым усилиям и жертвам.

*

Весной 1923 г. первые две части "Философии культуры" были окончены. Они были опубликованы в том же году. Первую из них я озаглавил "Упадок и возрождение культуры"¹, вторую — "Культура и этика".

¹ Verfall und Wiederaufbau der Kultur. München — Bern, 1923. 65 S. Издано также в Англии, Швеции, Дании и Голландии*.

В первой части я рассматриваю связь между культурой и мировоззрением.

Вина за упадок культуры лежит на философии XIX в. Она не сумела сохранить то предрасположение к культуре, которое существовало в умах людей в век Просвещения. Вместо углубления элементарных размышлений об этике и мировоззрении — работа, которую XVIII столетие оставило незавершенной, — философия XIX в. все глубже и глубже уходит в неэлементарное мышление. Она отбросила связь с естественным для человека поиском мировоззрения и превратилась в науку, занятую историей философии. Она выработала себе мировоззрение в виде некой комбинации истории и естественных наук. Однако такое мировоззрение оказалось безжизненным и не смогло удержать прежнее предрасположение к культуре.

В тот самый момент, когда мировоззренческие основы культуры ослабли, возникла новая угроза для культуры — угроза материальная. Машинизация породила такие условия жизни, при которых сохранение культуры стало трудной задачей. И так как у людей не было мировоззрения, способного поддержать стремление к культуре, противодействующие культуре тенденции не встретили сопротивления. Превратившись в сверхзанятое, неспособное сосредоточиться существо, современный человек потерял духовную независимость и стал жертвой поверхностных суждений, неверных оценок исторических фактов и событий, национализма, проистекающего из этих оценок, и, наконец, ужасного оскудения человеческих чувств.

Мы должны, следовательно, обновить свое мышление и с его помощью вновь вернуться к мировоззрению, заключающему в себе идеалы истинной культуры. Если мы хотя бы только начнем снова размышлять об этике и о нашем духовном отношении к миру, мы тем самым уже сделаем первый шаг по пути, ведущему от бескультурия к возрождению культуры.

Культуру я определяю в весьма общих терминах как духовный и материальный прогресс во всех сферах человеческой деятельности, сопровождаемый этическим развитием каждого человека в отдельности и человечества в целом.

*

В "Культуре и этике" я воссоздаю историю трагической борьбы европейского мышления за создание этического миро- и жизнеутверждающего мировоззрения¹. Параллельно с этим мне хотелось показать, как тот же процесс борьбы за культуротворческое мировоззрение протекает в мировых религиях. Однако от этого замысла мне пришлось отказаться, так как его реализация значительно увеличила бы объем книги. Я ограничился лишь несколькими краткими замечаниями по этому вопросу.

Я намеренно старался избегать специальной философской фразеологии. В своей книге я обращаюсь ко всем мыслящим людям и хочу побудить их к элементарному размышлению о вопросах жизни, возникающих у каждого человека.

В чем суть той тщетной борьбы за этику и глубокое миро- и жизнеутверждение, которую вело европейское мышление?

Античная мысль делала могучие усилия, чтобы представить этическое как разумное и понять миро- и жизнеутверждение как нечто, имеющее

¹ Kultur und Ethik. München — Bern, 1923. 280 S. Английское издание появилось в 1923 г., голландское — в 1931 г.*

смысл. Но неумолимая логика привела его к капитуляции перед необходимостью покорности судьбе. Эта капитуляция выразилась в том, что идеалом мудреца был признан человек, отказывающийся от всякой деятельности в этом мире.

Лишь в позднем стоицизме Марка Аврелия, Эпиктета и др. уверенно заявляет о себе этическое мировоззрение, вменяющее в обязанность каждому человеку трудиться ради улучшения материальных и духовных условий жизни. Это мировоззрение поздних стоиков является в какой-то мере предшественником мировоззрения, которое позднее, в век Просвещения, властвовало над умами людей как мировоззрение разума. Однако в это свое первое появление на исторической сцене оно не сумело упрочиться и проявить скрытые в нем преобразующие силы. Правда, великие императоры-стоики пытались под его влиянием задержать процесс распада древнего мира, который в то время уже шел полным ходом. Но это мировоззрение не имело никакого влияния в широких массах.

Каким образом поздний стоицизм и рационализм XVIII столетия достигли этического миро- и жизнеутверждения? Они пришли к нему не путем принятия мира таким, как он есть, а путем представления хода мировых событий как выражения разумной и этичной мировой воли. Миро- и жизнеутверждающая этическая воля человека истолковывает силу, выражающую себя в ходе мировых событий, в соответствии со своим образом мыслей. Жизневоззрение рядится в одежды мировоззрения, но не отдает в этом отчета самому себе; напротив, оно верит, что обязано своим происхождением пониманию природы мира.

Эта ситуация неизменно повторяется всякий раз, когда философия приходит к этическому миро- и жизнеутверждению. Она выводит этот принцип из такого истолкования хода мировой истории, которое делает его осмысленным и так или иначе направленным к этической цели. Тем самым она побуждает человека своей собственной этической деятельностью служить этой мировой цели.

Этическое миро- и жизнеутверждение Конфуция и Заратустры имеет аналогичное происхождение.

Кант, Фихте, Гегель и другие великие представители спекулятивной философии в своем истолковании мира уже не прибегают к простым и наивным приемам этического рационализма XVIII в. Они строят свои объяснения с помощью сложных мыслительных операций. Их цель состоит в том, чтобы теоретически обосновать мировоззрение этического миро- и жизнеутверждения, исходя из правильного решения проблем теории познания или из логического представления о том, как чистое бытие переходит путем развития в мир пространственно-временных событий.

Эти великие системы с их искусно построенными рассуждениями убедили образованных людей начала XIX в. в том, что теперь они обладают мировоззрением этического миро- и жизнеутверждения, которое с необходимостью вытекает из мышления. Их радость, однако, была недолгой. В середине столетия под давлением реалистического и научного мышления эти логические воздушные замки зашатались и рухнули. Настает период жестокого разочарования, и мышление отбрасывает все попытки объяснить этот мир, будь то прямым путем или хитростью. Оно готово прийти к соглашению с реальностью как она есть и черпать из нее мотивы для деятельности в соответствии с этическим миро- и жизнеутверждением. Но вскоре оно на опыте убеждается, что реальность отказывается дать то, что от нее ждут. Мир не допускает такого истолкования, при котором этическая деятельность человека была бы осмысленной.

Правда, мышление не принимает явно этот отрицательный результат со всеми вытекающими из него следствиями. Но он сам заявляет о себе — тем, что мировоззрение этического миро- и жизнеутверждения и заключенные в нем идеалы культуры не имеют больше никакого влияния в мире.

Любые попытки мышления прийти к этическому миро- и жизнеутверждению посредством какого-либо нового истолкования мира теперь уже не имеют никаких шансов на успех.

Мировоззрение благоговения перед жизнью вытекает из принятия мира таким, каков он есть. А мир являет нам отвратительное в прекрасном, бессмысленное в исполненном смысле, печальное в радостном. Как бы мы на него ни смотрели, он остается для нас загадкой.

Но если мы должны отказаться от надежды постигнуть ход мировых событий как осмысленный процесс, это не значит, что проблема жизни недоступна нашему разуму. Благоговение перед жизнью дает нам духовную связь с миром, которая не зависит от наших познаний о вселенной. Через тенистую долину смирения оно ведет нас путем внутренней необходимости к сияющим вершинам этического миро- и жизнеутверждения.

Мы больше не обязаны выводить наши взгляды на жизнь из знания о мире. В благоговении перед жизнью мы имеем воззрение на жизнь, основанное на самом себе, и в этом жизневоззрении заключено и прочно с ним связано то самое мировоззрение, которое мы ищем. Оно обновляется в нас всякий раз, когда мы внимательно вглядываемся в самих себя и в окружающую нас жизнь.

Не через познание мира, но через его переживание можем мы установить с ним связь. Всякое рассуждение, если оно проникает достаточно глубоко, оканчивается этической мистикой. Рациональное продолжается в иррациональном. Этическая мистика благоговения перед жизнью — это рационализм, продуманный до конца.

*

Выправляя корректуру "Культуры и этики", я уже укладывал вещи, готовясь ко второй поездке в Африку.

Осенью 1923 г. печатанье книги временно прекратилось: указом правительства издательство в Нёрдлингене (Бавария) было привлечено к печатанию бумажных денег, необходимых в связи с инфляцией.

Возможностью снова начать работу в джунглях я обязан евангелическим общинам Эльзаса, Швейцарии, Швеции, Дании, Англии и Чехословакии, которые под влиянием моих лекций собрали необходимые для этого деньги, а также добрым друзьям, которые были у меня теперь в большинстве стран Европы.

Перед отъездом в Африку я подготовил к печати также лекции, прочитанные мной в колледже "Selly-Oak" в Бирмингеме, на тему "Христианство и мировые религии"¹. В этих лекциях я попытался определить сущность основных религий с философской точки зрения в соответствии с той ролью, которую играют в них миро- и жизнеутверждение, миро- и жизнеотрицание и этика. К сожалению, публикация в форме лекций

¹ Das Christentum und die Weltreligionen. München — Bern, 1924. 59 S. Английское издание: Christianity and the Religions of the World. London, 1923. Позднее появились издания в Дании, Швеции, Голландии и Японии.

вынудила меня ограничиться очень кратким изложением полученных результатов.

В начале лета 1923 г., во время поездки по Швейцарии, мне пришлось в течение двух часов ждать поезда в Цюрихе, и я зашел к своему другу д-ру Пфистеру, известному врачу-психоаналитику. Он дал мне напиток, и я прилег отдохнуть, вытянув усталое тело. Но одновременно с этим он заставил меня рассказать ему некоторые эпизоды моего детства — в том виде и в такой последовательности, как они всплывали у меня в памяти (он сказал, что хочет использовать этот материал в журнале для юношества). Вскоре он прислал мне стенограмму моего двухчасового рассказа. Я попросил пока не публиковать ее, а оставить мне на доработку. Незадолго до отъезда в Африку, в один из воскресных дней, когда дождь сменялся снегом, а снег дождем, я написал эпилог к этому рассказу — мысли, которые волнуют меня, когда я вспоминаю свою юность¹.

ХІХ. ВТОРОЙ РАЗ В АФРИКЕ. 1924—1927 годы

Четырнадцатого февраля 1924 г. я покинул Страсбург. Здоровье моей жены на этот раз не позволило ей поехать со мной. При таких обстоятельствах согласие на возобновление моей работы в Ламбарене было с ее стороны большой жертвой, глубокая благодарность за которую навсегда сохранится в моей душе.

Вместе со мной ехал молодой студент-химик из Оксфорда Ноэль Жиллеспи, мать которого доверила его мне на несколько месяцев в качестве помощника.

Во время посадки в Бордо я вызвал подозрение у таможенника, проверявшего багаж отъезжающих за границу. Я вез с собой четыре больших мешка, набитых неотвеченными письмами, намереваясь ответить на них во время путешествия на пароходе. Он никогда не встречал путешественника с таким количеством писем, и, так как в то время вывоз денег из Франции был строго запрещен (разрешалось везти с собой не более 5 тысяч франков), он не мог не заподозрить, что в этих письмах спрятаны деньги. Поэтому он начал проверять письма одно за другим, однако после полутора часов работы, добравшись до дна второго мешка, он покачал головой и оставил это бесполезное занятие.

После долгого плавания на голландском грузопассажирском пароходе "Орестес", давшего мне возможность лучше узнать места вдоль западного побережья Африки, рано утром 19 апреля, в канун Пасхи, я вновь очутился в Ламбарене.

От больницы сохранились лишь сарайчик из рифленого железа и каркас одной из больших бамбуковых хижин. За семь лет моего отсутствия все остальные постройки пришли в упадок и разрушились. Тропинка, которая некогда вела от больницы к бунгало доктора на холме, так заросла, что глаз едва угадывал ее знакомые изгибы. Первым делом

¹ Aus meiner Kindheit und Jugendzeit. München — Bern, 1924. 64 S.* Английское издание: *Memoirs of Childhood and Youth*. London, 1924. Позднее издано также в Швеции, Голландии, Дании и Франции.

нужно было хоть как-то отремонтировать подгнившие и протекающие крыши бунгало и двух сохранившихся больничных построек. Затем я начал заново отстраивать все остальное. Эта работа заняла у меня много месяцев и оказалась настолько изматывающей, что я был совершенно не способен работать по вечерам, как было у меня запланировано, над книгой "Мистика апостола Павла", которую я начал писать еще в 1911 г. и теперь во второй раз привез с собой в Африку.

В течение этих месяцев я был врачом в первой половине дня и бригадиром-строителем во второй. Как и в первый мой приезд, найти рабочих было невозможно, так как лесоторговля, снова процветающая после войны, поглощала всю имеющуюся рабочую силу. Поэтому мне приходилось привлекать в качестве помощников живших на территории больницы "добровольцев" из числа тех, которые сопровождали больных, или из выздоравливающих. Работали они без энтузиазма и то лишь в том случае, если им не приходила в голову мысль, что не лучше ли исчезнуть на те дни, когда их могут попросить поработать.

В первые дни после прибытия в Ламбарене у меня был проездом пожилой лесоторговец, уже довольно давно живущий в Африке. Когда после обеда мы поднялись из-за стола, он, желая сказать мне что-нибудь приятное, произнес такую речь: "Доктор, я знаю, что вы прекрасно играете на фисгармонии. Я сам большой любитель музыки, и, если бы мне не нужно было сейчас бежать, чтобы успеть домой до начала бури, я попросил бы вас сыграть мне одну из фуг Гёте".

Количество больных все время росло, поэтому в течение 1924—1925 гг. мне на помощь приехали из Европы двое врачей и две медсестры.

Наконец, осенью 1925 г. восстановление больницы можно было считать законченным, и я уже радовался тому, что смогу теперь вечерами заниматься апостолом Павлом. Но в этот момент — из-за того, что по всей стране занимались лишь валкой леса и перестали возделывать плантации, — начался жестокий голод. И в это же время вспыхнула ужасная эпидемия дизентерии. Благодаря этим двум обстоятельствам я и мои помощники снова были полностью загружены работой на многие месяцы. На двух наших моторках "Так са микет" и "Раарук", присланных нам в подарок друзьями из Швеции и с Ютландского полуострова, мы все время разъезжали по окрестностям, стараясь где только можно закупить рис, чтобы хоть как-то кормить обитателей нашей больницы.

*

Эпидемия дизентерии ясно показала мне, что больницу необходимо перенести в другое, более просторное место. На участке, принадлежащем миссии, она уже не могла больше расти, так как с одной стороны участка была река, с другой — крутой холм, а с боков — болота. Больничных помещений вполне хватало на начальном этапе, когда число больных и сопровождающих их родственников не превышало пятидесяти человек. Теперь же каждый день их было не менее ста пятидесяти.

На самом деле я понял это еще раньше, в процессе восстановления больницы, однако надеялся, что огромное количество больных — это

явление временное. Теперь же эпидемия дизентерии показала, какая опасность угрожает больнице из-за того, что у меня нет изолированного помещения для инфекционных больных. Из-за невозможности держать дизентерийных больных отдельно от остальных инфекция распространилась на всю больницу. Это было страшное время!

Другим большим недостатком было отсутствие необходимых помещений для душевнобольных. Я часто оказывался в положении, когда не мог принять буйных помешанных, так как наши единственные две палаты были заняты.

Итак, с тяжелым сердцем я решился перенести больницу на три километра вверх по реке, на участок, где ее можно было расширять по мере необходимости. Уверенность в поддержке со стороны моих друзей позволила мне пойти на риск, связанный с большими расходами: воспользоваться переносом больницы для замены бамбуковых хижин с крышами из листьев рафии, которые вечно требовали ремонта, бараками из рифленого железа. Чтобы предохранить больницу от затопления во время разливов и защитить ее от потоков, стекающих с холмов после сильных дождей, я решил строить эти бараки на сваях — в стиле доисторического модерна.

Врачебную работу в больнице я почти полностью переложил теперь на своих коллег, докторов Нессмана (эльзасца), Лаутербурга (швейцарца) и Тренсца (эльзасца, приехавшего на смену Нессману). Сам же я на полтора года превратился в надсмотрщика, руководящего работами по расчистке выбранного участка земли и строительством. Эту работу я должен был взять на себя, так как постоянно обновляющаяся бригада "добровольцев", набираемая из сопровождающих и выздоравливающих (которые могли работать без ущерба для здоровья), не признавала ничьих распоряжений, кроме "старого доктора". В один из дней, когда я во главе этой бригады занимался вырубкой леса, мне сообщили, что философский факультет Немецкого университета в Праге присвоил мне звание почетного доктора.

Как только строительный участок был расчищен, я приступил к расчистке участка для выращивания сельскохозяйственных культур. Какую радость доставляло мне отвоевывать землю у джунглей!

С тех пор год за годом ведется работа по выращиванию "райских садов" вокруг больницы. На сегодня посажены уже сотни фруктовых деревьев, саженцы которых мы вырастили из косточек. Когда-нибудь здесь будет столько фруктов, что каждый сможет рвать сколько захочет, и благодаря этому исчезнет соблазн воровства. Мы уже достигли этого в отношении плодов папайи, мангового дерева и масличных пальм. Папайю мы насадили в таких количествах, что она сейчас дает плодов больше, чем потребляет больница. Что касается манговых деревьев и масличных пальм, то их в окружающем лесу было так много, что после рубки леса они приобрели вид искусственно посаженных рощ с правильными промежутками между деревьями. Избавившись от удушающих лиан и затеняющих гигантских деревьев, они сразу же начали плодоносить.

Эти фруктовые деревья не были, разумеется, аборигенами в девственном лесу. Манговое дерево попало сюда из деревень, стоявших некогда вдоль берега реки. Масличные пальмы росли благодаря попугаям, которые растаскивали орехи с растущих вблизи хижин деревьев, съедали мякоть, а семечки роняли на землю. В джунглях Экваториальной Африки нет деревьев со съедобными плодами. Путешественник, если ему не хватит взятых на дорогу продуктов, обречен здесь на голодную смерть. Известно, что бананы, маниок, масличная пальма, манговое дерево и другие растения, доставляющие человеку пропитание, не являются уроженцами Экваториальной Африки, а завезены сюда европейцами с островов Вест-Индии и других тропических стран.

К сожалению, фрукты здесь нельзя хранить. Из-за большой влажности и жары они начинают портиться, едва их снимут с дерева.

Несмотря на "райские сады", мне все же приходилось закупать в близлежащих деревнях бананы, необходимые для питания больных. Бананы, которые я выращивал с привлечением наемных рабочих, в действительности обходились нам гораздо дороже, чем купленные у туземцев, плантации которых, как правило, удобно расположены вблизи воды. Однако фруктовых деревьев у туземцев почти нет, так как они не живут постоянно на одном месте, а кочуют всей деревней с одного места на другое.

Поскольку и бананы здесь нельзя хранить, я должен был иметь значительный запас риса на тот случай, если в один прекрасный день по соседству не окажется достаточного количества возделываемых плантаций.

То обстоятельство, что я не сразу начал строить новую больницу, а вначале восстановил старую, никоим образом не следует расценивать как неудачу. Это позволило нам накопить опыт, который теперь очень пригодился. У нас был только один рабочий из туземцев, который работал с нами все время, пока шло строительство, — плотник по имени Моненцали, но без него я не смог бы осуществить это предприятие. Последние несколько месяцев мне помогал также молодой плотник из Швейцарии.

Таким образом, как и в первый приезд в Африку, мой план вернуться в Европу через два года снова провалился. Мне пришлось пробить здесь три с половиной. Из-за непрерывного хождения по солнцу я к вечеру чувствовал себя настолько измотанным и оступившим, что у меня ни разу даже не мелькнула мысль о том, чтобы что-то писать. Остатка моей энергии хватало только на то, чтобы поиграть на пианино с педальной клавиатурой. По этой причине "Мистика апостола Павла" осталась неоконченной, но за эти годы я достиг определенного прогресса в музыке.

Этот второй период работы в Африке описан в моих "Письмах из Ламбарене"¹. Я писал их во время коротких перерывов в работе, чтобы дать друзьям и всем, кто нас поддерживал, представление о нашей жизни и труде.

¹ Mitteilungen aus Lambarene. Erstes und zweites Heft (Frühjahr 1924 — Herbst 1925). 164 S. Drittes Heft (Herbst 1925 bis Sommer 1927). 74 S. München*. Есть также шведское, английское и голландское издания. Английское издание (1931) имеет название "More from the Primeval Forest".

Во время моего отсутствия в Европе вся организационная работа, необходимая для поддержания больницы, находилась в руках фрау Эмми Мартин из Страсбурга, пастора Ганса Бауэра, доктора теологии из Базеля и моего шурина, пастора Альберта Войта из Оберхаусбергена, близ Страсбурга. Без самоотверженной помощи этих, а также других добровольцев наше дело, которое теперь так расширилось, не могло бы существовать.

*

Часть новых зданий была закончена, и 21 января 1927 г. больные были переведены из старой больницы в новую. Вечером последним рейсом я перевез душевнобольных. Их сторожа, не переставая, расписывали им, как в новой больнице они будут жить в палатах с деревянным полом. В старой полы были земляные.

Когда вечером я делал обход больницы, от каждого костра и из-под каждого москитника неслись восклицания: "Это хорошая хижина, доктор, очень хорошая хижина!" В первый раз с тех пор, как я начал работать в Африке, мои больные были устроены по-человечески.

В апреле 1927 г. я смог передать руководство туземцами, работающими на вырубке леса вокруг больницы, только что прибывшей миссис С.Е.В.Рассел, так как она обладала талантом заставлять их подчиняться. Под ее руководством начата была также разбивка плантации. С тех пор я неоднократно убеждался на опыте, что первобытные люди охотнее признают авторитет белой женщины, чем белого мужчины.

К середине лета того же года я закончил еще несколько бараков. Теперь у меня была больница, в которой мы могли в случае необходимости разместить двести человек больных и их сопровождающих. Последние месяцы их число колебалось от ста сорока до ста шестидесяти. Была предусмотрена также изоляция дизентерийных больных. Помещение для душевнобольных было построено на средства лондонской Гилдхауз-общины, в память покойного члена общины м-ра Амброуза Померой-Крэгг.

Теперь, после приведения в порядок самых неотложных дел, я мог оставить больницу на попечение своих коллег и подумать о поездке домой. Двадцать первого июля я покинул Ламбарене. Со мной возвращались также фрейлейн Матильда Коттман, работавшая в больнице медсестрой с лета 1924 г., и сестра доктора Лаутербурга. В Ламбарене оставалась фрейлейн Эмма Хаускнехт, на помощь которой вскоре после нашего отъезда приехали несколько медсестер.

XX. ДВА ГОДА В ЕВРОПЕ. ТРЕТИЙ РАЗ В АФРИКЕ

Из двух лет, которые я провел в Европе, значительная часть времени ушла на поездки с лекциями и органными концертами.

Осень и зиму 1927 г. я провел в Швеции и Дании. Весной и в начале лета 1928 г. я был в Голландии и Англии; осенью и зимой — в Швейцарии, Германии и Чехословакии.

В 1929 г. я совершил несколько концертных турне по Германии.

В перерывах между поездками я жил с женой и дочкой в горном курорте Кенигсфельд, либо в Страсбурге.

Много забот и волнений доставлял мне поиск врачей и медсестер, которые могли бы как можно скорее выехать в Ламбарене, чтобы заменить тех, кто вынужден был вернуться в Европу раньше намеченного срока — либо потому, что не перенес тамошнего климата, либо по семейным обстоятельствам. Я нашел четырех врачей. Это были Мюндлер, Хедигер, Штадлер и фрейлейн Шнабель, все из Швейцарии. Большим горем для всех нас была смерть швейцарского врача Эрика Долькена, который в октябре 1929 г. неожиданно скончался по пути в Ламбарене, в порту Гранд Бассам, вероятно, от сердечного приступа.

Все свое свободное время в Европе я тратил на подготовку к печати книги "Мистика апостола Павла"¹. Мне не хотелось везти ее с собой в Африку в третий раз; я снова погрузился в этот материал и вскоре опять освоился с ним. Глава за главой постепенно появлялись на свет.

Мистическое учение Павла о бытии во Христе объясняется его представлениями о наступлении мессианского Царства и конца света. В соответствии с воззрениями, перешедшими к нему и другим верующим от иудаизма, он полагал, что те, кто верят в Иисуса как грядущего Мессию, будут жить с Ним в мессианском Царстве как сверхъестественные существа, тогда как их неверующие современники, а также люди прошлых поколений (начиная с сотворения мира) останутся вначале в могилах. И только в конце мессианского Царства (которое, будучи сверхъестественным, мыслилось тем не менее как временное), только тогда, в соответствии с позднеиудейскими воззрениями, совершится всеобщее воскресение, а за ним Страшный суд. И лишь с этого момента начнется вечность, в которой Бог есть "все во всем", т.е. все сущее возвращается к Богу.

То обстоятельство, что верующие в Христа как Мессию благодаря своей причастности к мессианскому Царству достигают формы бытия воскресших раньше всех остальных людей, Павел объясняет тем, что они вместе с Христом обладают особой телесностью. Их вера в Него есть только проявление того факта, что Бог издавна избрал их в качестве спутников Мессии. В силу этого единства с Ним — которое является в одно и то же время и мистическим, и природным — те самые силы, которые, действуя в Нем, привели Его к смерти и воскресению, начинают теперь действовать и в них, чтобы привести к тем же результатам. Эти верующие перестают быть обыкновенными людьми, такими, как все. Они становятся существами, которые находятся в процессе перехода из естественного состояния в сверхъестественное. Внешний облик обыкновенного человека является для них теперь чем-то вроде оболочки, которую они немедленно сбросят, как только откроется мессианское Царство. Тайнственным образом они уже умерли и воскресли вместе с Христом и в Нем, и подобным же образом очень скоро они будут жить с Ним в форме бытия, которой обладают воскресшие из мертвых.

¹ Die Mystik des Apostels Paulus. Tübingen, 1930. 405 S. Спустя несколько дней после того, как был закончен английский перевод (The Mysticism of Paul the Apostle. London, 1931), переводчик В.Монтгомери скоропостижно скончался. Окончательная правка перевода и его публикация выполнены профессором Ф. К. Баркиттом из Кембриджа.

Таким образом, в мистике "бытия во Христе" и "умирания и воскресения с Христом" мы видим эсхатологические чаяния исключительной силы. Вера в близкое наступление Царства перерастает у Павла в убеждение, что со смертью и воскресением Иисуса преобразование естественного в сверхъестественное уже началось. Следовательно, мы имеем дело с мистикой, основанной на предположении о том, что совершилось великое событие космического масштаба.

Из этого знания смысла общности с Христом вытекает этика Павла. Иудейский Закон для верующих уже не имеет значения, так как он предназначен только для обыкновенных людей. По этой же причине он не должен налагаться на язычников, которые пришли к вере в Христа. Приобщенный к Христу знает, что этично, а что нет, непосредственно от Духа Христа, к которому он причастен.

В то время как для других верующих экстатическая речь и само состояние экстаза являются вернейшими доказательствами обладания Духом, Павел направляет учение о Духе в этическое русло. Согласно Павлу, дух, которым обладают верующие, — это Дух Иисуса, к которому они стали причастны благодаря таинственной общности с Ним. Этот Дух Иисуса есть небесная жизненная сила, подготавливающая их к существованию в той форме, которая наступит после воскресения, точно так же, как в Нем она подготовила само это воскресение. В то же время это та сила, которая заставляет их своей жизнью, отличающейся от жизни мира, доказать, что они уже не принадлежат к этому миру. Наивысшим доказательством наличия этого Духа является любовь. Любовь — это то вечное, которым человек может реально обладать уже теперь.

Таким образом, в эсхатологической мистике общности с Христом все метафизическое имеет этическое значение. "А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше"*. Этими словами апостол Павел на все времена утверждает главенство этического в религии. Это этическое понимание того, что значит быть христианином, он подтверждает своей жизнью, исполненной деятельного служения.

Слова Иисуса о хлебе и вине как о Его теле и крови Павел истолковывает в соответствии со своим учением о мистическом единении с Христом. Смысл Евхаристии, с его точки зрения, заключается в том, что ее участники посредством еды и питья приобщаются к Иисусу. Крещение, как начало спасения через Христа, является для него началом умирания и воскресания с Христом.

Учение об оправдании одной только верой, которое в течение столетий считалось главным элементом религиозной концепции Павла, в действительности является истолкованием учения об искупительной смерти Иисуса, производным от мистики единения с Христом. Чтобы успешнее противодействовать своим иудео-христианским оппонентам*, Павел формулирует веру в спасительное значение жертвенной смерти Иисуса таким образом, что из нее — точно так же, как из мистического учения о единении с Христом, — проистекает уверенность, что Закон более не имеет силы. Так, в отличие от иудео-христиан, он приходит к тому, что дела — а он имеет в виду дела иудейского Закона! — не имеют значения в сравнении с верой. В то же время в своем мистическом учении он требует этических дел как доказательства общности с Христом.

Учение об оправдании одной только верой, созданное для борьбы против иудео-христианства, в дальнейшем приобрело большую важность. К этому учению во все времена апеллировали те, кто восставал против

превращения христианства в нечто внешнее, в учение, согласно которому для праведности достаточно только добрых дел. Опираясь на авторитет Павла, они одерживали верх над своими противниками. С другой стороны, искусственные рассуждения, с помощью которых Павел стремится представить дело так, будто это учение содержится уже в Ветхом завете, породили ошибочное мнение о самом Павле. Его осуждали за то, что он якобы поставил усложненную догматику на место простого Евангелия Иисуса. В действительности же Павел, несмотря на раввинистический элемент, проскальзывающий то здесь, то там в его рассуждениях, является мыслителем, обладающим мощным элементарным мышлением*. Он привлекает внимание не к букве, а к духу Евангелия Иисуса. Продумывая эсхатологическую веру в Иисуса и Царство Божье таким образом, что она превращается в мистику единения с Христом, Павел придает ей форму, благодаря которой эта вера оказалась способной пережить крушение эсхатологических надежд и отводить себе место во всех последующих мировоззрениях в качестве этической христианской мистики. Развивая эсхатологическую веру в Христа вплоть до ее отдаленных следствий, он приходит к такому пониманию нашего отношения к Иисусу, которое с этической и духовной точек зрения является окончательным и пригодным на все времена, даже если мы и видим, что оно возникло на почве эсхатологической метафизики.

Из сказанного выше ясно, что ничего греческого у апостола Павла нет. Однако он действительно придает христианской вере форму, благодаря которой она могла быть усвоена греческим духом. Осуществившие это Игнатий и Юстин сделали не что иное, как переложили мистику единения с Христом на язык греческих представлений.

*

Последнюю главу "Мистики апостола Павла" я писал в декабре 1929 г. на борту парохода, шедшего из Бордо в Кап-Лопец, а предисловие к ней — на следующий день после Рождества, на речном пароходике, который вез в Ламбарене меня, мою жену, доктора Анну Шмиц и лаборантку фрейлейн Мари Секретан.

В этот третий приезд для меня, к несчастью, снова нашлась строительная работа. Во время серьезной эпидемии дизентерии, закончившейся как раз к моему приезду, выяснилось, что бараки для дизентерийных слишком малы. Поэтому соседний барак для душевнобольных пришлось отдать дизентерийным, и теперь нужно было строить еще одно помещение. Накопленный опыт позволил сделать наше строение более прочным и одновременно более легким и просторным, чем прежние. После этого оказалось необходимым построить большой барак с изолированным помещением для тяжелобольных, с просторной, защищенной от воров кладовой для съестных припасов и комнатами для санитаров-туземцев. Всю эту работу я проделал за год с помощью нашего верного плотника Монеццали, параллельно с работой в больнице. За это же время благодаря молодому эльзасскому лесоторговцу Г. Цуберу и его познаниям в строительстве были построены большие цементные резервуары для дождевой воды и просторное помещение, которое служит нам столовой и гостиной.

Весной 1930 г. моя жена должна была, к сожалению, возвратиться в Европу, так как здешний климат начал сказываться на ее здоровье.

Летом приехал новый врач из Эльзаса, д-р Мейлендер.

О нашей больнице знают теперь на сотни километров в округе. Люди неделями добираются к нам, чтобы сделать операцию. Доброта друзей в Европе позволяет нам иметь оборудованную всем необходимым операционную и аптеку с запасом всех лекарств, часто дорогих, которые могут потребоваться для лечения тропических болезней. Кроме того, благодаря им мы можем прокормить многих больных, которые слишком бедны и не могут платить за пропитание. Как хорошо теперь работает в Ламбарене! Главное, потому, что у нас теперь достаточно врачей и сестер, чтобы делать все необходимое, не заставляя себя трудиться до полного изнеможения. Как мы благодарны за все это друзьям нашей больницы!

Так как работа в больнице, хотя и довольно тяжелая, теперь уже не была выше наших сил, я чувствовал себя по вечерам достаточно свежим, чтобы вновь вернуться к интеллектуальному труду. Правда, очень часто он прерывался на несколько дней, а то и недель, когда я из-за беспокойства за жизнь оперированных и находящихся в тяжелом состоянии больных не мог в это время думать ни о чем другом. По той же причине и этот простой рассказ о моей жизни и работе — первое, что я собирался написать в течение моего третьего пребывания в Африке, — растянулся на многие месяцы.

XXI. ЭПИЛОГ

Два переживания омрачают мою жизнь. Первое — понимание того, что мир представляет собой непостижимую тайну и полон страданий; второе — что я родился в период духовного упадка человечества. Справиться с ними мне удалось путем размышления, которое привело меня к этическому миро- и жизнеутверждению благоговения перед жизнью. В нем моя жизнь обрела твердую опору и ясное направление.

Моя позиция в этом мире — это позиция человека, который стремится сделать людей менее поверхностными и более этическими, побуждая их мыслить.

С духом нашего века я нахожусь в полном разладе, ибо для него характерно пренебрежительное отношение к мышлению. Такое отношение отчасти можно объяснить тем фактом, что мышление никогда еще не достигало цели, которую перед собой ставило. Раз за разом оно уверяло, что согласующееся с нашим знанием о мире и удовлетворительное с этической точки зрения мировоззрение убедительно обосновано. Но раз за разом обнаруживалось, что уверения в успехе были преждевременными. Неудивительно, если возникло сомнение в способности мышления ответить на набившие оскомину вопросы о мире и нашем отношении к нему таким образом, чтобы мы могли придать какой-то смысл и содержание нашей жизни.

Но сегодня, помимо пренебрежения к мышлению, широко распространилось также и подозрительное отношение к нему. Государственные,

социальные и религиозные организации нашего времени стремятся побудить каждого отдельно взятого человека не к тому, чтобы он вырабатывал свои убеждения путем самостоятельных размышлений, а к тому, чтобы он усвоил те, которые они уже подготовили для него. Любой человек, который мыслит самостоятельно и остается при этом духовно свободным, рассматривается ими как нечто неудобное и даже опасное. Нет достаточной гарантии, что он волеется в организацию так, как ей бы этого хотелось. Все корпоративные организации видят сегодня свою силу не столько в духовной ценности идей, которые они представляют, и людей, которые к ним принадлежат, сколько в достижении максимально возможной степени сплоченности и обособленности. Именно таким способом они надеются приобрести наибольшую мощь, необходимую как для наступления, так и для обороны.

Потому-то дух века радуется, вместо того чтобы горько сетовать на то, что мышлению оказалась не по плечу стоящая перед ним задача, и не верит тем результатам, которые, несмотря на все его несовершенство, были им достигнуты. Он отказывается признать тот несомненный факт, что весь достигнутый на сегодня духовный прогресс есть результат достижений мысли, или подумает о том, что мышление может в будущем добиться того, в чем оно не преуспело до сих пор. Такого рода соображения дух века не принимает в расчет. Единственная его забота — всеми возможными способами дискредитировать индивидуальное мышление, что он и делает, поступая с ним по слову Писания: "А кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет"*.

На протяжении всей своей жизни современный человек подвергается воздействиям, направленным на то, чтобы подорвать его доверие к своему собственному мышлению. Атмосфера духовной зависимости присутствует во всем, что он слышит или читает; в людях, с которыми он встречается каждый день; в партиях и объединениях, предъявляющих к нему требования как к своему члену; она пропитывает все, что происходит в его жизни. Со всех сторон и всеми возможными способами ему вдалбливают, что истины и убеждения, необходимые для жизни, он должен брать у организаций, имеющих право требовать от него подчинения. Дух века не дает ему одуматься, прийти в себя. Вновь и вновь убеждения навязываются ему тем же способом, каким любая компания, обладающая достаточным капиталом, с помощью сверкающих на каждом углу реклам заставляет его покупать свою мазь для обуви или суповой концентрат.

Дух века навязывает современному человеку скептическое отношение к его собственному мышлению, чтобы сделать его восприимчивым к истинам, которые он получает из авторитетных источников. Всем этим постоянным влияниям человек не может оказать должного сопротивления, так как он представляет собой сверхзанятое и разбросанное существо, у которого нет сил сосредоточиться. Более того, многообразная материальная зависимость влияет на его умственные способности таким образом, что в конце концов он теряет веру в право иметь собственные мысли.

Его уверенность в себе уменьшается также вследствие того давления, которое оказывает на него огромный, ежедневно увеличива-

ющийся объем знаний. Он уже не в состоянии воспринимать все новые открытия, о которых постоянно оповещают, как что-то такое, в чем можно разобраться; он должен принимать их как факт, хотя и не понимает их. Относясь таким образом к научной истине, он испытывает искушение согласиться с тем, что и во всех остальных вопросах, требующих размышления, он не может доверять своим суждениям.

Таким образом, все обстоятельства нашего века принуждают нас сдаться духу века.

Семена скептицизма пустили ростки. В самом деле, современный человек уже не имеет духовного доверия к самому себе. За самоуверенной внешностью он скрывает большую внутреннюю неуверенность. Несмотря на огромную производительность в материальной области, он в своем развитии остановился на уровне ребенка, так как оставил без употребления свою способность к мышлению. Когда-нибудь покажется непостижимым, что наше поколение, столь высоко проявившее себя научными открытиями и изобретениями, в духовном отношении могло пасть так низко, чтобы отказаться мыслить.

*

В эпоху, которая считает нелепым и не имеющим никакой ценности, устарелым и давно пройденным все, что имеет хотя бы отдаленное родство с рационализмом или свободной мыслью, в эпоху, которая смеется даже над отстаиванием неотъемлемых прав человека, гарантированных в XVIII столетии, я признаюсь, что я человек, всецело верящий в рациональное мышление. Я имею смелость сообщить нашему поколению, что оно не должно думать, будто с рационализмом покончено, потому что рационализму прошлого пришлось уступить место сначала романтизму, а затем так называемой "реальной политике", которая теперь господствует и в духовной сфере, и в материальной. Пройдя через все безумства этой всеобщей реальной политики и погружаясь вследствие этого все глубже и глубже в несчастья, как духовные, так и материальные, наше поколение обнаружит, наконец, что ему не остается ничего другого, как довериться новому рационализму, более глубокому и более действенному, чем прежний, и в нем искать спасение.

Отказ от мышления — это признание в духовном банкротстве. Где нет больше убежденности в том, что люди способны прийти к истине путем самостоятельных размышлений, — там начинается скептицизм. Те, кто пытаются таким способом привить скептицизм нашему веку, полагают, что, отбросив все надежды на самостоятельное открытие истины, люди примут в качестве истины то, что навязывается им посредством авторитета и с помощью пропаганды.

Но их расчеты ошибочны. Открыв шлюзы потоку скептицизма и позволив ему разлиться, нельзя уже надеяться ввести его в прежнее русло. Из тех, кто обескуражен настолько, что даже и не пытается открыть истину путем самостоятельных размышлений, лишь немногие находят ей замену в истине, заимствованной у других. Люди в своей массе

остаются скептически настроенными. Они теряют всякое ощущение истины и потребности в ней и ведут бездумное существование, носимые сегодня туда, завтра сюда, от одного мнения к другому.

Но и с принятием авторитетной истины, даже если в ней имеется духовное и этическое содержание, скептицизм не перестает существовать. Он лишь становится скрытым. Неестественное для человека состояние — неверие в возможность открыть какую бы то ни было истину самостоятельно — остается и приносит свои плоды. Город истины невозможно построить на болотистой почве скептицизма. Наша духовная жизнь оказывается насквозь прогнившей, потому что она проникнута скептицизмом, и вследствие этого мы живем в мире, полном лжи. Желание организовать даже истину — это то, что нас окончательно погубит.

Истина, позаимствованная от другого скептиком, который с этого момента стал верующим, не обладает духовными свойствами истины, родившейся в размышлении. Это истина внешняя и застывшая. Она приобретает влияние на человека, но неспособна проникнуть в самую глубину его существа, составить с ним одно целое. Живой является только та истина, которая порождена мышлением.

Подобно тому как плодовое дерево дает год за годом одни и те же плоды и тем не менее каждый год это новые плоды — точно так же все идеи, имеющие непреходящую ценность, должны постоянно вновь и вновь рождаться в мышлении. Но наш век изощряется в попытках сделать бесплодное дерево скептицизма плодоносящим, подвязывая плоды истины к его ветвям.

Только в том случае, если мы верим в нашу способность дойти до истины своим собственным, индивидуальным размышлением, мы становимся способными воспринять истину извне. Свободное мышление, если оно глубоко, не впадает в субъективизм. Своими собственными идеями оно возбудит в себе и те, которые и в традиции так или иначе признаются истинными, и будет обладать ими уже как знанием.

Не менее сильным, чем стремление к истине, должно быть и наше стремление к искренности. Только та эпоха, которая имеет мужество быть искренней, может обладать истиной, действующей как духовная сила своего времени.

Искренность — это фундамент духовной жизни.

Пренебрегая мышлением, наше поколение потеряло ощущение искренности, а вместе с ним — и ощущение истины. Поэтому помочь ему можно лишь одним способом — вывести его снова на дорогу мышления.

Именно потому, что для меня это несомненный факт, я сопротивляюсь духу века и убежденно беру на себя ответственность за участие в разжигании огня мысли.

*

Мышление, направляемое идеей благоговения перед жизнью, по самой своей природе особенно пригодно для того, чтобы начать борьбу со скептицизмом. Оно элементарно.

Элементарным можно назвать мышление, которое исходит из фундаментальных вопросов об отношении человека к миру, о смысле жизни и о природе добра. Оно находится в самой прямой связи с мыслями, которые невольно возникают у каждого человека. Оно естественно вписывается в круг этих мыслей, расширяет и углубляет их.

Такое элементарное мышление мы находим в стоицизме. Когда студентом я начал изучать историю философии, мне трудно было оторваться от стоицизма и двинуться дальше, вслед за тем совершенно иным ходом мысли, который пришел ему на смену. Правда, те результаты, к которым пришли стоики, далеко не удовлетворяли меня. Однако я чувствовал, что этот простой род философствования был правильным, и не мог понять, как могли люди отказаться от него.

Величие стоицизма я видел в том, что он идет прямо к цели; что он понятен всем и в то же время глубок; что если уж он признает что-либо истинным, то удовлетворяется этой истиной, устраивает она его или нет; что он одухотворяет эту истину честностью, с которой посвящает себя служению ей; что он обладает духом искренности; что он побуждает людей собраться с мыслями и уделять больше внимания своей внутренней жизни; наконец, в том, что он пробуждает в них чувство ответственности. Кроме того, я чувствовал, что фундаментальная идея стоицизма, а именно что человек должен войти в состояние духовной связи с миром и стать его неотъемлемой частью, — что эта идея верна. В своей сущности стоицизм — это натурфилософия, завершающаяся мистикой.

Когда я познакомился с книгой изречений Лао-цзы "Дао дэ цзин", я увидел, что его мышление так же элементарно, как и мышление стоиков. Для него, как и для стоиков, важно, что человек должен войти путем простого размышления в духовную связь с миром и доказать свое единство с ним своей жизнью.

Существует, следовательно, глубокое родство между греческим стоицизмом и китайским. Единственное различие между ними в том, что первый явился порождением хорошо развитого логического мышления, а второй — интуитивного мышления, еще недостаточно развитого и тем не менее удивительно глубокого.

Однако это элементарное мышление, возникшее как в европейской, так и во внеевропейской философии, оказалось неспособным сохранить за собой ведущую роль и было вынуждено уступить свои позиции неэлементарному мышлению. Оно потерпело неудачу, так как пришлось к неудовлетворительным результатам. Оно не смогло усмотреть никакого смысла в том побуждении к активности и к этическому действию, которое заключено в воле к жизни духовно развитого человека. Поэтому греческий стоицизм не идет дальше идеала покорности судьбе, а Лао-цзы — дальше благожелательного бездействия, которое нам, европейцам, кажется столь странным.

Вся история философии в конечном счете сводится к тому, что естественные для человека идеи этического миро- и жизнеутверждения никогда не позволяли ему согласиться с результатами простых логических рассуждений о человеке и его отношении к миру, потому что они не

стыковались с этими результатами должным образом. Поэтому эти идеи вынуждали мышление искать обходные пути, в надежде, что они приведут так или иначе к желаемой цели. Так бок о бок с элементарным мышлением возникает неэлементарное. Различные разновидности этого последнего, вырастая вокруг элементарного мышления, зачастую полностью заслоняют его.

Предпринимаемые мышлением обходные пути — это попытки дать такое объяснение мира, при котором воля к этическому действию в этом мире представлялась бы осмысленной. В позднем стоицизме Эпиктета и Марка Аврелия, в рационализме XVIII столетия, а также в рационализме Конфуция, Мэн-цзы, Мо-цзы и других китайских мыслителей философия, которая начинается с элементарной проблемы отношения человека к миру, достигает этического миро- и жизнеутверждения, прослеживая ход мировых событий до его первопричины — мировой воли, имеющей этические цели, и требуя от человека, чтобы он служил этой воле. В мышлении брахманов, Будды, как и в других индийских религиозно-философских системах, а также в философии Шопенгауэра выдвигается противоположное объяснение мира, а именно: жизнь, протекающая в пространстве и времени, бесцельна и должна быть прекращена. Поэтому разумное отношение человека к миру состоит в том, чтобы умереть для мира, отказаться жить в нем.

Рядом с этими формами мышления, которые все еще остаются элементарными (по крайней мере, в своих отправных точках и в своих интересах), возникает, в особенности в европейской философии, иная форма, полностью неэлементарная в том смысле, что вопрос об отношении человека к миру уже не является для нее центральным. Она занимается проблемами теории познания, логическими спекуляциями, естественными науками, психологией, социологией и другими вещами, как будто для философии все эти вопросы представляют интерес сами по себе или как будто сама философия состоит лишь в изучении и систематизации результатов разных наук. Вместо того чтобы побуждать человека к постоянному размышлению о самом себе и своем отношении к миру, эта философия преподносит ему результаты теории познания, логических спекуляций, естественных наук, психологии или социологии как нечто такое, чем он должен руководствоваться в своих взглядах на жизнь и своем отношении к миру. Обо всех этих вещах она беседует с ним так, как если бы он сам был не существом, живущим в этом мире, а кем-то, кто расположился неподалеку и рассматривает мир снаружи.

Из-за того, что она подходит к проблеме отношения человека к миру с некоторой произвольно выбранной точки зрения, а может быть, из-за того, что в целом она вообще проходит мимо этой проблемы, этой неэлементарной европейской философии недостает последовательности и единства, и она кажется беспокойной, искусственной, эксцентричной и фрагментарной. В то же время эта философия — самая богатая и универсальная. В ее системах и полусистемах, взаимопроникающих и сменяющих одна другую, проблема мировоззрения рассматривается со всевозможных сторон и в самых разных ракурсах. Кроме того, эта философия наиболее приближена к реальности в том отношении, что

она трактует результаты естественных наук, историю и вопросы этики глубже, чем предшествующие философии.

Всемирная философия будущего будет обязана своим рождением не столько попыткам примирить европейскую и неевропейскую мысль, сколько усилиям, направленным на согласование элементарного мышления с неэлементарным.

В интеллектуальной жизни нашего времени мистика не играет сколько-нибудь заметной роли. Между тем мистика — это одна из форм элементарного мышления, поскольку она прямо нацелена на то, чтобы дать каждому отдельному человеку возможность установить духовную связь с миром. Мистика отчаялась, однако, решить эту задачу путем логического мышления и отступила в область интуиции, видя в ней средство, способное разбудить воображение. В известном смысле мистика повторяет историю мышления, пытающегося идти обходными путями. Так как мы считаем истинным лишь то знание, которое получено в результате логических рассуждений, убеждения, порожденные такой мистикой, не могут стать нашим духовным достоянием в том виде, в котором они теперь выражаются и объявляются доказанными. Более того, эти убеждения неудовлетворительны не только по форме, но и по существу. Говоря о мистике прошлых эпох, нельзя не сказать, что ее этическое содержание слишком незначительно. Она выводит человека на дорогу духовности, но не на дорогу живой этики. Истинность мировоззрения должна быть доказана тем, что духовная связь с жизнью и со вселенной, которую мы благодаря ему приобретаем, делает нас внутренне глубокими и дает нам этические убеждения, побуждающие к действию.

Таким образом, ни неэлементарное мышление, предпринимающее обходные пути для объяснения мира, ни мистическая интуиция не могут эффективно бороться с отсутствием мысли, характерным для нашего века. Власть над скептицизмом может приобрести лишь элементарное мышление, которое впитывает в себя и развивает дальше простые мысли, естественно возникающие у каждого человека. С другой стороны, неэлементарное мышление, выставляющее перед людьми полученные тем или иным путем результаты, не в состоянии поддержать их собственное мышление, а, напротив, отнимает его, чтобы заменить мышлением иного типа. Принимая мышление иного типа, мы тем самым разрушаем и ослабляем свое собственное. Это шаг к принятию истины извне, а следовательно, и к скептицизму. Именно так великие системы немецкой философии, с таким энтузиазмом воспринимавшиеся в момент своего появления, подготовили в начале XIX столетия почву, на которой впоследствии расцвел скептицизм. Снова сделать людей мыслящими существами — это значит заставить их обратиться к собственному мышлению, чтобы они сами попытались добыть то знание, которое необходимо для жизни. В мышлении, которое исходит из благоговения перед жизнью, мы видим возрождение элементарного мышления. Поток, столь долго струившийся по подземному руслу, снова выходит на поверхность.

Убеждение, что элементарное мышление пришло наконец к миро- и жизнеутверждению, которого до сих пор тщетно пытались достигнуть, — не самообман. Оно связано с тем фактом, что мышление стало до конца реалистическим.

Мышление привыкло относиться к миру лишь как к совокупности происходящих в нем событий. Единственно возможное для человека духовное отношение к этой совокупности событий заключается в том, что, признавая свою естественную зависимость от нее, он старается духовно освободиться от нее смирением — сознательной покорностью судьбе. При таком представлении о мире приписать какой-либо смысл или какую-либо цель собственной деятельности человека абсолютно невозможно. Никакими соображениями не может он побудить себя к служению этой совокупности событий, которая подавляет его. Путь к миро- и жизнеутверждению и к этике для него закрыт.

Поэтому мысль и предпринимает тщетные попытки, объяснив тем или иным способом мир, пробиться к тому, чего элементарное мышление (которому мешает указанное выше безжизненное и неполное представление о мире) не может достигнуть естественным путем. Эта мысль подобна реке, которая на своем пути к морю встречает горную цепь. Ее воды пытаются найти обходные пути. Напрасно! Они находят лишь новые долины и наполняют их. И лишь столетия спустя запруженным водам удастся прорваться.

Мир не состоит из одних лишь событий; кроме них, в нем есть еще и жизнь, и к этой жизни, насколько она попадает в мое жизненное пространство, я должен относиться не только пассивно, но и активно. Посвящая себя служению тому, что живет, я достигаю положения, при котором моя направленная на мир деятельность становится осмысленной.

Замена безжизненной идеи мира реальным миром, который полон жизни, кажется делом простым и очевидным. Тем не менее потребовался долгий период эволюции, чтобы она стала возможной. Подобно тому как в поднявшейся из моря горной цепи твердые породы становятся видимыми лишь после того, как покрывающие их слои известняка выветриваются и смываются дождями, так и в вопросах мировоззрения реалистическое мышление возникает из-под слоя нереалистического.

Идея благоговения перед жизнью возникает как реалистический ответ на реалистический вопрос о том, как человек и мир соотносятся друг с другом. О мире человек знает только то, что все живущее, как и он сам, является проявлением воли к жизни. К этому миру он имеет как пассивное, так и активное отношение. С одной стороны, он подчинен тому ходу событий, в соответствии с которым протекает эта всеобщая жизнь; с другой стороны, он способен влиять на жизнь, лежащую в пределах его досягаемости, — вредя ей или помогая, разрушая ее или поддерживая.

Единственно возможный способ придать смысл его существованию заключается в том, чтобы возвысить его естественную связь с миром и сделать ее духовной. Как существо страдающее, он приходит к духо-

вной связи с миром через смирение. Истинное смирение состоит в том, что, чувствуя свою зависимость от мировых событий, человек достигает внутренней свободы от воли судьбы, формирующей внешнюю сторону его существования. Внутренняя свобода означает, что он находит в себе силы воспринимать все превратности судьбы таким образом, что они помогают ему становиться более глубокой и духовной личностью, очищают его, помогают сохранять в душе спокойствие и мир. Следовательно, смирение — это духовное и этическое утверждение собственного существования. Только тот, кто прошел через смирение, способен к мироутверждению.

Как существо деятельное, человек приходит к духовной связи с миром благодаря тому, что он не живет для себя одного, а чувствует себя одним целым со всей жизнью, которая находится в сфере его влияния. Все, что случится с этой жизнью, он будет воспринимать так, как будто это случилось с ним; он окажет ей самую большую помощь, какую только может; и если ему удастся что-то сделать для сохранения и поддержания жизни, это будет для него величайшим счастьем, которое только может выпасть на его долю.

Начав однажды думать о тайне своей жизни и о связях, соединяющих его с жизнью, которая наполняет мир, человек уже не может относиться к своей собственной жизни и ко всей остальной, которая находится в сфере его влияния, иначе как в соответствии с принципом благоговения перед жизнью, и этот принцип не может не проявиться в этическом миро- и жизнеутверждении. Его жизнь вследствие этого будет во всех отношениях труднее, чем была раньше, когда он жил для себя, но в то же время она станет более богатой, более прекрасной и счастливой. Он будет не просто жить, а по-настоящему чувствовать жизнь.

Человека, начавшего думать о жизни и о мире, непосредственно и почти непреодолимо влечет к благоговению перед жизнью. Раздумья такого рода не могут привести к выводам, которые указывали бы иное направление.

Если человек, однажды начавший мыслить, упорно хочет продолжать "просто жить", он может делать это лишь одним способом: безоговорочно уступив бездумию и притупив таким образом свой ум. Оставаясь мыслящим, он не может прийти ни к какому другому результату, кроме благоговения перед жизнью.

Если люди утверждают, что размышление привело их к скептицизму или к жизни без этических идеалов, — это не размышление, а безмыслие, которое становится в позу размышления; и то, что дело обстоит именно так, видно из того, что оно не интересуется тайной жизни и мира.

*

Благоговение перед жизнью содержит в себе три существенных элемента мировоззрения — смирение, миро- и жизнеутверждение и этику — как взаимосвязанные результаты мышления.

Среди мировоззрений прошлого и настоящего есть мировоззрения смирения, мировоззрения миро- и жизнеутверждения и мировоззрения,

стремящиеся удовлетворить этическим требованиям. Не существует, однако, мировоззрения, способного соединить в себе эти три элемента. Такое соединение возможно лишь при условии, что все они понимаются как следствия универсального убеждения — благоговения перед жизнью, в котором они содержатся все вместе и каждое в отдельности. Смирение и миро- и жизнеутверждение не существуют сами по себе отдельно от этики; они являются ее нижними октавами.

Обязанная своим происхождением реалистическому мышлению, этика благоговения перед жизнью реалистична и подводит человека к тому, чтобы он мог твердо и смело смотреть в лицо реальности.

Благоговение перед жизнью может показаться на первый взгляд чем-то слишком общим и слишком абстрактным, чтобы наполнить содержанием живую этику. Но мышлению нет нужды беспокоиться о том, в достаточно ли живой форме выражены полученные им результаты, — если только они верны и жизнеспособны сами по себе. Всякий, кто попадает под влияние этики благоговения перед жизнью, благодаря требованиям, которые эта этика предъявляет к нему, очень скоро обнаруживает, какой огонь горит в ее абстрактных формулировках. Этика благоговения перед жизнью — это этика любви, расширенной до всемирных пределов. Это этика Иисуса, признанная теперь в качестве закономерного итога мышления.

Возражение, с которым приходится сталкиваться этой этике, состоит в следующем: говорят, что она приписывает слишком высокую ценность естественной жизни. На это можно ответить так: ошибка всех предшествующих этических систем в том и состояла, что они отказывались признать, что жизнь, как таковая, есть тайна и поэтому к ней надо относиться соответствующим образом. Всякую духовную жизнь мы встречаем только в пределах естественной жизни. Поэтому благоговение перед жизнью приложимо к естественной жизни точно так же, как и к духовной. В притче Иисуса пастух спасает не только душу потерянной овцы, но все животное целиком. Чем сильнее наше благоговение перед естественной жизнью, тем в большей степени мы испытываем его перед жизнью духовной.

Этику благоговения перед жизнью находят особенно странной потому, что она не устанавливает никакой границы между высшей и низшей, между более ценной и менее ценной жизнью. На это у нее есть свои причины.

Устанавливая наперед заданные различия в ценности между разными видами жизни, мы в конечном счете судим о них по тому, больше или меньше то расстояние, которое, как нам кажется, отделяет эти виды от нас, человеческих существ. Но это — чисто субъективный критерий. Кто из нас знает, насколько важен любой другой вид жизни — и сам по себе, и в мировом целом?

Следуя по пути установления таких различий, мы приходим к точке зрения, согласно которой может существовать жизнь ничего не стоящая, причинению вреда или разрушению которой можно не придавать значения. Затем в эту категорию ничего не стоящей жизни мы включаем, смотря по обстоятельствам, различные виды насекомых или первобытные народы.

Для человека по-настоящему этического любая жизнь священна, включая и ту, которая, с человеческой точки зрения, находится, казалось бы, в нижней части шкалы ценностей. Он делает различия только в каждом конкретном случае, под давлением необходимости, например когда ему предстоит решить, какой из двух жизней он должен пожертвовать, чтобы сохранить другую. Но всякий раз, принимая такого рода решения, он отдает себе отчет в том, что действует на субъективном основании, произвольно, и знает, что он несет ответственность за жизнь, которая принесена в жертву.

Я радуюсь новым лекарствам от сонной болезни, дающим мне возможность сохранить жизнь в тех случаях, в которых раньше я мог лишь наблюдать за тяжелыми страданиями больного. Но каждый раз, когда я нахожу под микроскопом возбудителей болезни, я не могу не думать о том, что должен жертвовать этой жизнью, чтобы спасти другую жизнь.

Я покупаю у туземцев орленка, которого они поймали на берегу, чтобы спасти его от их жестоких рук. Но теперь я должен решить: или позволить ему умереть с голоду, или убивать каждый день несколько рыбешек, чтобы кормить его. Я решаю в пользу второго варианта, но каждый день я отчетливо сознаю свою ответственность за принесение одной жизни в жертву другой.

Находясь, как и все живые существа, перед лицом этой дилеммы, неизбежно возникающей из всеобщей воли к жизни, человек вновь и вновь оказывается в положении, когда он может сохранить свою собственную жизнь и жизнь вообще только ценой другой жизни. Если этика благоговения перед жизнью затронула его, он наносит вред жизни и разрушает ее лишь в силу необходимости, которой он не может избежать, и никогда — из-за недомыслия. Насколько он является свободным человеком, настолько он использует любую возможность, чтобы испытать блаженство: оказаться в состоянии помочь жизни и отвести от нее страдание и разрушение.

Меня, с детства преданного делу защиты животных, особенно радует то обстоятельство, что универсальная этика благоговения перед жизнью делает сострадание к животным (которое так часто выдавалось за сентиментальность) обязанностью, которой ни один мыслящий человек не может избежать. Предшествующие этические системы либо вовсе проходили мимо проблемы человек — животное, либо обнаруживали в этом вопросе свою беспомощность. Даже если и чувствовалось, что сострадание к животным — это правильное отношение, его не могли включить в этику, так как этика была сосредоточена исключительно на поведении человека по отношению к человеку.

Когда же наконец общественное мнение станет нетерпимым к популярным развлечениям, основанным на плохом обращении с животными!

Итак, этика, порождаемая размышлением, — это не "благоразумная" этика. Она не рациональна и энтузиастична. Она не дает ничего, что напоминало бы тщательно отмеренный круг обязанностей, но налагает на человека ответственность за всю жизнь, лежащую в пределах его досягаемости, и вынуждает его посвятить себя делу помощи этой жизни.

*

Всякое глубокое мировоззрение есть мистика — в том смысле, что оно дает человеку ощущение духовной связи с бесконечным. Мировоззрение благоговения перед жизнью — это этическая мистика. Оно позволяет достигнуть единения с бесконечным посредством этического действия. Эта этическая мистика зарождается в логическом мышлении. Если наша воля к жизни начинает думать о себе самой и о мире, мы переживаем жизнь мира (насколько она лежит в пределах нашей досягаемости) в нашей собственной жизни и посвящаем нашу волю к жизни деятельному служению бесконечной воле к жизни. Рациональное мышление, если оно идет вглубь, неизбежно заканчивается иррациональностью мистики. Это и понятно: ведь оно имеет дело с жизнью и миром, а каждая из этих реальностей не рациональна.

В этом мире бесконечная воля к жизни обнаруживает себя как воля к творению и в этом качестве представляется нам полной непонятных и мучительных загадок; в нас самих она обнаруживает себя как воля к любви, которая стремится через нас снять дилемму борьбы за существование, заключенную в воле к жизни.

Таким образом, мировоззрение благоговения перед жизнью по своему характеру является религиозным мировоззрением. Тот, кто разделяет его и действует в соответствии с ним, — это религиозный человек в прямом смысле этого слова.

*

Благодаря активной этике любви, религиозной по своему характеру, а также благодаря своей духовной направленности мировоззрение благоговения перед жизнью родственно христианскому мировоззрению. Поэтому для христианства и для мышления появляется возможность вступить в новые отношения друг с другом — отношения, которые по сравнению с прежними будут больше содействовать развитию духовной жизни.

Христианство однажды уже вступило в союз с мышлением, а именно в XVIII столетии, в период рационализма. Оно сделало это потому, что мышление шло ему навстречу своей энтузиастической, религиозной по своему характеру этикой. В действительности, однако, мышление не выработало эту этику самостоятельно, а позаимствовало ее, не подозревая об этом, у христианства. Позднее, когда ему пришлось полагаться лишь на свою собственную этику, выяснилось, что в этой последней так мало жизни и так мало религиозности, что она имеет не много общего с христианской этикой. Тогда узы, связывающие христианство и мышление, были ослаблены, и современная ситуация такова, что христианство полностью ушло в себя и занимается лишь распространением собственных идей, как таковых. Христианство не видит больше никакой пользы в том, чтобы доказывать, что его идеи находятся в согласии с мышлением. Напротив, оно предпочитает, чтобы эти идеи рассматривались как нечто, стоящее за пределами мышления и занимающее по отношению

к нему более высокое положение. Тем самым, однако, оно теряет связь с духовной жизнью нашего времени и возможность оказывать на нее какое-либо влияние.

Возникновение мировоззрения благоговения перед жизнью теперь вновь ставит перед христианством вопрос: хочет ли оно подать руку мышлению, которое этично и религиозно по своему характеру.

Христианство нуждается в мышлении для того, чтобы прийти к лучшему осознанию самого себя. Столетиями оно хранило заключенную в предании заповедь любви и милосердия, не понимая, что она является основанием для борьбы против рабства, сжигания ведьм, пыток и всех других древних и средневековых проявлений бесчеловечности. И только испытав влияние мышления в век Просвещения, оно постепенно включилось в борьбу за гуманность. Память об этом всегда должна предохранять его от напускания на себя какого бы то ни было превосходства по отношению к мышлению.

Многие сегодня находят удовольствие в разговорах о том, каким "поверхностным" сделалось христианство в век рационализма. Справедливость определенно требует, чтобы мы поняли и признали, какую службу сослужило нам это христианство и какую большую компенсацию мы получили за его "поверхностность". В наше время вновь возобновлены пытки. Да, во многих странах с молчаливого согласия правосудия самые позорные пытки используются для того, чтобы вырвать признание у обвиняемых. Количество ежечасно протекающих отсюда страданий превосходит воображение. Но этому возобновлению пыток сегодняшнее христианство не оказывает сопротивления даже на словах, не говоря уже о делах. Едва ли оно предпринимает какие-либо усилия и для противодействия суевериям нашего времени. Даже если бы оно и рискнуло оказать сопротивление и предпринять что-либо из того, что осуществило христианство XVIII столетия, оно оказалось бы неспособным реализовать свое намерение, так как у него нет никакой власти над духом нашего века.

Делая столь мало для реализации своей духовной и этической природы, современное христианство в порядке компенсации тешит себя иллюзией, что оно год от года укрепляет свое положение в качестве Церкви. С помощью этой новой разновидности секуляризации оно приспособливается к духу века. Подобно другим организованным корпорациям, оно работает над созданием хорошей, все более сильной и однородной организации. При этом требование улучшения организации оправдывается историей и практическим успехом. Но в той степени, в которой оно выигрывает во внешней силе, оно проигрывает в силе духовной.

Христианство не может занять место мышления, мышление должно быть его предпосылкой.

Оставаясь замкнутым в себе, оно не способно преодолеть отсутствие мысли и скептицизм. Воспринять вечное и непреходящее в его идеях может лишь та эпоха, которая обладает элементарной религиозностью, протекающей из размышлений.

Как река сохраняется от постепенного высыхания благодаря тому, что она питается подпочвенными водами, — точно так же и христианст-

во нуждается в подпочвенных водах элементарной религиозности, которая является плодом размышлений. Реальную духовную власть оно сможет приобрести лишь тогда, когда люди увидят, что дорога от мышления к религии свободна от препятствий.

Я знаю, что сам я именно мышлению обязан тем, что остался религиозным человеком и христианином.

Тот, кто мыслит, свободнее относится к традиционной религиозной истине, чем тот, кто не мыслит, но ее глубокие и непреходящие основы первый усваивает намного лучше второго.

Суть христианства — в той форме, в какой оно возвещалось Иисусом и постигается мышлением, — заключается в том, что только через любовь можем мы достигнуть единения с Богом. Все живое знание Бога происходит от того, что мы сердцем ощущаем его как волю к любви.

Тот, кто понял, что идея любви — это духовный луч света, дошедший до нас из бесконечности, перестает требовать от религии, чтобы она предоставила ему полное знание сверхчувственного. Он не может, конечно, не задумываться над великими вопросами: каков смысл существования зла в этом мире; каким образом в Боге, первооснове бытия, нераздельно существуют воля к творению и воля к любви; в каком отношении находятся друг к другу духовная и материальная жизнь и каким образом наше существование является в одно и то же время и преходящим, и вечным. Однако он способен отставить эти вопросы в сторону, как бы ни было для него мучительно навсегда расстаться с надеждой получить на них ответы. Зная о духовном бытии в Боге через любовь, он обладает тем единственным, что ему необходимо.

"Любовь никогда не перестает, хотя и... знание упразднится", — говорит апостол Павел*.

Чем глубже религиозное чувство, тем скромнее его притязания на познание сверхчувственного. Оно подобно дороге, которая вьется между холмами, вместо того чтобы идти прямо через них.

Опасение, что христианство, благосклонно отнесясь к возникающей из мышления религиозности, впадет в пантеизм, беспочвенно. Любая форма живого христианства пантеистична — в том смысле, что она обязана рассматривать все сущее как существующее в первооснове всего бытия. Но в то же время всякое этическое религиозное чувство выше любой пантеистической мистики, выше тем, что оно не находит Бога любви в природе, но знает о нем только из того факта, что Он объявляет о себе в нас как воля к любви. Первооснова бытия, в качестве которой Он проявляет себя в природе, — это для нас всегда нечто безличное. Но к первооснове бытия, которая открывает себя нам как воля к любви, мы относимся как к этической личности. Теизм не противостоит пантеизму, но возникает из него как этически определенное из природного и неопределенного.

Столь же необоснованным является и сомнение в том, сможет ли прошедшее через мышление христианство с достаточной серьезностью донести до человека сознание его греховности. Серьезность достигается вовсе не тем, что о греховности много говорят. В Нагорной проповеди об этом сказано немного. Но благодаря стремлению к освобождению от

греха и к чистоте сердца, вложенному Иисусом в обетования блаженств, Его слова становятся великой проповедью покаяния, постоянно обращенной к человеку.

Если христианство ради традиции или каких бы то ни было иных соображений откажется от постижения самого себя посредством этико-религиозного мышления, это будет несчастьем и для него самого, и для человечества.

В чем христианство нуждается, так это в том, чтобы преисполниться Духа Иисуса. Благодаря этому оно превратится в живую религию духовности и любви, к чему оно и было предназначено с самого начала. Только в таком качестве может оно стать закваской в духовной жизни человечества. То, что в течение последних девятнадцати столетий считалось христианством, — это только начало, полное слабостей и ошибок, а не зрелое христианство, вытекающее из Духа Иисуса.

Поскольку я предан христианству и глубоко к нему привязан, я стараюсь служить ему верой и правдой. никоим образом не пытаюсь защищать его ненадежным оружием христианской апологетики, я обращаюсь к христианству с призывом: в духе искренности прийти к согласию со своим прошлым и с мышлением, чтобы осознать свою истинную сущность.

Я надеюсь, что появление элементарного мышления, ведущего к этико-религиозной идее благоговения перед жизнью, может способствовать сближению христианства и мышления.

*

Когда меня спрашивают, кто же я: пессимист или оптимист, я отвечаю, что мое знание пессимистично, но мои воля и надежда оптимистичны.

Я пессимист в том, что в полной мере испытываю на себе всю тяжесть бессмысленности — по нашим понятиям — того, что происходит в мире. Лишь в редкие моменты я бываю по-настоящему рад тому, что живу. Я не могу не ощущать, сочувствуя и сожалея, все те страдания, которые вижу вокруг себя, страдания не только людей, но и всего сотворенного. Я никогда не пытался выйти из этой общины страдания. Мне казалось самой собой разумеющимся, что каждый из нас должен взять на себя часть той тяжести страдания, которая гнетет мир. Еще школьником я ясно сознавал, что никакое объяснение существования зла в этом мире никогда не сможет удовлетворить меня; я чувствовал, что все такие объяснения являются софистикой и, по сути дела, не имеют другой цели, кроме той, чтобы дать человеку возможность не так остро переживать окружающее его несчастье. Каким образом такой мыслитель, как Лейбниц, мог прийти к жалкому выводу, что, хотя этот мир действительно нехорош, он является лучшим из возможных миров, — этого я никогда не мог понять.

Но как бы ни занимала меня проблема несчастья в мире, я никогда не позволял себе целиком погрузиться в размышления о ней; я всегда твердо держался той мысли, что каждый из нас может что-то сделать

для того, чтобы какая-то часть этого несчастья прекратилась. Так мало-помалу я пришел в вывод, что есть только одна вещь во всей этой проблеме, которую мы в состоянии понять, и заключается она в том, что каждый из нас должен идти своим собственным путем, но это должен быть путь человека, который стремится нести избавление от страданий.

В оценке ситуации, в которой находится в настоящее время человечество, я также являюсь пессимистом. Я не могу заставить себя поверить, что ситуация не так плоха, как кажется. Напротив, я внутренне убежден, что мы находимся на пути, который, если мы будем продолжать идти по нему, приведет нас в новое средневековье. Духовные и материальные несчастья, которым современное человечество подвергает себя своим отказом от мышления и от порождаемых мышлением идеалов, я рисую себе в самых мрачных красках. И все-таки я остаюсь оптимистом. Одна вера сохранилась у меня с детства, и я уверен, что никогда не потеряю ее: это вера в истину. Я уверен, что дух истины сильнее, чем сила обстоятельств. На мой взгляд, человечеству не предуготована никакая иная судьба, кроме той, которую оно посредством своего умственного и духовного состояния готовит себе само. Поэтому я не верю, что оно неизбежно должно идти до конца по пути, ведущему к гибели.

Если найдутся люди, которые восстанут против духа бездумия и, благодаря своим личным качествам, сумеют сделать идеалы этического прогресса действенной силой, — тогда начнется духовная деятельность, которая будет достаточно сильной, чтобы изменить умственное и духовное состояние человечества.

Полагаясь на силу истины и духа, я верю в будущее человечества. Этическое миро- и жизнеутверждение содержит в себе оптимистические волю и надежду, которые никогда не могут быть утрачены. Поэтому оно не боится повернуться лицом к мрачной реальности и увидеть ее такой, какова она на самом деле.

*

Что касается моей собственной жизни, то тревоги, беды и печали временами отпускались мне в таком избытке, что, не будь мои нервы так крепки, я давно был бы раздавлен их тяжестью. Тяжелым был и тот груз усталости и ответственности, который лежал на мне непрерывно в течение многих лет. В моей жизни было немного дней и даже часов, которые я мог бы использовать для себя или посвятить жене и ребенку.

Но мне было отпущено также и много благ. Благом было то, что я имел возможность работать на службе милосердия; что моя работа была успешной; что я ощущал любовь и доброту людей; что у меня были верные помощники, которые мое дело сделали также и своим; что у меня было здоровье, позволявшее братья за самую изнурительную работу; что я обладал уравновешенным характером и энергией, которая проявляла себя спокойно и осмотрительно; наконец, что я умел ценить то счастье, которое выпадало на мою долю, принимая его как благодеяние и чувствуя себя должником.

Я глубоко ценю то обстоятельство, что могу работать как свободный человек в то время, когда уделом многих является гнетущая несвобода, и то, что, хотя моя непосредственная работа материальна, я имею возможность работать также в сфере духовной и интеллектуальной.

То, что обстоятельства моей жизни столь разными путями создают благоприятные предпосылки для творческой работы, я воспринимаю как дар и был бы рад доказать, что достоин его.

Какую часть запланированной и задуманной работы сумею я выполнить?

Мои волосы начали седеть. Последствия напряженной работы и прожитые годы начали сказываться на моем здоровье.

Я с благодарностью смотрю назад, в то время, когда, не видя нужды экономить силы, я мог без отдыха отдаваться физической и умственной работе. Со спокойствием и смирением смотрю я вперед, в будущее, чтобы не оказаться неподготовленным к тому моменту, когда работа станет для меня непосильной. Кем бы мы ни были, способными действовать или только страждущими, наш неременный долг — показать на деле, какую силу дает нам мир, который превышает всякого ума.

Ламбарене,
7 марта 1931 г.

ХРИСТИАНСТВО И МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ



И вы, и я проповедуем в этом мире Евангелие. Нам необходимо иметь ясное представление о причинах, заставляющих нас видеть в нем величайшую мудрость. Почему мы считаем его той закваской, на которой должны быть замешены мысли, чаяния и надежды всего человечества?

Четко разбираться в этом вопросе особенно необходимо в наше время, когда религиозное мышление, как таковое, стало предметом серьезных исследований, и нехристианские религии прошлого, а также современные мировые религии подвергаются объективному изучению. Раньше мы просто-напросто называли эти нехристианские религии язычеством и таким способом отделялись от них. Сегодня наше внимание обращают на то, какое серьезное стремление к Богу и как много возвышенных идей можно найти в этих религиях. Нередко приходится слышать, что мировоззрение некоторых из этих мировых религий намного более продумано, чем христианское, в котором всегда присутствует что-то наивное. Некоторые из мировых религий, например буддизм и индуизм, начинают претендовать на роль религии более высокой по сравнению с христианством. Их представители приходят в Европу и встречают восторженный прием — как глашатаи истин, до которых якобы не способно подняться христианство.

Давайте вместе с вами попытаемся понять, действительно ли христианство при всей своей простоте может претендовать на то, чтобы быть глубочайшим выражением религиозной мысли.

Не ждите от меня той апологетики, с которой, к сожалению, теперь часто приходится встречаться и которая заключается в утверждении, что христианство содержит истины, стоящие выше всяких рассуждений, и поэтому ему нет необходимости полемизировать с мышлением. Такая защита представляется мне чем-то вроде отступления в горную крепость — вещь отличная с точки зрения обороны, но бесполезная, если мы хотим осуществлять власть над всей территорией страны.

С молодых лет я был твердо убежден, что любая религиозная истина должна быть в конце концов постигнута как истина, с необходимостью вытекающая из размышления. И потому я считаю, что в полемике с мышлением и с другими религиями христианство не должно требовать для себя каких-то особых привилегий. Напротив, оно должно находиться в самой гуще борьбы идей, полагаясь исключительно на силу содержащейся в нем истины.

Прежде всего я должен коснуться результатов исследований по истории религий, имеющих отношение к происхождению христианства. Вы знаете, что некоторые из исследователей заходят так далеко, что ставят под сомнение его оригинальность. Первым из них был Бруно Бауэр (1809—1882)¹. Он утверждал, что истоки христианских идей лежат в религиозности греко-римского мира начала нашей эры. Вначале образовалась религиозная община жаждущих "спасения"; позднее возникло предание, сделавшее иудейского раввина по имени Иисус провозвестником этой "религии спасения".

Артур Древе (в настоящее время — профессор философии Высшей технической школы в Карлсруэ), глубоко религиозный мыслитель, испытывавший на себе влияние философии Эдуарда фон Гартмана, считает, что христианство возникло из мифа об умирающем и восстающем из мертвых божестве-спасителе². Из этого мифа якобы и выросла история Иисуса в том виде, в котором мы ее находим в евангелиях.

С другой стороны, есть исследователи, полагающие, что действительно существовал иудейский учитель по имени Иисус, который был распят на кресте за свое учение, однако действительным создателем христианства был апостол Павел. В мыслях Павла, по их утверждению, главное место занимали идеи эллинистических религий спасения; в Тарсе он познакомился с мистерияльными культами, которые в то время получили распространение в Малой Азии, а также усвоил мистические идеи спасения, возникшие на почве религии Заратустры. Позднее он связал эти греко-восточные идеи спасения с размышлениями о личности и деятельности распятого Иисуса из Назарета, которого представил Спасителем, умирающим ради людей. Кроме того, именно Павел сделал таинства существенным элементом христианства. Главный представитель этой точки зрения — немецкий филолог Рихард Райценштайн³.

Каким образом серьезные люди могли прийти к заключению, что идеи христианства обязаны своим происхождением не Иисусу, а представляют собой всего лишь трансформацию идей, будораживших религиозные круги тогдашнего языческого мира?

Дело в том, что между христианством и эллинистической религиозностью действительно имеется определенная аналогия. И там, и там существенную роль играет уверенность в спасении; и там, и там достижение спасения связывается со священными обрядами.

¹ Итоговое изложение идей Бауэра можно найти в его книге "Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum" (1877).

² Arthur Drews. Die Christusmythe. 1909. Из многочисленных современных авторов, оспаривающих историчность Иисуса, упомяну следующих: John M. Robertson. Christianity and Mythology. 1900; William Benjamin Smith. Ecce Deus. 1912; Samuel Lublinski. Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur. 1910.

³ Richard Reitzenstein. Die hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen. 1910; Das Iranische Erlösungsmysterium. 1921. Относительно этой теории см.: Albert Schweitzer. Geschichte der Paulinischen Forschung. 1911.

В начале нашей эры страстное желание спасения искало удовлетворения в культах, зародившихся либо в Греции, либо на Востоке, либо в Египте и обещавших спасение людям, посвященным в тайну. Эти культы лишь недавно сделались объектом исторических исследований, в результате которых впервые стала понятной их важная роль в духовной жизни того времени, когда античный мир доживал свои последние дни. Пионерами в этой области были немецкие филологи Герман Узенер, Эрвин Роде, Альбрехт Дитерих и бельгийский ученый Франц Кюмон¹. В Греции возникли элевсинские таинства, в Малой Азии — поклонение Аттису и Кибеле, в Египте — культ Исиды и Сераписа, в Персии — культ Митры.

Однако попытка доказать, что христианство произошло от этих мистериальных религий, не приводит к положительным результатам. Христианство намного богаче этих религий и, кроме того, содержит элементы, совершенно иные по своему характеру. Как бы мы ни идеализировали греко-восточные мистериальные религии — а некоторые исследователи идеализируют их сверх всякой меры, — они все-таки оказываются слишком бедными по сравнению с христианством. Если судить о них трезво, не выходя за рамки дошедших до нас текстов, то значительная часть окутывающего их очарования исчезает. Единственная интересующая их проблема — как получить бессмертие посредством магии. Этический элемент, играющий столь важную роль в христианстве, в этих культах либо совсем отсутствует, либо в лучшем случае присутствует лишь на словах. Один только культ Митры по-настоящему этичен. Свою этическую энергию он черпает из религии Заратустры, осколком которой является. Подобно яркой комете пронесся он по греко-восточному и греко-римскому миру. Но даже самые ярые фанатики, оспаривающие оригинальность христианства, не рискуют утверждать, что оно произошло от культа Митры, поскольку этот культ появился в греко-восточном мире лишь после того, как христианство достигло своего полного развития. Тем не менее именно исключительная жизненность этических идей сделала религию Митры, которую римские солдаты принесли в Германию, Галлию и Африку, самой сильной соперницей христианства.

Фундаментальное различие между идеей спасения эллинистических религий и идеей спасения христианства заключается в следующем: в первой отсутствуют какие бы то ни было представления о Царстве Божьем, тогда как для второй они являются определяющими.

Эллинистическая религия занята исключительно судьбой духа в материальном мире. Она стремится понять, каким образом жизнь из своего высшего состояния перешла в более низкое и как она может снова освободиться из этого плена. Ее интерес сосредоточен на восстановлении духовного элемента во всем его первоначальном объеме, а не на судьбе человечества или мира. Христианство, напротив, живет горячей надеждой на лучший мир. В соответствии с христианскими представлениями спасение — это деяние Бога, который учреждает этот лучший

¹ *Hermann Usener. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. 1889, 1899; Erwin Rohde. Psyche. 1894; Albrecht Dieterich. Eine Mithrasliturgie. 1903; Franz Cumont. Les Mystères de Mithra. 1900; Les religions orientales dans le paganisme romain. 1906.*

мир, Царство Божье, и принимает в него людей, доказавших свою набожность и нравственность.

Если говорить конкретнее, особенность учения Иисуса и Павла о Царстве Божьем заключается в том, что они ожидают конца этого мира и наступления мира сверхъестественного в самом ближайшем будущем. "Святые", которые не приняли законов жизни, господствующих в этом мире, и тем самым доказали, что являются избранниками Царства Божьего, будут жить в этом Царстве вместе с Мессией в преображенной телесной форме до тех пор, пока не наступит конец и все возвратится к Богу, так что Бог станет всем во всем, как было вначале (1 Кор. 15:28).

Ничего похожего на подобную эсхатологическую надежду, т.е. на ожидание конца мира и его преображение, нет в греко-восточных мистериальных религиях. Встречаясь с такого рода ожиданиями, мы можем с уверенностью утверждать, что имеем дело с религиозным мышлением, истоки которого лежат не в мистериальных религиях, а в иудейских воззрениях, которые мы находим еще у пророков. Представление о Царстве Божьем было создано Амосом и Исаией. Поздний иудаизм — отчасти, вероятно, под влиянием религии Заратустры, с которой евреи познакомились в изгнании, — придает ему фантастическую форму. Иисус поднимает идею Царства на ее высшую этическую ступень, не отрицая ее позднеиудейской формы.

Таким образом, с любой точки зрения утверждение, что христианство может быть объяснено исходя из греко-восточных религиозных идей, следует расценивать как религиозно-историческую фантазию. Христианство является оригинальным творением Иисуса, духовной школой которого была позднеиудейская религия.

Позднее, когда христианству пришлось отказаться от надежды на быстрый приход конца света и немедленное осуществление Царства Божьего и когда через новообращенных греков греческая мысль начала оказывать на него свое влияние, христианство до известной степени сблизилось с миром греко-восточных мистериальных религий и в результате оказалось обедненным.

Процесс, в ходе которого христианство в своем неуклонном развитии отбросило иудейское мышление и "эллинизировалось", известен нам пока лишь в общих чертах. Несомненно одно: как только иудейские воззрения были оставлены, идеи, составляющие величие и уникальность провозвестия Иисуса, — идеи Царства Божьего и этики, ориентированной на это Царство, — потеряли свою живую силу в христианской религии. Первым представителем этого эллинизированного христианства был Игнатий, живший в конце I — начале II столетий. В его посланиях от полного жизни провозвестия Иисуса осталось немного. Его интересуют в основном таинства и то, каким образом они оказывают свое действие. Евхаристию он рассматривает как "лекарство бессмертия".

*

Но не будем довольствоваться тем, что христианство, как мы установили, не может быть выведено из религиозного мышления греко-восточного типа, а представляет собой нечто оригинальное и берет свое

начало в личности Иисуса, действовавшего в Галилее и умершего в Иерусалиме. Для установления различия между христианством и греко-восточной религиозностью попытаемся определить, в чем заключается своеобразие его природы.

Есть одно обстоятельство, которое вновь и вновь вводит в заблуждение людей, заставляя их считать, что религиозное мышление греко-восточного типа и мышление христианства по сути тождественны. Я имею в виду тот факт, что оба они пессимистичны. Они отчаялись найти что-либо ценное в естественном мире и не возлагают на него никаких надежд. Однако именно здесь и обнаруживается роковое различие. Греко-восточная религиозность просто пессимистична. Единственный вопрос, который ее интересует, — это вопрос освобождения духовного начала от материального мира. Гностики II столетия — Василид, Валентин, Маркион и др. — истолковывали христианство в смысле этого пессимизма и пытались вместить его в рамки своих систем, описывающих процесс снижения духа вплоть до перехода в материю и его возвращение к первоначальному состоянию. Та же идея доминирует и в манихействе, возникшем в III столетии.

Христианство, однако, не столь однородно. В пласте его пессимизма есть оптимистические прожилки, поскольку оно является не только религией спасения, но и религией Царства Божьего. Следовательно, оно желает преобразования мира и надеется на него.

С этим связан тот факт, что этика христианства весьма отлична от этики греко-восточных религий. Последняя занята только освобождением от мира, это не активная этика. Напротив, Иисус, подобно пророкам и Заратустре (у которого много общего с пророками), требует, чтобы мы стали свободными от мира и в то же время были активны в этом мире. Единственное переживание, ценное с точки зрения религиозного мышления греко-восточного типа, — это страстное стремление к духовности; в соответствии же с учением Иисуса люди должны быть захвачены Божьей волей к любви и должны помогать осуществлять Его волю в этом мире — как в большом, так и в малом, спасая и прощая. Уже в этом несовершенном мире с радостью служить орудием Божьей любви — вот их призвание и первая ступень к блаженству, которое суждено им в совершенном мире — Царстве Божьем.

Исполняя Божью волю к любви, они чувствуют (хотя и не могут объяснить ее) свою общность с Мессией. На этом основании они ожидают, что в день Страшного суда они по велению Мессии войдут в Царство Божье. Именно в этом смысл веских слов Иисуса (Мф. 25:40): "Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне".

Греко-восточная религиозность — уже у Платона, затем в мистериальных религиях и у гностиков — говорит человеку: "Стань свободным от мира!" Иисус же говорит: "Стань свободным от мира, чтобы действовать в нем в Духе Божьем и Божьей любви, пока Бог не переселит тебя в иной, более совершенный мир". На чем основано это различие? В греко-восточной религиозности господствует представление о Боге как о чем-то безжизненном. Для нее Бог не означает ничего, кроме чистой духовности. Бог Иисуса — это активный Бог, который действует в чело-

веке. Следовательно, религия Иисуса не является последовательным, продуманным до конца пессимизмом, а представляет собой сложное переплетение пессимизма и оптимизма.

Таким образом, религиозное мировоззрение Иисуса не сводит все к единой первооснове. Его суждение о естественном мире пессимистично, это так. Но Бог для Него — это нечто иное, чем совокупность действующих в мире сил или чистая духовность, часть которой была утрачена в мире и теперь должна быть восстановлена. Он есть движущая сила добра, таинственная воля, отличная от мира и стоящая выше мира. Ему мы подчиняем нашу волю; Ему предоставляем право определять будущее мира. Этот контраст между миром и Богом, который является этической Личностью, и своеобразное напряжение, создаваемое одновременным присутствием пессимизма и оптимизма, составляют уникальность религии Иисуса. Она не сводится к унифицированной системе, и в этом ее величие, ее истинность, ее глубина, ее сила.

В этом месте я должен остановиться и заметить, что мы, современные люди, склонны интерпретировать идеи Иисуса современным образом. Мы свыклись с мыслью о том, что при условии активного этического поведения людей Царство Божье может быть осуществлено на земле. Видя, что Иисус говорит и об этической деятельности, и о Царстве Божьем, мы думаем, что он связывает эти два понятия так же, как это делаем мы, что кажется нам таким естественным. На самом же деле Царство Божье у Иисуса наступает не в этом мире и не в результате развития человеческого общества: оно учреждается Богом, когда Он преобразует этот несовершенный мир в совершенный. По мысли Иисуса, этическое поведение человека — это нечто вроде обращенной к Богу действенной молитвы, чтобы Он позволил Царству прийти без промедления. Именно так следует понимать слова Иисуса (Мф. 11:12) о том, что со дней Иоанна Крестителя Царство Небесное силою берется и им овладевают насильники*.

На протяжении полутора столетий модернизированная интерпретация идей Иисуса господствовала в протестантской теологии как нечто само собой разумеющееся. Лишь совсем недавно мы осмелились допустить возможность того, что Он, живя позднеиудейским ожиданием конца света, думал о Царстве Божьем иначе, чем мы.

Есть глубокий смысл в том, что органическая связь (которая нам представляется столь естественной) между этическими действиями человека и осуществлением Царства Божьего не реализуется. Это значит, что мы должны быть этическими не потому, что предполагаем таким путем достигнуть определенной цели, а из внутренней необходимости, чтобы стать детьми Духа Божьего и уже в этом мире быть исполнителями Его воли.

Устанавливая свою этику, Иисус не имел в виду решение проблем создания абсолютно этического общества. Он проповедует этику людей, совместно стремящихся достигнуть полной самоотдачи по отношению к Божьей воле. И поскольку Он таким образом отворачивается от всего утилитарного, Он достигает абсолютной этики. Этика, которая базируется на принципе целесообразности, всегда относительна.

Иисус, к примеру, говорит нам, что мы должны всегда прощать, что мы не должны ни бороться за свои права, ни сопротивляться злу. Его не

интересует, приведет ли соблюдение этих заповедей к установлению соответствующего законного порядка и возможен ли такой закон в человеческом обществе; Он ведет нас выше всех соображений целесообразности — к внутренней необходимости исполнения воли Бога.

Будучи современными людьми, мы представляем себе совершенное человеческое общество как некую гармонию юридических установлений и практики любви. Иисус не пытается согласовать любовь с правосудием, Он говорит человеку: если ты хочешь быть в Духе Бога, ты можешь думать и действовать только по любви.

Именно потому, что Иисус мыслит не утилитарно, а в соответствии с абсолютной этикой, требующей не подчиняться законам жизни этого мира, — именно по этой причине Его идеи составляют столь заметный контраст с нашими современными взглядами. Лишь прочувствовав глубоко этот контраст, мы получаем возможность установить контакт с подлинным Иисусом. Поэтому мы не должны поддаваться искушению модернизировать Его взгляды и ненамеренно вкладывать наши мысли в Его слова. Значение Его для нас заключается в том, что Он борется против духа современного мира, заставляя его покинуть тот низкий уровень, на котором он находится и выше которого не поднимаются даже лучшие из его идей, и подниматься на такую высоту, которая позволит нам судить о вещах в соответствии с высшей волей Бога, действующей в нас; которая позволит нам мыслить не в терминах человеческого утилитаризма, а единственно в терминах должного исполнения Божьей воли — чтобы стать той силой, посредством которой действует Его этическая Личность.

*

Итак, мы установили, что христианство возникло как новое, оригинальное учение, и рассмотрели некоторые его особенности в сравнении с греко-восточными религиями. Перейдем теперь к сопоставлению христианства с мировыми религиями, которые в наше время борются за господство в духовной жизни человечества.

Какие это религии? Я имею в виду брахманизм, буддизм, индуизм и тот тип религиозного мышления, который берет свое начало от китайских мыслителей Лао-цзы и Конфуция. Сопоставление христианства с религией Заратустры, которая во многих отношениях стоит ближе всего к иудейской религии и к самому христианству, представляется беспредметным, ибо зороастризм уже не играет в мире сколько-нибудь заметной роли и едва ли сможет снова вернуть себе прежнее значение. Основатель этой религии Заратустра (Зороастр) — великий пророк, живший, по-видимому, в VII столетии до н.э. в северной Персии. Мы не располагаем сколько-нибудь подробными сведениями о ее возникновении.

Основная идея этой религии заключается в том, что мир находится под властью Анхра-Майнью (Аримана) — властителя злых духов. Ему противостоит Ахурамазда (Ормузд) — высший из добрых духов, хранитель жизни, тот, кто требует чистоты. Придет день, когда мир окажется

в его власти, и он преобразует его в мир более совершенный. Люди же должны решить, на чью сторону стать в этой разворачивающейся битве: на сторону Ахурамазды или Анхра-Майнью.

Расцвет религии Заратустры (в честь Ахурамазды ее называют также маздеизмом) приходится на времена империи Сасанидов (226—642 гг. н.э.). Когда эта империя, ослабленная войнами с Византией, была разрушена арабами-мусульманами, судьба зороастризма была решена. Его постепенно искореняли, и в конце концов его последователи были вынуждены принять ислам. В 1697 г. последние оставшиеся приверженцы зороастризма бежали в Индию и поселились к северу от Бомбея, где их потомки живут до сих пор. Благодаря им до нас дошла, хотя и не полностью, в переводе на новоперсидский Авеста — собрание священных книг зороастризма. В Европу Авеста была привезена из Индии в 1761 г. французским ученым Анкетиль-Дюперроном.

Нет также никакой необходимости в сопоставлении духовных ценностей христианства и ислама. Последний возник в VII столетии н.э., отчасти под влиянием иудейских и христианских идей. Ему недостает духовной оригинальности, и его нельзя отнести к числу религий, содержащих глубокие мысли о Боге и о мире. Его влияние в мире основано на том, что, будучи монотеистической и в какой-то степени этической религией, он в то же время сохраняет все инстинкты примитивного религиозного мышления и поэтому может предложить себя нецивилизованным и получивилизованным народам Азии и Африки в качестве наиболее доступной для них формы монотеизма. Правда, и в исламе имеются и ведут борьбу за существование более глубокие, мистические элементы, особенно в так называемом суфизме — движении, находящемся под зороастрийским и индийским влиянием. Однако такого рода движения каждый раз подавляются.

Сравнивать христианство с религией Израиля более детально нет необходимости потому, что христианство переняло наиболее важные идеи этой религии и развило их дальше.

Итак, как же выглядит христианство в сопоставлении с брахманизмом, буддизмом, индуизмом и религией Китая — религиями, в каждой из которых мы находим глубокие и оригинальные мысли о Боге и о мире?

Сформулируем вначале основные принципы, которыми мы будем руководствоваться при сопоставлении религий. Самое большее, что можно тут сделать, — это дать сравнительную характеристику основополагающих идей. Мы будем оценивать мировые религии по тем идеалам, которые они выдвигают. Насколько каждой из них удалось продвинуться в осуществлении своего идеала — этого вопроса мы здесь касаться не будем. Христианство само, если рассматривать его в историческом аспекте, далеко отстает от своего идеала и вынуждено прилагать много сил к тому, чтобы сокращать этот разрыв.

Изучая основополагающие идеи высших религий, мы замечаем, что они различаются между собой по трем главным пунктам, которые и определяют характер каждой религии. Во-первых, религия может быть оптимистической или пессимистической. Во-вторых, монистической или

дуалистической. В-третьих, этические мотивы могут присутствовать в ней в большей или меньшей степени.

Религия оптимистична, если ей присуще убеждение, что силы, действующие в природном мире, происходят от совершенной, благой изначальной силы, которая ведет все сущее к совершенству путем естественного развития.

Религиозное мышление называют пессимистическим, если оно отказывается понять действующие в чувственном мире силы как выражение божественной доброты и совершенства. Поэтому оно не возлагает надежд на имеющиеся возможности развития в границах этого физического мира, а обращает свой взор выше, к миру чистого, духовного бытия.

Религия монистична, если она смотрит на Бога как на совокупность всех сил, действующих во вселенной, и поэтому верит, что путем познания вселенной мы можем прийти к истинному познанию Бога. Следовательно, монизм по самой своей природе пантеистичен.

Религия дуалистична, если она не пытается прийти к познанию сущности Бога путем исследования сил, действующих в природном мире, а стремится понять Его в соответствии с теми идеальными представлениями, которые находятся в нас самих. Это с необходимостью приводит к идее о том, что Бог в какой-то степени противостоит силам природы — как бы ни велики были трудности, создаваемые таким представлением для человеческого рассудка. Бог, которого мы несем в себе как идеал, — это этическая Личность; напротив, события, вызываемые действующими во вселенной силами, не носят этического характера. Следовательно, дуалистическая религия — это теизм.

Различия, о которых мы говорили до сих пор, касаются скорее формальной стороны тех представлений, которыми пользуется религиозная мысль. Внутренняя природа религии определяется ее этическим содержанием. Поэтому главный вопрос, на который необходимо ответить при характеристике всякой религии, заключается в следующем: создает ли она, и в какой степени, постоянные и глубокие побуждения к внутреннему совершенствованию личности и к этической деятельности?

В религии мы пытаемся найти ответ на элементарный вопрос, с которым каждый из нас заново сталкивается каждое утро, а именно: какой смысл и какую ценность следует приписывать нашей жизни? Что такое я в этом мире? Каково мое назначение в нем? На что я могу в нем надеяться? Я не хочу рассматривать свое существование просто как что-то рождающееся и умирающее среди бесчисленных миллионов подобных же существ, заполняющих вселенную. Я хочу видеть в нем жизнь, которая, если я правильно понимаю ее и живу в соответствии с истинным знанием, имеет смысл и ценность.

Все религиозные проблемы сходятся к одной, которая заключает в себе все остальные: каким образом могу я представить себя живущим в мире и одновременно с этим — в Боге? Все проблемы христианского богословия во все времена тоже концентрировались вокруг этого вопроса. Как же отвечают на него разные мировые религии?

Рассмотрим вначале брахманизм и буддизм. Обе эти религии монистичны и пессимистичны. Буддизм представляет собой лишь особое выражение брахманской мысли.

Первоначальной религией Индии был политеизм. Гимны Вед, наиболее древней священной книги индийцев, обращены к индийским богам. Позднее среди жрецов, служивших этим богам, возник и получил распространение более глубокий образ мыслей, уводящий за пределы политеизма. Как это произошло, мы пока не можем полностью объяснить. Начало этих идей следует, вероятно, искать в желании жрецов приобрести таинственную власть над самими богами путем познания истинной природы вещей и достижения внутренней свободы от мира.

Возникновение брахманизма относится приблизительно к 1000 г. до н.э. Первые его проявления мы находим в Упанишадах, цель которых состояла в том, чтобы, так сказать, раскрыть и выдвинуть на первый план тайный, более глубокий смысл ведических гимнов. Вершиной брахманского мышления является учение Веданты, изложенное в "Брахмасутрах". Слово "Веданта" означает конец Вед, "сутра" — нить; сутры — это короткие ключевые фразы, служащие для запоминания брахманского учения.

Учение брахманизма заключается в следующем. Весь мир, в том виде, в котором я вижу его, когда оглядываюсь вокруг, и который познаю на опыте, есть не что иное, как видимость, несовершенное явление чистого бытия, сущность которого есть Брахман, мировая душа. Из этого самого универсального, самого чистого бытия происходит все существующее. Даже боги, как говорится в одном из ведических гимнов, пребывают в нем "как коровы в коровнике". Этим объясняется, почему брахманизм, несмотря на то что он пришел к представлению о едином и всеобщем высшем бытии, мирится с существованием политеизма. Он смотрит на богов просто как на наивысших из всех сотворенных существ.

Природный мир несовершенен, потому что он представляет собой круговорот рождения и умирания, умирания и рождения. Он несовершенен еще и потому, что воля к жизни одного живого существа находится в противоречии с волей к жизни другого, и поэтому одни причиняют боль и страдание другим.

От этого несовершенного мира печали человек освобождает себя путем познания и действий, вытекающих из того, что он узнал. Вновь и вновь он говорит себе, что все, что он видит, и все, что происходит вокруг него, — это не более чем беспорядочная игра, от которой ничего нельзя ждать и в которой он не должен принимать никакого участия. Его цель, следовательно, может заключаться только в том, чтобы уйти из мира чувств в мир чистого бытия. Отныне он не будет ни цепляться за жизнь, ни интересоваться этим миром. Он должен возвыситься до такого состояния, которое позволит ему полностью прекратить всякую деятельность и освободиться от всех привязанностей. Он не должен теперь иметь никаких желаний в этом мире, не должен ожидать чего-либо от него. Умереть для мира и для своей собственной жизни — это

его духовное призвание. Погружаясь все более и более в вечное чистое бытие, он придает своей жизни истинный смысл.

Всякое естественное существование продолжается в бесконечном цикле перевоплощений. Мистическим актом познания, в результате которого воля к жизни умирает, подобно пламени, не находящему больше пищи, душа может быть избавлена от цикла перевоплощений.

Посредством медитации человек должен стараться достигнуть состояния отрешенности от мира, которое само по себе уже приближается к состоянию абсолютного бытия. Упанишады содержат подробные инструкции относительно позы, направления взгляда и контроля над дыханием, которым нужно следовать, чтобы достигнуть этого бессознательного состояния.

Аскетизм и самоистязание следует использовать как средства, помогающие уничтожить волю к жизни. Достигнув определенного возраста, брахман должен удалиться в джунгли, стать отшельником и завершить процесс умирания для мира — добровольной смертью положить конец своему существованию.

В основе буддизма лежат те же основополагающие идеи. Он отличается от брахманизма следующим. Во-первых, буддизм в принципе значительно безразличнее к политеистическому культу, чем брахманизм. Далее, он не одобряет ученые споры и попытки проникнуть в природу существующего. Он довольствуется знанием, что все происходящее в пределах цикла рождений и умираний есть страдание и что важно лишь одно: вырваться из этого цикла и достигнуть бесстрастного состояния — нирваны.

Кроме того, в отличие от брахманизма буддизм отвергает всякий аскетизм, самоистязания и добровольное расставание с жизнью. Главное то, говорит Будда, что я освобождаюсь от мира мысленно. Если я сделал это, в истязании тела уже нет необходимости. Я могу жить в спокойной безмятежности, как человек, который знает, что в действительности он не живет более, а уже достиг покоя.

У Будды мотивы отказа от жизни и от мира абсолютно прозрачны и понятны; поэтому в своих чувствах он более естествен и более человечен, чем брахманы. Это проявляется, в частности, в том, что он придает гораздо большее значение состраданию, которое мы должны проявлять ко всем страдающим живым существам.

Будда, как вы знаете, жил в конце VI — начале V столетия до н.э., приблизительно в 557—477 гг. Родившись в княжеской семье, он бежал из своего дворца, оставив жену и ребенка, чтобы посредством аскетизма и самоистязаний достигнуть уверенности в спасении. Однако просветление, которого он так страстно желал, не было даровано ему до тех пор, пока он снова не начал принимать пищу и питье и не прекратил истязать свое тело. Именно по этой причине он проповедовал спасение как нечто такое, чего можно достигнуть только через знание, без аскетизма и самоистязаний.

Будда не собирался основывать новую религию. Он хотел лишь учредить монашеский орден, в котором спасение должно было осуществляться без брахманских сумасбродств. Позднее, однако, к его учению начали относиться как к религии. На протяжении столетий буддизм

имел в Индии много последователей. Постепенно он был вытеснен (главным образом индуизмом) и уцелел лишь на Цейлоне и в Непале. С другой стороны, он успешно распространялся в Китае (начиная с I столетия н.э.), в Тибете (с VII столетия), а также в Японии, Маньчжурии, Монголии, Бирме и на Зондских островах. Следует сказать, однако, что в буддизме, ставшем мировой религией, мало что осталось от первоначального буддизма. Он смешался с легкомысленным политеизмом и утратил былое величие и уникальность своих идей.

*

Что можно сказать о Евангелии Иисуса в сравнении с брахманизмом и буддизмом? Познакомившись со всеми тремя, прежде всего чувствуешь присущую ему особенную скромность. Брахманизм и буддизм верят, что они приподняли завесу и нашли решение загадок мира и человеческой жизни. Эта самоуверенность "тех, кто знает" чувствуется в индийской литературе. Кто работал в Индии, тот наблюдал это в людях, с которыми ему приходилось иметь дело. Это важная черта индийской религии. Иисус ведет нас не к самоуверенности, а к смирению. Он пробуждает в нас страстное желание хоть как-то предвосхитить тайну Царства Божьего. В Первом послании к коринфянам (гл. 13) апостол Павел с большой силой говорит о том, что даже наше наивысшее знание всегда несовершенно.

Наличие небольшого числа точек соприкосновения между христианством и индийской религией с ее отрицанием жизни и мира некоторые придавали настолько преувеличенное значение, что даже приходили к убеждению, будто христианство возникло из идейных течений, пришедших из Индии. Эту мысль как одну из самых важных защищает философ Артур Шопенгауэр (1788—1860) в своей книге "Мир как воля и представление" (1819). Он полагает, что индийская религиозность выше христианства, так как она есть результат логически последовательного размышления о вселенной.

С тех пор неоднократно приходилось слышать утверждения (особенно от теософов), что индийская религия и христианство — это, в сущности, одно и то же. Вновь и вновь высказывают предположение, что во времена Иисуса индийские эзотерические учения были известны в Палестине. От еврейского писателя Иосифа Флавия (I столетие н.э.) мы знаем о ессеях — иудейской секте, члены которой жили поблизости от Мертвого моря. Несмотря на отсутствие каких бы то ни было доказательств, утверждалось, что эта секта была знакома с индийской мудростью и, более того, что Иисус — хотя об этом вообще нигде не упоминается — поддерживал контакт с этой сектой, что ессеи посвятили Его в тайну вышеупомянутых индийских учений и что впоследствии Он проповедовал их в форме евангелия любви, облачив в иудейские одеяния. В некоторых теософских жизнеописаниях Иисуса доходили даже до утверждений, что мальчиком Иисус жил в буддийском монастыре. Некто Никола Нотович заявил, что он обнаружил соответствующие документы в одном буддийском монастыре в Тибете. Фальшивые выдержки из этих

якобы найденных документов он опубликовал в книге "La Vie inconnue de Jésus-Christ" (Paris, 1894)¹.

Все это выдумки. Иисус не находился ни под влиянием брахманов, ни под влиянием Будды. Говоря это, я вовсе не утверждаю, что индийская мысль не могла быть в то время известной на Ближнем Востоке. Сейчас трудно установить, насколько тесными были связи между разными странами во времена Иисуса. Многие склонны думать, будто путешествия стали возможными лишь благодаря пародам и железным дорогам. Однако вполне вероятно, что в начале нашей эры люди путешествовали на значительно большие расстояния, чем мы предполагаем. Кроме того, в те времена путешествия больше способствовали распространению идей, чем в наши дни. Путешественники не останавливались в международных отелях. Они жили среди народа и странствовали по миру в поисках или ради распространения истины.

Некоторые факты показывают, что в древние времена обмен идеями между Индией и Ближним Востоком был более интенсивным, чем принято обычно считать. Платон, например, по всей вероятности, был знаком с индийскими учениями. В противном случае невозможно объяснить, каким образом в его философии (а также в греческих тайных учениях, приписываемых певцу Орфею) отрицание жизни и мира выступает в связи с учением о переселении душ, идентичным тому, которое мы находим в Индии.

Решающим обстоятельством, однако, является отсутствие связи между содержанием идей Иисуса, с одной стороны, и брахманов и Будды — с другой.

В самом деле, христианство находится примерно в таком же соотношении с индийскими религиями, как и с религиозностью греко-восточного типа. Насколько христианство является пессимистической религией — ровно настолько и не больше — можно говорить о наличии между ними определенного внешнего сходства. Что же касается их внутренней природы, то здесь они абсолютно не похожи. Брахманы и Будда говорят человеку: "Как умерший для мира и больше не имеющий в природном мире никаких интересов, ты должен жить в мире чистой духовности". Евангелие Иисуса говорит ему: "Ты должен стать свободным от мира и от самого себя, чтобы действовать в этом мире в качестве одной из сил Божьих".

В индийской религиозности божественное представляется чистым духовным бытием. Это океан, в который хочет погрузиться уставший плыть человек. Бог Евангелия Иисуса — это живая этическая Воля, желающая дать моей воле новое направление. Он говорит мне: "Плыви смело! Не спрашивай, куда приведут тебя твои усилия в бесконечном океане. Ты должен плыть — такова моя воля".

Здесь мы подходим к фундаментальному различию между индийскими религиями и христианством. Брахманизм и буддизм этичны лишь в своих словах, но не в делах. Это неизбежное следствие индийского мышления, и его нужно выставить на видное место. Мы не можем

¹ Об этой и подобных ей фантастических биографиях Иисуса упоминается в моей книге "История изучения жизни Иисуса".

допустить, чтобы эта религия представлялась высшей формой религии любви на том основании, что она возникла в результате чистого размышления о мире. Борьба между брахманизмом и буддизмом, с одной стороны, и христианством — с другой, — это борьба между духовным и этическим. Снова и снова в спорах с нами индийцы будут говорить: "Духовность не есть моральность", т.е. стать духовным существом, растворившись в Боге, — это само по себе является в конечном счете наивысшей ценностью и потому стоит выше всякой этики. Мы же, христиане, говорим: "Духовность и моральность — это одно и то же. Высочайшая духовность достигается глубочайшей моральностью и в глубочайшей моральности постоянно выражается".

Индийская религия охотно представляет себя религией вселенского сострадания. Она много говорит о сострадании, которое мы должны чувствовать ко всем живым существам. Однако в то же самое время она проповедует идеал полного отсутствия интереса и прекращения всякой деятельности и утверждает, что даже энтузиазм, направленный на создание добра, следует рассматривать как страсть, которая в конечном счете должна быть преодолена. Брахманист и буддист не переходят от интеллектуального сострадания к деятельному. Зачем, в самом деле, оказывать материальную помощь нуждающемуся? Единственная помощь, которую они могут предоставить, не противореча при этом сами себе, — это дать человеку возможность "заглянуть за занавес" и объяснить ему, что он должен умереть для жизни и мира и таким путем возвыситься до бесстрастного состояния.

В индийском мышлении этический элемент поглощается интеллектуализмом, подобно тому как облако, обещавшее дождь, растворяется в знойном воздухе.

В Евангелии Иисуса, напротив, не только нет места холодному, обдуманному покою, из которого нас не должно выводить воздействие окружающего мира, но оно пробуждает энтузиазм к деятельности в духе любви в соответствии с волей Божьей. Внутренней сущностью его является величайший этический энтузиазм.

Теософия, которая пытается создать единую религию и, следовательно, соединить вместе индийскую и христианскую религиозность, поставила себе нелегкую задачу, ибо эти религии абсолютно различны по своему характеру. Обычно она жертвует христианским мышлением ради индийского. Первое она использует лишь для того, чтобы придать более сильную этическую окраску второму.

Есть еще один аспект, в котором обнаруживается существенное различие между рассматриваемыми индийскими религиями и христианством. Учение брахманов и Будды о спасении — это учение только для священников и монахов, ибо только они одни имеют возможность жить в соответствии с религией ухода от мира. Об этом факте пропагандисты индийской религиозности обычно умалчивают. Как часто я вынужден был обращать внимание даже мыслящих людей на то, что брахманизм и буддизм — это религии не для простых людей, но только для монахов. Самые глубокие рассуждения Будды заключаются обычно словами, напоминающими нам, что здесь не просто человек говорит с человеком, а индийский монах обращается к индийским монахам. И все очарование пропадает.

Брахманизм и буддизм ничего не могут предложить тем, кому обстоятельства не позволяют уйти от мира и посвятить свою жизнь самосовершенствованию, стоящему вне и выше всяких дел. Человеку, который пашет землю или работает на фабрике, они не могут сказать ничего, кроме того, что он еще не достиг истинного знания, иначе бы он прекратил деятельность, привязывающую его к этому обманчивому и полному страданий чувственному миру.

Евангелие Иисуса обращается к человеку как таковому и учит его тому, чтобы, живя и работая в этом мире, он был внутренне свободен от него. Сила духа Иисуса замечательно выражена в словах Павла в Первом послании к коринфянам (гл. 7) о том, что мы должны быть "и плачущие, как не плачущие; и радующиеся, как не радующиеся; и покупающие, как не приобретающие". В одухотворении освобождения от мира заключено решение проблемы. Достигнуть свободы от мира в духовном смысле доступно каждому. Внешняя свобода всегда будет привилегией немногих, тех, кто может позволить себе выйти за рамки обычных жизненных обстоятельств и создать для себя исключительные условия. И, поступая так, они всегда будут зависеть от помощи тех, кто живет обычной жизнью. Что стало бы со святыми монахами Будды, если бы они не могли просить пищу у людей, продолжающих возделывать землю?

Есть, однако, одно обстоятельство, которое мы должны признать: индийские религии учат людей сосредоточенности. Не одним только самомнением объясняется превосходство, с которым их представители относятся к нам, бедным европейцам. Они понимают, в чем слабость современной христианской веры. Мы слишком склонны представлять себе христианство просто как деятельность. Нам недостает обращенности внутрь себя, мы недостаточно уделяем внимания собственной духовной жизни, нам не хватает спокойствия. И не только потому, что при нашей изнурительной, беспокойной жизни этого трудно достигнуть. Главная причина в том, что, не придавая всему этому важности, мы не прилагаем в этом направлении никаких усилий, слишком легко удовлетворяясь той жизнью, которую ведем, — бездумной жизнью несобранных людей, старающихся всего лишь быть добрыми.

Одним словом, брахманизм и буддизм воздействуют тем, что они представляют собой тип религии, обладающей внутренним единством, являющейся результатом последовательного размышления о мире и о жизни. Они выражают логически правильный монистически-пессимистический взгляд на мир и на жизнь. Но эта религия бедна. Ее Бог — это всего лишь чистая, бессодержательная духовность. Последнее слово, с которым она обращается к человеку, — это полное отрицание жизни и мира. Ее этическое содержание скудно. Это мистика, побуждающая человека отказаться от жизни ради слияния с Богом, которое есть смерть.

Вступая с нами в дискуссию по религиозным вопросам, индийская мысль сознает эту свою бедность. Вновь и вновь пытается она придать более теплое освещение своей холодной мистике, чтобы она могла играть этическими красками. Но эти усилия напрасны. Претендуя, и совершенно справедливо, на то, чтобы ее рассматривали как результат

логического размышления, индийская религиозность может утверждать только то, что вытекает из ее собственных идей. И насколько это от нас зависит, мы не должны допускать, чтобы она представлялась не тем, чем является в действительности — отрицанием жизни и мира, желающим быть религией и этикой.

Освобождение, которому она учит, — освобождение путем погружения в духовное — представляет собой нечто величественное. Цельная и внутренне завершенная, она обладает страшной притягательной силой для мыслящего человека. Мы, однако, стремимся к иному бытию в Боге. Мы хотим, чтобы наше бытие в Боге происходило из живой этической духовности, из деятельности, которую мы осуществляем в качестве Его силы. Только такое освобождение от мира может удовлетворить стремление нашего сердца. Поэтому, хотя нам и знакомы чары логически последовательной религии, мы стоим за христианство, со всей его простотой и всеми его антиномиями. Оно истинно и ценно, так как отвечает глубочайшим побуждениям нашей воли к жизни.

Религия — это нечто большее, чем отрицание жизни и мира.

*

Оставим на время Индию и перенесемся через Гималайские горы в Китай. Там мы обнаруживаем религию совершенно противоположную брахманизму и буддизму. Если индийская религиозность монистически-пессимистична, то китайское религиозное мышление монистически-оптимистично.

Все ведущие религиозные мыслители Китая сходятся между собой в убеждении, что силы, которые действуют в мире, — это благие силы. Поэтому истинная набожность заключается, по их мнению, в том, чтобы понимать смысл мира и действовать в согласии с этим смыслом. Будучи последовательными монистическими мыслителями, они, подобно брахманам и Будде, не доходят до идеи личного Бога; но если для индийцев Бог остается абсолютной, безжизненной духовностью, то для китайцев он есть просто совокупность всех действующих в мире сил. Эту стоящую выше всех вещей и одновременно пребывающую во всех вещах силу они называют Небом.

Эта религиозная философия природы не видит необходимости вступать в спор с традиционной народной религией; она допускает существование последней в качестве популярной в народе формы религиозного культа. Обосновать такую позицию не составляет особого труда, поскольку народный культ представляет собой всего лишь непритязательное поклонение предкам, героям и духам.

В наиболее развитой форме эта религиозная философия природы представлена у Лао-цзы (начало VI в. до н.э.). Он оставил после себя только одну маленькую книжку изречений, известную под названием "Дао дэ цзин", что переводится приблизительно как "Трактат о жизни согласно смыслу бытия". Это название было дано книге императором Хань Гиньди, который правил в 156—140 гг. до н.э. и был поклонником Лао-цзы.

Что значит думать и жить в соответствии со смыслом бытия и в гармонии с Небом? Это значит стать подобным силам природы.

В чем сущность сил природы? Они действуют ненавязчиво, бескорыстно, не проявляя никакой наружной суеты, — единственно за счет внутренней силы. Вот почему они достигают таких великих результатов. Такого рода силами должны стать и мы.

Что хочет от нас Небо? Чтобы мы были кроткими и миролюбивыми, чтобы мы воздерживались от самоутверждения. Небо не требует от нас, чтобы мы горели энтузиазмом и изнуряли себя в непрерывных трудах, пытаясь делать добро; ибо ничего такого нельзя усмотреть в работе сил природы. Созерцательный мистицизм, освещаемый мягкой этикой, — такова религия, к которой приходит Лао-цзы в результате своих раздумий о мире. В возвышенных выражениях он осуждает войну:

Когда воюющие стороны сходятся в битве,
Тот, кто имеет жалость, побеждает.
Бряцание оружием — это плохое предзнаменование;
Оружие — не средство для благородного мужа,
Который пользуется им, только если его к этому вынуждают.
Мир и спокойствие — вот что он высоко ценит.
Когда он побеждает, он не радуется.
Радоваться победе — значит радоваться убийству людей.
Победу в битве следует отмечать похоронной процессией.

Кун-цзы (Конфуций, 560—480 гг. до н.э.), Мэн-цзы (372—289 гг. до н.э.) и Мо-цзы (живший, по-видимому, во второй половине V в. до н.э.) идут дальше Лао-цзы. В деяниях Неба они стараются найти гораздо больше активного добра, чем находил он. В отличие от него, они добавляют к идеалу благочестия активную любовь. Во многих аспектах эти мыслители близки духу Иисуса. Он оценил бы их, как оценил книжника, который понял наибольшую заповедь и которому Он сказал: "Недалеко ты от Царства Божия"*.

Мо-цзы идет в этом направлении дальше всех. Он требует безграничной любви к человеку. Он оставил нам следующие прекрасные слова:

"Мы должны делать то, что Небо хочет от нас, и воздерживаться от дел, неугодных Небу. Что же Небо желает и чего оно не желает? Небо желает, чтобы люди любили друг друга и были полезны друг другу, и не желает, чтобы они обманывали друг друга и причиняли зло. Откуда нам это известно? Из того, что Небо любит всех без исключения и служит нуждам всех. А это мы знаем из того, что все находится во власти Неба, и оно кормит всех без исключения".

В то время в Китае были люди, путешествовавшие по всей стране в качестве провозвестников любви и мира. Именно там появились первые пацифисты (вероятно, в V в. до н.э.). В тексте, дошедшем до нас вместе с писаниями философа Чжуан-цзы, о них говорится следующее:

"Они хотели объединить людей посредством горячей любви во всеобщее братство. Их правилом было бороться с вожделениями и злыми страстями. Когда их поносили, они не считали это позором; им не нужно было ничего — только бы избавить людей от ссор. Они запрещали нападать на соседей и проповедовали разоружение, чтобы избавить

человечество от войн. Это учение они несли по всему миру. Они увещевали властителей и учили их подданных. Даже если мир не хотел принять их учение, они придерживались его еще тверже”.

Этими религиозными китайцами, как и современными христианами, владела мечта о Царстве Божьем, которое осуществится на земле благодаря любви. Не будем преуменьшать значение того факта, что мы находим христианские идеалы у не-христиан, живших много веков назад в далекой стране. Это было бы не в духе Иисуса. Будем радоваться истине, где бы ни горел ее свет.

Однако китайская религия построена на песке. Она основана на предположении, что, вглядываясь в действие сил природы, мы можем прочесть в них все то, во что мы верим и что утверждаем в религии любви, и, следовательно, размышление о природе вселенной приводит нас к этой религии. Таким образом, китайские мыслители пытаются сделать вид, что в основе религии любви лежит познание мира. Но это иллюзия. Познание мира не ведет столь далеко. Уже Лао-цзы ясно понимает это. Поэтому он выдвигает бесцветную этику поведения согласно смыслу мира и отвергает всякую энтузиастическую этику любви. Те мыслители, которые, следуя ему, стоят на почве реальности, не могут не оставаться в пределах тех границ, которые он наметил. Наиболее значительным среди них был Чжуан-цзы (IV в. до н.э.). Он горячо возражает Конфуцию, Мэн-цзы и другим апостолам любви и с беспощадной ясностью показывает, что жизнь согласно смыслу бытия не требует от человека того, что они проповедуют. Чжуан-цзы, подобно Лао-цзы, становится созерцательным мистиком. Его философия природы, религиозная и в то же время строго реалистичная, во многом напоминает философию стоиков и Спинозы.

Религиозная мысль Китая не привлекала к себе столько внимания, сколько индийская. Лишь недавно мы начали знакомиться с ней более серьезно. Должен признаться, что знакомство с этими мыслителями было для меня жизненно важным опытом; особенно сильное впечатление произвели на меня Лао-цзы и Мэн-цзы. Они намного ближе нам, чем индийцы, так как не склонны, подобно последним, к надменному отрицанию жизни и мира, а борются за достижение истинно этической религиозности. Китайская религия, в отличие от брахманизма и буддизма, не только внешне напоминает Евангелие Иисуса, но, движимая великой заповедью любви, во многих отношениях обнаруживает истинное духовное родство с Евангелием.

В одном отношении, однако, религия Китая так же далека от нас, как и индийская: она пытается быть единым, логически завершенным знанием о мире. Насколько китайские мыслители этичны, настолько они идеализируют действующие в мире силы природы и приписывают им этический характер. Когда же они отваживаются взглянуть в лицо реальности, они вынуждены привернуть фитиль в лампе этики, так что в результате от яркого света остается лишь тусклый огонек. Пленники своего монизма, они гонятся за иллюзией — что религия будто бы может найти себе оправдание в знании о мире. Когда им не удается понять смысл мира как деятельность сил любви, они приходят к холодной религии, а то и к скептицизму. Так, среди китайских мыслителей есть

и такие, которые говорят: "Смысл мира заключается в том, что в ожидании неминуемой смерти мы пользуемся жизнью". Наиболее известен из них Ян-Чжу (около IV в. до н.э.).

Мы, однако, уже отбросили иллюзию, что живая, этическая религия может быть логическим результатом познания мира. Мы убеждены, что не можем из мира почерпнуть наше знание о Боге, который является этической Личностью. Перед лицом страшной загадки, которую являет нам мир, мы всеми силами стараемся не ошибиться в своем представлении о Боге. Мы отваживаемся допустить, что силы, действующие в природе, во многих отношениях не таковы, какими они должны были бы быть в мире, обязанном своим происхождением совершенной, благой творческой воле. Мы отваживаемся допустить, что в природе и в нас самих есть много такого, что мы ощущаем как зло. Намного глубже, чем религиозные мыслители Китая, понимаем мы, что такое грех; и гораздо глубже, чем они, чувствуем, что Бога нельзя "знать": мы должны постигать его той верой, которая говорит: "Что бы ни было, я всегда с Тобою"*.

Брахманам и Будде мы говорим: "Религия — это нечто большее, чем пессимизм, отрицающий жизнь и мир". Религиозным мыслителям Китая мы говорим: "Религия — это нечто большее, чем этический оптимизм". И тем, и другим мы говорим: "Религия не есть знание о Боге, приобретенное путем созерцания природы". Бог для нас — это что-то иное, чем просто духовная сила, лежащая в основе мира. Монизм и пантеизм, какими бы глубокими и религиозными они ни были, не доходят до последней, самой глубокой религиозной проблемы. Эта проблема состоит в том, что Бог, действие которого мы испытываем в нас самих, отличен от Бога, которого мы находим в природе. В природе мы познаем Его только как безличную творческую силу; в самих себе — как этическую Личность.

Этот таинственный разлад между Богом и миром, о котором мы знаем по своему внутреннему опыту, мы принимаем в нашу религию, так же как делает это Иисус в своем Евангелии. Унифицированную логически последовательную религию брахманов, Будды и религиозных мыслителей Китая мы оставляем позади как наивность. Она не отвечает той реальности вне и внутри нас, о которой говорит наш опыт.

*

Вернемся теперь в Индию и посмотрим, что представляет собой индуизм. Именно с ним в основном приходится сталкиваться миссионерам, работающим в Индии. И именно индуизм пытается предстать перед миром в качестве религии, стоящей выше христианства.

Что такое индуизм и как он соотносится с брахманизмом и буддизмом?

Индуизм — это народное религиозное движение, возникшее параллельно с брахманской философией, но более или менее зависящее от нее. Его возникновение относится, вероятно, к IX в. до н.э. Он зародился в сектах, пытавшихся ввести философскую религию брахманов в религию низших каст (тогда еще не затронутую брахманизмом), и таким

образом открыть путь к спасению также и этим кастам. В то же время индуизм отражает потребность в религии, которая была бы более живой и больше говорила сердцу человека, чем брахманизм и буддизм. В отличие от них, он не просто идет бок о бок с традиционным политеизмом, но пытается вдуматься в него и облагородить.

Таким образом, индуизм — это народная религия Индии. Когда буддизм распространился в Индии, индуизм противодействовал его распространению и в конце концов победил его. Когда около 1000 г. н.э. мусульмане вторглись в Индию, они попытались, так же как они это сделали в Персии, военной силой утвердить господство своей религии. Однако они не преуспели в этом. Индуизм продолжал существовать бок о бок с исламом, и каждая из этих религий испытала на себе влияние другой. Известно, что Акбар Великий, мусульманский правитель Дели (1542—1605), пытался основать универсальную религию, сочетающую в себе индуизм, ислам и религию Заратустры с привлечением христианства, с которым он познакомился через португальских миссионеров. Однако его начинание не увенчалось успехом.

Индуизм — это политеизм, несущий в себе желание стать этическим монотеизмом, но не рискующий сделать в этом направлении решительный шаг. Он не собирается лишать политеизм его влияния. Его метод заключается в том, чтобы возвысить одно из высших божеств, обычно Вишну или Кришну, до универсального Бога, включающего в себя все остальные божества. Таким образом, в дискуссии с монотеистическими религиями индуизм выступает как религия тоже монотеистическая; к простым же людям он обращается как политеизм.

Вы можете спросить, как же индусы ухитряются придерживаться монотеистических и политеистических взглядов в одно и то же время? Дело в том, что они не такие неуклюже-прямолинейные, как мы. Они говорят: "Все те боги, которым поклоняется простой народ, — это просто формы, в которых является высший Бог. Во всех них выступает только он один. Следовательно, те, кто поклоняются этим богам, поклоняются в их лице высшему и единственному Богу".

Подобный релятивистский образ мыслей удобен, но очень опасен. Монотеизму постоянно грозит опасность быть уничтоженным политеизмом. Он подобен человеку, запертому в клетке со львом. Как следствие этого, в индуизме монотеизм постоянно принижается политеизмом. Самое неприятное здесь состоит в том, что индуизм допускает существование даже весьма аморальных политеистических культов.

Мы должны поэтому различать индуизм мыслящих индусов и индуизм простого народа. Мы могли бы сказать представителям индуизма: "Прежде чем идти к нам и вступать с нами в дискуссию, вам следовало бы освободиться от идолопоклонства, которое вы вносите в свою религию". Оставим это, однако, на сей раз без внимания. Примем тот идеализированный индуизм, который сегодня в несколько приукрашенном и причесанном виде предлагается Европе, за реальный индуизм и постараемся отдать должное его религиозным идеям, подходя к ним с той меркой, с какой мы должны подходить к самой высокой в духовном и этическом смысле религии.

Индуизм представляет собой реакцию против жесткости и холодности брахманской религии. Он не хочет соглашаться с тем, что Бог есть только абсолютное, безличное духовное бытие; он чувствует необходимость представления, согласно которому высшее духовное бытие есть в то же время личность. Он пытается сочетать в себе теизм и пантеизм. Соответственно его концепция связи между Богом и миром более живая, чем концепция брахманов и Будды. Бог для него — это не только основа существования мира, но и существо, которое любит мир. Поэтому и отношение человека к Богу оказывается намного более живым и религиозным, чем у брахманов и Будды. Хотя индуизм тоже в конечном счете смотрит на религию как на погружение в Бога и умирание в Боге, он в то же время хочет понимать это растворение в Боге как отдачу себя с любовью в Его руки.

Классическое выражение этих глубоких и живых духовных побуждений индуизма мы находим в знаменитой Бхагавадгите (т.е. Песне о Всевышнем). Бхагавадгита — это философско-религиозная поэма, составляющая часть великого индийского эпоса "Махабхарата"¹. Она рассказывает, как бог Кришна является герою Арджуне и дарит ему откровение. Всевышний Бог говорит о себе в этой поэме в следующих словах:

Я Сам пребываю в сердце всех существ; Начало, Середина, Конец существ — это Я.

Из светил Я лучезарное солнце; среди созвездий Я луна.

Я Отец этого преходящего мира, Мать, Творец.

Я бессмертие, а также смерть; Я Бытие и Небытие.

После многих рождений мудрый достигает Меня.

Углуби в Меня свое сердце, погрузи свой ум в Меня; так ты затем будешь пребывать во Мне.

Снова внимай моему всетайнейшему, последнему слову. Ты мне желанен очень, поэтому скажу тебе на благо.

Размышляй обо Мне, благоговей передо Мной, жертвуй Мне,

Мне поклоняйся. Так ты придешь ко Мне, воистину я обещаю тебе, ты Мне дорог.

Оставив все обязанности, у одного Меня ищи прибежища. Я избавлю тебя от всякого зла, не скорби*.

Поскольку индуизм пытается понять Бога как этическую Личность, а религию — как отдачу себя Ему с любовью, он временами говорит прямо-таки христианским языком. В действительности именно влияние христианства побудило индуизм к развитию, превратившему его в этическую религию, и христианство повлияло на него в большей степени, чем он готов признать. С XVI столетия он находился в контакте с христианством. За последние сто лет выдающиеся мыслители индуизма придали ему форму, напоминающую религию любви намного определеннее, чем когда бы то ни было раньше. Некоторые из них даже ставили себе целью соединение индуизма и христианства. Если бы не

¹ Махабхарата описывает войны между двумя могущественными родами. Ту форму, в которой она дошла до нас, Махабхарата приобрела где-то около II в. н.э., но само повествование возникло, по-видимому, намного раньше.

Евангелие Иисуса, индуизм сегодня не был бы таким, каков он есть, — ни фактически, ни в идеале.

Движимый этическими идеями, индуизм старается также стать религией действия. Он не ограничивается, как это делали брахманы и Будда, проповедью, что человек становится совершенным путем ухода от мира, но пытается убедить его осуществлять любовь на практике. Как вы знаете, индуизм уже не хочет, подобно брахманизму и буддизму, молчаливо соглашаться с существованием в Индии тяжелых социальных язв (как, например, отчаянное положение вдов). Он интересуется реальной жизнью и пытается, хотя и робко, проводить реформы.

Итак, что же представляет собой индуизм, если судить по самым высоким идеям, которые в нем зарождаются? Это реакция против абсолютного, пессимистического отрицания жизни и мира, присущего брахманской и буддийской религиозности, и в то же время это попытка подняться от мертвого монизма и пантеизма к представлению о личном, живом, этическом Боге. Но чтобы стать живой, этической религией, индуизм отказывается от безупречной последовательности и логической полноты брахманской и буддистской религиозной мысли. Чтобы получить ценные результаты, он подгоняет разнородные идеи друг к другу. Он во всех отношениях представляет собой религию компромисса. Политеизм и монотеизм, пантеизм и теизм, интеллектуальный мистицизм и благочестие, идущее от сердца человека, духовная религия и популярные культы — все это он пытается объединить в единое целое, не признавая очевидной невозможности такого соединения. Он живет в мире не до конца определенных понятий и половинчатых утверждений. В этом его сила — и в этом же его слабость.

Индуизм не способен стать по-настоящему этической религией, так как это значило бы порвать с политеизмом. Он не способен на это также и потому, что в конечном счете не может заменить брахманское мировоззрение никаким другим. Как только индуизм осмеливается мыслить последовательно — это относится как к его более древним, так и к современным представителям, — он снова скатывается к брахманскому образу мыслей. Вне брахманизма его свобода передвижения весьма ограничена, и он напрасно старается скрыть цепь, которой прикован.

Это обнаруживается в Бхагавадгите, в рассказе о том, как Арджуна, которому предстоит подать сигнал к началу битвы, стал сомневаться, вправе ли он убивать людей. Тогда ему является Всевышний Бог и в продолжительной беседе разъясняет, что рассмотрению подлежит в конечном счете не действие само по себе, а тот дух, в котором это действие выполняется. Если бы он, Арджуна, ринулся в битву без капли сомнения, испытывая удовольствие от убийства своих врагов, это было бы злым делом. Но если он понимает, что все происходящее, включая борьбу и убийство, происходит по воле Бога, для которого мы являемся лишь орудием, его сомнения должны исчезнуть. Мудрость заключается в понимании того, что все, что существует, существует в Боге, и все, что происходит, происходит в Боге. Дело, следовательно, только в том, чтобы человек в процессе всех своих действий не терял сознание того, что он выполняет эти действия из преданности Богу, как нечто желаемое Им; в этом случае он, будучи в Боге, становится выше добра и зла.

Следовательно, если Арджуна подумал о том, что смерть его врагов уже предreshена Богом и он является лишь орудием для осуществления божественного замысла, он может со спокойной совестью садиться в свою колесницу и пустить в дело копье и меч. Обрадованный этим решением, герой подает сигнал к началу битвы.

В этом известном отрывке из Бхагавадгиты решается судьба индуизма как этической религии. Индуизм не осмеливается продумать идею этического Бога до конца. Когда он подходит к великой проблеме: каким образом Бог может быть понят как движущая сила всего, что происходит в мире, и в то же время как Бог любви, требующий от нас действовать в любви, и только в любви, — он не удерживается на уровне этической религии и снижается до своего первоначального неэтического или, лучше сказать, надэтического уровня. Вместо того чтобы принять все то, что вытекает из признания себя этической религией, он находит убежище в пустоте пантеистических софизмов.

Религия, как я уже говорил, — это поиск ответа на вопрос: как человек может существовать в одно и то же время в Боге и в мире. Брахманизм и буддизм дают такой ответ: "Становясь безучастным к миру и к жизни, ибо Бог — это чистая духовность". Индуизм отвечает так: "Выполняя всякое действие, как нечто желаемое Богом, ибо Бог — это сила, которая производит все во всем". Пытаясь представить Бога и мир совпадающими друг с другом, индуизм затемняет ту самую разницу между добром и злом, которую он в других отношениях живо чувствует. Почему? Потому, что он хочет быть религией, объясняющей все, последовательной религией, вытекающей из логически правильного размышления о мире.

Те из вас, кому предстоит отправиться в Индию и иметь дело с индуизмом, возможно, удивлены, что я так мало говорю о его компромиссах с суевением и с низшими формами религии или о других его уязвимых местах, а сосредоточил все внимание на одном вопросе: насколько велико его стремление быть по-настоящему этическим. Я сделал это преднамеренно, ибо это единственный решающий пункт. Здесь обнаруживается контраст не только между христианством и индуизмом, но и между христианством и всеми восточными религиями, о которых мы здесь говорили. Чувство превосходства, с которым смотрят на нас представители этих религий (идет ли речь о брахманах и Будде, или о Лао-цзы и Чжуан-цзы, или о древних и современных индийских мыслителях), основано на том, что эти религии, как они утверждают, — а это действительно так — произошли от размышления о мире. Любая из них — это религиозная философия природы, пессимистическая или оптимистическая. В этом секрет их силы и все возрастающей привлекательности для нас, людей Запада. Эти логически последовательные религии действительно заставляют нас почувствовать справедливость того высокого мнения, которое они имеют о самих себе! Те из вас, кто работал в Индии или Китае, кое-что знают об этом; и в людях, и в книгах, приходящих к нам с Востока, это чувствуется настолько сильно, что мы испытываем чуть ли не страх.

Как умозрительные теории мира, эти религии неуязвимы. Любая религиозная философия природы, так или иначе, но идет аналогичными

путями — либо к пессимизму, либо к оптимизму. Как близко стоики, гностики, Спиноза и представители спекулятивной немецкой философии соприкасаются своими основными идеями с религиями Востока!

Религия, однако, должна не только объяснять мир. Она должна также отвечать на вопрос: к чему я стремлюсь в своей жизни. Последнее и решающее суждение о религии должно производиться в зависимости от того, является ли религия истинно этической и насколько жизненна ее этика. Этой последней проверки логические религии Востока не выдерживают. Они стремятся к этике. Они тянутся к ней мысленно; но они не достигают цели. Ветвь, которую они нагибают к себе, ломается в их руках и взвивается вверх, не дав им возможности прикоснуться к плоду, который они так хотели сорвать.

Отрывок из Бхагавадгиты, на который я ссылался, недаром получил известность. Он ведет нас в самый центр трагической борьбы логически последовательных религий за этику. В конечном итоге они спасают ее лишь на словах, в действительности же бросают на произвол судьбы; этот факт обнаруживается здесь с ужасающей ясностью.

Логически последовательное мышление о природе вселенной не может прийти к этике. Мы с вами заглянули на поля духовных битв, разыгрывающихся в религиозной философии Востока. Вы заметили, что, чем логичнее и последовательнее эта философия, тем меньше в ней этического содержания. Лао-цзы и Чжуан-цзы — это намного более последовательные мыслители, чем Конфуций и Мэн-цзы, но их философия соответственно менее этична.

На этом крутом повороте мы и встречаемся лицом к лицу с религиями Востока и здесь произносим решающее слово. Их неприступный вид уже не пугает нас. И свое решающее слово мы говорим не как защитники традиционной религии, а как религиозно мыслящие люди, решительно утверждающие, что в нашей религии есть глубина — хотя она и может на первый взгляд показаться наивной.

Всякая мыслящая вера должна выбирать одно из двух: либо быть этической религией, либо религией, которая объясняет мир. Мы, христиане, выбрали первое, как более ценное. Мы отказались от логически завершенной, внутренне непротиворечивой религии. На вопрос, как человек может существовать в мире и в Боге в одно и то же время, мы находим ответ в Евангелии Иисуса: живя и действуя в этом мире так, как если бы мы были не от мира сего...

Таким образом, мы не полагаемся больше на дорогу, проложенную обычным логическим мышлением. Наш путь ведет в область наивности и парадоксов. Но мы идем по нему решительно и с чувством доверия. Даже если от нашего объяснения мира останутся одни обломки — мы держимся религии, которая абсолютно и глубоко этична и которая для нас есть "единое на потребу". То, что в христианстве кажется наивностью, в действительности является его глубокой мудростью.

*

Наивность бывает двух видов: та, которая еще не осознает всех проблем и еще не стучалась во все двери познания; и наивность другого, высшего сорта, которая есть результат мысли, вникшей во все про-

блемы, искавшей совета во всех областях знания и в конце концов убедившейся, что мы не можем объяснить ничего, а должны следовать убеждениям, внутренняя ценность которых действует на нас с непреодолимой силой.

По сравнению с логически последовательными религиями Востока Евангелие Иисуса нелогично. Оно заранее предполагает существование Бога, который является этической Личностью и который существует, так сказать, вне мира. Пытаясь ответить на вопросы о том, в каком отношении находятся между собой эта этическая Личность и силы, действующие в мире, христианство не в состоянии выбраться из тумана. Оно должно твердо придерживаться убеждения, что Бог есть совокупность всех сил, действующих в мире, т.е. что все существующее существует в Боге. И поскольку это так, христианская мысль обязана идти по пути монизма и пантеизма. И все-таки оно не удовлетворяется пониманием Бога как совокупности всех действующих в мире сил, ибо Бог монизма и пантеизма — Бог философии природы — безличен и ему нельзя приписать этических качеств. По этой причине христианство принимает все трудности дуалистической точки зрения; оно представляет собой этический теизм и понимает Бога как Волю, которая отлична от мира и вынуждает нас быть иными, чем мир.

Вновь и вновь, на протяжении столетий, христианство пыталось согласовать философскую концепцию Бога с этической, но никогда эти попытки не приносили успеха. И оно несет в себе неразрешенной эту антиномию между монизмом и дуализмом, между логически последовательной и этической религиями.

Точно так же не может христианство сделать окончательный выбор между пессимизмом и оптимизмом. Оно пессимистично не только потому, что, подобно брахманизму и буддизму, понимает, что несовершенство, страдание и горе являются неотъемлемыми особенностями природного мира, но и по другой, еще более важной причине: в человеке оно обнаруживает волю, которая не отвечает воле этического Бога и которая, следовательно, есть зло.

Но в то же время христианство оптимистично, потому что оно не бросает этот мир на произвол судьбы, не уходит, подобно брахманизму и буддизму, в отрицание мира и жизни, а определяет человеку место в этом мире и повелевает ему жить в нем и работать в духе этического Бога. К тому же христианство заверяет его, что так или иначе цель Бога относительно мира и относительно человека осуществится; оно не может, однако, объяснить, как именно это произойдет. Ибо какое значение могут иметь этический характер и этическая деятельность религиозного человека в бесконечности событий, происходящих во вселенной? Чего они могут достигнуть? Мы признаем, что не можем дать никакого другого ответа на этот вопрос, кроме того, что так или иначе воля Бога будет выполнена.

Все религиозные проблемы в конечном счете сводятся к одной: познание Бога, которое дает мне мой внутренний опыт, отлично от того знания о Нем, которое я извлекаю из мира. В мире Он представляется мне таинственной, необыкновенной творческой силой; во мне Он раскрывает себя как этическая воля. В мире Он — безличная сила, во мне

Он раскрывается как Личность. Бог, которого я познаю, размышляя о мире, и Бог, которого я ощущаю как этическую волю, не совпадают. Они составляют одно целое; но каким образом — этого я не понимаю.

Какое же из этих двух знаний о Боге является решающим? То, которое дается внутренним опытом, когда я ощущаю Его как этическую волю. Знание о Боге, извлекаемое в процессе изучения природы, всегда несовершенно и неадекватно, так как все вещи в мире воспринимаются нами только извне. Я вижу, что дерево растет, и я вижу, как оно покрывается листьями и цветами; но я не понимаю сил, благодаря которым это происходит; их способность совершать все это остается для меня тайной. В себе же, напротив, я знаю вещи изнутри. Творческая сила, производящая и поддерживающая все, что есть, раскрывается внутри меня в таком виде, в котором я не могу узнать ее нигде еще, а именно как этическая воля, как что-то такое, что желает быть созидающим внутри меня. Эта тайна моего внутреннего опыта является решающим фактором моего мышления, воли и моей способности к пониманию. Все тайны мира и моего существования в мире могут быть в конечном счете так и оставлены нерешенными и неразрешимыми. Моя жизнь полностью и безошибочно определяется таинственным переживанием Бога, раскрывающего себя во мне как этическая воля и желающего овладеть моей жизнью.

Чтобы лучше выразить эту мысль, позвольте мне прибегнуть к такому сравнению. Есть океан — холодная вода без движения. В этом океане, однако, имеется Гольфстрим — поток теплой воды от экватора к полюсу. Спросите любого ученого, как это физически возможно, чтобы поток теплой воды тек среди океанских вод, образующих, так сказать, его берега, движущийся в неподвижном, теплый в холодном; ни один ученый не в состоянии объяснить этого. Подобным же образом существует Бог любви в Боге всех сил вселенной — составляющий с Ним одно целое и, однако, совершенно отличный от Него. И мы позволяем этому потоку захватить нас и нести с собой.

Правда, и христианство всегда пыталось объяснить как можно больше. Для первых христиан решение проблемы заключалось в том, что Бог скоро преобразует этот естественный мир в совершенный мир Царства Божьего. Они горели ожиданием увидеть, как Бог и мир придут таким образом к гармонии и согласию, и страстно мечтали жить в мире, абсолютно гармонирующем с существованием в Боге. Их надежда не осуществилась. Мир продолжал идти своим прежним путем, и в этом ходе событий явственно слышался голос Бога: "Мои мысли — не ваши мысли"*.

С тех пор христиане снова и снова пытались сделать христианство учением, в котором господство этического Бога и ход событий в естественном мире были бы согласованы между собой. Эти попытки ни разу не увенчались успехом. Снова и снова действительность разрушала теории, построенные верой, подобно тому как коварные воды незаметно подтачивают плотину, пока в один прекрасный момент она не обрушивается и не исчезает под водой.

Так христианство было вынуждено один за другим отбросить все обломки объяснений вселенной, которые еще представлялись ему дейст-

вительными объяснениями. В ходе этого развития христианства все больше и больше проявлялось то, что составляет его истинную сущность. В замечательном процессе одухотворения оно продвигается все дальше и дальше из области безыскусной наивности в область мудрой наивности. Чем больше объяснений ускользает из его рук, тем полнее исполняется первое из обетований блаженств: "Блаженны нищие духом". Это пророческие слова.

По мере того как христианство осознает свою сокровенную природу, оно начинает понимать, что представляет собой набожность, вырастающую из внутреннего ограничения. Величайшее знание — это знание того, что мы окружены тайной. Ни знание, ни надежда на будущее не могут служить точкой опоры для нашей жизни или определить ее направление. Единственное, чем она определяется, — это наше согласие предоставить себя полностью во власть этического Бога, который открывает Себя в нас, и подчинение нашей воли Его воле.

Всякая глубокая религия — это мистика. Быть свободным от мира через бытие в Боге — таково страстное желание, которое будет жить в нас до тех пор, пока нас не сковало оцепенение бездумия. Однако бытие в Боге, осуществляемое интеллектуальным актом "познания", как понимают его в восточных религиях, всегда остается мертвой духовностью. Оно не дает нового рождения в Боге, выхода к живой духовности. Живая духовность, истинное спасение от мира могут быть достигнуты только таким единением с Богом, которое имеет этическую направленность. Религия Востока представляет собой логически последовательную мистику; одно только христианство является мистикой этической.

Таков наш путь в мире. Мы идем этим путем, не беспокоясь о знании, но веря Богу все наши надежды относительно нас самих и мира и обладая всем во всем в радостном ощущении живого Бога.

Первые христиане ждали скорого прихода Царства Божьего, под которым они понимали полное преобразование естественного мира в совершенный. Мы стали более умеренными в своих ожиданиях. Мы больше не думаем о Царстве Божьем, которое простиралось бы на всю вселенную. Мы ограничиваем его пределами человечества и ждем его как чуда, в котором Дух Божий подчинит себе души всех людей.

Предшествующие поколения хотели и были способны верить, что это чудо осуществится в ходе непрерывного постепенного развития. Однако мы, пережив и все еще продолжая переживать время ужасных и бессмысленных событий, чувствуем, как будто страшной силы волна далеко отбросила нас от гавани Царства Божьего, движение к которой мы теперь должны начать сызнова, с трудом выгребая против бури и течения, без всякой уверенности, что мы действительно продвигаемся вперед. Таким образом, и мы, подобно ранним христианам, получили жестокий урок, напомнивший нам слова Бога: "Мои мысли — не ваши мысли". Он ставит перед нами трудную задачу верить в Царство Божье верой тех, кто не видит, но все-таки верит. Мы способны выполнить эту задачу, если мы полностью захвачены Его волей.

Когда вы проповедуете Евангелие, остерегайтесь проповедовать его как религию, которая объясняет все. Я полагаю, что у вас в Англии, как и у нас на континенте, тысячи и тысячи людей потеряли надежду на

христианство, потому что видели и испытали на себе зверства войны. Религия, которая, как они верили, содержит в себе объяснение всех вещей, сразу разрушилась, когда столкнулась с необъяснимым.

Десять лет назад, до отъезда в Африку, я готовил к конфирмации мальчиков в приходе св. Николая в Страсбурге. После войны некоторые из них навещали меня и благодарили за то, что я столь недвусмысленно учил их, что религия — это не формула для объяснения всего. Они говорили, что именно это удержало их от разочарования в христианстве, в то время как многие другие из числа побывавших в окопах отказались от него, будучи не подготовленными к встрече с необъяснимым. Проповедуя, вы должны вести людей от желания знать все к знанию единственно необходимого, к желанию быть в Боге и потому не приноравливаться больше к миру, а подняться над всеми его тайнами, став свободными от мира. "Если только у меня есть Ты, я не интересуюсь ничем ни на небесах, ни на земле"*.

"Любящим Бога все содействует ко благу"*.

Укажите людям на эти слова как на вершину Аларата, на которой они смогут найти убежище, даже если поток необъяснимого затопит все вокруг.

*

Я боюсь, что мое изложение было слишком односторонним, что я говорил о христианстве и его споре с другими мировыми религиями почти исключительно с философской точки зрения. Простите меня. Поступая так, я следовал своим убеждениям; ибо христианство как наиболее глубокая религия является для меня в то же время наиболее глубокой философией.

Вступая в дискуссию с другими мировыми религиями, христианство должно встретить их во всеоружии своей мудрой простоты. Сталкиваясь лицом к лицу с логически последовательным религиозным мышлением, христианство не должно представлять себя просто историческим откровением. Это была бы ненадежная защита. Христианство не может противостоять этой логически безупречной религиозной философии, если оно не проявляет своей истинной отличительной особенности — не показывает, что оно является более глубоким и более религиозным мышлением. Оно должно апеллировать не только к историческому откровению, но также и к тому внутреннему откровению, которое согласуется с историческим и непрерывно подтверждает его. Оно должно показать, что его позиция — не претендовать на право считаться логическим, самодостаточным знанием — является единственно правильной и что та противоречивость и та неполнота, с которыми оно мирится, — это не ошибки в рассуждении, а неизбежные несовершенства мышления, пытающегося проникнуть в глубь вещей.

Христианство должно ясно и определенно поставить человека перед необходимостью выбора между логически последовательной и этической религией; оно должно настаивать на том, что этическое представляет собой высший тип духовности и что только оно является живой духовностью. Этим христианство проявляет себя как религия, которая, постигая и превосходя всякое знание, стремится к этическому живому

Богу, который не может быть найден путем созерцания мира, а открывает себя только в человеке. И христианство говорит это со всей авторитетностью, основанной на сознании своей внутренней правоты.

Где бы ни пришлось вам защищать христианство в его споре с другими мировыми религиями, вы должны пользоваться только этими незапятнанными духовными средствами защиты.

И вы должны делать это кротко и скромно. Глубокая истина не выступает с настойчивыми требованиями. Более того, горькое унижение ждет всех нас, проповедующих Евангелие в отдаленных странах. "Где же она, ваша этическая религия?" — этот вопрос нам задают повсюду, где бы мы ни появлялись, будь то среди первобытных народов или среди образованных людей Востока и Африки. Все, что христианство сделало как религия любви, уничтожено, по их мнению, тем фактом, что оно не смогло воспитать христианские народы в духе миролюбия и что в последней войне оно так тесно связало себя с мирскими интересами и с людской ненавистью, от которых не освободилось и до сегодняшнего дня. Это было ужасной изменой духу Иисуса! Проповедуя Евангелие в удаленных миссиях, не будем преуменьшать значение этого прискорбного факта и пытаться наводить лоск на неприглядную действительность. И ведь почему мы пали так низко? Потому, что вообразили себе, что обладать духом Иисуса легко. Впредь мы должны бороться за него намного серьезнее.

Проповедуя сегодня Евангелие в других странах, мы являемся форпостом армии, которая испытала поражение и теперь должна снова прийти в боеспособное состояние. Но мы хотим мужественно продолжать свое дело. Истине, которую несет в себе Евангелие Иисуса, не могут повредить ни ошибки людей, ни их неверность. И если только своей бескомпромиссностью по отношению к миру мы сами хотя бы частично покажем, что значит быть захваченным волей живого этического Бога, — тогда какая-то часть истины Иисуса будет исходить и от нас.

Особый смысл видится нам в словах Писания, принадлежащих Павлу, апостолу язычников: "Царство Божие не в слове, а в силе"*.

Это делает нас смиренными и в то же время наполняет радостью наши сердца.

Проведя вместе эти часы в размышлении о работе, которая является нашим призванием, мы отправляемся делать эту работу — каждый на своем участке. Разбросанные далеко друг от друга, мы объединены одним духом, духом тех, кто желает подчинить себя воле Бога и верит, что его призвание — пробуждать в людях такое же страстное желание.

МИСТИКА АПОСТОЛА ПАВЛА



*Теологическому факультету
Цюрихского университета
в знак благодарной памяти о той любви,
с которой он встретил меня
в самое трудное для меня время.*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Глава, которая должна была послужить введением к "Мистике апостола Павла", разрослась в книгу и была опубликована в 1911 г. под названием "История исследований учения апостола Павла"*. "Мистика апостола Павла", первый набросок которой был готов еще в 1906 г., должна была выйти следом. Однако болезнь и работа по подготовке второго, расширенного издания "Истории изучения жизни Иисуса"* не дали мне возможности подготовить рукопись к печати до моего первого отъезда в Африку в 1913 г. — отъезда, который нельзя было более откладывать. Вернувшись в первый раз в Европу, я был полностью занят двумя томами "Философии культуры", так что лишь в конце 1927 г., во время второго пребывания в Европе, смог снова взяться за "Мистику апостола Павла" и за два года придать рукописи ее окончательный вид. Благодаря этой задержке моя концепция учения Павла получила дополнительное подкрепление, так как теперь я должен был сопоставить ее с результатами недавних работ Райценштайна, Буссета, Дайсмана и др., что позволило более широко обосновать ее и достигнуть большей внутренней ясности.

Так как моей целью было изложение воззрений Павла, мне пришлось отказаться от подробного разбора новейшей литературы о нем и, в частности, от ссылок на результаты, подтверждающие мою точку зрения. Кроме того, о работах, появившихся после 1911 г., мне предстоит высказаться во втором издании моей "Истории исследований учения апостола Павла", для которого я надеюсь вскоре найти время.

Сколь многим я обязан Гансу Лицману, Мартину Дибелиусу и другим новейшим комментаторам Павла, можно видеть на многих страницах этой книги. С другой стороны, я снова и снова убеждался, какую ценность и поныне представляют детальные аналитические исследования, которые можно найти в трудах Г. Ю. Хольцмана, П. В. Шмиделя и других представителей старой школы.

Приведенное в этой книге изложение учения Павла является в какой-то мере завершением моих предшествующих теологических исследований. Еще студентом я составил себе план, целью которого было объяснить эволюцию мышления первого поколения христиан, исходя из предпосылки, казавшейся мне неопровержимой, а именно, что провозвестие Иисуса о Царстве Божьем было целиком и полностью эсхатологическим и именно так воспринималось Его слушателями. Все мои исследования — по проблеме Тайной вечери, по разгадке тайны мессианства и страданий Иисуса, истории изучения Его жизни и интерпретации учения Павла — вращались вокруг двух вопросов: возможна ли какая-нибудь иная интерпретация проповеди Иисуса, кроме эсхатологической,

и каким образом полностью эсхатологическая вначале вера первых христиан пришла к подмене эсхатологического образа мыслей эллинистическим.

До сих пор история догматики облегчала себе решение проблемы эллинизации христианства, предполагая наличие у Иисуса неэсхатологических идей наряду с эсхатологическими и толкуя учение Павла как частично эсхатологическое, частично эллинистическое. Тотальная эллинизация христианства, происходившая в богословии Малой Азии в начале II в., была представлена как нечто уже хорошо подготовленное теми общими религиозными представлениями, а также эллинистическими представлениями, которые, как предполагалось, присутствовали в христианстве с самого начала.

В действительности же нужно было объяснить, как чисто эсхатологическая вера трансформировалась в эллинистическую. Если проблему эллинизации христианства поставить именно так, то центральный вопрос становится вопрос о Павле. Вместо шаткого утверждения о том, что Павел комбинировал эсхатологический способ мышления с эллинистическим, мы должны теперь дать либо чисто эсхатологическое, либо чисто эллинистическое объяснение его учения. Я выбираю и всесторонне исследую первую из этих альтернатив. Она предполагает полное согласие учения Павла с учением Иисуса. Эллинизация христианства началась не с Павла, а лишь после него.

Чтобы решить проблему эллинизации христианства, необходимо также ответить на вопрос, почему Игнатий и представители малоазийского богословия II столетия не могли усвоить первохристианское учение в том виде, в котором они его нашли, и каким образом они трансформировали его в эллинистическое учение. Ответ очень прост: ослабление эсхатологических ожиданий весьма естественно привело их к необходимости по-новому понять свою веру в терминах сложившихся к тому времени эллинистических представлений. Это оказалось возможным по той причине, что они были знакомы с мистическим учением Павла о бытии во Христе. Они переняли его, заменив ставшую теперь уже непонятной эсхатологическую логику этого учения эллинистической. Так самым естественным образом объясняется эволюция от Иисуса через Павла к Игнатию. Павел не эллинизировал христианство. Однако своей эсхатологической мистикой бытия во Христе он придал ему форму, благодаря которой эллинизация стала возможной.

Таким образом, мне, как я считаю, удалось показать, что признание эсхатологического характера проповеди Иисуса и учения Павла хотя и ставит вопрос об эллинизации христианства более остро, но в то же время позволяет намного проще разрешить имеющиеся здесь трудности.

Мне было очень важно показать связь эсхатологических идей Павла с поздним иудаизмом и проследить их корни вплоть до пророков эпохи вавилонского пленения и более раннего времени. Поэтому для меня было большой удачей, что профессор Герхард Китель из Тюбингена и его ассистент, лицензиат теологии Карл Ренгсторф, нашли время, чтобы прочесть рукопись этой книги и дать свои замечания. Их знание позднего иудаизма и раввинистической литературы* позволило мне очертить многие контуры тверже и яснее, чем я мог бы сделать, опираясь лишь на свои собственные силы. За все улучшения, достигнутые благодаря их эрудиции, я приношу им глубокую благодарность.

Я работаю старомодным методом, а именно, излагаю идеи Павла в их исторически обусловленной форме. Я считаю, что вошедшее ныне в практику смещение нашего подхода к трактовке религиозных проблем

с теми взглядами и представлениями, которые были в ходу в прежние исторические эпохи, — причем делается это подчас виртуозно и с большим блеском — такое смешение не дает ничего для исторического понимания, да и для нашей религиозной жизни дает в конечном счете не так уж много. Исследование исторической истины самой по себе я считаю тем идеалом, к которому должна стремиться научная теология. Я до сих пор твердо придерживаюсь мнения, что непреходящая духовная значимость, которую имеет для нас религиозная мысль прошлого, дает себя чувствовать всего сильнее, когда мы соприкасаемся с религиозным чувством именно в той его форме, в которой оно реально существовало, а не в той, которую мы себе придумываем. Христианство, которое не отваживается пользоваться исторической истиной в духовных целях, внутренне непрочное, даже если и считает себя сильным. Уважение к истине, как таковой, которое должно быть постоянно действующим фактором нашей веры, если мы не хотим, чтобы она превратилась в маловерие, включает в себя уважение и к исторической истине.

Мистическая христология Павла говорит нам гораздо больше, когда она предстает перед нами в огне эсхатологической мысли первых христиан, нежели когда пересказывается в современных догматических (или современных недогматических) терминах. Поэтому я верю, что своей работой служу не только делу установления научной истины, но и религиозному делу. Именно в этом убеждении я и работал над книгой.

За ценную помощь в подготовке корректуры я благодарю моего университетского товарища о. Карла Лейрера из Штутгарта, лиценциата теологии Карла Ренгсторфа из Тюбингена и мою жену.

Указатели имен и ссылок на источники составил с помощью г-на Ренгсторфа студент теологического факультета Лимар Хенниг из Тюбингена — поскольку отъезд в Африку не оставлял мне времени для этой работы. Сердечно благодарю его.

*Река Огове, на пароходе по пути в Ламбарене, в день
св. Стефана, 1929.*

Альберт Швейцер

Оглавление

Глава I. СВОЕОБРАЗИЕ МИСТИКИ ПАВЛА	186
Примитивные и более развитые формы мистики	186
Изречения, характерные для мистики Павла	188
Мистика единения с Христом и мистика единения с Богом	189
Стойческая мистика речи в ареопаге	190
Отличие мистики Павла от мистики стоиков	192
Ангельские силы как препятствие для мистики единения с Богом	193
Мистика воскресения и мистика возрождения	195
Реализм мистики Павла	197
Таинства в мистике Павла	200
Мифологическая и историко-космическая мистика	203
Павел — не только мистик	204
 Глава II. ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЕ ИЛИ ИУДЕЙСКОЕ?	205
Объяснение учения Павла как эллинистического (Райценштайн)	206
То же, Буссет	208
Объяснение учения Павла как наполовину иудейского, наполовину эллинистического (Дайсман)	211
Возможность эсхатологического объяснения	214
 Глава III. ПОСЛАНИЯ ПАВЛА	217
Проблемы установления подлинности	217
Цель и содержание посланий	219
Датировка посланий	221
Первоначальная структура текста и ее трансформация	222
Утраченные послания	225
 Глава IV. ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О СПАСЕНИИ	225
Эсхатологическое ожидание в посланиях Павла	225
Эсхатологическое представление о спасении, источники	227
Эсхатологическое учение о спасении у Иисуса	228
Эсхатологические предпосылки возникновения идеи искупительной смерти	230
Концепция искупительной смерти в первохристианстве	233
Смерть Иисуса и эсхатологическое учение о спасении у Павла	234
Второе пришествие Иисуса и события последних времен	235
Закон и власть ангелов	238
Гностический оттенок эсхатологического учения о спасении; гнозис и мистика	240
 Глава V. ПРОБЛЕМЫ ЭСХАТОЛОГИИ ПАВЛА	243
Мессианская эсхатология и эсхатология "Сына Человеческого"	243
Возрождение мессианской эсхатологии в Псалмах Соломона	245
Эсхатология Иисуса: присутствие воскресших праведников в Царстве Божьем	246
Отождествление Иисусом "Сына Человеческого" с Мессией	248
Эсхатология апокалипсисов Варуха и Ездры	250
Эсхатология Павла: воскресение для участия в мессианском Царстве	254

Отрицатели воскресения из Коринфа	256
Учение Павла о двух воскресениях	257
Обоснование воскресения для участия в мессианском Царстве с помощью мистического учения	259
Воскресение Иисуса как начало мессианской эры	260
Объективная мистика одновременного существования природного и сверх-природного миров	261

Глава VI. МИСТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ОБ УМИРАНИИ И ВОСКРЕСЕНИИ ИЗ МЕРТВЫХ С ХРИСТОМ

Представление об общине святых как зародыш мистики единения с Христом	262
Мистика единения с Христом в провозвестии Иисуса и в учении Павла	265
Та же мистика как эсхатологическое спасение, увиденное изнутри	271
Решение проблемы отношения Павла к Иисусу	272
Община святых и мистическое тело Христа	274
Умирание и воскресание с Христом	276
Бытие во Христе	278
Взаимность отношений в мистическом теле	281
Натуралистический характер общности с Христом	282
Уничтожение общности с Христом безнравственностью	283
Представления Павла о смерти и воскресении	285
Желание умереть и быть с Христом	288
Преимущества эсхатологического объяснения учения Павла перед эллинистическим	290

Глава VII. СТРАДАНИЕ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ УМИРАНИЯ С ХРИСТОМ

Общность с Христом в страдании и умирании	294
Страдание с Христом в представлении первых христиан	295
Описание страданий Павла в Деяниях апостолов	297
Описание страданий Павла в посланиях	298
Бичевания	300
Болезнь и экстатические переживания	301
Преследования со стороны евреев и враждебное отношение иудео-христиан	303
Страдания Павла: враждебность внутри его собственных общин	305
Страдания Павла: "Когда я немощен, тогда силен"	306

Глава VIII. ОБЛАДАНИЕ ДУХОМ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ ВОСКРЕСЕНИЯ С ХРИСТОМ

Учение о пришествии Духа у пророков	306
Излияние Духа и "Тот, который должен прийти" у Иоанна Крестителя и у Иисуса	307
Дух у Павла как Дух Христа и Дух воскресения	310
Бытие в Духе	311
Действие Духа	313
Познание в Духе	315
Испытание духов: 1 Ин. 4, Учение 12 апостолов, Пастырь Ермы	317

Глава IX. МИСТИКА И ЗАКОН

Универсализм и национальная исключительность у пророков	318
Особенности универсализма Иисуса; запрещение проповеди язычникам ...	319

Проповедь язычникам в понимании первых христиан и в понимании Павла	321
Важность проповеди язычникам для Израиля	323
Свобода от Закона как следствие бытия во Христе	325
Своеобразие учения Павла о свободе от Закона	326
Несовместимость Закона и эсхатологии	327
Теория сохранения статус-кво	330
Трудность применения теоретических положений Павла на практике	332
Борьба против Закона и ее исход	334
Глава X. МИСТИКА И ОПРАВДАНИЕ ВЕРОЙ	338
Оправдание верой вместо "оправдания во Христе"	338
Оправдание верой в Послании к галатам	341
Оправдание верой в Послании к римлянам: Закон и грех	343
Закон и грех в апокалипсисах Варуха и Ездры	345
Оправдание верой в Послании к римлянам: милость Божья	345
Оправдание верой в Послании к римлянам: искупительная смерть Иисуса	347
Оправдание верой — всего лишь фрагмент мистического учения о спасении	349
Глава XI. МИСТИКА И ТАИНСТВА	354
Эсхатологическое происхождение первохристианских таинств	354
Крещение Иоанна как эсхатологическое таинство	357
Перенятие крещения Иоанна первохристианской общиной	359
Крещение и сакральная трапеза в понимании Иисуса	361
"Хлеб насущный" и мессианский пир	363
Тайная вечеря	365
"Предварю вас в Галилее" и "пить новое вино"	368
Тайная вечеря Иисуса и трапеза Господня первохристианской Церкви	370
Сущность первохристианской трапезы Господней	373
Свидетельства о совершении трапезы Господней	374
Странствования израильтян и таинства	377
Крещение в понимании Павла	380
Павел о трапезе Господней	382
Что знает Павел о Тайной вечере	383
Застольное общение с Христом у Павла	385
Трапеза Господня и приобщение к телу и крови Христа	386
Приобщение к Христу в трапезе Господней согласно эллинистическому богословию	388
Точка зрения Павла и эллинистическая точка зрения на крещение и Евхаристию	390
Таинства Павла имеют отношение только к мессианскому блаженству	393
Таинства Павла как залог воскресения	394
Крещение для мертвых	397
Таинства и воскресение в эллинистическом богословии	399
Роль таинств в неэсхатологической концепции спасения	400
Глава XII. МИСТИКА И ЭТИКА	403
Этика покаяния, ведущего в Царство Божье, — у Иоанна Крестителя, Иисуса и в первохристианстве	403
Этика Павла как результат бытия во Христе и обладания Духом	404
Этическая и надэтическая мистика	406

Этика и свобода	407
Сущность этики Павла	409
Любовь как исполнение Закона	411
Любовь как высочайшее проявление Духа	411
Этические изречения Павла	414
Этика Павла и нехристианская этика позднего стоицизма, китайских мыслителей и рационализма XVIII века	414
Этика Павла и этика Иисуса	415
Суд и воздаяние в этике Павла	416
Внутренняя, а не внешняя свобода от мира	417
Высокая этическая оценка государственной власти	419
Павел в свете своей собственной этики: независимость благодаря труду ...	423
Служение	425
Кротость и миролюбие	426
Самооценка	429
Павел в свете Послания к Филимону	431
Глубина этики Павла	432
 Глава XIII. ЭЛЛИНИЗАЦИЯ МИСТИКИ ПАВЛА ИГНАТИЕМ И БОГОСЛОВИЕМ ИОАННА	 433
Мистика общности с Христом как вера в Христа, содержащая в себе воз- можность эллинизации	433
Эллинизация веры в Иисуса	435
Эллинистическое представление о спасении у Игнатия	438
Игнатий: соединение плоти и духа в Иисусе и в Церкви	441
Игнатий: мистика и учение о Логосе	443
Эллинизация представления о спасении у Юстина	444
Эллинизация мистики бытия во Христе в Евангелии от Иоанна	445
Вера в Христа-Логоса как принесшего таинства	448
Крещение в Евангелии от Иоанна	449
Евангелие от Иоанна: омовение ног и крещение	452
Евангелие от Иоанна: учреждение христианского крещения	454
Евангелие от Иоанна: хлеб жизни и Евхаристия	455
Евангелие от Иоанна: дела прославленного Христа	458
От мистики Павла к мистике Евангелия от Иоанна, краткий итог	460
О религиозной ценности мистики Павла и эллинизированной мистики	463
 Глава XIV. НЕПРЕХОДЯЩИЕ ЦЕННОСТИ МИСТИКИ ПАВЛА	 465
Павел — святой покровитель мышления в христианстве	465
Смысл мистики единения с Христом	466
Единство веры в Царство Божье и веры в спасение	468
Умирание и воскресение с Христом как духовный опыт	472
Этика Царства Божьего в мистике Павла	474
Евангелие Иисуса и евангелие Павла	475

Глава I

СВОЕОБРАЗИЕ МИСТИКИ ПАВЛА

Когда мы говорим, что Павел был мистиком, что мы имеем в виду?

Мистиками называют тех, кто на границу между земным и сверхземным, между временным и вечным смотрят как на уже преодоленную и, оставаясь пока еще внешне среди земного и временного, ощущают свою принадлежность к сверхземному и вечному.

Мистика может быть как примитивной, так и высокоразвитой. Примитивной можно назвать мистику, которая еще не поднялась до представления об универсуме* и не вышла за пределы наивных воззрений на земное и сверхземное, временное и вечное. Вхождение в сверхземное и вечное осуществляется здесь посредством мистерии, магического акта. В результате этого акта человек вступает в общение с божеством, причем так, что разделяет с последним его сверхъестественную форму бытия.

Представления о вступлении в союз с божеством посредством действительных обрядов имеются уже в самых примитивных религиях. Первоначальный смысл жертвенного пира, вероятно, заключался в том, что через пищу, которую он ест, участник пира каким-то образом соединяется с божеством.

Более развитую форму магической мистики мы находим в начале нашей эры в восточных и греческих мистерияльных религиях. В культах Аттиса, Осириса и Митры, а также в элевсинских мистериях (в их поздней, более глубокой форме) верующий через посвящение достигает единения с божеством и тем самым разделяет с ним страстно желаемое бессмертие. Благодаря этим таинствам он перестает быть обыкновенным, природным человеком и заново рождается в более высоком состоянии бытия.

Когда же человек приходит к представлению об универсуме и размышляет о своем отношении к всеобщности бытия и к бытию самому по себе, мистика становится более широкой, углубляется и очищается. Вхождение в сверхземное и вечное осуществляется теперь актом мышления. В этом акте человек, ставший личностью, поднимается над обманом чувств, внушающих ему, что в этой жизни он находится в рабстве у земного и временного. Он достигает способности различать видимость от истинной реальности и может отныне понимать ма-

териальное как форму проявления духовного. Он прозревает вечное в преходящем. Познавая единство всех вещей в Боге, в бытии, как таковом, он выходит из беспокойного потока становления и распада в мир вневременного бытия и ощущает себя пребывающим в Боге, вечным в каждый момент времени.

Эта интеллектуальная мистика является общечеловеческим достоянием. Она возникает всюду, где мысль делает предельные усилия, чтобы понять и выразить отношение личности к универсуму. Ее можно найти у брахманов и у Будды, у Платона и стоиков, у Спинозы, Шопенгауэра, Гегеля.

Она проникает и в христианство, вначале наивно дуалистическое, проводящее строгое различие между настоящим и будущим, между "здесь" и "там". Правда, не без сопротивления; но всякий раз, когда христианство либо усилиями крупных мыслителей, либо под влиянием великих идейных течений пытается достигнуть ясности относительно связи между Богом и миром, оно не может не открыть дверь мистике. Мистика находит свое выражение в эллинистическом богословии Игнатия и Евангелия от Иоанна; в сочинениях Августина и в текстах, приписываемых Дионисию Ареопагиту; ее можно найти у Гуго Сен-Викторского и других схоластов, у Франциска Ассизского, Мейстера Экхарта, Сузо, Таулера и других отцов немецкой богословской мистики; она говорит устами Якоба Бёме и других протестантских еретиков-мистиков; мистическими являются гимны Терстегена, Ангелуса Силезиуса и Новалиса; в работах Шлейермахера мистика стремится выразить себя на языке Церкви¹.

Характер интеллектуальной мистики может быть разным, в зависимости от места и времени. Наиболее абстрактную форму она принимает у брахманов и у Будды. Человек мыслит здесь о своем существовании в категориях чистого бытия, лишенного каких-либо отличительных качеств, и погружается в это бытие. Якоб Бёме — глашатай мистики, основанной на воображении. В христианской мистике Мейстера Экхарта и его последователей речь идет о бытии в живом Боге, так же как и в религиозной мистике индуизма, который пытается выйти за пределы холодной брахманской мистики. Однако, какую бы окраску ни принимала интеллектуальная мистика, она занята всегда одним и тем же: бытием в его последней, наибольшей реальности.

*

Какова же по своему характеру мистика Павла?

Она занимает единственное в своем роде место между примитивной и интеллектуальной мистикой. Религиозные представления апостола намного выше представлений примитивной мистики. Исходя из этого, можно было бы ожидать, что его мистика стремится к единению человека с Богом как первопричиной бытия. Однако это не так. Павел никогда не говорит о едином бытии с Богом или о бытии в Боге. Правда, он

¹ Очень краткий, во многом спорный очерк мистических учений можно найти в книге Ed. Lehmann "Mystik in Heidentum and Christentum" (3. Aufl. Leipzig. 1923).

утверждает богосыновство верующих. Но, как ни странно, он представляет себе это сыновство не как непосредственную мистическую связь с Богом, а как опосредованную и осуществляемую через мистическое единение с Христом.

Таким образом, мистика более высокого порядка переплетается здесь с менее высокой. У Павла нет мистики единения с Богом — только мистика единения с Христом, посредством которого человек становится в определенное отношение к Богу. Фундаментальная идея мистики Павла может быть выражена следующим образом: я — во Христе; в Нем я ощущаю себя существом, поднявшимся выше этого чувственного, греховного и преходящего мира и уже теперь принадлежащим к миру преобразованному; в Нем я уверен в воскресении; в Нем я дитя Божие.

Исключительное своеобразие этой мистики заключается еще и в том, что бытие во Христе понимается как умирание и воскресание вместе с Ним, вследствие которых человек освобождается от греха и от Закона, обретает Дух Христа и уверенность в воскресении.

Это бытие во Христе — великая загадка учения Павла.

ИЗРЕЧЕНИЯ, ХАРАКТЕРНЫЕ ДЛЯ МИСТИКИ ПАВЛА

Гал. 2:19—20: "Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога. Я сораспался Христу. И уже не я живу, но живет во мне Христос".

Гал. 3:26—28: "Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса. Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе".

Гал. 4:6: "А как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: "Авва, Отче!"

Гал. 5:24—25: "Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями. Если мы живем духом, то по духу и поступать должны".

Гал. 6:14: "А я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира".

2 Кор. 5:17: "Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое".

Рим. 6:10—11: "Ибо, что Он умер, то умер однажды для греха, а что живет, то живет для Бога. Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем".

Рим. 7:4: "Так и вы, братья мои, умерли для закона Телом Христовым, чтобы принадлежать другому, Воскресшему из мертвых, да приносим плод Богу".

Рим. 8:1—2: "Итак, нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу, потому что закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти".

Рим. 8:9—11: "Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его. А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности. Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас".

Рим. 12:4—5: "Ибо, как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так мы многие составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены".

Флп. 3:8—11: "...чтобы приобрести Христа и найтись в Нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая через веру во Христа, с праведностью от Бога по вере; чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его, чтобы достигнуть воскресения мертвых".

*

Самое первое и самое естественное, что, с нашей точки зрения, должен был сделать Павел, — это продумать мистический смысл возведенного Иисусом и общепринятого в первохристианстве представления о богосыновстве и углубить его до представления о бытии в Боге. Он, однако, оставляет его без изменения, а в дополнение к нему создает мистическое учение о бытии во Христе, как если бы богосыновство нуждалось в качестве своего обоснования в бытии во Христе. Павел — единственный из христианских мыслителей, у которого есть только мистика единения с Христом и нет мистики единения с Богом. В богословии Евангелия от Иоанна оба эти вида мистики уже присутствуют и тесно переплетаются. Христос-Логос у Иоанна говорит и о бытии в Нем самом, и о бытии в Боге и представляет бытие в Боге как опосредованное бытием во Христе. Начиная с этого момента в христианском вероучении мистика единения с Христом соединяется с мистикой единения с Богом.

То, что непосредственное мистическое отношение верующего к Богу остается вне поля зрения Павла, становится еще более удивительным, если учесть, что в своих высказываниях об обладании Духом Павел не делает сколько-нибудь ясного различия между Духом Божиим и Духом Христовым. Места, в которых он характеризует тех, кто во Христе, как носителей Духа Христова, чередуются с местами, в которых он напоминает им, что они обладают Духом Божиим.

Рим. 8:9: "Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его".

Гал. 4:6: "А как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: "Авва, Отче!"

Но хотя Павел так решительно приравнивает обладание Духом Христовым к обладанию Духом Божиим, бытие во Христе тем не менее никогда не становится у него бытием в Боге. Он не делает того, что кажется самоочевидным, и это настолько странно, что все истолкователи его учения склонны попросту не замечать отсутствия мистики единения с Богом или не придавать ему значения. Хотя в посланиях нет нигде ни единого упоминания о бытии верующего в Боге, хочется верить, что мистика единения с Христом в конечном счете переходит у Павла в мистику единения с Богом.

Даже Вильгельм Буссет, единственный, кого это отсутствие у Павла мистики единения с Богом заставило слегка призадуматься, не углубляется в существо дела и ограничивается тем, что из наличия этой мистики у Иоанна делает вывод: "В ходе исторического развития христианства мистика единения с Богом возникла из мистики единения с Христом"¹.

¹ *Bousset Wilhelm. Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus. Göttingen, 1913; 2. Aufl. 1921. О мистике единения с Христом и мистике единения с Богом см.: 2. Aufl. S. 119 ff.; S. 163 ff.; 177 ff.*

Есть одно обстоятельство, помогающее не замечать отсутствия мистики единения с Богом у Павла, а именно тот факт, что, согласно Деяниям апостолов, Павел провозгласил мистику бытия в Боге в своей речи в афинском ареопаге. Отсутствие высказываний о бытии в Боге в посланиях Павла рассматривается как нечто случайное и не имеющее значения, поскольку в Деяниях Павел говорит о Боге: "...мы Им живем, и движемся, и существуем..." (Деян. 17:28).

На основании этого места из Деяний Адольф Дайсман, например, считает себя вправе предположить наличие у Павла мистики бытия в Боге, корни которой лежат в дохристианском иудейском мышлении. Эта мистика, по Дайсману, является ядром, а мистика бытия во Христе, возникшая как результат пережитого на дороге в Дамаск, образует как бы его внешнюю оболочку¹.

*

Однако действительно ли речь в ареопаге принадлежит Павлу?

Против этого имеются веские возражения, заставляющие считать, что речь перед афинянами, вероятнее всего, принадлежит самому автору Деяний. Практика составления речей, подходящих, по мнению составителя, для данного конкретного лица и данного случая, и приписывание составленной речи самому этому лицу была широко распространена в те древние времена. Автор Деяний, не задумываясь, следует этой традиции. Его целью было изобразить Павла, который в Афинах был бы греком для греков².

Исторически недостоверно в этой речи уже то, что в качестве отправной точки Павел берет посвятельную надпись на афинском жертвеннике: "неведомому Богу". Такой надписи не существовало. В античной литературе упоминается лишь о жертвенниках "неведомым Богам" — во множественном числе, а не "неведомому Богу" в единственном.

Нам известны упоминания о трех таких жертвенниках. Один из них стоял на дороге из Фалера в Афины (Павсаний, I, 1:4), второй в Олимпии (Павсаний, V, 14:8), третий в Афинах (Филострат. Vita Apollonii. 6:3). Не исключено, что наряду с литературными свидетельствами II—III вв. н.э. мы располагаем и самим подлинником. Во время раскопок в Пергаме осенью 1909 г. на месте храма Деметры была найдена надпись на жертвеннике, гласящая, что факелоносец Капит[он] посвящает этот жертвенник θεοῦς ἀγν... Возможно, что поврежденное слово следует читать как ἀγν [ἄστοις] (неведомым)³.

Уже у отца Церкви Иеронима мы находим замечание, что упоминаемый в Деяниях афинский жертвенник мог быть посвящен лишь неведомым богам во множественном числе, но никак не одному неведомому Богу. Согласно Иерониму, эта надпись имела вид: "Diis Asiae

¹ Deißmann Adolf. Paulus. 2. Aufl. Tübingen, 1925. S.116.

² К вопросу о речи в ареопаге см.: Norden Eduard. Agnostos Theos. Leipzig, 1913. S. 1—140. Норден считает эту речь произведением автора Деяний апостолов. Этой же точки зрения придерживались уже Эдуард Ройс, Г. Ю. Хольцман и вообще представители более старой критической школы.

³ См.: Deißmann Adolf. Paulus. 2. Aufl. S. 226—229.

et Europae et Africae, diis ignotis et peregrinis" [богам Азии, Европы и Африки, богам неведомым и чужеземным]¹.

Кто же в таком случае превратил "неведомых богов" в "неведомого Бога"? Иероним полагает, что сам Павел откорректировал эту надпись, чтобы воспользоваться ею для проповеди монотеизма. Этой же точки зрения придерживаются и некоторые современные толкователи, не желющие ставить под сомнение подлинность речи в ареопаге. В другом варианте они считают, что апостол по невнимательности прочел единственное число вместо множественного. Многие комментаторы прибегают также к предположению, что, кроме жертвенника неведомым богам, в Афинах был еще и жертвенник неведомому Богу. В действительности, однако, невозможно предположить, чтобы в присутствии тех, у кого этот жертвенник постоянно был перед глазами, Павел мог позволить себе столь вольно обращаться с надписью. А кроме того, жертвенник, посвященный многим неведомым богам, скорее мог бы вдохновить его на пламенную обвинительную речь против многобожия, чем на панегирик монотеизму.

В силу сказанного можно предположить, что переделал множественное число в единственное сам автор Деяний, с тем чтобы дать Павлу отправную точку для его беседы о монотеизме. Правомерность использования в религиозной пропаганде такого рода поправок к устному преданию или цитатам в древности ни у кого не вызывала ни малейших сомнений.

Продолжение речи в ареопаге столь же мало принадлежит Павлу, как и ее начало. Мистика единения с Богом, выраженная в стихе "...мы Им живем, и движемся, и существуем", — это стоическая мистика, а цитата "Мы Его и род" взята из Арата (Phaenomena, 5), который, как и Павел, был родом из Киликии.

Уже сама связь этих мистических высказываний с остальным текстом вызывает сомнения. Цель беседы — доказать ничтожество многобожия и идолопоклонства, призвать слушателей к покаянию и возвестить приход Христа как судьи мира. Для этого не было необходимости возноситься мыслью на высоты мистики, притом что она с них тут же спускается. Мистика здесь является ничем не мотивированным добавлением; она выглядит как претенциозная модуляция в простой музыкальной песне.

И как совершенно по-иному выглядит мотивировка мистических изречений Павла в посланиях! В них учение о бытии во Христе прочно утверждает свое место в цепи идей как аргумент аргументов и подчиняет себе логику всего текста. Здесь мистика — это мистика мыслителя; в речи в ареопаге, как она представлена в Деяниях апостолов, она выглядит как литературный прием. Чтобы быть греком для греков, Павел должен на мгновение погрузиться в сферу стоической пантеистической мистики и привлечь себе на помощь известную литературную цитату. После фейерверка сентенции о посвящении жертвенника продолжение речи выглядит дымящейся головешкой.

¹ Иер. Ad Titum 1:12. В этом месте Иероним комментирует цитируемые в Тит. 1:12 стихи Эпименида: "Критяне всегда лжецы, злые звери, утробы ленивые" — и мимоходом отмечает, что Павел, которого он считает автором Послания к Титу, в речи в ареопаге тоже цитирует греческого поэта (Арата) и даже ссылается на надпись на афинском жертвеннике.

Речь в ареопаге находит путь к нашим сердцам, потому что провозглашает мистику бытия в Боге, которой жаждет наше религиозное чувство и которая нигде в Новом завете не выражена в такой ясной форме. Наша современная мысль сознает необходимость постичь нас самих и вместе с нами всю природу как существующих в Боге, и поэтому нам так трудно отказаться от мысли, что сам Павел выразил эту идею в речи в ареопаге.

*

Фраза "Мы Им живем, и движемся, и существуем: мы Его и род" — это выражение стоической пантеистической мистики. Последняя предполагает такой взгляд на мир, при котором божественное понимается как имманентное. Бог мыслится как сущность всех сил, действующих в природе. Соответственно все, что есть, есть "в Боге". В мыслящем человеке это бытие возвышается до осознания себя самого.

Там, где эта непосредственная связь между природой и Богом не предполагается, немыслима и элементарная мистика бытия в Боге. Павел же очень далек от *Deus sive natura*¹ мыслителей-стоиков. Его мировоззрение основано на представлении не об имманентном, а о трансцендентном Боге. Идея стоицизма о естественном и непосредственном бытии в Боге, если бы он когда-либо с ней столкнулся и вник в нее, показалась бы ему безумием и дерзостью.

Павел настолько далек от исходных предпосылок стоицизма, что ему чуждо даже предполагаемое речью в ареопаге общее понятие "человек". Возможность того, что человек как таковой, т.е. любой человек, как-то связан с Богом, лежит вне круга его представлений. Для него не существует однородного человечества: есть лишь разные категории людей.

Прежде всего его мыслями владеет идея предопределения. Глубокая трещина разделяет человечество на две части. Не человек как таковой, но лишь человек, для этого избранный, может вступить в связь с Богом. Прекрасные слова из Послания к римлянам (8:28): "Притом знаем, что любящим Бога... все содействует ко благу" — сопровождаются ужасным ограничением: "призванным по Его изволению".

Но и помимо предопределения не все люди стоят для Павла на одном уровне. Мужчина и женщина, еврей и грек отличаются друг от друга не только полом или расой — для него это разные градации близости к Богу. Что касается евреев и язычников, то, согласно иудейским представлениям, различие между ними в этом отношении самоочевидно. Неожиданным является мнение Павла, что мужчина стоит ближе к Богу, чем женщина, известное нам благодаря удивительным аргументам, с помощью которых он обосновывает свое предписание, чтобы во время молитвы женщины покрывали голову, а мужчины, напротив, снимали головной убор.

1 Кор. 11:7—11: "Итак, муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия; а жена есть слава мужа. Ибо не муж от жены, но жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа. Посему жена и должна иметь на голове покров (*ἐξουσία*), для Ангелов"^{*}.

¹ * Бог, или (т. е.) природа (лат.). — *Примеч. ред.*

Согласно Г. Кителю¹, греческое слово ἐξουσία (власть) следует переводить здесь как "покров" (чадра), потому что в семитских языках корень šlt имел два значения: "закутывать" и "властвовать". Уже не зная первого значения, Павел ошибочно перевел раввинистическое šaltonajja словом ἐξουσία (власть).

Что женщины должны покрывать голову — это, по Кителю, объясняется требованиями благопристойности. Женщина должна носить покрывало на голове, чтобы не давать никаких поводов к вольному поведению своему ангелу-хранителю, который кружит около нее. Это распространенное толкование восходит к рассказу об обольщении дочерей человеческих ангелами (Быт. 6:1—4). Женщины покрывают голову, чтобы не возбуждать вожделения у ангелов. Та же причина приводится и Тертуллианом в сочинении об одежде девственниц, где он ссылается на это место у Павла (Терт. De virginibus velandis, 7). В любом случае Павел требует от коринфских гречанок покрывать голову во время богослужения, как это должны были делать еврейские женщины.

Женщина была сотворена Богом не непосредственно, а из тела мужчины; следовательно, по мысли Павла, она является существом более низкого порядка. Он устанавливает следующую иерархическую градицию: Бог — Христос — мужчина — женщина.

1 Кор. 11:3: "Хочу также, чтобы знали, что всякому мужу глава Христос, члене глава — муж, а Христу глава — Бог".

Эти различия в близости к Богу уничтожаются только бытием во Христе. Только во Христе предназначенная Богу часть человечества впервые достигает однородности. Вот почему Павел с таким постоянством и как нечто глубоко важное провозглашает, что во Христе нет больше ни еврея, ни грека, ни раба, ни свободного, ни мужчины, ни женщины, что в Нем все обладают одним и тем же бытием и одними и теми же личностными качествами (Гал. 3:28).

Представление об однородном человечестве, которое в стоической мистике считается самоочевидным, для Павла настолько нетривиально, что прийти к нему он может лишь с помощью мистики бытия во Христе. Насколько же невозможной была для него стоическая мистика данного от природы бытия в Боге!

*

Еще одна причина, по которой стоическая пантеистическая мистика единения с Богом невозможна у Павла, заключается в том, что пантеистическое представление о Боге есть нечто совершенно чуждое его мышлению. Дело не только в том, что он, в соответствии с традициями еврейской мысли, проводит резкую границу между миром и Богом: в соответствии со своим собственным эсхатологическим мировоззрением он полагает, что до тех пор, пока будет существовать природный мир, включая и мессианский период, ангельские силы будут стоять между человеком и Богом и делать прямые отношения между ними невозможными. В конце восьмой главы Послания к римлянам звучит радостный гимн тому отношению к Богу, в которое вступают избранные, те, кто во Христе. Что же это за достижение, которое он так

¹ Kittel G. Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums. 1. Band. 3. Heft. Leipzig, 1920. S. 17—31.

прославляет? Только то, что впредь никакие ангелы-обвинители не будут иметь права выступать перед Богом против этих избранных и что никакие ангельские силы отныне не смогут вклиниться между ними и любовью Божьей.

Рим. 8:38—39: "Ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем".

Главное, что достигается бытием во Христе, — установление этого отношения между избранными и Богом. Избранные включаются в мировой процесс, в котором мир становится на путь возвращения к Богу.

Здесь лежит фундаментальное различие между мировоззрением, в котором возможна мистика "естественного" бытия в Боге, и мировоззрением, в котором она немыслима. К различию между имманентностью и трансцендентностью Бога добавляется контраст между естественным и сверхъестественно-драматическим ходом мировой истории.

У стойков мир мыслится как статический и неизменный. Мир есть Природа, остающаяся постоянно в одном и том же отношении к мировому духу, который познает себя в ней и в котором она познает сама себя. Для Павла же мир — это не Природа, а сверхприродный исторический процесс, этапами которого являются происхождение мира от Бога, его отдаление от Него и его возвращение к Нему.

Этот драматический взгляд на мировую историю — тоже своего рода мистика, но не статическая, а динамическая. В рамках этой мистики возможно утверждение, что все существующее — *от* Бога, *посредством* Бога и направлено *к* Богу. Но чего она никак не может утверждать — это что все существующее существует *в* Боге. Этого просто не может быть до тех пор, пока есть чувственный, материальный мир и идет процесс его исторического развития. Только когда наступит конец, когда время уступит место вечности и все возвратится к Богу — только тогда можно будет сказать, что все в Боге.

Так как Павел живет этими характерными для позднеиудейской эсхатологии драматическими представлениями о мире, он связан логикой этих представлений. Гимн Богу в конце 11-й главы Послания к римлянам он заканчивает словами: "Ибо все из Него, Им и к Нему" (Рим. 11:36); но он не может сделать еще один шаг и добавить, что все *в* Боге.

Плененный удивительным звучанием этих слов, Эдуард Норден (который в целом занимает скептическую позицию относительно наличия эллинизма у Павла) полагает, что здесь ему не остается ничего иного, кроме как признать приеутствие стоической мистики¹. Он ставит изречение Павла рядом с известным обращением к Природе у Марка Аврелия (Размышления. IV, 23): "Все от тебя, все в тебе, все к тебе". Но, делая это, он упускает из виду решающее обстоятельство, а именно что у Марка Аврелия второй член триады гласит: "все *в тебе*", тогда как у Павла сказано лишь: "все *Им*", т.е. *посредством* Него. В этом различии между "в" и "посредством" заключена пропасть, разделяющая статическую мистику стойков и динамическую мистику Павла.

¹ Norden E. Agnostos Theos. Berlin, 1913. S. 240—250. "Eine Stoische Doxologie bei Paulus. Geschichte einer Allmachtsformel".

Р. Райценштайн (Poimandres. 1904. S.39) полагает, "что у Павла (Рим.11:36) мощная основополагающая формула египетско-греческого мистицизма приводится почти слово в слово". В доказательство он цитирует надпись на магическом кольце (Berthelot. Alchimistes grecs. Introduction, 133): $\epsilon\nu\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota'\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$ ^{1*}.

И в других высказываниях того же типа Павел не прибегает к представлению о бытии в Боге.

1 Кор. 1:30: "От Него [Бога] и вы во Христе Иисусе". — 1. Кор. 3:23: "Вы же — Христовы, а Христос — Божий". — 1 Кор.8:6: "...Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым [посредством которого] все, и мы Им".

Бытие во Христе расширяется до бытия в Боге лишь в богословии Иоанна.

Ин. 17:21: "Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино";

1 Ин. 4:15: "Кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог, и он в Боге".

Согласно эсхатологическим представлениям, избранные разделяют судьбу мира. До тех пор, пока мир не вернулся к Богу, они также не могут быть в Боге.

То обстоятельство, что Павел не мыслит богосыновство как бытие в Боге, в конечном счете объясняется тем, что богосыновство для него, как и для Иисуса, — дело будущего. Люди становятся детьми Божьими только в мессианском Царстве. До того они лишь обладают уверенностью, что призваны к этому, и потому — предвосхищая будущее — называются детьми Божьими.

Бытие в Боге представляется Павлу невозможным до тех пор, пока ангельские существа обладают какой-то властью над людьми. Как только Христос в процессе развития мессианского Царства победит их и уничтожит последнего врага, смерть, Он сам вернет свою теперь уже не нужную власть Богу, чтобы Бог был "все во всем" (1 Кор. 15:26—28). Только тогда будет бытие в Боге.

Следовательно, и Павел признает мистику единения с Богом, но не как нечто такое, что имеет силу одновременно с мистикой единения с Христом. Исходные посылки его мировоззрения делают невозможным их сосуществование или такую связь, при которой первая с необходимостью вытекает из второй. Они сменяют друг друга во времени: мистика единения с Христом существует до тех пор, пока не становится возможной мистика единения с Богом.

Таким образом, указанная особенность мистики Павла — что это только мистика бытия во Христе, но не бытия в Боге — коренится в том факте, что она возникает в рамках эсхатологического мировоззрения.

Мистика единения с Христом имеет у Павла еще одну удивительную для нас особенность: она чрезвычайно реалистична. Бытие во Христе понимается не как статическое участие в духовном бытии Христа, но как реальное претерпевание вместе с Ним Его смерти и воскресения.

Замечателен сам по себе тот факт, что достигаемое мистическим путем новое состояние мыслится как предвосхищаемое воскресение.

^{1*} Во всем, и через все, и ко всему (греч.). — Примеч. ред.

Простое и естественное понятие "возрождение" (рождение заново) никогда не используется Павлом; он предпочитает трудное для понимания и прямо-таки насильственное для нашего мышления представление об уже пережитом воскресении.

Это тем более удивительно, что в мистике эллинистических мистерияльных религий, так же как в Евангелии и посланиях Иоанна, обретение нового состояния сплошь и рядом характеризуется как возрождение. Это представление, использующее понятия "порождать" и "рождаться" как удобную метафору, господствует в Герметических трактатах¹, в греко-восточных мистерияльных религиях и в культе Митры. Оно так естественно само по себе и так привычно для греческой мысли, что используется даже в тех случаях, когда сам характер мифа и мистерияльного действия таков, что ему больше соответствовали бы метафоры умирания и воскресания.

Так, например, во фригийском обряде тауроболии посвящаемый находится в яме, что означает, что он, подобно Аттису, умер. Кровь быка, приносимого в жертву над ямой, капает на него и, передавая заключенную в ней жизненную силу, пробуждает его к новой жизни. Хотя на основании этого его следовало бы считать воскресшим, о нем говорится как о вновь родившемся².

Подобным же образом, т.е. как о заново рожденном, говорится о посвященном и в мистериях Исиды, хотя он в процессе посвящения как бы претерпевает добровольную смерть³.

Тот факт, что представление о воскресении, так хорошо соответствующее символике этих обрядов, вытесняется менее подходящим к данному случаю представлением о возрождении, уже сам по себе показывает, сколь естественным и очевидным казалось это последнее грекам.

Если в эллинистических мистерияльных религиях мистика воскресения и мистика возрождения тесно переплетаются, то Павел является представителем исключительно мистики воскресения. С неизменной логической последовательностью он говорит об обновлении бытия, происходящем благодаря связи с умершим и воскресшим Христом, исключительно как о воскресении.

Правда, он пишет коринфянам, что он их отец, ибо родил их во Христе Иисусе благовествованием, тогда как другие, которые о них пекутся, могут претендовать лишь на роль наставников (1 Кор. 4:15). Точно так же он называет галатов своими детьми, для которых он снова пребывает в муках рождения, пока в них не проявится Христос (Гал. 4:19), и Онисима — сыном, которого он родил в узах (Флм.10). Однако

¹ Герметические трактаты — это 18 трактатов, содержащих откровения египетского бога Гермеса Трисмегиста и других египетских богов. Их основное учение — освобождение из-под власти фатальной природной необходимости (*Neimartene*) через мистическое созерцание Бога. Эти тексты были написаны во II и III вв. н.э., по-видимому, в Египте.

² Подробное описание этой церемонии есть у христианского писателя Пруденция (род. 348), *Peristephanon*, X, 1006—1050; воспроизведено в: *Hepding Hugo*. *Attis, seine Mythen und sein Kult*. Gießen, 1903. S.65 ff. Тауроболия упоминается также в дошедшей до нас надписи: "taurobolio criobolioque in aeternum renatus agam sacrauit" [Заново рожденный в вечности тауроболией и криоболией жертвенник посвящает] (*Corp. inscript. Lat.* VI, 510).

³ *Апулей*. *Метаморфозы*. XI, 21: "renatos ad novae... salutis curriculae" (вторично рожденные, [они обретают возможность еще раз начать] путь к спасению*).

образное "родил" всегда относится лишь к тому факту, что он отец их веры, а не к тому, что они заново родились.

Представление о возрождении появляется только во вторичной по отношению к Павлу литературе. Крещение, которое в соответствии с Посланием к римлянам (6:4) означает погребение и воскресение из мертвых с Христом, в Послании к Титу (3:5) называется "баней возрождения". В богословии Иоанна и у Юстина представление о возрождении уже полностью господствует в учении о спасении.

1 Пет. 1:23: "...возрожденные не от тленного семени, но от нетленного, от слова Божия, живого и пребывающего вовек". См. также 1 Пет. 1:3 и 2:2.

Ин. 3:5: "...если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие". — 1 Ин. 3:9: "Всякий, рожденный от Бога, не делает греха".

Юстин, 1 Апол. 61: "Потом мы приводим их туда, где есть вода, и они возрождаются таким же образом, как мы сами возродились". — Юстин. Диал. с Триф. 138:2: "Христос, перворожденный всей твари, сделался также началом нового рода, возрожденного Им посредством воды, и веры, и дерева" (Диалог с Трифоном, 138:2).

Утверждение Павла, что тот, кто во Христе, есть "новая тварь" (*καὶνὴ κτίσις*); Гал. 6:15; 2 Кор. 5:17), не имеет никакого отношения к представлению о рождении заново. Обладающий бытием во Христе является новым творением потому, что, умерев и воскреснув во Христе, он принадлежит уже к новому миру.

Тот факт, что у Павла мы находим только мистику воскресения, а мистика возрождения у него отсутствует, до сих пор не привлек к себе должного внимания исследователей. Как правило, этого просто не замечают. Даже Рихард Райценштайн и Адольф Дайсман, столь подробно исследовавшие проблему связи Павла с эллинизмом, ни разу не упоминают об отсутствии у него слова "возрождение". Но разве для решения этой проблемы не важно, что доминирующее в эллинистической мистике представление не находит себе места у Павла, несмотря на то что он всецело поглощен идеей новой жизни!

Есть все основания полагать, что Павлу, знакомому с греческим языком, был известен и сам термин "возрождение", и его значение для эллинистической религиозности. Но он не может пользоваться им, потому что мыслит вполне реалистически и вполне логично. Умирание и воскресение с Христом не есть для него нечто символическое, такое, что при необходимости может быть выражено также и с помощью другого символа, — это самая настоящая реальность. Именно потому, что его мысль целиком обусловлена эсхатологическим ожиданием, в ней нет места понятию "возрождение".

*

С реализмом мистики Павла и ее неэллинистическим характером связано и то, что идея обожения чужда ему. В соответствии с господствующим в Герметических трактатах представлением, заново рожденный некоторым образом сам стал Богом. В мистериях небесного странничества в культе Митры и в мистериях Исиды он тоже переживает обожение и ему даже поклоняются как Богу. Это представление обуслов-

лено тем, что в эллинистической мистике господствует идея символического повторения. Благодаря тому, что посвящаемый символически переживает все происходившее с божеством, он сам некоторым образом становится таким же, как это божество. Павел же мыслит реалистически. Верующий у него претерпевает умирание и воскресание с Христом фактически, а не в виде символической имитации. И он вследствие этого не делается таким же, как Христос. Павел просто-напросто утверждает, что верующий находится в единении с Христом и тем самым участвует в том, что с Ним происходит. Уже из одного этого становится ясно, что эллинистическая мистика и мистика Павла принадлежат к двум совершенно разным мирам. Так как эллинистическая мистика основана на идее обожения, а мистика Павла — на идее единения с божественным существом, в эллинистической литературе невозможно найти параллели для характерных словосочетаний "со Христом" и "во Христе", занимающих главное место у Павла.

Глубокое различие заключается также и в том, что эллинизм, в отличие от учения Павла, никоим образом не связывает мистику с идеей предопределения. В основанной на символике эллинистической мистике каждый человек посредством подходящей имитации смерти и воскресения божества сам может стать (как обожненное существо) свободным от правящей в природном мире фатальной необходимости (*Heimarmene*). У Павла же, напротив, речь идет о том, что одни в силу предопределения с неизбежностью разделят судьбу мира, в то время как другие через Христа унаследуют будущую славу. Эта связь мистики с идеей предопределения — причем предопределения такого рода, который совершенно чужд эллинизму! — столь же глубоко отличает мистику Павла от эллинистической мистики, как и отсутствие представлений о возрождении и обожении.

Подчеркнем еще раз разницу между реалистической мистикой и символической. В эллинистических мистериальных религиях символ сгущается и возвышается до реальности. Благодаря тому, что верующий напряженно думает о символическом соответствии и переживает его в акте инициации, оно становится для него реальностью. У Павла же нет никакой символической инсценировки. Он просто утверждает непостижимое, а именно, что исторический факт смерти и воскресения Христа реально отражается на верующих.

Одно из следствий этого реализма заключается в том, что если в эллинистических мистериальных религиях смерть и воскресение остаются однократным, испытанным в акте посвящения переживанием (или переживанием, которое время от времени обновляется при повторении акта посвящения), то для Павла это событие, которое начиная с момента крещения постоянно повторяется в верующем. В эллинистической мистике верующий живет запасом, приобретенным при посвящении. По Павлу же, все его бытие, начиная с момента крещения, — это постоянное умирание и воскресание, начавшееся в результате этого акта. Как он говорит во Втором послании к коринфянам (4:11): "Ибо мы живые непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в смертной плоти нашей". В этом представлении о постоян-

ном умирании и воскресании с Христом реализм мистики Павла находит свое полное выражение. Если бы этому уделили побольше внимания, то правомерность сопоставления мистики Павла с эллинистической мистикой уже давно была бы поставлена под сомнение.

Однако и те, кто утверждал, что Павел находился под эллинистическим влиянием, и те, кто это влияние отрицал, противились признанию реалистического характера его мистики. Первые делали это потому, что своим реализмом Павел явно отмежевывался от мистики мистериальных религий; последние и вовсе не могли допустить никакого реализма, так как боялись, что в этом случае мистика Павла окажется чуждой нашему религиозному чувству.

Когда Герман Людеман¹ и Отто Пфлейдерер² впервые описали круг идей, связанных с бытием во Христе, во всем его своеобразии и значительности, их работа снискала весьма скудное одобрение. До того времени этот круг идей, находившийся как бы в тени учения Павла об оправдании верой, воспринимали как этическое дополнение этого учения. Теперь же пришлось признать, что этическое присутствует здесь не в чистом виде, а смешано с натуралистическими представлениями. Соответственно Людеман определяет это учение о спасении как этико-физическое, а Пфлейдерер — как мистико-этическое. Гораздо лучше было бы назвать его мистико-натуралистическим. Ибо этический элемент является в нем не движущей силой, а результатом некоего процесса.

Под влиянием антипатии к реалистическому элементу в мистике Павла многие исследователи пытались представить бытие во Христе как этическую в своей основе связь, которая лишь время от времени затемняется натуралистическими представлениями. Типичный пример такого рода попыток ослабить натурализм мистики Павла — изложение его мистического учения о спасении в "Теологии Нового завета" Генриха Юлиуса Хольцмана³, появившейся уже в конце XIX в.

Позднее Рихард Кабиш⁴ и Вильям Вреде⁵ продолжили работу, начатую Людеманом и Пфлейдерером. Но и по сей день исследователи пытаются уклониться от признания этих очевидных результатов, так как не знают, что с ними дальше делать.

И все же мы должны смириться с фактом и сохранить за утверждениями Павла их буквальный смысл. Хотя это и непостижимо для нас, но он говорит о живых людях как об уже умерших и воскресших с Христом, и говорит так, как если бы это была самоочевидная вещь.

¹ Lüdemann H. Die Anthropologie des Apostels Paulus (1872).

² Pfeleiderer O. Der Paulinismus (1873); Das Urchristentum (1887). См. также: Schweitzer A. Geschichte der paulinischen Forschung. Tübingen, 1911. S. 18—31.

³ Holtzmann H. J. Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie. Tübingen, 1897. Band II. Об учении Павла: S. 79—91. См.: Schweitzer A. Geschichte der paulinischen Forschung. S. 79—91.

⁴ Kabisch R. Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus (1983).

⁵ Wrede W. Paulus (1904)*. О Кабише и Вреде см.: Schweitzer A. Geschichte der paulinischen Forschung. S. 45—50 и 130—140. Из более новых работ см.: Sommerlath E. Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus. Leipzig, 1923, где автор стремится воздать должное реализму умирания и воскресания с Христом.

Между мистикой Павла и мистикой эллинистических мистериальных религий, да и примитивной мистикой в целом, есть одно бросающееся в глаза сходство: и там, и там огромную роль играют таинства.

Для теологической науки признать роль таинств у Павла оказалось, быть может, еще труднее, чем натуралистический характер умирания с Христом. Тот факт, что Павел смотрел на крещение и Евхаристию как на акты, сами по себе обладающие реальной действенной силой, и связывал с ними спасение, кажется нам несовместимым с глубокой духовностью, которая в других случаях всегда чувствуется в его религиозных установках. Сколько забот и по сей день доставляет теологии принципиальная важность таинств в мистике Павла, видно на примере Дайсмана. Он предпринимает отчаянную попытку отрицания этой ее особенности. "Я считаю, — пишет он, — что было бы неверно утверждать, будто у Павла крещение опосредует доступ к Христу. Есть места, которые, если рассматривать их изолированно, могут быть истолкованы в этом смысле, но правильнее будет все же сказать: крещение не создает, но лишь скрепляет печатью единение с Христом"¹.

Столь тонкие различия Павлу неизвестны. Он просто утверждает, что бытие во Христе, а также умирание и воскресение с Ним начинаются именно с крещения. Крестившийся во Христа объединяется одной телесностью с Ним и другими избранными, которые во Христе (Гал. 3:27—28), и претерпевает вместе с Ним смерть и воскресение (Рим. 6:3—4).

Действие крещения мыслится как объективно существующее, причем в такой степени, что некоторые в Коринфе крестились за умерших, чтобы путем такого замещения распространить на них спасительное действие таинства. Павел не только не борется с такими взглядами как с суеверием, но даже использует их как аргумент против тех, кто сомневается в воскресении (1 Кор. 15:29).

Странно, что Дайсман, отрицая фундаментальное значение таинств у Павла, никак не комментирует это в высшей степени шокирующее место из Первого послания к коринфянам.

Мысль о том, что избранный может достигнуть мистической связи с Иисусом Христом только через духовное погружение в Него посредством веры, — такая мысль находится всецело вне поля зрения Павла. Он считает самоочевидным, что "пересадка" в Христа происходит в акте крещения и связана с этим актом.

Первохристианское крещение обеспечивало прощение грехов и принадлежность грядущему Мессии, давало право на участие в славе, которая начнется с Его пришествием. Павел перенимает это понимание крещения, однако действие его объясняет исходя из своей мистики единения с Христом. Поэтому он утверждает, что в крещении начинается бытие во Христе и связанный с ним процесс умирания и воскресения. Он не обращается к символике акта крещения для объяснения происходящего. Он над ней не размышляет. В Послании к римлянам (6:3—6)

¹ *Deißmann A. Paulus. 2. Aufl. 1925. S. 115.*

он нигде не говорит о том, что смотрит на крещение как на погребение и воскресение с Христом по той причине, что крестящийся окунается в воду, а потом поднимается из нее. Эти рациональные объяснения вычитаны у него толкователями; сам Павел не пользуется этими окольными путями. Крещение является для него погребением и воскресением с Христом, потому что оно совершается во имя Иисуса Христа, который был погребен и воскрес. Крещением осуществляется то, что мистика бытия во Христе рассматривает как спасение.

Какой трезво-реалистической представляется эта точка зрения на таинства по сравнению с точкой зрения эллинистических мистериальных религий! В последних все основано на рационально толкуемых действиях. Ритуал осуществляет то, что он изображает. Символ и реальность тесно переплетаются. Принимающий посвящение внешне выполняет то, что он должен внутренне переживать. Каждая деталь имеет здесь свое значение.

Для Павла продуманность церемонии не играет никакой роли. Торжественное оформление, обязательное для эллинистических мистерий, у него отсутствует. Он просто наделяет сакральные действия тем смыслом, который вытекает из его мистики.

Торжественность мистагога ему совершенно чужда. Он обращает людей, однако ему неважно, будет ли он сам их крестить. В Первом послании к коринфянам (1:14—17) он пишет, что сам он крестил в Коринфе, но мало. Христос послал его не крестить, а проповедовать Евангелие. Это трезвое отношение к обрядности совершенно не похоже на эллинистическое.

Важная роль таинств в мистике Павла как будто бы заставляет отнести его в одну категорию с эллинистическими мистагогами. Но на самом деле его место не там, и дух его совершенно иной. У последних мистика и таинства вырастают из общей основополагающей идеи. Павел же приводит таинства — в том виде, как он застал их в первохристианской общине, — в связь со своей мистикой умирания и воскресания с Христом и объясняет их, исходя из идей, не имеющих отношения к тем обрядовым действиям, которые он перенял.

Подобно крещению, трапеза Господня* также увязывается с мистикой бытия во Христе. Ее результатом является общность с Христом. Павел не стесняется разъяснять этот ее смысл ссылкой на языческие идоложертвенные пиры (1 Кор. 10:14—22). Подобно тому как трапеза Господня приводит к общности с умершим Христом, идоложертвенные пиры приводят к общности с бесами.

Интересны ветхозаветные аналогии крещения и трапезы Господней, которые приводит Павел в Первом послании к коринфянам (10:1—6). Хождение израильтян под облаком и переход через Красное море расцениваются как крещение в Моисея. Питание манной и питье хлынувшей из скалы воды представляется аналогом еды и питья на трапезе Господней.

Павел возводит здесь в ранг таинств события, пережитые всем народом, события, которые ни их участниками, ни кем-либо еще не рассматривались как таинства. То, что он способен подобным образом превращать происходящие события в таинства, характеризует его тре-

звое, реалистическое к ним отношение. Если бы его коснулся дух эллинистических мистерияльных религий, занятых рациональным осмыслением обрядности, он не решился бы на такое насилие над действительностью. С точки зрения Павла, все, что необходимо для таинства, — это чтобы действие, осуществляемое угодным Богу способом, способствовало обретению блаженства. Крещением и Евхаристией верующие конца времен освящаются для участия в славе мессианского Царства. Для ушедших из Египта израильтян роль предстоящего блаженства играло достижение земли обетованной. Опыт с водой, который они имели во время хождения под облаком и прохода через Красное море, был, таким образом, аналогом крещения. Вода чудесным образом помогла им и принесла избавление. Питание манной и питье воды из камня продолжили это чудесное избавление, подобно тому как трапеза Господня дополняет крещение. Таким образом, израильтяне во время своих странствий были освящены спасительными деяниями Бога, чтобы они могли достигнуть земли обетованной. Следовательно, эти события являются прототипами крещения и трапезы Господней, посредством которых "достигшие последних веков" (1 Кор. 10:11) избранные освящаются, чтобы они могли войти в мессианское Царство.

Однако многие из избранного Богом народа, хотя и освященные этими таинствами, не достигли земли обетованной, так как из-за распутства, идолопоклонства и других грехов они лишились благоволения Божьего и потому должны были погибнуть. Точно так же действие крещения и трапезы Господней может быть аннулировано нечестивым поведением.

Приравнивание событий, имевших место на пути к земле обетованной, к таинствам, открывающим путь к мессианскому Царству, несмотря на его очевидный произвол, является — если стать на точку зрения Павла — абсолютно логичным.

Итак, этот реалистический взгляд на таинства сопровождается представлением, согласно которому их действие аннулируется недостойным поведением. Это еще раз показывает, что Павел стоит вне мира эллинистических мистерияльных религий. Последние избегают углубляться в проблему, которую так уверенно решает апостол. Их интересует посвящение как таковое. В той мере, в какой они вообще рассматривают дальнейшую жизнь и деятельность посвященного, они склоняются к тому, что заново рожденный освобождается от всех условностей природной жизни. Попытки защитить права этики там, где главную роль играют таинства, предпринимаются лишь в отдельных случаях и без особой энергии. Трезвое отношение Павла к таинствам делает его невосприимчивым к романтике эллинистических мистерий.

Интересно, что Павел связывает крещение и Евхаристию со своей мистикой единения с Христом и объясняет их, исходя из этой мистики. Отсюда видно, во-первых, что мистика единения с Христом — это центр, вокруг которого вращаются все его мысли; во-вторых, что таинства для него не есть нечто просто перешедшее к нему по традиции и лежащее сбоку от его идей, а образуют живую часть его веры.

Нам, современным людям, чрезвычайно трудно признать наличие у Павла мистики, основанной на столь реалистическом понимании та-

инств. Но уважение к истине должно стоять выше всех прочих соображений. Мы должны вкладывать в его слова тот смысл, который вкладывал он сам, а не тот, который мы хотели бы в них видеть.

*

Рассматривая вопрос о том, почему мистика единения с Христом не сопровождается у Павла мистикой единения с Богом, мы выяснили, что его мистика существует не сама по себе, но включена в мировую драму. У Павла нет мистики единения с Богом, потому что состояние, в котором находится мир, делает ее до поры до времени невозможной.

С таинствами имеет место аналогичная ситуация. Они дают не просто вечную жизнь, как в греческих мистерияльных религиях, а причастность к готовящемуся новому миру. Таинства, таким образом, связаны с космическим свершением.

Это выражается уже в том, что таинства у Павла — это установление, не рассчитанное на долгое время. В эллинистических мистерияльных религиях существенная особенность таинства заключается в том, что оно восходит к загадочным доисторическим временам и остается действенным для всех времен и всех поколений человечества. Совсем не так у Павла. Его таинства начинаются со смерти Иисуса, т.е. в самом недалеком прошлом, и действуют до Его возвращения в славе, т.е. до какого-то момента в ближайшем будущем. Только на этом отрезке времени они и существуют. До этого они невозможны, после этого — не нужны. Они созданы *ad hoc*^{1*} для определенной категории людей, принадлежащих к определенному поколению: для избранных, "достигших последних веков" (1 Кор. 10:11).

Как скоропреходящие, созданные *ad hoc* установления, они имеют прототип — таинства, принятые идущим из Египта в Ханаан народом. Последние тоже имели отношение лишь к людям одного поколения и к благу, ожидаемому в ближайшем будущем.

То обстоятельство, что Павел вообще способен видеть таинства в событиях, происходивших однократно или несколько раз с большим числом людей, таких, как переход через Красное море, хождение под облаком, питание манной и питье воды из камня, очень показательно для уяснения его взгляда на таинства.

И его мистика, и его таинства восходят к событиям ближайшего прошлого — смерти и воскресению Иисуса Христа. Это события космического масштаба. Со смертью Иисуса начинается прекращение природного мира, а с Его воскресением — наступление мира сверхприродного. Эти космические свершения проявляются в тварной природе человека как умирание и воскресание.

Мистика Павла — это мистика историко-космическая; мистика же эллинистических мистерияльных религий — мифологическая. Это — фундаментальное различие. Мифологическая мистика ориентирована на изначальные времена, историко-космическая — на времена конца. В ми-

^{1*} Букв. — к этому; для данного случая, для данной цели (*лат.*). — *Примеч. ред.*

фологической мистике событие, лежащее в прошлом, приобретает всеобщую значимость и действенность благодаря символическому воспроизведению и усилиям человека, который в некотором смысле его вновь переживает. Миф переносится в настоящее. В мистике Павла, напротив, все происходящее является объективно происходящим. Преобразующие мир силы, впервые проявившие себя в смерти и воскресении Иисуса, начинают действовать в людях определенной категории. Чтобы стать таким человеком, нужно лишь принадлежать к избранным и посредством крещения отдаться воздействию указанных сил.

Для мистики мистерияльных религий характерен индивидуализм, для мистики Павла — коллективизм. Первая носит активный характер, вторая несет на себе печать своеобразной пассивности.

В эллинистических мистериях посвященный обретает вечность, с тем чтобы войти в нее после своей смерти. Мистика Павла имеет дело с уничтожением и восстановлением мира, а также с судьбой избранных, живущих во время этих событий. Он даже не предполагает, что все умрут; напротив, ожидает, что многие из них живыми встретят конец мира и, преобразившись, войдут в славу, обретенную благодаря бытию во Христе.

Связь мистики Павла с ожиданием конца света и ее обусловленность космическими событиями составляют ее существенную отличительную особенность. Напрасно пытаются с помощью литературных ухищрений увидеть в ожидании смерти, свойственном эллинистическим мистериям, некий оттенок ожидания конца мира и таким образом сблизить эллинистическую мистику таинств с мистикой Павла.

Мистика Павла, с ее горячим ожиданием конца света, есть нечто абсолютно своеобразное. Ни одновременно с ней, ни раньше, ни позже не существовало ничего, с чем ее можно было бы сравнить.

*

Наконец, последняя отличительная особенность мистики Павла заключается в том, что Павел — не только мистик.

Как правило, человек, который однажды постиг сознанием и внутренне ощутил вечное в преходящем, впредь пренебрежительно относится к неадекватным представлениям обычного мышления и повседневной религиозности. Он мистик, и только мистик. Обладающий идущим изнутри и направленным на внутренний мир видением, он стоит выше всякого внешнего познания. Если он и допускает наивные утверждения о временном и вечном в качестве традиционных образных представлений, он всегда стремится осветить эти экзотерические представления всепроникающим светом мистики и показать всю их недостаточность и относительность. Но Павел ведет себя совершенно по-иному. Немистическим представлениям о спасении он предоставляет равные права с мистическими, и делает это просто и естественно.

Как и всякий мистик, Павел убежден, что у "имеющего знание" представление о спасении глубже представлений общепринятой веры. Именно о такой "мудрости" он говорит в первых трех главах Первого послания к коринфянам. Он определяет ее как мудрость, исходящую от Бога, согласно которой все Божье являет себя в Духе Божьем, пребыва-

юшем в человеке, который стал духовным. Но он никогда не ставит мистику бытия во Христе — содержание этого адекватного знания — выше других определений спасения. Она стоит рядом с этими последними. Главное, о чем он заботится, — чтобы осознали все значение и весь масштаб совершившегося на кресте спасения и все богатство "дарованного нам от Бога" (1 Кор. 2:12). Мистическое знание не обесценивает веру, а дополняет ее. Для тех, кто посредством Духа достиг адекватного знания, отчетливо просматривается вся панорама, вплоть до самых удаленных горных цепей; тем, кто пока еще "младенцы во Христе", видны только ближайшие холмы; для мудрых "мудростью мира сего" все покамест затянуто облаками.

У Павла есть три параллельных учения о спасении: эсхатологическое, юридическое и мистическое.

В соответствии с эсхатологическим учением избранные спасаются потому, что смерть и воскресение Иисуса Христа несут с собой конец господства ангельских сил, а с ним и конец природного мира. Отсюда уверенность, что скоро Он явится в славе и откроет путь к мессианской славе своим избранным — и тем, кто уже умер, и тем, кто еще жив.

Юридическое учение об оправдании верой основано на идее искупительной смерти Иисуса. Оно проводится при помощи доказательств "от Писания". Бог еще прежде, чем был дан Закон, признал Авраама праведным, ибо тот поверил Его слову (Быт. 15:6). Это означает, что истинные потомки Авраама — это те, кто в деле достижения мессианского блаженства полагаются не на дела Закона, а единственно на веру в спасение, данное Богом во Христе.

Таким образом, Павел живет одновременно в мире элементарных представлений эсхатологического учения о спасении, в мире усложненных равнинистических представлений юридического учения и в глубинах мистики бытия во Христе, свободно переходя из одной сферы в другую. Если совмещение столь различных воззрений само по себе достаточно трудно для понимания, оно становится совершенной загадкой, когда мы обнаруживаем его у мистика. Ибо религиозность Павла в основе своей — мистика. Она может выражаться в форме эсхатологического или юридического учения о спасении, но свою подлинную жизнь она обретает в учении мистическом.

Таким образом, Павел — это мистик. И все же склад его ума необычен для мистика. Экзотерическое и эзотерическое идут у него рука об руку. И это снова возвращает нас к тому фундаментальному факту, что его мистика возникает в рамках немистического мировоззрения.

Глава II

ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЕ ИЛИ ИУДЕЙСКОЕ?

Из приведенного в предыдущей главе фактического материала видно, что мистика Павла связана с эсхатологическим мировоззрением; что в ней нет места для представлений о возрождении и обожении; что она подчинена эсхатологической идее предопределения; что ей присущ реализм, чуждый эллинистической мистике; что ее представление о таинствах совершенно отлично от эллинистического; и что символика, иг-

рающая основную роль в таинствах эллинистической мистики, здесь не играет никакой роли вообще. Поэтому любая попытка истолковать учение Павла как эллинистическое наталкивается на огромные трудности.

Фердинанд Христиан Баур, Генрих Юлиус Хольцман и другие представители историко-критической школы XIX в.* принимают как само собой разумеющееся, что эллинистический элемент присутствует у Павла наряду с иудейским, не пытаясь сколько-нибудь детально показать, что представляет собой этот эллинистический элемент и откуда он взялся¹. Лишь с возникновением на рубеже столетий религиозно-исторической школы* ее представители почувствовали необходимость представить доказательства справедливости этого предположения. Первым, кто попытался объяснить учение Павла, исходя из имеющегося в наличии религиозно-исторического материала, был Рихард Райценштайн².

Никоим образом не преуменьшая заслуг Г.Узенера, А.Дитериха, Е. Роде, Ф. Кюмона, Г. Анриха и др., можно сказать, что именно Райценштайн в серии своих работ познакомил научную теологию с миром эллинистических религий. Он показал нам, как восточные культы, вышедшие благодаря повсеместному распространению греческого языка за пределы своих первоначальных территорий, вступили в контакт друг с другом и постепенно, под влиянием эллинистической религиозной установки, слились в одну общую религиозность, характерными чертами которой были страстное желание спасения и бессмертия и вера в то, что их можно достигнуть посвящением. Как много значило появление книги Райценштайна "Poimandres" (1904) для тех, кто пытался представить себе духовную среду, в которой жили первые поколения христиан!

Однако подход Райценштайна к проблеме влияния эллинизма на христианство нельзя назвать удачным. Не выдвигая каких-либо общих соображений о том, как и когда первохристианская вера в мессианство Иисуса и в Царство, которое должно вот-вот наступить, впитала в себя религиозные идеи эллинистических мистериальных религий и каким образом это происходило, он просто утверждает, что синтез иудейских и эллинистических представлений в учении Павла уже налицо. Кроме того, он не пытается выявить своеобразие идей Павла и их взаимосвязь. Все его усилия направлены только на то, чтобы немедленно объяснить учение Павла с помощью хоть в какой-то степени сходных с ним эллинистических воззрений. Прежде чем предоставить слово бедному апостолу, он обрушивает на него град параллельных мест из эллинистической литературы.

Райценштайн-филолог настолько загипнотизирован Райценштайном — адептом религиозно-исторического подхода, что не замечает элементарных филологических фактов. Он ни единым словом не упоминает о том, что Павел не пользуется понятием "возрождение". Точно так же

¹ См.: *Schweitzer A. Geschichte der paulinischen Forschung. S. 54—78, 86—88.*

² *Reitzenstein R. Die hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen. Leipzig, 1910 (3. Aufl. 1927).* Книга представляет собой расширенный вариант доклада о влиянии мистериальных религий на апостола Павла, прочитанного автором в научном обществе проповедников Эльзас-Лотарингии в церкви св. Николая в Страсбурге 11 ноября 1909 г. В 3-м издании сам доклад занимает с. 1—91; дополнения и отступления — с. 92—438.

не видит он, что у Павла отсутствует идея обожения. Никак не обсуждается тот факт, что мистика Павла подчинена идее предопределения и многими нитями тесно связана с эсхатологией; что в эллинизме нельзя отыскать ничего, что могло бы объяснить характерное для Павла выражение "во Христе" и его концепцию мистического тела Христа. Он убежден, что раз Павел пользуется теми же выражениями, которые встречаются в литературе эллинистических мистериальных религий, то и соответствующие идеи он должен был почерпнуть из того же источника. И это убеждение настолько велико, что ему не приходят на ум простейшие методологические соображения. Так, например, он совершенно не придает значения тому факту, что вся литература, которой он пользуется для объяснения учения Павла, относится к значительно более позднему времени.

Райценштайн не сомневается, что Павел познакомился с эллинистическими воззрениями не только благодаря знанию разговорного греческого языка, но также путем тщательного изучения эллинистической религиозной литературы. Благодаря этой литературе назиданий и откровений, знакомой ему еще в то время, когда он был верующим иудеем, апостол смог сделать правильные выводы из пережитого на пути в Дамаск и порвать с религией отцов¹. "Необходимость возобновить изучение возникает с того момента, когда апостол со всем рвением начал готовиться к проповеди среди ἑλλήνες^{2*}. Он должен был познакомиться с языком и с идейным миром того круга, который стремился завоевать, и выработать подходящие нормы для общин, которые он хотел создать и которые не могли пока строиться по образцу первохристианской общины, а также для богослужения, которое он хотел в них установить"³. Этот Павел, готовящийся к осуществлению своего миссионерского призвания с привлечением соответствующей литературы, до того похож на современного профессора, что не имеет уже ничего общего с тем Павлом, которого мы знаем по посланиям.

Исследуя представления Павла о крещении как об умирании с Христом, о гнозисе и пневме, его ожидание преображения, его самосознание, его изречения о Христе как о новом Адаме, его формулу "вера, надежда, любовь", Райценштайн везде и всюду старается показать, что Павел может быть понят только в свете идей, связанных с эллинистическими мистериальными религиями. Проницательность, с которой он обнаруживает интересные параллели, не менее удивительна, чем его способность не замечать очевидного.

Следуя своей теории, он не мог признать Павла мыслителем, который разрабатывает свои собственные идеи и приводит их в систему. Он вынужден изображать всю его деятельность как сведение воедино того, что он нашел в своем эллинистическом и еврейском окружении. При этом "из

¹ Reitzenstein R. Die hellenistischen Mysterienreligionen. 1. Aufl. S. 209.

^{2*} Эллинов (греч.). — Примеч. ред.

³ Reitzenstein R. Die hellenistischen Mysterienreligionen. S. 209—210. В 3-м издании это место выглядит так: "Наконец, с того момента, когда он сознательно начал готовить себя к проповеди среди ἑλλήνες", он должен был приступить к систематическому изучению их религиозного языка и идейного мира, которое в дальнейшем должно было углубиться в ходе его постоянного взаимодействия с общинами" (S. 419).

еврейских мессианских чаяний" вырастает и формируется "вера в спасающего человечество Божьего посланника, который явился и теперь продолжает действовать в *своих*"¹. Поглощенный проблемой перемешивания идей на греческом Востоке, Райценштайн утратил понимание сути воззрений реального человека и мыслителя.

В действительности Райценштайн — и мы должны быть благодарны его эрудиции — собрал богатый материал по проблеме эллинизации христианства и в особенности по истории возникновения христианского гнозиса. Однако он не обратил внимания на своеобразие проблемы Павла и не увидел трудностей, которые влечет за собой предположение, что эллинизация христианства имела место уже в первохристианской общине.

*

Более глубокое понимание проблемы мы находим у Вильгельма Буссета². Он исходит из убеждения, что преобразование христианства в духе эллинистических мистерийных религий не могло быть делом рук одного человека. Если бы Павел попытался решить эту задачу в одиночку, христианские общины не могли бы не увидеть в этом некое новшество. Но, как явствует из посланий, вопроса о различиях в вере вообще не возникало. Единственное, в чем Павел отходит от общепринятых взглядов, — это его отрицание действительности Закона для обращенных язычников. Поэтому остается только одно решение — предположить, что и Павел, и первые христианские общины сообща заимствовали свои взгляды у эллинистических мистерийных религий.

Буссет полагает, что эллинизация началась в антиохийской общине в Сирии, существовавшей еще до появления Павла, а может быть, и в других основанных одновременно с ней общинах до и независимо от Павла. Пришедшие из эллинистических кругов христиане принесли с собой культ Кириоса и перенесли его на Иисуса Христа. Именно этим объясняется, что слово "Кириос" (Господь) применяется по отношению к Иисусу наряду со словом "Христос" (Мессия). Из этого поклонения Иисусу как Кириосу и возникла затем мистика Павла.

"Кириос эллинистической первообщины", согласно Буссету, и в культе, и во время богослужения воспринимался как реально присутствующий. В соответствии с этим религиозность Павла ориентирована на интенсивное переживание духовной связи с вознесенным Господом³. При этом на помощь ему приходит связанная с "говорением языками" убежденность первых христиан в том, что верующими овладевает Дух. Исходя из этого, Павел провозглашает Дух принципом новой жизни, обретаемой в единении с Христом. Таким образом, он преобразует учение о Кириосе в учение о Пневме-Кириосе.

Таинства, согласно Буссету, тоже были найдены Павлом уже существующими в культе Кириоса эллинистических общин. Представление

¹ Reitzenstein R. Die hellenistischen Mysterienreligionen. 3. Aufl. S. 90, 91.

² Bousset W. Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus. Göttingen, 1913 (2. Aufl. 1921).

³ Bousset W. Kyrios Christos. S. 126.

о том, что актом инициации, каковым является крещение, создается связь с умершим и воскресшим Христом, возникло еще до Павла; он лишь истолковал его в духовном смысле и поднял на уровень нравственного принципа. "За суровой и мощной идеей о соумирании и совоскресании с Христом стоят сакраментальные переживания и настроения, которые христианская община связывала с крещением"¹. Вся христианская жизнь превращается Павлом в праздник священнодействия. Однако "из окружавшей его со всех сторон религии культа и таинств апостол все время стремится выйти в чистую сферу нравственно-религиозного, духовно-личного"². Вот почему он не вносит в свою мистику эллинистическую идею обожения. Верующий не становится Христом, а лишь входит в Его бытие³.

Он отвергает также индивидуализм эллинистической мистики. С Христом у него соотносится не отдельно взятый верующий, а община. В эллинистических мистерияльных религиях человек, прошедший через все ступени посвящения и достигший совершенства, чувствует себя стоящим в аристократическом одиночестве на недостигаемой высоте, на которую он постепенно поднимает лишь немногих избранных, в то время как большинство даже его единоверцев, достигших пока лишь низших ступеней, остается далеко внизу⁴. Напротив, у Павла, в его мистике единения с Христом, господствует чувство солидарности; все, кто во Христе, чувствуют себя равными и связанными друг с другом.

Следовательно, Павел — не столько эллинизатор христианства, сколько очищающий фильтр, пропускающий через себя замутненные эллинизацией воды христианской веры.

Роль, которую Буссет отводит Павлу, позволяет ему, настаивая на эллинистическом происхождении мистики Павла, в то же время признавать, что многие ее положения отличают ее от мистики эллинистических мистерияльных религий.

И тем не менее вся конструкция рушится — по той причине, что доказать существование культа Кириоса, который якобы переняли эллинистические общины, невозможно. Буссет может привести лишь свидетельство того, что Кириос как обозначение божества встречается в культах Исиды и Осириса, в малоазийских и сирийских культах, а затем также в культах правителей и императора. Этим, однако, доказывается лишь то, что в греческом языке того времени слово "Кириос" возникло как наиболее общее обозначение божественного бытия, о чем свидетельствует уже тот факт, что Септуагинта* передает этим словом запрещенное к произношению имя Яхве.

Однако предполагаемый конструкцией Буссета основанный на таинствах культ Кириоса — это нечто совершенно иное. Ни одного свидетельства в пользу существования такого культа он привести не может. Утверждение, что в эллинистических общинах христианская вера оказалась связанной с таинствами благодаря эллинистическому влиянию, повисает в воздухе.

¹ Bousset W. Kyrios Christos. S. 172.

² Ibid. S. 148.

³ Ibid. S. 151.

⁴ Ibid. S. 154.

Но если бы даже и оставался проблеск надежды доказать существование эллинистического культа Кириоса, это все равно не доказывало бы, что эллинистические общины действительно его позаимствовали. Подобное внедрение в веру языческих воззрений неизбежно привело бы к конфликту с первообщиной в Иерусалиме¹. Однако ни о чем подобном нам не известно. Эллинистические общины были в наилучших отношениях с Иерусалимом. Они поддавались влиянию первых апостолов, когда те настраивали их против Павла. В Антиохии с Петром считались больше, чем с Павлом. В вопросе о том, можно ли есть вместе с язычниками, Варнава принял сторону Петра (Гал. 2:11—14). Во всех конфликтах, возникавших в общинах Малой Азии в связи с отношением Павла к Закону, влияние Иерусалима оказывалось сильнее его влияния. Следовательно, христиане из язычников и из говорящих по-гречески евреев признавали над собой авторитет христиан из палестинских евреев, несмотря на то что последние были в численном меньшинстве. Можно ли согласовать с этими фактами предположение, что в развитии веры и культа они пошли своим собственным путем? И каким путем! Чтобы оставить Павлу какое-то поле деятельности в качестве одухотворяющего эллинистическое христианство, Буссет вынужден предположить, что общины диаспоры приняли в свою веру обрядовую мистику мистериальных религий в ее первоначальном виде, со всеми бросающимися в глаза характерными особенностями.

Возможно ли, чтобы заимствование связанных с таинствами мистических идей у эллинистических мистериальных религий не было воспринято первым поколением христиан как некое новшество и в качестве такового не вызвало бы возражений? Этого вопроса нельзя избежать, припишем ли мы указанное нововведение общинам диаспоры, либо Павлу. Как чувствительно реагировало христианство — даже спустя пару поколений, и притом уже в значительной степени эллинизированное в результате принятия учения о Логосе — на идеи эллинистических мистериальных религий, когда оно столкнулось с ними в гностицизме! Мыслимо ли, чтобы первое поколение христиан так легко смирилось с присутствием подобных представлений в вере общин диаспоры?

Еще одно обстоятельство, которое Буссет не в состоянии объяснить, — что среди этих эллинистических христиан один только Павел оспаривал действительность Закона. По мнению Буссета, это единственное, что есть оригинального у Павла². Если бы общины диаспоры действительно находились под влиянием эллинистических мистериальных религий, то и Закон был бы для них вещью не столь важной. Те, кто благодаря

¹ Насколько тесной была связь первой христианской Церкви с Иерусалимом, показано в работе Карла Голя: *Holl K. Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde // Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Band II (Der Osten). Tübingen. 1928. S. 44—67.*

См. также: *Wagenmann Julius. Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten. Gießen, 1926.*

² *Bousset W. Kyrios Christos. S. 161:* "Только в одном Павел безусловно оригинален, а именно в том, что смерть Христа на кресте он связывает с отменой Закона". Буссет не замечает, что отмену Закона Павел выводит непосредственно из своей мистики бытия во Христе.

культово-мистическому единению с Кириосом-Христом стали существами, вознесшимися выше всех земных ограничений, уже не могли бы мыслить себя во власти еврейского Закона. Трудно понять, почему один только Павел сделал столь естественный вывод из этой мистики. Но чтобы общины диаспоры, если они действительно жили представлениями эллинистической мистики, могли выступить против поборника основанной на этой мистике свободы (а именно так они и поступили) — это уже совершенно непонятно.

Буссет создает себе еще одну большую трудность. Чтобы доказать эллинистическое происхождение мистики единения с Христом, он вынужден выводить ее из поклонения Кириосу-Христу, который мыслился присутствующим в священнодействии. Тем самым он вступает в противоречие как с тем, что нам известно о древнейшем христианском богослужении, так и с древнейшими представлениями о Христе. О присутствии в священнодействии прославленного Христа мы не имеем никаких свидетельств — нет ни одного отрывка, который можно было бы даже путем насилия над текстом истолковать в этом смысле. Павел и Дидахе согласно свидетельствуют, что обряд трапезы Господней — а это было действительно священнодействие — был обращен к Христу, ожидаемому во втором пришествии (парусии). Арамейское молитвенное восклицание "Маранафа!" (Господь наш, иди!) из евхаристической литургии Дидахе (10:6) знакомо и Павлу (1 Кор. 16:22). Для него трапеза Господня — это возвешение смерти Господа в предвосхищении Его второго пришествия (1 Кор. 11:26). Нигде мы не находим ни слова, из которого можно было бы заключить, что он предполагает присутствие Христа в крещении и Евхаристии. То, что эти ритуальные акты влекут единение не только с ожидаемым в парусии воскресшим Христом, но и с Христом умершим, не означает, что Он присутствует в священнодействии. Для Павла, так же как для всех верующих его поколения, Христос на небесах, у Бога, и нигде больше (Флп. 3:20; 1 Фес. 4:16).

В посланиях нет ничего, что подтверждало бы предположение, будто Павел сознательно черпал материал из практиковавшегося в общинах культа и одухотворял заимствованную из него мистику.

Он всегда занимает позицию человека, противопоставляющего учение о бытии во Христе как высшее знание несовершенной вере в Христа, чтобы сделать отсюда вывод о недействительности Закона и утвердить закон Духа. Хотя все это совершенно явно содержится в тексте посланий, Буссет этого не признает, поскольку полагает, что основанную на таинствах мистику Павла можно объяснить только с помощью предположения о ее культовом происхождении.

*

Адольф Дайсман¹ проявляет большую осмотрительность в оценке значимости эллинистических мистерияльных религий для мировоззрения Павла. Он расценивает их роль значительно ниже, чем Райценштайн и Буссет. Он полагает, что еврейско-эллинистические представления,

¹ Последующее изложение основано на втором, полностью переработанном издании книги: *Deißmann A. Paulus. Tübingen, 1925 (1. Aufl. 1911).*

которые Павел вынес из своего дохристианского прошлого, сыграли, наряду с чисто еврейскими представлениями, решающую роль в формировании его учения. Предполагается, что в его мистике имелись также сакральные образы и представления эллинистических мистерийных религий. Павел почерпнул их из греческого языка и из мира религиозных идей, знакомых ему с молодых лет, которые он провел в Малой Азии.

Представляя, таким образом, влияние мистерийных религий как нечто более или менее второстепенное, Дайсман отрезает себе путь к признанию исключительной роли таинств в мистике Павла. Исходя из еврейско-эллинистических представлений, невозможно объяснить учение о спасении посредством таинств. Поэтому он полагает, что Павел не связывал спасение с крещением, хотя и выражался иногда таким образом, что его можно было понять именно так.

Дайсман, как и Буссет, отводит мистике единения с Христом центральное место в системе идей Павла. Представлениям об искупительной жертве и оправдании верой он не придает самостоятельного значения, считая их выражением того же самого с помощью иных образов. Он не может признать в полной мере, как это сделали Райценштайн и Буссет и как того требуют слова самого Павла, натуралистический характер его мистики. Ему приходится постоянно помнить о необходимости излагать учение Павла таким образом, чтобы его можно было хоть как-то объяснить, исходя из еврейско-эллинистических представлений.

Подобно Райценштайну и Буссету, Дайсман утверждает, что мистика Павла не представляет собой законченной системы, и делает это с еще большим рвением, чем они. Он старается представить дело таким образом, чтобы исключить всякую попытку рассматривать Павла как мыслителя. "Аргументацию в точном смысле этого слова, последовательное развитие мысли нельзя отнести к числу сильных сторон Павла"¹. "В трактовке религиозных проблем он, вообще говоря, добивается большего успеха, когда подходит к ним со стороны интуитивной и созерцательной, а не чисто спекулятивной"². Поэтому Павел не оставил нам сколько-нибудь цельной системы. Послания содержат лишь "следующие одно за другим без всякой системы изречения, в которых исповедуется вера в Христа"; при этом Павел "использует все новые и новые вариации близких по смыслу образных выражений, часто прибегая к параллелизмам для придания своей речи пророческого пафоса"³. Было бы ошибкой думать, что из этих изречений можно воссоздать некое систематическое учение. Именно эта ошибка, по мнению Дайсмана, преграждала исследователям Павла путь к правильному его пониманию.

Но как же возникла эта вспыхивающая то тут, то там в бессвязных высказываниях мистика единения с Христом? В основном она является результатом явления Павлу Христа на пути в Дамаск. "Все то, что в учении Павла может быть названо мистикой единения с Христом, есть реакция на это переживание, сыгравшее роль инициации"⁴. Дамасский

¹ *Deißmann* A. Paulus. S. 84.

² *Ibid.* S. 85

³ *Ibid.* S. 130.

⁴ *Ibid.* S. 105.

опыт привел Павла не только к уверенности, что Иисус был ожидаемым Мессией, но и к тому, что выражается словами "Я во Христе" и "Христос во мне". Его мистика единения с Христом — лишь излучение религиозной энергии, которая концентрировалась с этого момента в его душе¹. Что же касается дальнейшего развития его мистики, то здесь сыграли свою роль еврейско-эллинистические идеи и эллинистическая мистика — в той мере, в какой Павел был с ними знаком.

Каким образом вера в мессианство Иисуса, приобретенная на пути в Дамаск, сразу же превратилась в мистику бытия во Христе — этого Дайсман не пытается объяснить. Он, по-видимому, не отдает себе отчета в дистанции, которая отделяет первую от второй.

Дайсман, таким образом, идет по стопам К. Хольстена, ибо именно Хольстен первый попытался психологически объяснить особый характер идей Павла как результат уникального дамасского опыта². Этот подход, по сути дела, сводится к тому, чтобы объяснять непонятное с помощью еще более непонятного. О духовной значимости дамасского опыта для Павла мы знаем гораздо меньше, чем о его учении. Он нигде не говорит об этом. Нигде у него нет ни единого намека, что его учение о бытии во Христе имеет столь субъективное происхождение. Напротив, всюду он представляет его как логический вывод из христианской веры как таковой, и всюду провозглашает бытие во Христе как нечто относящееся в равной мере ко всем верующим.

Будучи не в состоянии представить учение Павла как эллинизацию первохристианской веры, Дайсман выводит его из уникального духовного опыта, выраженного посредством еврейско-эллинистических представлений. Но тут возникает еще одно возражение: если учение Павла действительно основано на еврейско-эллинистических представлениях, оно должно было бы иметь какие-то точки соприкосновения с идеями Филона. Замечательно, однако, что оно не содержит и следа того еврейского философского эллинизма, который мы видим у Филона. Дайсман поэтому вынужден предположить, что оно связано с каким-то еврейским эллинизмом иного рода, отличным от филоновского. Но доказать существование такового он не в состоянии.

Дайсман совершенно правильно ставит вопрос. Если Павел действительно мыслил эллинистически, корни его мышления могли лежать только в таком эллинизме, который уже был переработан в еврейском духе. И если Дайсману не удастся провести свою концепцию до конца, то это доказывает, что мистика Павла не имеет вообще ничего общего с эллинизмом.

Дайсман, как никто до него, дает нам почувствовать живой дух благовествования Павла, стоящий за всеми его интерпретациями. Хотя ему и не удалось разгадать загадку того образа мыслей, в котором выражает себя этот дух, он сумел найти нужные слова, чтобы сделать его волнующе близким для нас.

¹ *Deißmann A. Paulus. S. 125.*

² *Holsten K. Das Evangelium des Paulus. 1. Band. 1880; 2. Band. 1898. См.: Schweitzer A. Geschichte der paulinischen Forschung. S. 30—32.*

Если непредвзятое рассмотрение учения Павла показывает, что его мистика умирания и воскресения с Христом выступает в форме горячих эсхатологических ожиданий, то почему же до сих пор не пытались объяснить его мистику из эсхатологии? Кабиш и Вреде¹ сделали первые шаги в этом направлении. Как случилось, что у них не оказалось последователей?

Поскольку своей связанной с таинствами мистикой учение Павла определенно напоминает эллинистические мистерияльные религии, казалось более перспективным попытаться связать его с этими религиями, нежели выводить из эсхатологического мировоззрения, в котором нет даже налета какой-либо мистики. Кому могло прийти в голову искать плод мистики на древе иудаизма? Трансцендентный характер еврейских представлений о Боге и господствующее в мировоззрении евреев наивное противопоставление настоящего будущему, этого мира миру иному, — все это противостоит мистике. У пророков, книжников, у Иоанна Крестителя нет и намека на мистику. Можно ли было ожидать, что путь к полям мистики Павла лежит через горы и ущелья позднееврейской эсхатологии?

Руководствуясь этими очевидными соображениями, исследователи видели свою задачу в том, чтобы связать мистику Павла с мистикой эллинистических мистерияльных религий или же понять ее как мистику единения с Мессией, потенциальная возможность которой, вероятно, имела в еврейском эллинизме. Однако осуществить эти многообещающие замыслы Райценштайна, Буссета и Дайсмана оказалось невозможным. Поэтому, если мы не хотим, чтобы наши исследования мистики Павла носили сугубо описательный характер, у нас не остается иного выхода, кроме как испробовать малоперспективный путь через позднееврейскую эсхатологию.

Однако при ближайшем рассмотрении этот путь оказывается вовсе не таким бесперспективным, как полагали до сих пор.

Какого рода мистика невозможна в иудаизме и в вышедшем из него первохристианстве? Мистика единения с Богом. Но у Павла речь идет вовсе не о мистике единения с Богом, а о мистике единения с Христом. А этой последней трансцендентность еврейских и первохристианских представлений о Боге не препятствует.

А кроме того, почему эсхатология должна исключать всякую возможность мистики? Ведь она пытается устранить трансцендентность. Она заставляет природный мир уступить место сверхприродному и усматривает начало этого процесса в смерти и воскресении Иисуса. И разве нельзя себе представить, что в то время, когда готовится и вот-вот должна наступить эта смена одного мира другим, склонному смотреть в глубь вещей, горящему эсхатологическим ожиданием уму эти миры представились как бы вдвинутыми один в другой? Тем самым создались бы необходимые условия для ощущения будущего в настоящем и веч-

¹ *Kabisch R. Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus* (1893); *Wrede W. Paulus* (1904). Об этих работах см.: *Schweitzer A. Geschichte der paulinischen Forschung*. S. 45—50, 130—140.

ного во временном — а в этом ведь и состоит мистика. Отличительная особенность возникшей таким путем мистики как раз и заключалась бы в том, что взаимопроникновение вечного и временного происходит здесь не в акте мышления, а является просто-напросто реальностью; роль мышления сводится лишь к тому, чтобы эту реальность осознать. Итак, те своеобразные черты, которые отличают мистику Павла от мистики эллинистических мистериальных религий и от всякой другой мистики, непосредственно вытекают из того факта, что она связана с космическим событием, завершающим мировую историю.

Имеются и другие соображения, сулящие успех на этом пути. Одна из самых трудных проблем состоит в том, что учение Павла стоит особняком по отношению к первохристианству, а между тем оно не воспринималось им как чужеродное. Известные слова базельского теолога Франца Овербека: "Павла никто никогда не понимал; единственный, кто его понял, — Маркион — понял неправильно" — по отношению к первохристианству безусловно несправедливы¹.

Павел, должно быть, рассчитывал на понимание своих единоверцев также и в том, что касалось его мистического учения, иначе он не стал бы ссылаться на него в подтверждение правильности своего учения о свободе от Закона. А это можно объяснить лишь тем, что предпосылки его мистики уже присутствовали в первохристианской эсхатологической вере. Все, что он требует от своих слушателей и читателей, — это сделать естественные выводы, которых сами они пока не сделали. Если мистика Павла уходит своими корнями в эсхатологическую надежду, тогда понятно, каким образом она могла быть результатом его личного творчества и вместе с тем претендовать на понимание со стороны верующих.

Цитирование Второго послания Петра (3:15—16) в доказательство того, что Павел был непонятен своим единоверцам², ничем не оправдано. Автор, который пишет здесь под именем Петра, жил несколькими десятилетиями позже, когда на сцену выходит апеллировавшая к учению Павла гностическая ересь. Он предостерегает христиан начала II в., чтобы они не позволяли сбивать себя с толку гностическими толкованиями тех мест посланий Павла, которые могут дать к этому повод.

¹ Эта с тех пор столько раз повторявшаяся фраза была сказана Овербеком у себя дома в застольной беседе с Адольфом Гарнаком в середине 80-х гг. прошлого века. Овербек перефразировал известную шутку об учениках Гегеля: из всех учеников только один понимал его, да и тот неправильно. Философ и апостол оказались, таким образом, товарищами по несчастью. Гарнак привел эти слова в своих лекциях по истории догматики, и они стали широко известны благодаря его студентам. Так рассказывает эту историю сам Овербек в своей посмертно опубликованной книге: *Overbeck F. Christentum und Kultur*. 1919. S. 218 ff.

² Это не вполне ясное место выглядит так: "И долготерпение Господа нашего почитайте спасением, как и возлюбленный брат наш Павел, по данной ему премудрости, написал вам, как он говорит об этом и во всех посланиях, в которых есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели, превращают, как и прочие писания".

Неправильно понял Павла автор Послания Иакова — как это видно из его полемики против веры без дел (Иак. 2:14—26). Но учение о вере без дел, взятое в отдельности, действительно дает повод к ложному толкованию, как показывают столетиями продолжающиеся с тех пор дискуссии.

Вопрос, почему учение Павла не казалось чуждым христианам первого поколения, имеет и другую сторону: почему оно стало казаться чуждым поколениям, жившим непосредственно после Павла? Если взять послания Игнатия, представителя приступившего к эллинизации христианства малоазийского богословия, то при поверхностном взгляде может показаться, что он целиком и полностью находится под влиянием Павла. Реминисценции из Павла встречаются у него на каждом шагу, и свое учение он строит на идее бытия во Христе, которая идет от Павла. Однако это основательное знание посланий Павла лишь еще яснее показывает, насколько чуждо Игнатию его учение. Он никогда не объясняет бытие во Христе с помощью тех представлений, из которых исходил Павел! Ни разу не ссылается на слова об умирании и воскресании с Христом! У него не осталось никаких следов от учения об оправдании верой! Он действительно перенимает представление о бытии во Христе, но без того содержания, которое вкладывал в него Павел. Ибо это содержание он подменяет новыми, более простыми идеями эллинистического происхождения. Фактически Игнатий и близкая ему школа Иоанна эллинизируют христианство так, как если бы Павел еще не сделал этого до них. С их точки зрения — а кому, как не им, должны мы доверять в вопросе о том, что считать эллинистическим, а что нет, — представление об умирании и воскресании с Христом не является эллинистическим, ибо в противном случае христианство приняло бы его вместе с представлением о бытии во Христе, вместо того чтобы подменять воззрениями, вытекающими из идеи Логоса.

Если бы учение Павла было эллинизированным христианством, оно сохраняло бы свое влияние в последующие времена. Тот факт, что уже второе поколение христиан не знает, что с ним делать, заставляет предположить, что оно построено на убеждениях, существовавших лишь в первом поколении. Но что же это такое, что исчезло вместе с первым поколением христиан? Ответ может быть только один: ожидание немедленного наступления мессиянского Царства Иисуса.

Если выводить учение Павла из эллинистической мистики, то два факта, сами по себе трудные для понимания, — что первохристианство не отвергает его как нечто чужеродное и что уже следующие поколения не знают, что с ним делать, — эти два факта становятся совершенно загадочными. Напротив, если бы удалось вывести его из эсхатологии, то первый из этих фактов проливал бы свет на второй, и наоборот. Открывается возможность объяснить то, что до сих пор объяснить не удалось: место Павла по отношению к его современникам, с одной стороны, и к ближайшим последующим поколениям — с другой. Уже одного этого достаточно, чтобы оправдать попытку вывести его мистику из эсхатологии.

Наконец, большое преимущество эсхатологического объяснения перед всеми предшествовавшими заключается в том, что оно возникает естественным путем. Пытаясь понять Павла, одни исходят из его антропологии, другие — из его психологии, третьи — из его дохристианского образа мыслей (как будто мы об этом что-то знаем!), четвертые — из особенностей его личности, пятые — из его отношения к Закону, шестые — из переживания на пути в Дамаск. Дергая за первую попавшу-

юся нить, они запутывают клубок, еще не начав его распутывать, и потому вынуждены выдавать за учение Павла некий необъяснимый хаос идей. Единственно разумный подход — начать с самого простого, с того общего, что есть у Павла с первохристианской общиной, и посмотреть, как из этого корня вырастает его учение. До тех пор, пока оно не объяснено таким образом, оно не объяснено вообще. Это самое простое суть эсхатологическая надежда. В убеждении, что смерть и воскресение Иисуса гарантируют наступление в самом ближайшем времени мессианского Царства с Иисусом в качестве его Царя, Павел был заодно со всеми, проповедовавшими в то время Евангелие. Именно это элементарное учение излагалось им во время миссионерских переходов с места на место. К нему он постоянно возвращается в своих посланиях. Поэтому по логике именно с него и должно начинаться изложение учения Павла.

Глава III

ПОСЛАНИЯ ПАВЛА

Какие тексты можно считать аутентичными источниками, когда речь идет об учении Павла?

Что касается речей Павла в Деяниях апостолов, то хотя и не исключено, что они основаны на преданиях о действительно произнесенных им речах, но в том виде, в котором они дошли до нас, они, без сомнения, принадлежат автору Деяний и отражают определенную тенденцию. Поэтому их нельзя рассматривать как аутентичные свидетельства об учении Павла.

В качестве достоверных источников мы имеем, прежде всего, четыре больших послания: к галатам, два к коринфянам и к римлянам. Их аутентичность признана Фердинандом Христианом Бауром (1792 — 1860) и тюбингенской критической школой, в то время как остальные послания они считали неподлинными и искали их автора в партии христиан языческого происхождения, после смерти Павла вступившей в полемику с иудео-христианством и уже нарождавшимся гностицизмом. Подлинность этих четырех больших посланий ставилась под сомнение только Бруно Бауэром (1809 — 1882), голландскими радикалами Аллардом Пирсоном, А. Д. Ломаном и некоторыми их последователями, пытавшимися доказать, что учение Павла есть результат литературного творчества II в. н.э.¹

За время, прошедшее после опубликования работ Баура, была показана неосновательность возражений тюбингенской критики против подлинности Первого послания к фессалоникийцам, посланий к филиппийцам и к Филимону. В настоящее время эти тексты тоже можно рассматривать как безусловно подлинны.

¹О литературной критике Ф. Х. Баура и его учеников см.: *Schweitzer A. Geschichte der paulinischen Forschung. S. 10—22*; о радикальной критике Бруно Бауэра и голландской школы: *Ibid. S. 92—111*.

Напротив, Второе послание к фессалоникийцам, оба послания к Тимофею и Послание к Титу не являются подлинными. Помимо того, что сам язык Второго послания к фессалоникийцам внушает сомнения, о его неподлинности свидетельствует тот факт, что оно явно направлено против идеи о втором пришествии Иисуса в самом ближайшем будущем и содержит перечисление всего, что еще должно случиться до наступления этого дня (2 Фес. 2:1—12). Лишь спустя некоторое время после смерти Павла христианские наставники были вынуждены с помощью такого рода аргументов приучать верующих к мысли о возможной задержке этого события.

В посланиях к Тимофею и Титу (их обычно называют "пастырскими") идеи Павла выражены лишь в весьма общих фразах. Основное содержание этих посланий составляют увещания Павла, обращенные к его сподвижникам — руководителям общин и предполагающие борьбу Церкви с гностицизмом. Следовательно, здесь мы имеем дело с текстами конца I — начала II столетия. Неоднократно предпринимались попытки доказать их подлинность или найти в них хотя бы короткие записки, написанные Павлом и впоследствии переработанные таким образом, чтобы Церковь могла использовать их в борьбе с гностицизмом. Однако эти попытки оказались безуспешными.

Особую проблему составляют послания к колоссянам и к ефесянам. В них есть своеобразные отличия от посланий к римлянам, коринфянам, галатам и филиппийцам. В то же время у них так много общего с этими посланиями, что предположение об их неподлинности вызывает почти столько же сомнений, как и противоположное. Стиль этих двух посланий отличается от остальных большей красноречивостью и в то же время тяжеловесностью. Обращают на себя внимание длинные периоды и сложные словообразования из двух слов, слитых в одно. Идеи Павла здесь присутствуют, но они не столь ясно выражены, как в остальных посланиях, и уже начинают подвергаться некоторой трансформации. Борьба против обрезания, судя по этим посланиям, уже окончилась, так же как и борьба с ревнителями иудаизма и стоящими за ними апостолами из Иерусалима. В Послании к ефесянам Павел говорит о "святых Апостолах" так, как будто он сам не принадлежит к их поколению и не считает себя апостолом (Еф. 3:5).

Однако решение трудной проблемы подлинности посланий к колоссянам и ефесянам с точки зрения изложения учения Павла не представляет особого интереса. Содержащиеся в них идеи имеют столько индивидуальных особенностей, что их в любом случае не просто включить в контекст безусловно подлинных посланий; скорее можно сказать, что они располагаются где-то рядом. Подобным же образом Второе послание к фессалоникийцам и пастырские послания, если даже считать их подлинными, не могут ни обогатить, ни прояснить ту картину учения Павла, которая вырисовывается из других посланий.

Таким образом, представляется разумным излагать мистическое учение Павла, основываясь на семи безусловно подлинных посланиях (Римлянам, Первое и Второе коринфянам, Галатам, Филиппийцам, Первое фессалоникийцам и Филимону), обращаясь к остальным в тех случаях, когда их материал представляет интерес.

Послания Павла написаны "по случаю". Он не собирался давать в них связное изложение своего учения и излагал свои взгляды лишь постольку, поскольку этого требовали обстоятельства, послужившие поводом для написания письма. Мы должны попытаться воссоздать общую картину его учения из фрагментов, порожденных конкретными полемическими либо апологетическими целями. И сам факт, что это до какой-то степени возможно, свидетельствует о том, что мы имеем здесь дело с представлениями, вытекающими из некоторой основополагающей посылки и связанными между собой.

Самое раннее из дошедших до нас писем — это, вероятно, Первое послание к фессалоникийцам. Павел берется за перо, чтобы подать весть новоучрежденной общине (из которой он был изгнан в результате преследований со стороны евреев), своим поучением укрепить их веру и призвать терпеливо переносить гонения.

Послание к галатам апостол пишет, чтобы защитить свой авторитет в общине, основанной им во время второго миссионерского путешествия в северо-восточную Фригию, и в которой он еще раз побывал во время третьего путешествия. Ревнители иудео-христианства* доказывали обращенным язычникам, что если они хотят быть истинными христианами, то должны принять еврейский Закон и обрезаться. Они пытались убедить людей, что Павел что-то скрывает от них, раз учит иному. Более того, они утверждали, что Павел вообще не может считаться апостолом, в отличие от настоящих апостолов из Иерусалима.

Послание, в котором Павел отражает эти атаки на свое учение и свой авторитет, написано, вероятно, во время его третьего миссионерского путешествия, когда он провел два с лишним года в Эфесе (Деян. 19: 8—10). Удалось ли ему предотвратить отпадение этих общин — мы не знаем.

Во время этого пребывания в Эфесе было написано и Первое послание к коринфянам, в котором есть прямое упоминание о намерении апостола пробыть в этом городе до Пятидесятницы. Это письмо было вызвано сообщениями о некоторых происшествиях и обстоятельствах в коринфской общине, по поводу которых Павел должен был высказать свое мнение. Одновременно он должен был ответить на предложенные ему вопросы. И здесь ему также пришлось отстаивать свой апостольский авторитет: его противники утверждали, что он откладывает обещанный приход, потому что не имеет достаточно мужества, чтобы лицом к лицу держать перед ними ответ. Дело доходит до того, что Павел спрашивает, прийти ли ему с палкой или в духе кротости (1 Кор. 4:21).

Он обещает прибыть в скором времени. После Пятидесятницы он думает идти к ним сухопутным путем через Македонию и остаться у них подольше, возможно, на всю зиму (1 Кор. 16:5—8). Он говорит, чтобы они уже сейчас начинали собирать деньги, которые он передаст иерусалимской общине как дар от верующих из язычников (1 Кор. 16:1—4). Тем временем он посылает к ним Тимофея для решения спорных вопросов.

Несколько месяцев спустя потребовалось второе письмо. Оно почти целиком посвящено полемике с его противниками, которые ведут себя

все более и более дерзко. Чтобы унять этих подстрекателей, Павел вынужден взяться за перо уже в Македонии, на пути из Эфеса в Коринф. На этот раз он одержал победу, по крайней мере частичную. Тит, посланный им в Коринф, по возвращении в Македонию рассказал ему, что его больше всех провинившийся противник осужден общиной, и притом подавляющим большинством (хотя вскоре после того получил прощение, на что Павел должен был задним числом дать свое одобрение (2 Кор. 2:1—11; 7:5—13). Тит сообщил ему даже об усердии общины и о нетерпении, с которым она ждет его прихода (2 Кор. 7:7). В середине послания (2 Кор. 8:1 — 9:15) Павел вновь возвращается к вопросу о сборе пожертвований для Иерусалима.

Первое послание к коринфянам было отправлено из Эфеса весной, второе — из Македонии осенью. Зимой в Коринфе было написано Послание к римлянам. Таким образом, эти три больших послания были написаны одно за другим в течение нескольких месяцев.

В Послании к римлянам Павел подготавливает себе путь на Запад. Он считает, что от Иерусалима до Иллирика для него уже нет места (Рим. 15:23). Он намерен дойти до Испании (Рим. 15:24). Это решение продиктовано его убеждением, что он призван проповедовать Евангелие во всем мире. К мысли о работе на Западе он приходит также и потому, что враждебность евреев и ревнителей иудео-христианства, за которыми стоят апостолы из Иерусалима, не дает пока возможностей для плодотворной миссионерской работы на Востоке. В Послании к римлянам он не говорит этого явно, но о том, что у него на душе, они могли догадаться по тому, как он просит их молиться Богу, чтобы он мог избавиться от неверующих в Иудее* и чтобы приношение, которое он собирается доставить святым в Иерусалим, было принято с удовлетворением (Рим. 15:30—31).

Так как он должен считаться с возможностью того, что римская община предубеждена против него или может поддаться враждебным влияниям в будущем, когда планы его путешествия станут известными, он в этом письме стремится оправдаться заранее, объясняя свое отношение к Закону. В этой апологии он не отрекается от основополагающих принципов своего учения, но действует при этом со всей осторожностью, на какую только способен. Он избегает всякой полемики с апостолами из Иерусалима и как можно сильнее подчеркивает приверженность своему народу.

Как была воспринята эта апология — мы не знаем. В Рим он попал не следующей осенью, как предполагал, а лишь два с половиной года спустя, весной, и не по пути в Испанию, а в качестве заключенного. Римские христиане, услышавшие о его прибытии от братьев из Путола, вышли встретить его к *Forum Appii* — городу на Аппиевой дороге в 43 римских милях от Рима (Деян. 28:14—15).

Во время своего заключения в Риме Павел пишет Послание к филиппийцам. Они прислали ему подарок и, по-видимому, хотели, чтобы доставивший этот подарок Епафродит остался при нем в качестве слуги. Последнее, однако, не осуществилось, так как Епафродит опасно заболел и по выздоровлении пожелал вернуться домой (Флп. 2:25—30). Он взял с собой письмо Павла с выражением благодарности к филиппийцам

и наставлениями. На свое положение апостол смотрит оптимистически. Хотя и принимая в расчет возможность фатального исхода своего заключения (Флп. 2:17), он тем не менее надеется вскоре быть на свободе и снова прийти в Филиппы (Флп. 1:25—26; 2:24).

Второе письмо, написанное во время заключения, адресовано верующему по имени Филимон, жившему, по всей вероятности, в Колоссах. Павел познакомился со сбежавшим от него рабом по имени Онисим и обратил его в христианство. Он обязал Онисима вернуться к своему хозяину и дал ему с собою записку, в которой просит Филимона простить его и впредь считать его не рабом, а братом во Христе. В этом письме Павел тоже выражает надежду на скорое освобождение и надеется вновь посетить общины Малой Азии.

Высказывались сомнения по поводу того, что беглый раб мог добраться до Рима и вернуться к своему хозяину, проделав столь большой путь по суше и по морю. Полагали, что ситуация была бы более понятной, если предположить, что письмо написано из какой-нибудь тюрьмы в Малой Азии (мы знаем, что Павел часто подвергался заключению — 2 Кор. 11:23) или Кесарии. Относительно Послания к филиппийцам тоже высказывались предположения, что оно написано во время одного из прежних заключений, а не во время римского. Такая возможность не исключена. Но тот факт, что Павел посылает приветствие "из кесарева дома" (Флп. 4:22), иначе говоря, от императорских рабов, говорит о том, что письмо, вероятнее всего, написано из Рима. Правда, из надписей, найденных в Эфесе, мы знаем, что там (вероятно, как и повсюду в провинции) существовали сообщества вольноотпущенников и императорских рабов (*servi domini nostri Augusti*¹). Однако естественнее всего предположить, что выражение "из кесарева дома" действительно относится к челяди из императорского дворца.

При том оживленном движении, которое происходило в те времена на Средиземноморье, нет ничего невероятного в том, что филиппийская община послала подарок Павлу в Рим и что он отправил обратно в Малую Азию беглого раба.

*

Когда были написаны эти послания? Отправными точками для хронологического описания деятельности Павла являются следующие даты и события: время, в течение которого набатейский царь Арета IV (9 г. до н.э. — 39 г. н.э.) имел влияние в Дамаске, принадлежавшем Риму со времен Помпея; его этнаrch (что-то вроде представителя), согласно 2 Кор. 11:32, пытался схватить Павла, но тот избежал ареста, спустившись по стене в корзине; изгнание евреев из Рима при императоре Клавдии, вследствие которого Акила и Прискилла пришли в Коринф, где Павел жил у них (Деян. 18:2—3); проконсульство в Ахаие Галлиона (брата философа Сенеки), на суд которого приводят Павла коринфские евреи (Деян. 18:12); вступление в должность прокуратора Феста, который осенью, после своего прибытия, отправляет Павла из Кесарии в Рим

¹ Рабы господина нашего Августа (лат.). — Примеч. ред.

(Деян. 25:1 — 27:3). Кроме того, мы имеем важное свидетельство самого Павла в Послании к галатам (1:17 — 2:2) о том, что он делал после своего обращения. Из этого текста мы можем заключить, что от момента обращения до его прибытия в Иерусалим на так называемый апостольский совет (Деян. 15) по завершении его первого миссионерского путешествия прошло по меньшей мере 17 лет. Из этих хронологических данных вытекает, что между началом второго миссионерского путешествия и концом второго года римского заключения (начиная с этого момента мы не располагаем никакими сведениями о Павле) лежит отрезок времени приблизительно в 12 лет, который приходится, вероятно, на 52—64 гг. н.э., но не исключена и более ранняя датировка: 50—62 гг. и даже еще раньше.

Следовательно, Первое послание к фессалоникийцам следует отнести к началу 50-х гг.; послания к галатам, коринфянам и римлянам — к середине или второй половине того же десятилетия; послания к филиппийцам и Филимону могли быть написаны в начале 60-х.

Дошли ли до нас эти послания в том виде, в котором они были написаны Павлом? Вопрос этот неизбежно возникает, если иметь в виду, что они переписывались и собирались не столько как письма, т.е. исторические документы, сколько в качестве текстов, читаемых во время богослужения. Понятно поэтому, что переписчики, руководствуясь практическими соображениями, могли в некоторых случаях отсортировать и упорядочить материал таким образом, чтобы он лучше подходил для этой цели. Нужно учитывать также и то обстоятельство, что окончательный вид текстов мог зависеть от судьбы листов папируса, на которых они записывались. Эти листы скреплялись друг с другом. Если первый или последний лист откреплялся, послание оказывалось без вступления или без заключения и при очередной переписке могло быть присоединено к другому посланию Павла, а впоследствии так и остаться на этом месте в рукописи. Подобная же судьба могла постигнуть отделившиеся вступления и заключения. Нельзя исключить и такую возможность, что несколько писем, адресованных одной и той же общине, впоследствии объединялись в один текст, предназначенный для чтения вслух.

Первое послание к фессалоникийцам и Послание к галатам производят впечатление писем, дошедших до нас в своем первоначальном виде. Относительно Первого и Второго посланий к коринфянам есть основания думать, что в действительности они содержат в себе большее число писем. В Первом послании к коринфянам (5:9) Павел упоминает о письме, которое он посылал им раньше, предостерегая их от общения с распутниками. Во Втором послании к коринфянам (2:4; 2:9 и 7:8—16) он ссылается на письмо, написанное со слезами, которым он хотел проверить, признает ли община по-прежнему его руководство. Письмо должно было быть жестким по тону, так как Павел узнал от Тита, что верующие были глубоко огорчены им. Это упомянутое во Втором послании к коринфянам письмо не может быть Первым посланием к коринфянам, так как последнее не производит впечатления писанного со слезами и призывающего общину возвратиться под водительство апостола.

Таким образом, Павел должен был написать коринфянам не менее четырех посланий! Если так, то должны ли мы считать, что сохранились только два? Естественнее предположить, что в двух дошедших до нас посланиях содержатся все четыре, но два из них утратили самостоятельность и в процессе переписываний для богослужебных целей оказались включенными в два других. Это сразу объяснило бы громоздкость и отсутствие единства в обоих дошедших до нас посланиях к коринфянам. Как их содержание распределялось по четырем первоначальным письмам, теперь уже нельзя сказать с уверенностью. Письмо, написанное со слезами, или по крайней мере часть его, содержится, видимо, в так называемом "четырёхглавном письме" (2 Кор. 10:1 — 13:13). Проникновенные слова, в которых Павел объясняет, почему, вопреки всем насмешкам его противников, он имеет право считать себя настоящим апостолом и в качестве такового требовать их послушания, действительно производят впечатление написанных со слезами. И едкая ирония, к которой прибегает здесь Павел, безусловно, могла глубоко огорчить коринфян. Предположение, что эти четыре главы хотя и стоят во Втором послании к коринфянам после глав 1—9, но в действительности написаны раньше, впервые было высказано Адольфом Гаусратом в 1870 г.

Идентификация самого раннего письма, упоминаемого в Первом послании к коринфянам (5:9), затруднена тем, что мы слишком мало знаем о его характере и содержании. Сообщается лишь, что оно требует держаться подальше от распутников. Фрагмент этого письма, видимо, содержится во Втором послании (2 Кор. 6:14—7:1), где такого рода предупреждение неожиданно врывается в рассуждения Павла о его отношении к коринфянам. Возможно, что предостережение против участия в идоложертвенных пирах и ссылки на израильтян, погибших в пустыне из-за блудодействия и идолопоклонства (1 Кор. 10:1—33), тоже являются частью этого письма, поскольку на их теперешнем месте они никак не связаны ни с предыдущим, ни с последующим текстом.

Да и вообще как много в Первом и во Втором посланиях к коринфянам отрывков, стоящих рядом, но не имеющих явно выраженной связи! Так, доводы в защиту прав апостола в Первом послании (1 Кор. 9) возникают совершенно неожиданно и так же неожиданно обрываются. Главы 9, 10 и 11 Первого послания к коринфянам — это три отдельных, не связанных между собой блока, вклинившиеся в последовательность рассуждений, каждое из которых начинается словами *περί δέ* ("Относительно..." — 1 Кор. 7:1; 7:25; 8:1; 12:1), и, как это следует из Первого послания к коринфянам (7:1), представляют собой ответы на вопросы, предложенные апостолу в письме из Коринфа. Во Втором послании две написанные кротким тоном главы с указаниями о сборе пожертвований для Иерусалима (2 Кор. 8—9) составляют заметный контраст с окружающим их текстом.

Эти неувязки и путаницу в изложении проще всего объяснить, если предположить, что в Первом и Втором посланиях к коринфянам в действительности использован материал четырех писем.

Относительно Послания к филиппийцам также можно предположить, что оно составлено из двух разных писем. Давно замечено, что в начале третьей главы тон письма внезапно меняется. Написанные

в сильном волнении строки о "псах" (Флп. 3:2) и "врагах креста Христова" (Флп. 3:18), направленные против ревнителей иудео-христианства, возникают как гром среди ясного неба. Поэтому заслуживает рассмотрения вопрос, не является ли отрывок Флп. 3:2 — 4:9 фрагментом письма, написанного в Македонии, когда Павел должен был защищаться от нападок иудео-христиан? Ибо борьба, по-видимому, происходила даже в этих общинах. Когда в конце своего третьего миссионерского путешествия Павел вместо морского пути из Эфеса в Коринф выбрал сухопутный маршрут через Македонию, это решение, видимо, было вызвано необходимостью его присутствия в Македонии. На этом этапе путешествия, как он пишет коринфянам, "плоть наша не имела никакого покоя, но мы были стеснены отовсюду: отвне — нападения, внутри — страхи" (2 Кор. 7:5).

В первоначальном тексте Послания к римлянам определенно не могло быть длинного списка приветствий, которые Павел просит передать своим возлюбленным друзьям (Рим. 16:1—23). Откуда мог Павел иметь так много личных друзей в общине, с которой, по его же собственным словам, он пока не знаком? Поэтому вполне вероятно, что этот фрагмент первоначально был частью письма, адресованного какой-нибудь из хорошо известных ему общин Малой Азии, и лишь при последующей переписке оказался в Послании к римлянам. Поскольку среди приветствуемых упоминаются Акила и Прискилла, наиболее вероятным пунктом назначения этого письма представляется Эфес. Это мнение по поводу списка приветствий в Послании к римлянам впервые было высказано Давидом Шульцем в 1829 г.

Но если Послание к римлянам содержит список приветствий из другого письма, возможно, что в нем сохранились и другие части этого письма. Не кажется ли несколько странным, что в письме к незнакомой ему общине Павел дает указания, как следует относиться к отвергающим мясо, вино и другие вещи и утверждающим, что верующие должны употреблять только овощи (Рим. 14:1 — 15:13)? Наличие этих разъяснений относительно "сильных" и "немошных" было бы гораздо понятнее, если предположить, что, получив известия о разногласиях в хорошо знакомой ему общине, Павел указывает, как разрешить спор. Если так, это означает, что, когда Послание к римлянам переписывалось для целей богослужения, в него было включено письмо, копия которого имелась в римской общине, но которое было адресовано не ей.

Итак, мы должны считаться с возможностью того, что в дошедшем до нас собрании посланий Павла послания к коринфянам, филиппийцам и римлянам представлены не в первоначальной их форме, а в редакциях, полученных в ходе подготовки копий для богослужебных чтений.

Однако это вовсе не означает, что мы имеем здесь дело с существенно переработанным текстом. Нарушенной оказалась только связь между некоторыми фрагментами. Не исключено, что в том или ином месте в текст попали примечания на полях, сделанные переписчиками. Однако все попытки доказать наличие какой-либо систематической интерполации оказались безрезультатными. Во второй половине XIX столетия Христиан Герман Вайсе, Даниэль Фёльтер и др. решили, что подлинный текст посланий Павла скрыт за дошедшим до нас текстом и его необ-

ходимо восстановить¹. На самом деле они лишь продемонстрировали, насколько произвольными были предлагаемые ими купюры.

Все ли написанные Павлом послания дошли до нас? Приходится допустить возможность того, что некоторые из них были утрачены. Не следует забывать, что послания апостола сохранялись только потому, что превращались в тексты, читаемые в церкви во время богослужения, и в качестве таковых распространялись в списках среди разных общин. Поэтому не исключено, что многие его письма, как короткие, так и длинные, если они не были вовремя переписаны и переданы другим общинам, не вошли в собрание постоянно переписываемых писем и в итоге были преданы забвению и погибли.

Удивительно на самом деле то, что так много из написанного им сохранилось. Таким текстам, как Послание к галатам и Второе послание к коринфянам, казалось бы, ничто не сулило долгую жизнь. Зачем было этим общинам сохранять документы, столь мало содействующие их репутации? И еще удивительнее, что они терпели эти постоянные напоминания о своем позоре во время богослужений. Какой же магической силой должно было обладать имя Павла, чтобы его письма, в которых разбираются устаревшие и потому непонятные вопросы и споры, а тогдашние общины подвергаются жестокой критике, не только не были преданы забвению, но приобрели статус вероучительных текстов! Но если послания, содержание которых угрожало их дальнейшему существованию, все-таки дошли до нас, то это означает, что внешние обстоятельства, по-видимому, благоприятствовали их сохранению. Все, что пропало, пропало случайно или по небрежности, и, вероятно, уже в самый ранний период.

Как бы то ни было, того, что осталось, — составляет ли это большую или меньшую часть от написанного Павлом, — достаточно, чтобы дать нам представление о силе его ума. Как же благодарны должны мы быть тем неизвестным руководителям общин и переписчикам, которые сохранили для нас эти сокровища!

Глава IV

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О СПАСЕНИИ

С первого и до последнего послания ожидание близкого второго пришествия Иисуса, суда и мессианской славы неизменно владеет мыслями Павла.

В Первом послании к фессалоникийцам постоянно звучат слова, выражающие это нетерпеливое ожидание.

1 Фес. 1:10: "И ожидать с небес Сына Его, Которого Он воскресил из мертвых, Иисуса, избавляющего нас от грядущего гнева".

1 Фес. 2:19: "Ибо кто наша надежда, или радость, или венец похвалы? Не и вы ли пред Господом нашим Иисусом Христом в пришествие Его?"

¹Об этих исследованиях см.: *Schweitzer A. Geschichte der paulinischen Forschung. S. 111—116.*

1 Фес. 3:13: "Чтобы утвердить сердца ваши непорочными во святые пред Богом и Отцом нашим в пришествие Господа нашего Иисуса Христа со всеми святыми Его".

1 Фес. 5:23: "Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух, и душа, и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа".

В Посланиях к галатам, коринфянам и римлянам так много говорится об отношении к Закону, об оправдании верой, о бытии во Христе, о предопределении и делах общин, что за всеми этими рассуждениями легко забыть об ожидании, владеющем душой пишущего. Но внезапно, в каких-нибудь мимоходом сказанных словах, эсхатологическая вера проявляется во всей своей силе — как нечто такое, что лежит в основе всего остального.

Гал. 1:4: "...Иисуса Христа, Который отдал Себя Самого за грехи наши, чтобы избавить нас от настоящего лукавого века..."

Гал. 6:10: "Итак, доколе есть время, будем делать добро..."

В Первом послании к коринфянам указания относительно того, что лучше: жениться или оставаться неженатым, аргументируются тем, что время уже коротко (1 Кор. 7:29) и что "образ мира сего" проходит (1 Кор. 7:31). Павел напоминает верующим, что они принадлежат к поколению, которое доживет до конца времен (1 Кор. 10:11), и, когда наступит срок, они будут судить ангелов (1 Кор. 6:3); что они сами должны быть готовы к суду, на котором все дела будут испытаны огнем (1 Кор. 3:13—15); и что ритуал трапезы Господней есть воспоминание о смерти Иисуса ввиду Его ожидаемого второго пришествия (1 Кор. 11:26). Во вступлении к посланию говорится о предстоящем дне откровения славы Христа (1 Кор. 1:7—8), а заканчивается оно молитвенным восклицанием "Маранафа" ("Господь наш, иди!" — 1 Кор. 16:22).

Во Втором послании к коринфянам тоже не раз прорывается это ожидание дня Господня.

2 Кор. 1:14: "... что мы будем вашею похвалою, равно и вы нашею, в день Господа нашего Иисуса".

2 Кор. 5:10: "Ибо всем нам должно явиться пред судилище Христово..."

2 Кор. 11:2: "... потому что я обручил вас единому мужу, чтобы представить Христу чистою девою".

С большой силой выражено эсхатологическое ожидание в Послании к римлянам. Апостол говорит, что все сотворенное с надеждой ожидает дня откровения сынов Божьих (Рим. 8:19). Он утверждает, что сегодня спасение ближе, чем в те времена, когда он и римские христиане впервые уверовали (Рим. 13:11), что утро ожидаемого дня уже наступает (Рим. 13:12) и что Бог вскоре сокрушит сатану под ногами верующих (Рим. 16:20).

В Послании к филиппийцам эсхатологическое ожидание слышится вновь и вновь, как и в Первом послании к фессалоникийцам.

Флп. 1:6: "... что начавший в вас доброе дело будет совершать его даже до дня Иисуса Христа".

Флп. 1:10: "Чтобы... вы были чисты и неpretкновенны в день Христов".

Флп. 2:16: "Содержа слово жизни, к похвале моей в день Христов..."

Флп. 3:20—21: "Наше же жительство — на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа, который униженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его..."

Флп. 4:4—5: "Радуйтесь всегда в Господе; и еще говорю: радуйтесь!.. Господь близко".

Следовательно, если взгляды Павла и претерпевали какое-то развитие с течением времени, то уж никак не в направлении ослабления его эсхатологических чаяний.

*

Стоящее за этим эсхатологическим ожиданием представление о спасении в самых общих чертах состоит в том, что Иисус Христос кладет конец природному миру и открывает мессианское Царство. Спасение, таким образом, понимается космически. Бренная, преходящая человеческая природа становится непреходящей, потому что весь мир переходит из одного состояния в другое и человек вместе с ним. Спасение верующего есть поэтому не просто изолированное событие, совершающееся между ним, Богом и Христом, но мировое свершение, в котором он участвует. Невозможно составить себе правильное представление о понимании спасения первыми христианами, если не принять в расчет тот факт, что оно рассматривается как космически обусловленное.

Основными текстами для изучения еврейского эсхатологического мировоззрения, наряду с книгами ранних и поздних пророков, являются Книга Еноха, Псалмы Соломона и апокалипсисы Варуха и Ездры.

Книга Еноха состоит из серии апокалипсисов (откровений), датируемых между 160 и 70 гг. до н.э. Первоначально она, видимо, была написана по-арамейски, но до нас дошла в эфиопской версии¹. В Европу ее впервые привез в 1773 г. из Абиссинии английский путешественник Дж. Брюс. В основном эта книга продолжает эсхатологию Книги Даниила. Важнейшую ее часть составляют так называемые Притчи (Ен. 37—71) — откровения о последних временах, полученные от ангелов Енохом, седьмым патриархом эпохи до всемирного потопа. Эти откровения объясняют видения, которые имел Енох.

Псалмы Соломона были написаны вскоре после взятия Иерусалима Помпеем (63 г. до н.э.). Об их существовании было известно из канонических списков литературы раннехристианской эпохи. Греческий перевод этой книги (первоначально написанной на древнееврейском) был найден в начале XVII в. и опубликован иезуитом де ла Серда.

Апокалипсисы Варуха и Ездры были написаны под впечатлением разрушения Иерусалима Титом (70 г. н.э.). Эти откровения, как утверждается в их текстах, были даны писцу пророка Иереми Варуху во время разрушения Иерусалима Навуходоносором и Ездры при провозглашении Закона в восстановленном Иерусалиме. В этих двух апокалипсисах, видимо, представлены ожидания будущих событий, характерные для книжников времен Павла. Апокалипсис Ездры (другое его название — Четвер-

¹ Кроме этой эфиопской, существует также славянская Книга Еноха. Она появилась, очевидно, в еврейской диаспоре, вероятно, не позднее 70 г. н.э. (славянское издание 1880 г., немецкое — 1922 г.). Кроме того, существует Книга Еноха на древнееврейском, возникшая, вероятно, во II или III в. н.э. (издание на древнееврейском и английском Гуго Одеберга. Кембридж, 1928).

тая книга Ездры*) был известен с давних пор, так как был включен в качестве дополнения в Вульгату*. Апокалипсис Варуха сохранился в сирийском переводе и был опубликован в 1871 г. Чериани. Оба текста, близкие по содержанию, первоначально были, видимо, написаны на древнееврейском.

Кроме этих четырех текстов, следует упомянуть также Книгу Юбилеев, датруемую около 120 г. до н.э., — пересказ Бытия и Исхода вплоть до заключения завета на горе Синай; Заветы двенадцати патриархов (в дошедшем до нас тексте видны следы христианской обработки, но лежащий в ее основе еврейский текст, близкий по духу к Книге Юбилеев, видимо, относится ко времени около 120 г. до н.э.); Вознесение Моисея, написанное в начале I в. н.э.

Природный мир, согласно эсхатологическим воззрениям, характеризуется не только тем, что он является преходящим, но и тем, что бесы и ангельские существа обладают в нем определенной властью. Имеющиеся источники не дают, однако, полной ясности относительно того, как далеко простирается их власть. Еврейская эсхатология, хотя и испытывавшая на себе сильное влияние религии Заратустры, по-настоящему все же не признает дуализма. Ангелы, согласно Быт. 6:1—4 отпавшие от Бога, по Книге Еноха немедленно оказываются побежденными и держатся под стражей вплоть до окончательной кары на Страшном суде. Однако их потомки, рожденные от них дочерьми человеческими, — бесы — до самого конца не оставляют мир в покое (Ен. 15:8—16:4). Их предводитель носит разные имена и часто отождествляется с сатаной (обвинителем), который, однако, первоначально был не противником Бога, а лишь обвинителем людей перед Богом, выступавшим в этой роли с божественного разрешения.

В общем, с точки зрения еврейской эсхатологии зло мира проистекает от бесов; ангельские же существа с разрешения Бога поставили себя между Ним и людьми. Таким образом, первоначальное представление о спасении состоит в том, что мессианское Царство кладет конец такому положению вещей.

*

И Иисус, и Павел одинаково убеждены, что бесы и ангелы обладают властью в этом мире.

Психические больные воспринимаются Иисусом как одержимые бесами. Способность Иисуса исцелять бесноватых фарисеи объясняют тем, что он находится в союзе с князем бесов Вельзевулом и свою власть над бесами получил от него. Иисус, однако, дает гораздо более естественное объяснение: князь бесовский потерял теперь свою власть и поэтому вынужден мириться с происходящим. Он сравнивает его с сильным, который побежден и связан еще более сильным и теперь может лишь наблюдать, как грабят его дом (Мф. 12:22—29).

Не только одержимость, но и телесные страдания представляются Иисусу делом рук бесов. Посылая в путь своих учеников, он дает им власть изгонять нечистых духов и исцелять все болезни и немощи (Мф. 10:1), что они успешно исполняют (Мк. 6:13,30).

Стоящего во главе сил зла Иисус называет "лукавым" (πονηρός)*. В молитве "Отче наш" Он учит верующих молить Бога о том, чтобы Он

не ввел их в искушение (πειρασμός), т.е. не подверг бедствиям предмессианского времени, которые порождаются противодействующими Богу силами, а сразу избавил бы от власти "лукавого" (Мф. 6:13). Когда Петр хочет отговорить Его от намерения принять страдание, он представляет Иисуса орудием сатаны (Мф. 16:23).

Слово "дьявол" (διάβολος, клеветник), которым Матфей и Лука передают арамейское слово, употребляемое Иисусом, по смыслу идентично слову "сатана". В Септуагинте сатана переводится как διάβολος. Слово διάβολος встречается затем в Премудрости Соломона (2:24).

Из слов Иисуса о вечном огне, уготованном дьяволу и его ангелам (Мф. 25:41), ясно, что этот лукавый мыслится как господин не только над бесами, но и над противодействующими Богу ангельскими существами.

Взгляд Иисуса на бесовские и ангельские силы ближе всего к Книге Еноха. Знакомо Ему и встречающееся там представление об ангелах, которые перед лицом Бога отстаивают дело избранных, защищая их от обвинений сатаны¹. Это явствует из Его слов о том, что мы должны остерегаться причинять обиды "малым сим", так как их ангелы на небесах всегда видят лицо Бога, иными словами, имеют постоянный доступ к Богу для заступничества за них (Мф. 18:10).

Интересно (и до сих пор должным образом не отмечено), что, если судить по Псалмам Соломона и апокалипсисам Ездры и Варуха, книжники отрицательно относились к фантастическим учениям о господстве ангелов. В Псалмах Соломона ангелы вообще не играют никакой роли. В апокалипсисах Ездры и Варуха об ангельских существах упоминается только как о послушных слугах Бога и никогда как о противниках или угнетателях людей. Один лишь "ангел смерти" находится при исполнении своей злой должности (согласно апокалипсису Варуха (21:22—23), Бог должен пригрозить ему, чтобы смертность прекратилась и "хранилища отдали запертые в них души"). Но и этот ангел каким-то образом мыслится находящимся на службе у Бога.

Показательно, что в апокалипсисе Ездры Бог прямо уверяет Ездру, что Он один создал землю и один будет испытывать все сотворенное в конце времен (3 Езд. 5:56—6:6). Тем самым отвергаются также и еврейско-эллинистические представления о содействии Ему при сотворении мира персонифицированных сил: Духа Божьего, Премудрости Божьей и Слова Божьего.

Следовательно, судя по апокалипсисам Варуха и Ездры, мир идей Книги Еноха был для Иисуса и Павла ближе, чем для современных им книжников.

Таким образом, первоначальное эсхатологическое учение о спасении обнаруживается уже у Иисуса. Он убежден, что Его присутствие в мире означает начало краха власти бесов.

¹ Ен. 40:1—10, где названы четыре ангела предстояния: Михаил, Рафаил, Гавриил и Фануил. О Фануиле говорится: "Четвертый голос слышал я, противодействующий сатанам и не позволяющий им появляться перед Господом духов, чтобы обвинять обитателей земли". См. также Ен. 104:1: "Клянусь вам, праведные, что ангелы на небесах пред славою Великого поминают вас добром. Ваши имена записаны пред славою Великого. Пребывайте в доброй надежде".

Эсхатологические представления о спасении являются определяющими также и в оценке Иисусом своей предстоящей смерти¹. Его смерть служит уничтожению власти "лукавого" — уже потому, что ее следствием будет Его возвышение в сан Мессии. Ведь в качестве Царя мессианского Царства Он получит в свое распоряжение ангелов небесных, чтобы окончательно низвергнуть все противное Богу. Но и мысли о том, что Его смерть есть "выкуп (λύτρον) за многих" (Мк. 10:45)* и Его кровь есть кровь "завета, за многих изливаемая" (Мк. 14:24)*, тоже подчинены у Иисуса эсхатологическим представлениям о спасении. Исторический Иисус умирает не за человечество в целом и не ради всеобщего прощения грехов, но за определенную группу людей, а именно тех, кто избран для Царства Божьего. Мысль о том, что Он должен принять страдание и умереть, была у Него с самого начала, но ее первоначальная форма отличалась от той, которую она приняла позднее. Вначале она соответствует тогдашним представлениям о предмессианских бедствиях. Он ожидает, что Бог на какое-то время отдаст Его вместе с избранными, которых Он собрал вокруг себя, во власть "лукавого", и они должны будут пройти через "искушение", т.е. страдания и смерть. Предвидя это, Он призывает верующих бесстрашно отдать эту жизнь за жизнь будущую и ни в коем случае не терять доверия к Нему, когда они увидят Его униженным. Посылая в путь своих учеников, Он совершенно недвусмысленно объявляет о великом смятении, которое должно вот-вот начаться и в котором они должны будут доказать свою верность Ему даже ценой смерти.

Мк. 8:34—38: "И подозвав народ с учениками Своими, сказал им: кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною. Ибо, кто хочет жизнь свою* сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет жизнь свою* ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее. Ибо какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а жизнь свою погубит?* Или какой выкуп даст человек за жизнь свою?* Ибо, кто постыдится Меня и Моих слов в роде сем прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын Человеческий, когда придет в славе Отца Своего со святыми Ангелами".

Мф. 10:34—39: "Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч. Ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку — домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня. И кто не берет креста своего и не следует за Мною*, тот не достоин Меня. Сберегший жизнь свою* потеряет ее; а потерявший жизнь свою* ради Меня сбережет ее".

Иисус, таким образом, полагает, что, посылая учеников, Он тем самым вызывает предмессианские бедствия, в конце которых должно наступить Царство Божие. Однако его ожидания и предсказания не сбылись. Появления Сына Человеческого еще до того, как посланцы

¹ Относительно представлений Иисуса о смысле Его страданий и смерти см.: Schweitzer A. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Bd. 3. S. 587—591, 618—625.

обойдут города Израиля (Мф. 10:23), не произошло; ученики просто-напросто возвращаются к Нему. Тогда Он уединяется с ними вдали от людных мест, чтобы попытаться понять смысл этого непостижимого факта. Он находит его у пророка Исаии (Ис. 53): Бог предназначил Ему умереть одному и согласен принять Его смерть как выкуп, освобождающий избранных от предмессиянских бедствий. Иисус ведь и раньше считался с возможностью того, что Бог отменит последние бедствия; потому Он и включил эту просьбу в молитву о приходе Царства. Теперь же Он убедился, что эта молитва услышана в отношении других, но не в отношении Его самого. Поэтому Он идет в Иерусалим с намерением вынудить власти убить Его.

Иисус, таким образом, относит к Мессии слова о страданиях Раба Божьего в Ис. 53. Интересно, что уже в апокалипсисах Еноха, Варуха и Ездры о Мессии и Сыне Человеческом говорится в выражениях, восходящих к тем местам Второиисаи*, где речь идет о Рабе Божьем. Так, в Книге Еноха Сын Человеческий назван, как и в Ис. 53:11, праведником (Ен. 38:2; 46:3; 47:1; 47:4) и, как в Ис. 42:1, избранным (Ен. 39:6; 45:3; 48:6; 49:2). В апокалипсисах Варуха (70:9) и Ездры (3 Езд. 7:28) Бог называет Мессию своим слугой; в Апокалипсисе Ездры (3 Езд. 13:32) слугой назван также Сын Человеческий. Таким образом, осуществляемое Иисусом соотнесение Мессии — Сына Человеческого со страдающим Рабом Божиим уже было в какой-то мере подготовлено принятым в позднеиудейской эсхатологии словоупотреблением (см.: Kittel G. Der Menschensohn im Neuen Testament // Religion in Geschichte und Gegenwart. 2. Aufl. Bd. III. 1929. S. 2118—2121).

То, что Иисус, размышляя о своей миссии, обращался ко Второму и Третьему Исаие*, видно из Его высказываний, в которых Он ссылается на текст из этой части Книги Исаии (Мф. 8:11, ср. Ис. 49:12; Мф. 11:5, ср. Ис. 61:1; Мф. 21:13, ср. Ис. 56:7). Понятие "многие" (πολλοί), выкупом за которых, согласно Мф. 20:28 и 26:28, должны послужить Его страдания, тоже, видимо, взято из Ис. 53:11—12.

Впечатление, произведенное на Иисуса смертью Иоанна Крестителя, тоже, вероятно, повлияло на Его решение принять страдания и умереть.

Иисус ожидает, что результатом Его смерти будет Его воскресение и явление на облаках небесных, а тем самым и наступление Царства. Это ясно видно из Его слов к ученикам по пути в Гефсиманию (Мк. 14:27—28) и к первосвященнику на суде (Мк. 14:62).

Царство может наступить лишь после предмессиянских бедствий. Если же Бог примет смерть Иисуса как эквивалент этих бедствий, то Его смерть приведет к наступлению Царства.

Поскольку Иисус смотрит на Царство как на новый завет, обещанный Богом через Иеремию (Иер. 31:31—34), Он может сказать во время Тайной вечери, что Его кровь есть кровь нового завета, проливаемая за многих (Мк. 14:24). Он чувствует себя жертвой, приносимой ради вступления в силу этого нового завета: ведь и заключение завета на горе Синай точно так же сопровождалось жертвой, кровью которой Моисей окропил алтарь и народ (Исх. 24:5—8).

Согласно Марку, Иисус сказал только: "...сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая". Матфей добавляет: "...во оставление грехов" (Мф. 26:28). Если изречение в этой расширенной редакции и нельзя считать безусловно аутентичным, то по смыслу оно верно. По

мысли Иисуса, эта проливаемая за многих кровь имеет отношение к прощению грехов. Ибо с предмессианскими бедствиями как-то связано представление о том, что избранные не просто отданы во власть "лукавого" и терпят страдания, но этими страданиями они искупают свои грехи. Следовательно, смерть Иисуса, которая по воле милосердного Бога заменяет собой эти бедствия, происходит ради прощения их грехов. Пока грехи избранных не искуплены, Бог не может допустить наступления Царства. Иисус, таким образом, претерпевает искупительную смерть, вследствие которой Бог прощает избранным их грехи и наступает Царство. Поэтому прощение грехов и создание возможности для наступления Царства в Его представлении нераздельны.

Собственная смерть означает для Иисуса прощение грехов еще и потому, что она является жертвой нового завета. У Иеремии ясно сказано, что при заключении нового завета произойдет прощение грехов. Исаия тоже говорит, что в новом Иерусалиме грехи будут прощены.

Иер. 31:34: "Я прошу беззакония их и грехов их уже не вспомню более".

Ис. 33:24: "Народу, живущему там [в Сионе], будут отпущены со-грешения".

Так как народу нового завета Бог прощает грехи, жертва завета, которую Иисус приносит своей смертью, приобретает значение искупительной жертвы. На самом деле жертва, принесенная при заключении завета на горе Синай, — если принять во внимание, что в совершенном Моисеем ритуальном акте кровью скрепляется связь между обеими сторонами, — это именно жертва завета, а не искупительная жертва. Иисус, однако, мыслит отнюдь не в религиозно-исторических категориях и не разграничивает эти два вида жертв с той скрупулезностью, с какой это должен делать на экзамене современный кандидат богословия. Для Него принесение себя в жертву Богу ради избранных — это и жертва завета, и искупительная жертва. Подобным же образом Он игнорирует различие между "выкупом" и "искуплением" — различие, которое вновь и вновь пытались ввести, чтобы избежать допущения, что Иисус действительно смотрел на свою смерть как на искупительную.

Только исходя из эсхатологического понимания спасения становится понятным, как мог Иисус прийти к тому, чтобы рассматривать свою смерть в одно и то же время как искупительную и как обеспечивающую наступление Царства. Если бы идея предмессианских бедствий не проливала свет на Его слова о значении Его страданий и смерти, они так и остались бы темными и непонятными. Так как Бог принимает Его жертву как искупление грехов избранных (которые в противном случае должны были бы искупать их собственными страданиями во время предмессианских бедствий), Он может избавить их от этих бедствий, сразу же положить конец власти лукавого и позволить Царству начаться без промедления.

Смерть Иисуса делает возможным исполнение просьб молитвы "Отче наш" о Царстве, о прощении грехов, освобождении от "искушения" и об избавлении от "лукавого".

Только исходя из эсхатологического учения о спасении становится понятным, почему Иисусу в словах Петра, когда тот хочет отговорить Его

от решения умереть, слышится голос сатаны. Ведь сатана заинтересован в том, чтобы Иисус отказался от своего намерения: если Он не умрет, власть "лукавого" сохранится.

Идея искупительной смерти Иисуса, если понимать ее так, как она понималась исходя из эсхатологических представлений о спасении, может показаться нам странной и непривычной. Тем не менее идея эта одновременно и проста, и глубока. Искупительные страдания, которые должен претерпеть человек, чтобы получить прощение грехов, будущий Мессия с милостивого разрешения Бога берет на себя. Насколько же эта исторически верная форма мысли Иисуса — мысли, вырастающей из универсальной идеи об искупительной силе страдания, — живее и плодотворнее, чем множество навязываемых Ему догматических и недогматических выдумок!

*

Иисус не считает нужным наставлять учеников и верующих относительно значения своей искупительной смерти. Она принесет им пользу объективно; для этого им не обязательно знать о ней или верить в ее искупительную силу. Поэтому Он довольствуется неясными намеками. Будучи в Царстве Божьем, они поймут, как это все произошло.

Первохристианская община объясняет смерть Иисуса, исходя из Его хранимых преданием изречений и из своих собственных эсхатологических представлений о спасении. Она полагает, что благодаря смерти и воскресению Он стал Мессией в славе, который вскоре установит свое Царство, и что Он искупил грех, тем самым обеспечив избранным прощение их грехов на предстоящем суде. Первоначальная идея Иисуса — что Его смерть должна заменить собой предмессианские бедствия и тем самым вызвать наступление Царства — ими уже не осознается, да и в силу самого хода событий теряет свое значение. В то время как для Иисуса прощение грехов тождественно избавлению от бедствий, первые христиане верят в прощение грехов благодаря смерти Иисуса и в то же время все еще ждут предмессианских бедствий, интерпретируя выпадающие на их долю страдания и гонения как испытание, долженствующее предшествовать явлению Мессии. Это означает, что идея искупительной смерти и идея смерти, вызывающей наступление Царства, с этого времени уже не составляют единого целого, а превращаются в две разные концепции. Поскольку вторая из них не может существовать самостоятельно, она утрачивает свой особый характер и сохраняется лишь в такой форме, что Иисус, благодаря своей смерти и воскресению ставший Мессией, принесет с собой Царство. Этим объясняется, почему вера ранних христиан в смерть Иисуса выражается в двух независимых утверждениях: что своей смертью Он, во-первых, возвысился и стал Мессией и, во-вторых, заслужил для своих верных прощение грехов. Однако эти две как будто не связанные между собой идеи по своему первоначальному смыслу все же связаны тем, что их объединяет вера в близкое наступление Царства.

Это и есть первохристианское учение о смерти Иисуса. Так оно провозглашается Петром и Павлом в Деяниях апостолов, его же мы находим в Первом послании Петра.

*

Это простое первохристианское учение об искупительной смерти Иисуса принимается в качестве предпосылки и Павлом в его посланиях. Коринфянам он говорит о нем как об основе своего учения.

1 Кор. 15:3: "Ибо я первоначально преподавал вам, что и сам принял, т.е. что Христос умер за грехи наши, по Писанию".

Интересно, что Павел, который всюду утверждает, что получил свое учение прямо от Христа, в этом месте явно апеллирует к преданию.

Доказательство "от Писания", что Христос должен умереть за грехи верующих, он в своих посланиях не приводит. Один раз в Послании к римлянам у него встречается (в словах: "Который предан за грехи наши" (Рим. 4:25) намек на те места из Исаии, где говорится о страдании Раба Божьего (Ис. 53:5,12), однако без прямого цитирования. Возможно, что причина, по которой он не дает этого доказательства от Писания, заключается в том, что для него, как и вообще для первых христиан, самоочевидно, что слова Исаии о страдающем Рабе Божьем относятся к Иисусу.

В Гал. 3:13 цитатой из Второзакония "проклят всяк, висящий на дереве" (Втор. 21:23) он доказывает не необходимость искупительной смерти Иисуса, а то, что Его распятием уничтожается Закон.

Учение об искупительной смерти Иисуса далее развивается Павлом таким образом, что оно превращается в учение об оправдании одной только верой.

Второе содержащееся в предании утверждение — что Иисус благодаря своей смерти и воскресению стал Мессией, который вознесся в славе и скоро явится, — тоже играет свою роль в учении Павла.

Рим. 1:4: "И открылся Сыном Божиим в силе, по духу святыни, чрез воскресение из мертвых..."

Флп. 2:8—11: "Смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца".

Следовательно, своей смертью и воскресением Иисус вознесен выше всех ангельских существ. Но полностью Он вступит в свою власть лишь в день наступления мессианского Царства. Наделенный такой властью, Он избавит тогда своих верных от будущего гнева (1 Фес. 1:10).

Павел, однако, не ограничивается учением, согласно которому Иисус благодаря заслуженному им прощению грехов и своей мессианской власти над ангелами в скором времени примет верующих в свое Царство; он утверждает, что вследствие смерти Иисуса они уже теперь подвластны ангелам не в той мере, как раньше. Для него характерна постоянная тенденция представлять грядущее спасение как нечто такое, что уже начало оказывать свое действие.

Согласно Павлу, спасение уже стало реальностью постольку, поскольку отныне ангелы-обвинители, выступая перед престолом Божиим против избранных, имеют дело уже не с ангелами предстояния как

представителями обвиняемых, а непосредственно с Богом и Христом; Бог же и Христос признают обвиняемых невинными¹.

Рим. 8:31—39: "Если Бог за нас, кто против нас? Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?"

Кто будет обвинять избранных Божиих? Бог оправдывает их.

Кто осуждает? Христос Иисус умер, но и воскрес: Он и одесную Бога, Он и ходатайствует за нас.

Кто отлучит нас от любви Божией: скорбь, или теснота, или гонение, или голод, или нагота, или опасность, или меч? Как написано: "За Тебя умерщвляют нас всякий день, считают нас за овец, обреченных на заклание" (Пс. 43:23).

Но все сие преодолеваем силою Возлюбившего нас. Ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем".

Даже Юстин в середине II столетия все еще утверждает, что дело Иисуса Христа заключается в том, что Он кладет конец власти ангелов и бесов, которые, обольщая людей, заставляли их служить себе (1 Апол. 54, 58, 62, 64; 2 Апол. 4, 5, 7).

Диал. 49:8: "Вы поэтому можете понять, что тайная сила Божья была во Христе распятом, которого трепещут и демоны, все вообще начальства и власти земные".

В результате ангелы перед Богом уже не в состоянии что-либо предпринять против избранных. И раз последние уверены в любви Бога и оправдании Богом, то не так уж важно, что в течение короткого времени — пока ангельские силы, которым смерть Христа нанесла смертельный удар, бьются в последней агонии, — избранным придется терпеть от них многие мучения.

Преследования, которым подвергается недавно возникшая община в Фессалониках, и обстоятельства, делающие невозможным для Павла вернуться к фессалоникийцам, чтобы укрепить их веру, — это дело рук сатаны (1 Фес. 3:3—5; 2:18).

Мнению, что ставшие верующими супруги не должны после этого жить друг с другом как муж и жена, Павел противопоставляет следующий аргумент: в этом случае сатана может воспользоваться их воздержанием, чтобы ввергнуть их в блудный грех (1 Кор. 7:1—6).

В случае со своим противником в Коринфе Павел идет на уступку, граничащую со слабостью, ибо он боится, что продолжение этой распри может послужить делу сатаны, который только и ждет, чтобы с помощью таких раздоров разрушить общину (2 Кор. 2:5—11).

Сатане приписывает он и свои ужасные телесные страдания. Из-за того, что он был вознесен на небо и в рай и воспринял невыразимое словами откровение, он особым образом был отдан "ангелу сатаны", которому дано право бить его кулаками, чтобы он не превозносился (2 Кор. 12:1—7).

Уничтожение господства ангелов будет завершено вторым пришествием Иисуса. О Его явлении не будет заранее извещено знаменами

¹ Об ангельских существах, которые обвиняют праведных, и таких, которые их защищают, см. с. 228—229. В Книге Даниила говорится о народах, борющихся среди выступающих за или против них ангельских существ.

(1 Фес. 5:1—4). Он явится внезапно. В момент Его прихода с неба прозвучит повелительный зов; все услышат голос ангела; раздастся звук трубы Божьей. Те верующие, которые к этому моменту уже умерли, воскреснут, а живые преобразятся и примут форму бытия воскресших. Все вместе они перенесутся на облака небесные, встретят Господа и навсегда останутся с Ним (1 Фес. 4:16—17).

Архангел, возвышающий свой голос, — это, вероятно, Михаил.

Звук трубы первоначально предназначался для того, чтобы созвать рассеянный по разным землям Израиль (Ис. 27:13). У Павла он зовет мертвых воскреснуть, чтобы стать участниками мессианского Царства. 1 Кор. 15:52: "...ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся".

Затем Мессия вершит мессианский суд. В эсхатологии пророков, живших после вавилонского пленения, и в эсхатологии Даниила Бог сам является судьей, и лишь начиная с Книги Еноха в роли судьи, как и у ранних пророков, снова выступает Мессия. Терминология Павла, как, впрочем, и Иисуса, раз от раза меняется: иногда суд называется судом Бога, иногда — судом Мессии.

Христос как судья: "Ибо всем нам должно явиться пред судилище Христово..." (2 Кор. 5:10). См. также: 1 Фес. 4:6; 1 Кор. 4:4—5; 5:5; 2 Кор. 1:14; Флп. 1:10; 2:16. — Бог как судья: "Все мы предстанем на суд Божий" (Рим. 14:10)*. См. также Рим. 1:18; 2:2—10; 3:6. — Бог судит через Христа: Рим. 2:16.

Иисус, или Сын Человеческий, как судья: Мф. 7:21—23; 13:41—43; 19:28; 25:31—46. — Бог как судья: Мф. 6:4; 6:6; 6:14,18; 10:28; 18:35.

Павел не оставил нам описания мессианского Царства. О том, что он придает определенное значение представлению о небесном Иерусалиме, мы узнаем случайно из Послания к галатам (4:26). Он, видимо, ожидает, что в мессианские времена этот Иерусалим вместе с раем низойдет на землю, как предполагается в апокалипсисах Ездры (3 Езд. 7:26) и Иоанна (Откр. 3:12; 21:2).

Из "Диалога с Трифоном" (80:1—2) видно, что и для Юстина ожидание мессианского Царства связано с ожиданием Нового Иерусалима.

Как и подразумевается эсхатологическим учением о спасении, Павел ожидает, что в мессианский период вся природа будет преобразена, так что из смертной она превратится в бессмертную (Рим. 8:19—22).

Как ни странно, но Царство он представляет себе не как мирное блаженство, а как борьбу с ангельскими силами. Одна за другой эти силы будут побеждены Христом и Его верными, и, наконец, последняя из них, смерть, также лишится своей власти (1 Кор. 15:23—28).

Что смерть мыслится здесь как одна из ангельских сил, видно из контекста. Ангел смерти упоминается также в Апокалипсисе Варуха (21:22—23)*. Из этого отрывка не совсем ясно, то ли он вообще является причиной смертности, то ли всего лишь владыкой мертвых. Скорее, кажется, первое. Во всяком случае, это ангельское существо, обитающее в преисподней. В Апокалипсисе Иоанна смерть появляется в виде фигуры, восседающей на коне, за которой следует ад. Во время предмессианских

* См. с. 229.

бедствий ей дана власть нести все виды смерти на четвертую часть земли (Откр. 6:8).

В Апокалипсисе Иоанна (Откр. 20:13—14) смерть и ад в конце мессианского Царства вынуждены отдать своих мертвых и сами повергаются в огненное озеро на вечные мучения.

В Книге Юбилеев, согласно которой все ангельские существа создаются в первый день творения, ангел смерти среди них отдельно не упоминается. Он, видимо, входит в число ангелов "бездн глубины и мрака" (Юб. 2:1—2).

Павел, видимо, тоже полагает, что ангел смерти не только имеет власть над мертвыми, но и вообще является причиной смерти. В Первом послании к коринфянам (15:55) он говорит о жале смерти. В этом же послании (1 Кор. 10:10) говорится об "истребителе", жертвой которого стали израильтяне, роптавшие в пустыне. Однако установить, тождествен ли этот "истребитель" ангелу смерти, не представляется возможным.

Одно можно сказать с уверенностью: именно после победы над ангелом смерти становится возможным всеобщее воскресение мертвых. Это же подразумевается и в Апокалипсисе Иоанна (Откр. 20:13).

С победой над смертью мессианское Царство приходит к концу. О его продолжительности Павел ничего не говорит. Ничего не говорится об этом и в Апокалипсисе Варуха. Согласно Апокалипсису Ездры, оно будет длиться 400 лет (3 Езд. 7:26—42), согласно Апокалипсису Иоанна (Откр. 20:1—7) — тысячу лет.

Если Павел полагает, что сатана будет растоптан, видимо, в самом начале мессианского Царства (Рим. 16:20), то, согласно Апокалипсису Иоанна (Откр. 20:2—3, 7—10), он будет закован в течение всего мессианского Царства, после чего снова выйдет на свободу, чтобы вызвать новые потрясения, и, наконец, будет предан вечным мучениям в огненном озере.

Во время всеобщего воскресения в конце мессианского Царства воскреснут все люди, когда-либо жившие на земле, — если они уже не воскресли ранее как участники мессианского Царства. Затем состоится Страшный суд, который решит, кто получит вечное блаженство, а кто будет предан вечной смерти. Эта вечная смерть называется в Апокалипсисе Иоанна "смертью второй" (Откр. 20:6,14—15) и представляется в виде вечных мук в огненном озере.

Всеобщее воскресение и последующий Страшный суд над всеми людьми и над побежденными ангельскими существами не упоминаются Павлом при перечислении грядущих событий в Первом послании к коринфянам (15:23—28). Все это подпадает у него под общее понятие "конца" (τέλος, 1 Кор. 15:24) и предполагается известным. Описание последних времен не входит в его задачу; он лишь мимоходом упоминает об этих событиях, когда опровергает возникшее в Коринфе мнение, что воскресения мертвых не существует. Однако процедура суда над миром и ангелами, в которой роль судей, согласно Первому посланию к коринфянам (1 Кор. 6:2—3), предназначена вошедшим в мессианское Царство верующим, видимо, имеет место во время Страшного суда. Ведь подлежащие суду ангельские силы побеждаются в ходе мессианского Царства лишь постепенно, одна за другой. Кроме того, согласно Книге Еноха (19:1, 21:10), ангелы, павшие в самом начале мира (Быт. 6:1—4), содержатся в заключении, чтобы предстать перед судом при наступлении

вечности. Таким образом, предполагается, что в этот день все непокорные ангелы получают свой приговор одновременно.

Иисус тоже утверждает, что дьявол и его ангелы в конце времен вместе с проклятыми людьми будут ввергнуты в вечный огонь (Мф. 25:41).

Павел озабочен главным образом тем, чтобы разъяснить, что после покорения ангельских сил Мессия передаст свою власть Богу, чтобы Бог был всем во всем. В этот момент мировая история достигнет своего завершения. Все существа, которые при возникновении всего из Бога и при возвращении всего к Богу доказали свою принадлежность Ему, впредь будут снова принадлежать Ему все без различия и в Нем пребывать. Все другие будут преданы вечному проклятию.

Вечное блаженство мыслится Павлом не как чисто духовное существование, но как бытие в состоянии, возникшем в результате телесного воскресения. Избранные, которые стали участниками мессианского Царства, в вечном блаженстве останутся в той же форме бытия, которой они уже обладают. Слово "нетленный" применительно к состоянию, которое они обретают при втором пришествии Иисуса, — либо воскресением, либо преображением, — означает, что это состояние мыслится как вечное. Таким образом, при наступлении вечности происходит только одно: с окончанием мессианского Царства все мертвые, признанные на суде достойными блаженства, тоже вступают в это бытие в нетленной телесности.

*

В эти эсхатологические представления о власти ангелов и уничтожении этой власти Мессией Павел странным образом привносит идею, принадлежащую ему лично, а именно: что Закон был дан ангелами, которые хотели таким способом подчинить себе людей, и что теперь благодаря смерти Иисуса их власть настолько подорвана, что этот Закон уже не имеет силы.

В этом утверждении проявилось его стремление понять будущее спасение как дело, уже в значительной степени состоявшееся. Что с началом мессианского Царства Закон перестает действовать — это для еврейской мысли самоочевидно. Павел, однако, считает его лишенным силы уже сейчас, в результате смерти Иисуса.

Павел не одинок в своем мнении — хотя в Писании об этом ничего не говорится, — что при принятии Закона на Синае (Исх. 19—20) Моисей получил его не непосредственно от Бога, а от ангелов. В позднем иудаизме Бог мыслится как существо настолько трансцендентное, что Его прямой контакт с человеком трудно себе представить. Вдобавок в Писании говорится, что во времена патриархов Он присутствовал среди людей через своих посланцев. В александрийских кругах, принимавших идею трансцендентности Бога во всей ее полноте, сложилась точка зрения, по которой во всех местах Писания, где говорится о сношениях Бога с людьми, эти сношения следует понимать как осуществляемые через посредство ангелов.

Утверждение, что Моисей получил Закон через ангелов, мы находим в речи Стефана перед синедрионом (Деян. 7:38, 53). Это же мнение представлено в Послании к евреям (2:2) и у Иосифа Флавия, младшего современника Павла (Древн. XV, 5:3). У Флавия Ирод перед боем с арабами говорит солдатам, что евреи получили свои самые важные установления и самую священную часть своего Закона через ангелов, посланных Богом. Это говорится в связи с вопросом о неприкосновенности послов. Еврейские послы были убиты арабами, хотя неприкосновенность послов установлена не только языческим, но — и в еще большей степени! — еврейским Законом.

В Книге Юбилеев (Юб. 1:27—2:1; 50:1—2), по-видимому, тоже подразумевается, что Закон был сообщен через ангелов, так как Моисей находится на горе Синай вместе с ангелом.

В еврейском тексте Второзакония (33:2) сказано: "Яхве пришел от Синая... одесную Его огонь пылающий". В Септуагинте это же место выглядит так: "...одесную Его вместе с Ним Его ангелы". Следовательно, ангелы здесь сопровождают Бога при передаче Закона.

В раввинистическом предании тоже упоминается о присутствии ангелов на Синае в момент, когда был дан Закон. В *Pesiqta Rabbati* со ссылкой на предание, восходящее ко временам вавилонского пленения, говорится, что "два мириада... ангелов спустились вместе с Богом на гору Синай, чтобы дать Тору Израилю".

О том, что Закон был, собственно говоря, дан через ангелов, Павел говорит в Послании к галатам: "...преподан чрез ангелов, рукою посредника. Но посредник при одном не бывает, а Бог один" (Гал. 3:19—20). Логика раввинистической аргументации, которая строится на слове "посредник" (μεσίτης), заключается в следующем. Если бы Бог — а Он один — пожелал дать Закон народу, т.е. многим, то тогда не нужен был бы посредник, поскольку один может иметь дело непосредственно с многими. Однако две группы "многих" не могут сообщаться друг с другом иначе как через какого-то посредника. Поэтому если Закон был дан через посредника, то отсюда следует, что в этом деле с каждой стороны участвовали многие. Следовательно, с небесной стороны не мог быть Бог, который один. Единственные "многие", которые здесь могут быть, — это ангелы. Заметим, что лежащее в основе всей аргументации слово "посредник" в книге Левит (Лев. 26:46), на которую здесь ссылается Павел, отсутствует: оно вставлено туда самим Павлом.

Лев. 26:46: "Вот постановления и определения и законы, которые постановил Господь между собою и между сынами Израилевыми на горе Синае, рукою Моисея"*. Возможность заменить последние слова нужным словосочетанием "рукою посредника" представилась Павлу благодаря тому, что в раввинистических школах представление о Моисее как о *sarsor* (посреднике, μεσίτης) было широко распространено.

Но из теории, что Закон был дан ангелами, Павел делает выводы, которых другие представители этой точки зрения не делали. В то время как эти последние не идут дальше утверждения, что Закон был объявлен ангелами по поручению Бога, Павел — и только он один — утверждает, что повиновение Закону было повиновением вовсе не Богу, но лишь ангелам. Посредством Закона люди были отданы под опеку "вещественным началам мира" (στοιχεῖα τοῦ αἵματος, Гал. 4:3, 9), которые держали их в подчинении до тех пор, пока Бог, через Христа, не освободил их от

проклятия Закона (Гал. 4:1—5). И если бывшие язычники, став христианами, подчиняются Закону, это, согласно Павлу, означает, что вместо служения одному только Богу они еще раз (только в иной форме) попадают в подчинение "вещественным началам мира" (которые теперь уже благодаря Христу стали немощными и убогими) и наблюдают относящиеся к ним "дни, месяцы, времена и годы" (Гал. 4:8—11).

Филон, а еще раньше, около 100 г. до н.э., Премудрость Соломона (Прем. 13:2) утверждают, что язычники поклоняются началам мира — земле, воде, воздуху, огню, а также звездам — как божественным существам. Павел придает этим воззрениям иной поворот: все эти сущности на самом деле являются ангелами и стоят за иудейским Законом.

Утверждая, что Закон означает власть ангелов, а не власть Бога, Павел делает шаг в сторону от традиционных иудейских представлений и подготавливает почву для гностицизма. Как мыслитель, он поднимается выше представлений, по которым Закон действителен лишь до наступления мессианского Царства, а потом заменяется чем-то более совершенным. Он уже не может довольствоваться обычной точкой зрения, усматривающей божественные предначертания как в совершенном, так и в несовершенном: он должен рассматривать несовершенное как допущенную Богом деятельность сил, не понимающих, что такое совершенство. В своем стремлении логически осмыслить священную историю Павел фактически становится на путь, ведущий к представлению о Демиурге.

Он, однако, следует по этому пути лишь постольку, поскольку это касается Закона. Мысль, что именно Бог поддерживает этот мир, не подвергается сомнению. Тем, кто боится согрешить употреблением идоложертвенного мяса, он отвечает, что все из Бога (1 Кор. 8:6), и приводит слова псалма (1 Кор. 10:26; Пс. 23:1): "Господня земля, и что наполняет ее". Возражая тем, кто хочет установить различие между дозволенной и недозволенной пищей, он выдвигает принцип (Рим. 14:14, 20), согласно которому само по себе все чисто, т. е. исходит от Бога. Этот принцип он распространяет даже на мирские власти, утверждая, что они служат не дьяволу, а Богу (Рим. 13:1—7).

Гностическая гипотеза, по которой власть ангелов осуществляется через Закон, требует и гностического решения возникающей при этом проблемы объяснения смерти Иисуса. И Павел такое решение дает. Он утверждает, что смерть Иисуса была делом ангелов, совершенным ими по неведению, что и привело к уничтожению их власти. Согласно Павлу, синедрион и книжники, отдавшие Иисуса на распятие, были лишь орудием ангельских сил. Эти последние, будучи в неведении относительно божественных планов, убили Иисуса из Назарета, не распознав в Нем Господа славы, над которым они не имеют власти.

1 Кор. 2:6—8: "Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих, но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал; ибо, если бы познали, то не распяли бы Господа славы".

Смерть Иисуса означает конец власти ангелов, ибо, замыслив и осуществив ее, они сделали именно то, что по замыслу Бога должно повлечь наступление последних времен. Держать *этого* убитого в плену могилы,

подобно всем другим умершим, — не в их власти. Он воскресает к новой жизни и именно благодаря своей смерти и воскресению явится теперь как Мессия в славе и с небесным войском верных. Ему ангелов тотчас обрушится на них.

Но они не только подготовили конец своего господства: в результате смерти Иисуса они уже сейчас теряют ту власть, которую они осуществляли через Закон.

Ибо в Законе сказано, что всякий повешенный на дереве проклят (Втор. 21:23). Иисус был повешен на дереве, но Он не может быть проклят. Следовательно, имел место случай, для которого Закон недействителен. Но так как он должен быть либо всегда действительным, либо всегда недействительным, именно этот единственный случай прекращает его действие. Таким образом, ангельские силы помогают Иисусу искупить избранных, избавив их от проклятия Закона исполнением этого проклятия на Нем самом (Гал. 3:13—14). Если бы они знали, как действовать ради сохранения своей власти, они сделали бы все возможное, чтобы предотвратить Его смерть. Не будь Его смерти, в ближайшем будущем не мог бы появиться Мессия и действие Закона не прекратилось бы.

Гал. 3:13—14: "Христос искупил нас от проклятия закона, сделавшись за нас проклятием*", — ибо написано: "проклят всяк, висящий на древе".

Втор. 21:22—23: "Если в ком найдется преступление, достойное смерти, и он будет умерщвлен, и ты повесишь его на дереве: то тело его не должно ночевать на дереве, но погребти его в тот же день; ибо проклят пред Богом всякий повешенный на дереве, и не оскверняй земли твоей, которую Господь, Бог твой, дает тебе в удел".

Это положение Закона, примененное Павлом к распятию, на самом деле не имеет к нему никакого отношения. Оно касается не этого вида казни, который не практиковался у евреев, а обычая выставлять на всеобщее обозрение труп побитого камнями или каким-то иным способом казненного преступника. Чтобы труп, будучи проклят, не осквернял землю, предписывается не оставлять его висящим, а похоронить в тот же день.

Вероятнее всего, это положение Закона просто кодифицирует ставший в то время уже непонятным древний обычай. Первоначальная идея, видимо, заключалась в том, что, пока тело умершего не захоронено, дух его бродит неподалеку. Поэтому как ради страны (которой этот дух может нанести вред), так и ради самого казненного (духу которого следует дать покой) наказание преступника следует ограничить разумными пределами, и его труп не должен висеть в течение нескольких дней.

Чтобы свести к минимуму последствия своего поражения, ангельские силы пустили в ход утверждение, согласно которому соблюдение Закона необходимо наряду с верой в Христа, и новообращенные язычники должны подчиниться Закону и подвергнуться обрезанию.

Павел настолько убежден, что борьба вокруг Закона — это борьба против ангельских сил, что в Послании к галатам не исключает и такую абсурдную возможность, что они позволят ангелу с неба обольстить себя и проповедовать им евангелие Закона. Он проклинает его заранее — как и всякого, кто хочет извратить Евангелие Христа (Гал. 1:6—9).

Учение Павла о совершившемся на кресте уничтожении Закона важно потому, что оно вновь оживляет уже утраченное первохристианством представление, согласно которому смерть Иисуса оказывает непо-

средственное воздействие на наступление Царства. Если, согласно общепринятым верованиям, Иисус является учредителем Царства потому, что благодаря смерти и воскресению Он стал Мессией, то Павел расценивает эту смерть как деяние, в котором более сильный побеждает сильного и овладевает его имуществом (Мк. 3:27). Чудеса и исцеления, посредством которых Иисус при жизни боролся с противостоящими Царству Божьему силами, представляются Павлу настолько незначительными по сравнению с великим последним ударом, который Он нанес этим силам своей смертью, что Павел о них вообще не упоминает.

Но если Закон, стоявший между Богом и человеком, теряет силу, это означает, что Царство, собственно говоря, уже началось. Ибо характерная особенность мессианского времени в том и состоит, что Закон уже недействителен. Поскольку верующие служат Богу непосредственно, без Закона и могут считать, что власть ангелов на них более не распространяется, то тем самым они уже спасены в гораздо большей степени, чем представляется им самим.

Утверждая, что спасение в указанном выше смысле уже имеет место, Павел должен был развить эсхатологические представления о спасении в направлении гностицизма. Все элементы гностицизма у него уже налицо. Каким бы туманом ни была окутана история возникновения гностицизма, одно можно утверждать с определенностью: христианско-эллинистический гнозис вырос из христианско-эсхатологического. План постройки в обоих случаях один и тот же, только строительным материалом служат в одном случае чисто эсхатологические, а в другом — восточно-эллинистические идеи. Если в эсхатологическом учении о спасении, которое Павел продумал и развил в направлении гностицизма, на место сотворившего мир Бога евреев поставить чисто духовного высочайшего Бога и ввести спиритуалистическое представление о спасении как о восстановлении погруженного в материю духовного начала, мы получим поздний гнозис в его основных чертах.

Однако, стремясь доказать, что спасение и свобода от Закона уже существуют, Павел отнюдь не всегда обращается к эсхатологическому гнозису. Он прибегает к нему только в Послании к галатам и в начале Первого послания к коринфянам. Напротив, Послание к римлянам оставляет впечатление, что Павел намеренно старается обойтись без него. И в самом деле, наряду с эсхатологическим гнозисом у Павла есть нечто еще, что дает те же результаты, только в более совершенной форме, а именно эсхатологическая мистика. Это мистическое учение также позволяет доказать, что спасение уже налицо, но в то же время оно выше эсхатологического гнозиса в том отношении, что чисто внешнее истолкование смерти и воскресения Иисуса заменяет внутренним, более глубоким истолкованием. По этой причине гностический вариант эсхатологического учения о спасении появляется у Павла лишь от случая к случаю, тогда как мистический является тем центром, вокруг которого вращается его мысль.

ПРОБЛЕМЫ ЭСХАТОЛОГИИ ПАВЛА

Тот факт, что у Павла есть не только вера, но и мистическое учение, до сих пор не воспринимался исследователями как требующий специального объяснения. Они не задумывались над тем, почему Павел не довольствуется, подобно другим, уверенным ожиданием будущего спасения вследствие смерти и воскресения Иисуса, но с помощью мистического учения о бытии во Христе пытается понять это спасение как нечто такое, что уже осуществляется в настоящем. Что толкало его на этот путь, следуя которому он был вынужден прибегать к весьма парадоксальным утверждениям, а также настаивать на отмене Закона для верующих, вступая тем самым в непримиримый конфликт с первохристианской общиной?

Чтобы найти ключ к тайне мистики Павла, мы должны исследовать обстоятельства, из которых эта мистика с необходимостью вытекает. Так как спасение мыслится Павлом эсхатологически, естественно предположить, что именно проблемы эсхатологии заставляют его отстаивать идею спасения, которое уже осуществляется в настоящем.

До сих пор к изучению этого вопроса подходили поверхностно, полагая — без достаточных оснований, — что мир эсхатологических идей представлял собой хаотический набор разнообразных чаяний будущего и что жившие в этом мире не чувствовали необходимости реально представить себе эсхатологическую надежду. Исследователи иудейской эсхатологии слишком мало внимания уделяли проблемам, возникающим при соединении в одно целое разнородных представлений о будущем, а также вопросу о том, в какой степени эти проблемы осознавались жившими в то время людьми и влияли на формирование традиции.

Эсхатология создавалась не только фантазией, но и работой мысли. Иисус, Павел и авторы апокалипсисов Варуха и Ездры не просто перенимают традиционные представления о будущем, но стремятся составить из них удовлетворительное с точки зрения логики целое.

Все проблемы эсхатологии Павла связаны с двумя обстоятельствами: во-первых, она — подобно апокалипсисам Варуха и Ездры — представляет собой синтез эсхатологии древних пророков и эсхатологии "Сына Человеческого" Книги Даниила; во-вторых, она должна была считаться с фактами, которых иудейская эсхатология совершенно не предвидела: что Мессия явился вначале в человеческом облике, умер и воскрес.

*

Пророки, жившие до и во время вавилонского пленения, полагали, что Мессией будет один из потомков Давида. Он придет как помазанный Богом, наделенный мудростью и силой властитель великого Царства Мира, завершающего мировую историю. Будущее они уже тогда раскрашивали в сверхъестественные цвета. Но это было лишь идеализированным изображением действительности. Мессия — это действительно

потомок Давида, которого Бог затем наделяет сверхъестественной силой. Участники Царства — это люди, которым Бог сохранил жизнь в бедствиях, посредством которых Он просеивает народы. Он дарует им бесконечно долгое и полное радости существование среди природы, удовлетворяющей все их нужды.

Во время возвращения из плена, около 520 г. до н.э., пророки Аггей и Захария увидели того князя из рода Давида, который в грядущий День Божий возвысится и станет властителем Священного Города и Господом всех народов, в Зоровавеле, предводителе первого каравана возвращающихся на родину изгнанников и наместнике Иудеи. Но День Господень не наступил. Зоровавель исчезает из виду. Роль дома Давидова окончилась: в истории — навсегда, в эсхатологии — до поры до времени.

В чаяниях будущего, рисуемых пророками последующей эпохи, Мессия уже не играет никакой роли. Место мессианского Царства занимает Царство Божье, в котором Бог властвует непосредственно. Типичными для этой эсхатологии без Мессии являются Книга Малахии, написанная около 450 г. до н.э., и пророческий текст из Книги Исаии (Ис. 24—27), датируемый 300 г. до н.э. или позднее.

Этот этап развития эсхатологии завершается Книгой Даниила, написанной между 168 и 164 гг. до н.э. под впечатлением осквернения иерусалимского храма Антиохом Эпифаном. Согласно Книге Даниила, Бог правит Царством Божиим через Сына Человеческого, т.е. ангельское существо, имеющее внешность сына человека.

Большое значение имеет та трансформация, которую претерпевает в Книге Даниила идея предшествующих Царству бедствий. У древних пророков бедствия рассматривались как средство, используемое Богом, чтобы просить свой народ. Согласно Второисае (места, относящиеся к страдающему Рабу Божьему, — Ис. 53), они устраиваются Богом для распространения Его имени среди других народов и откровения Его славы язычникам. У Даниила идея бедствий заключается в том, что противящиеся Богу мировые силы, поднявшись на Него в последней битве, обрушиваются на призванных в Его Царство святых и тем самым дают им возможность доказать свою принадлежность Богу.

Особый характер придает эсхатологии Даниила еще и то, что она включает в себя идею воскресения. В эсхатологических ожиданиях более раннего времени участниками Царства становятся лишь те, кто принадлежит к поколению, живущему во время наступления Царства¹. Теперь же находит признание идея, продиктованная требованиями этики и под сказанная религией Заратустры: в конце времен умершие воскресают, чтобы либо получить приговор на Божьем суде, либо войти в Царство.

Дан. 12:1—3: "И восстанет в то время Михаил, князь великий, стоящий за сынов народа твоего; и наступит время тяжкое, какого не бывало с тех пор, как существуют люди, до сего времени; но спасутся в это время из народа твоего все, которые найдены будут записанными в книге."

¹ Возможно, что идея воскресения содержится уже в пророческом тексте Ис. 24—27. Ис. 26:19: "Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! Воспряните и торжествуйте, поверженные в прахе".

И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление.

И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде — как звезды, вовеки, навсегда”.

Надежда на будущее, таким образом, превращается у Даниила в нечто трансцендентное. Царство уже не является, как у пророков, результатом эволюции, приведенной к счастливому завершению всемогуществом Бога; оно возникает в результате космической катастрофы. Этому соответствует и надмирный характер Царства. Князь ангелов правит в нем людьми, которые благодаря воскресению сами стали сверхприродными существами.

Книга Еноха перенимает эсхатологию Даниила и развивает ее дальше. О Мессии в ней нет ни слова, как и в Книге Даниила¹. В соответствии с надмирным характером Царства Божьего, которое управляется Сыном Человеческим, в Книге Еноха развивается следующая мысль: все хорошее, что должно открыться в последние времена, существовало с самого начала мира и всегда было предназначено для праведных и святых. Вера в воскресение в Книге Еноха является составной частью эсхатологического мировоззрения, что ясно видно из длинной полемики против тех, кто его отрицает².

*

Кажется, что эсхатология Сына Человеческого, развитая в Книге Даниила, вытеснила прежнюю мессианскую эсхатологию пророков. Однако в Псалмах Соломона — книге, написанной под впечатлением взятия Иерусалима Помпеем (63 г. до н.э.), эта эсхатология возникает снова, причем так, как будто она всегда сохраняла свое значение, а Книги Даниила не существовало.

Как объяснить это возобновление мессианских чаяний пророков? Оно произошло благодаря изучению Писания. Будучи книжником, автор Псалмов Соломона живет в мире идей Исаии и Второиисаии, которые становятся его собственными идеями.

Была здесь и другая причина. Со времен пленения еврейский народ был всего лишь придатком то одного, то другого иностранного государства. Благодаря Хасмонеям он снова стал политической силой, нацией, управляемой царями. Так как идея Царства вновь стала близкой набожным учителям Писания, это могло побудить их еще раз вдуматься в сущность мессианских ожиданий будущего. Тот факт, что Бог рукой Помпея положил конец ставшему неуютным Ему царству Хасмонеев, они интерпретировали как указание на то, что вскоре Он облечет власть обещанного Исаией мессианского властителя из рода Давида и наступит конец всего. Таким образом, царство Хасмонеев создало предпосылки для возвращения в эсхатологию Мессии из дома Давидова.

В действительности вместо Мессии пришел царь Ирод, но вновь пробудившийся идеал мессианского Царства сохранился.

¹ Наличие в Книге Еноха выражения "Его Помазанник" (Ен. 48:10; 52:4) составляет отдельную проблему.

² Ен. 102—104.

В этом возобновлении древней пророческой эсхатологии Псалмами Соломона многое пока остается неясным. Как случилось, что представленная Книгой Даниила и развитая далее Книгой Еноха эсхатология Сына Человеческого оказалась для автора Псалмов Соломона как бы несуществующей? Может быть, она отражала точку зрения какого-то узкого круга? Или ученые книжники специально положили игнорировать ее и признавать только то, что говорили древние пророки?

Суд, описываемый в Псалмах Соломона, не распространяется на ангелов — только на народы и царей. Судит их потомок Давида от имени Бога. Бог опоясывает его силой, чтобы он очистил Иерусалим от язычников и уничтожил безбожников дыханием своих уст. Языческие народы находятся под его игом, чтобы служить ему. Однако чужеземцам в мессианские времена жить в Иерусалиме не разрешается.

Относительно воскресения мертвых для суда и Царства в Псалмах Соломона, как и у Исаии, ничего не говорится. Царство является привилегией избранных того поколения, которое будет жить в момент его наступления. Праведники, жившие ранее, обречены оставаться мертвыми.

Пс. Сол. 17:44—45: "Блажен, кто будет жить в те дни и сможет увидеть спасение Израйля в союзе колен его, совершенное Богом.

Да снизойдет скорее милость Божия на Израиль!"

Всякий раз, когда в Псалмах Соломона упоминается вечная жизнь, имеется в виду блаженное существование, в которое вступят после суда дожившие до последних времен благочестивые, тогда как грешники будут уничтожены (Пс. Сол. 3:12; 13:11; 4:3—5). Греческая фраза в Пс. Сол. 3:12 при буквальном переводе может быть понята так, что речь идет о воскресении, однако другие места это впечатление не подтверждают. Отсутствие оригинального еврейского текста не позволяет прийти к определенному заключению. Но так как автор никогда не говорит о суде над воскресшими, представление о воскресении мертвых в любом случае не является у него частью мессианских ожиданий.

Таким образом, в период, предшествующий появлению Иоанна Крестителя и Иисуса, два совершенно разных типа эсхатологических ожиданий существовали бок о бок¹. Какого из них придерживался Креститель, установить невозможно, так как мы слишком мало знаем о его учении.

Но что касается Иисуса, то очевидно, что Он всецело живет эсхатологией Сына Человеческого, представленной книгами Даниила и Еноха. Он возвещает пришествие Сына Человеческого в окружении ангелов, на облаках небесных. Он говорит не о мессианском Царстве, но о Царстве Божьем, которое мыслит как безусловно надмирное. Из Его слов, когда Он обещает ученикам, что они сядут на двенадцати престолах и будут судить двенадцать колен Израилевых, мы узнаем, что суд Сына Человеческого совпадает с "палингенесией" (παλιγγενεσία*), т. е. с сотворением заново неба и земли (Мф. 19:28).

¹ Об этом факте, которому до сих пор не уделялось должного внимания, см. также: *Jeremias J. Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum // Deutsche Theologie II. Göttingen, 1929. S. 106 ff.* Несколько замечаний по этому вопросу см. также в: *Gall A. von. Βασιλεία τοῦ θεοῦ. Heidelberg, 1926. S. 491.*

Сотворение вечного неба и вечной земли — это последнее из всех эсхатологических событий: Ен. 91:16—17; Апок. Вар. 32:6; 44:11—12; 57:2; 3 Езд. 7:75; Откр. 21:1.

С этим согласуется и заверение Иисуса, что Закон будет действительным, "доколе не прейдет небо и земля" (Мф. 5:18), а также Его слова о суде, который состоится "в конце времен" (Мф. 13:40)*. Этот суд, как в Книге Еноха, будет происходить и над ангелами, что можно заключить из того, что Сын Человеческий приговаривает безнравственных к геенне огненной, уготованной для дьявола и его ангелов (Мф. 13:42; 25:41). Приговор исполняют окружающие Его ангельские существа (Мф. 13:41).

Решающее значение для характеристики представлений Иисуса о Царстве имеет то обстоятельство, что о людях, принадлежащих к прошлым поколениям, Он говорит как о воскресших для участия в Царстве. Так, Он говорит об Аврааме, Исааке и Иакове как об участниках праздничной мессиянской трапезы (Мф. 8:11). Вообще же в Царстве все будут находиться в том виде, который приобретается по воскресении, и будут подобны ангелам небесным. Это следует из ответа Иисуса на вопрос саддукеев о воскресении (Мк. 12:24—25). Когда, опираясь на слова из Даниила и Еноха, Он обещает праведным, что они будут сиять, как солнце, в Царстве их Отца (Мф. 13:43), Он имеет в виду, что они будут тогда сверхприродными существами.

Дан. 12:3: "И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде — как звезды, вовеки, навсегда".

Ен. 104:2: "Отныне будете, как светила небесные, светить и сиять".

Мф. 13:43: "Тогда праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их".

Для Иисуса настолько очевидно, что участники Царства окажутся в состоянии воскресших, что Он призывает верующих во время преследований не заботиться о том, потеряют ли они свою теперешнюю жизнь, а думать только о приобретении будущей жизни.

Мк. 8:35: "Ибо, кто хочет жизнь свою * сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет жизнь свою * ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее". См. также Мф. 10:39.

Мф. 10:28: "И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более того, кто может и душу, и тело погубить в геенне".

Иисус считается с возможностью смерти избранных во время предмессиянских бедствий. Это — нечто совершенно новое, и на это обстоятельство до сих пор не обращали внимания. Тем самым Он завершает процесс развития, начатый Даниилом. В то время как у пророков бедствия последних времен исходят от Бога и протекают таким образом, что злые погибают, а праведные спасаются, чтобы войти в Царство, то у Даниила указанные бедствия — это дело противящихся Богу сил. Такая точка зрения объясняется тем, что Даниил рассматривает борьбу Антиоха Эпифана против Бога и набожных как потрясение, в ходе которого начнутся последние бедствия и наступит Царство Божье. Тем не менее, хотя он уже включил в свою эсхатологию идею воскресения, но относительно последних бедствий придерживается прежних представлений, согласно которым принадлежность к избранным

проявляется именно в том, что гонения не в силах причинить им вред. Он ставит их под особое покровительство архангела Михаила.

Дан. 12:1: "И восстанет в то время Михаил, князь великий, стоящий за сынов народа твоего; и наступит время тяжкое, какого не бывало с тех пор, как существуют люди, до сего времени; но спасутся в это время из народа твоего все, которые найдены будут записанными в книге".

Но и Даниил вынужден снова обратиться к фактам и признать, что праведные станут жертвами гонений.

Дан. 7:25: "И против Всевышнего будет произносить слова и угнетать святых Всевышнего; даже возмечтает отменить у них праздничные времена и закон, и они преданы будут в руку его до времени, и времен, и полувремени".

Дан. 11:33: "И разумные из народа вразумят многих, хотя будут несколько времени страдать от меча и огня, от плена и грабежа".

Дан. 11:35: "Пострадают некоторые и из разумных для испытания их, очищения и для убеления к последнему времени; ибо есть еще время до срока".

Следовательно, согласно представлениям Даниила, пока гонения сохраняют свой естественный характер, праведные гибнут; однако с определенного момента, когда смятение достигает беспрецедентной силы, избранные становятся под защиту Михаила. Так как Даниил не может указать четкой границы между этими двумя видами гонений, он не в состоянии последовательно провести свои воззрения. Идея чудесного сохранения избранных идет у него от пророческих представлений о просеивании людей Богом, но она уже не соответствует его новому пониманию последних бедствий и оказывается теперь излишней. Эта идея была нужна для эсхатологии, которая еще не рассчитывала на воскресение мертвых и только там имеет смысл.

В Книге Еноха эмпирическая идея мученичества и догматическая идея сохранения избранных тоже присутствуют одновременно. Последняя, однако, занимает доминирующее положение, как и представление о том, что последние бедствия устраиваются Богом для уничтожения грешников¹. Местами текст настолько неясен, что нельзя понять, идет ли речь о последних бедствиях или уже о самом суде.

Иисус, таким образом, доводит точку зрения Даниила на последние бедствия до ее логического завершения. Он отходит от идеи пророческой эсхатологии, согласно которой Бог уничтожит злых, а избранных оставит в живых, и заменяет ее идеей, которая с точки зрения эсхатологии Сына Человеческого является единственно логичной: во время последних бедствий избранные находятся в руке Божьей и им гарантировано участие в Царстве независимо от того, останутся они в живых или погибнут. Так возникает и входит в эсхатологию идея мученичества.

*

Синтез эсхатологии Даниила и эсхатологии пророков осуществляет Иисусом лишь постольку, поскольку Он отождествляет Сына Человеческого с Мессией из рода Давида. Он может это сделать в силу двойственности Его самосознания. Будучи потомком Давида, Он ожи-

¹ Ен. 45:5; 48:7; 56:1—8; 91:5—10; 96:1—3; 99:3—10; 100:1—5.

дает, что с наступлением Царства Ему предстоит преобразиться в Мессию — Сына Человеческого. Так Он решает проблему, возникшую в связи с тем, что эсхатология приобрела трансцендентный характер: каким образом властитель последних времен может быть человеком по происхождению и в то же время — сверхприродным существом? В иерусалимском храме Он предлагает эту проблему книжникам в качестве загадки, спрашивая их, как мог Давид называть своего потомка "Господом".

Мк. 12:35—37: "...как говорят книжники, что Христос есть сын Давидов? Ибо сам Давид сказал Духом Святым: "сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих"¹. Итак, сам Давид называет Его Господом: как же Он сын ему?"

Решение этой загадки в том, что Мессия — о чем совершенно не подозревают книжники — вначале в лице Иисуса неузнанным и униженным живет среди людей как человек из рода Давида, но впоследствии будет преображен в сверхземного Мессию и, как таковой, хотя и будет сыном Давида, является его Господом, так как Он теперь обладает властью над всеми существами — как людьми, так и ангелами. Исследователи Нового завета и поныне, как правило, интерпретируют этот мессиологический вопрос книжникам как свидетельство о намерении Иисуса либо опровергнуть утверждение о происхождении Мессии от Давида, либо продемонстрировать его бессмысленность. Это лишь показывает, как мало они считаются с тем, что обнаруживаемые нами в эсхатологии проблемы осознавались также и самими носителями эсхатологического мировоззрения.

Хотя Иисус и отождествляет Мессию с Сыном Человеческим, он не пытается достигнуть сколько-нибудь более полного синтеза пророческой эсхатологии и эсхатологии Даниила. Свою картину последних событий Он рисует целиком по схеме, известной нам из книг Даниила и Еноха. Находился ли Он под непосредственным влиянием этих книг или просто придерживался этих представлений, потому что в то время в определенных кругах они были общепринятыми, — этот вопрос остается открытым. Его эсхатология проста и однозначна. Он ожидает Страшного суда, который начнется с явлением Мессии — Сына Человеческого и которому подлежат люди всех поколений и ангелы. Он полагает, — так же как в Книге Даниила, — что перед этим судом и для этого суда произойдет всеобщее воскресение мертвых. Оставшиеся в живых люди последнего поколения вместе с воскресшими людьми предшествующих поколений получают свой приговор: одни — к проклятию, другие — к жизни. Таким образом, в Царстве Божьем под властью Сына Человеческого живут избранные из всех поколений человечества. Они обладают формой бытия, приобретаемой в результате воскресения, независимо от того, были они до этого живыми и претерпели соответствующее преобразование или воскресли из мертвых. Это Царство есть нечто окончательное; замена его чем-либо другим не предполагается; оно является завершением исторического процесса и продолжается вечно.

¹ Пс. 109:1. Об интерпретации этого вопроса см.: *Schweitzer A. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Bd. 3. S. 567 f.*

Совершенно отличной от эсхатологии Иисуса является эсхатология апокалипсисов Варуха и Ездры. В этих книгах делается попытка согласовать эсхатологию пророков с эсхатологией Даниила. Их метод прост: они рассматривают мессианское Царство пророков как нечто временное, впоследствии уступающее место вечному Царству Божьему как окончательному завершению истории. Тем самым они получают возможность изображать мессианское Царство в точности так, как оно описано у древних пророков.

Участниками мессианского Царства, согласно апокалипсисам Варуха и Ездры, являются только избранные последнего поколения человечества, оставшиеся в живых в конце времен. Пророческий взгляд на предмессианские бедствия как устраиваемое Богом просеивание людей остается в силе. Те, кому предназначено Царство, сохраняются Богом среди этих бедствий, так что к приходу Мессии они еще живы.

Апок. Вар. 70:2—71:1: "Смотри, дни близятся, когда свершится сие, что когда время мира созреет и наступит жатва посева злого и доброго, пошлет Всемогуший на землю и на обитателей ее, и на их правителей смятение духа и страх, сковывающий сердце. И возненавидят один другого, и сами себя будут подстрекать на войну. ... И кто спасется от войны, погибнет от землетрясения; и кто спасется от землетрясения, сгорит в огне; и кто спасется от огня, погибнет от голода; и всякий, кто спасется и избежит этих напастей — будь то победитель или побежденный — предан будет в руки слуги Моего, Мессии. Ибо земля поглотит обитателей своих; но Святая Земля помилует своих и охранит во время то живущих в ней".

Суд, который вершит Мессия по окончании бедствий, — это суд только над живущими, не над мертвыми. Чужеземцев, народы которых никогда не выступали против Израиля, он оставляет в живых и делает своими подданными. Однако всех, кто боролся против Израиля, он предает мечу (Апок. Вар. 72).

В Царстве мира, которое после этого начнется, не будет ни боли, ни скорби, по всей земле распространится радость. Никто не будет умирать преждевременной смертью. Дикие звери выйдут из лесов и сделаются домашними. Женщины будут рожать без боли (Апок. Вар. 73). Бегемот и Левиафан будут пищей для избранных. Земля умножит свое плодородие в десять тысяч раз, на одной виноградной грозди будет тысяча виноградин¹. Манна снова будет падать с неба. Соратники Мессии будут питаться ею в те годы, так как они пережили конец времен (Апок. Вар. 29).

Это мессианское Царство, рисуемое в духе Третьей евангелии (Ис. 65:17—25), ограничено во времени. Именно в конце его происходит воскресение мертвых (Апок. Вар. 30:1—4).

¹Ириней (V,33:3) цитирует из Четвертой книги толкований речений Господних (λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις) Папия якобы принадлежащие Иисусу слова о плодородии в мессианском Царстве, согласно которым на каждой виноградной лозе будет 10 000 ветвей, на каждой ветви — 10 000 побегов, на каждом побеге — 10 000 гроздей, а каждая гроздь даст 25 мер вина. Другие растения¹ будут давать столь же обильный урожай, а звери — жить в мире друг с другом и с человеком.

Конец мессианского Царства в апокалипсисах Варуха и Ездры изображается по-разному. Апокалипсис Варуха ничего не говорит о его продолжительности, ограничиваясь утверждением, что Мессия, когда время его владычества придет к концу, вернется на небо, после чего произойдет воскресение мертвых.

Апок. Вар. 30:1—4: "И затем, когда время пришествия Мессии окончится, Он вернется в славу [на небеса]. Тогда все те, кто почили в надежде на него, воскреснут. И свершится в то время: хранилища многих душ праведников будут открыты, и те выйдут; и множество душ явятся разом, толпой, подобно мыслям в голове. И первые возрадуются, и последние не опечалятся. Ибо всякий знает, что пришло время, о котором сказано, что это конец времен. А души безбожников, когда увидят все это, тут же погибнут [от страха]. Ибо они знают, что [теперь] настигли их мучения и пришла им гибель".

Согласно Апокалипсису Ездры, мессианское Царство будет длиться 400 лет и окончится тем, что Мессия и вместе с ним все, что имеет дыхание человеческое, умрут; за этим последует воскресение всех когда-либо живших.

3 Езд. 7:26—33: "Вот, придет время, когда придут знамения, которые Я предсказал тебе, и явится незримый град, и покажется сокрытая земля; и всякий, кто избавится от прежде исчисленных зол, сам увидит чудеса Мои. Ибо откроется Раб Мой, Мессия¹, с теми, которые с Ним, и оставшиеся будут наслаждаться четыреста лет. А после этих лет умрет Сын Мой Мессия, и с ним все, что имеет дыхание человеческое. И обратится век в древнее молчание на семь дней, подобно тому, как было прежде, так что не останется никого. После же семи дней восстанет век усыпленный, и тленность сама истлеет. И отдаст земля тех, которые в ней спят, и прах — тех, которые молчаливо в нем обитают, а хранилища отдадут вверенные им души. Тогда явится Всевышний на престоле Суда".

Так как Апокалипсис Варуха не допускает смерти участников мессианского Царства, он вынужден предположить, что к присущей воскресшим форме бытия они приходят на последующем суде через преобразование. Дальше он в этот вопрос не углубляется. Более простое решение предлагается в Апокалипсисе Ездры: Мессия и его соратники по мессианскому Царству одновременно умирают и впоследствии воскресают вместе со всеми остальными умершими.

Обе книги изображают мессианское Царство как точку, в которой сходятся естественный и сверхъестественный миры. В соответствии с этим Апокалипсис Варуха характеризует мессианские времена как "конец преходящего и начало непреходящего" (Апок. Вар. 74:2). Однако в основном в мессианском Царстве доминируют черты естественного мира, поскольку его участники — это люди, сохраняющие свое природное начало и, согласно Апокалипсису Варуха, даже рождающие детей. Лишь продолжительность жизни у них неестественно высока.

¹ В книге Kautzsch E. "Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments" эта часть фразы, следуя латинскому тексту, переводится как "Ибо откроется Сын мой, Христос...". Как следует из эфиопского текста и двух арабских версий этого отрывка, в оригинале стояло слово *pa'is*, которым в Септуагинте переводится слово *ebed* из Второисаии*. (См.: Violet B. Die Ezra-Apokalypse. 1 Teil. Leipzig, 1910. S. 140 ff., 384 ff.)

Казалось бы, самое простое и очевидное, что должны были сделать авторы обоих апокалипсисов, — это провести различие между временным Царством Мессии из рода Давида и вечным Царством Сына Человеческого. Благодаря этому Мессия мог бы, как у древних пророков, родиться потомком Давида, быть опоясанным силой Божьей, а впоследствии уступить место Сыну Человеческому, являющемуся на облаках небесных. Но для обоих апокалипсисов такое решение невозможно, так как их Мессия уже с самого начала является надмирным существом. Он уже не рождается — он является. В Апокалипсисе Варуха он сходит с неба и туда же возвращается. У Варуха не сказано, что Мессия — это потомок Давида; однако и "Сыном Человеческим" он тоже не называется.

В Апокалипсисе Ездры Мессия представлен потомком Давида (3 Езд. 12:32) и в то же время — Сыном Человеческим, который перенесен из глубин морских на небеса и является оттуда в мессианское Царство (3 Езд. 13:1—52).

Сыновство Мессии — Сына Человеческого Давиду здесь хотя и утверждается, но остается непонятным. Эта проблема — каким образом Мессия — Сын Человеческий мог происходить из рода Давида и в то же время быть сверхземной личностью — была по-настоящему решена только Иисусом.

На суде, который вершится над воскресшими по окончании мессианского Царства, решается, кто из них получит вечное блаженство, а кто будет предан на вечные мучения. Все они воскресают в своем прежнем облике. Затем верующие преобразуются и превращаются в существа, великолепие которых больше великолетия ангелов. Страданиями, перенесенными в прежнем мире за свою праведность, они заслужили это блаженство. Нечестивые же приобретают ужасающие обличья и идут на муки (Апок. Вар. 50—52).

В Царстве, которое следует за воскресением мертвых, Мессия и Сын Человеческий уже не играют никакой роли; оно мыслится исключительно как владычество Бога.

Таким образом, согласно апокалипсисам Варуха и Ездры, участие в мессианском Царстве — это привилегия избранных последнего поколения человечества, которые сохраняются в бедствиях и остаются в живых к моменту явления Мессии. После окончания мессианского Царства они переходят в состояние воскресших и в этом состоянии участвуют также и в вечном блаженстве. Таким образом, им дарованы два блаженства: мессианское и вечное. Те из избранных, кто жил и умер в прежних поколениях, могут получить только вечное блаженство, наступающее после воскресения из мертвых.

Так как праведники последнего поколения человечества, перед тем как войти в мессианское Царство, все должны пройти через ужасные предмессианские бедствия, в Апокалипсисе Ездры поднимается вопрос, не лучше ли быть среди тех, кто умер раньше, и не испытать ни предмессианских бедствий, ни блаженства в мессианском Царстве, или мессианская слава все же перевешивает предмессианские муки. На это дается ответ, что если Бог в те времена насылает бедствия, то Он же и защитит своих подданных, если у них есть добрые дела и вера в Него. "Итак, знай, что те, которые оставлены, блаженнее умерших" (3 Езд. 13:14—24). Ибо первые испытывают не только вечное, но и мессианское блаженство.

Согласно апокалипсисам Варуха и Ездры, последовательность событий выглядит следующим образом: предмессианские бедствия, в которых избранные для участия в мессианском Царстве остаются в живых; явление Мессии; суд Мессии над всеми оставшимися в живых, на котором недостойные мессианского Царства приговариваются к смерти; мессианское Царство; конец мессианского Царства и возвращение Мессии на небо; воскресение мертвых всех поколений и Страшный суд над ними, вершимый Богом; вечное блаженство в Царстве Божьем либо вечные мучения.

Эта эсхатология признает, следовательно, два блаженства (мессианское и вечное); два суда (суд Мессии в начале мессианского Царства над оставшимися в живых из последнего поколения человечества и Страшный суд Бога над всем воскресшим после окончания мессианского Царства человечеством) и два Царства (временное мессианское и вечное Царство Божье). Иисус ожидает только одного блаженства (мессианского, которое одновременно является и вечным); одного суда (суда Мессии — Сына Человеческого в начале Царства Божьего, который вершится над оставшимися в живых из последнего поколения и одновременно над всем воскресшим человечеством) и одного Царства (Царства Мессии — Сына Человеческого, которое одновременно является вечным Царством Божьим).

Различие этих двух воззрений проистекает из того, что Иисус, как и автор Книги Даниила, считает, что воскресение имеет место в начале мессианского Царства, тогда как апокалипсисы Варуха и Ездры приурочивают его к концу.

В апокалипсисах Варуха и Ездры представлена эсхатология книжников, признающих истинными все эсхатологические ожидания пророческих книг, включая Книгу Даниила, и стремящихся привести все это в согласие. Их усилия по наведению порядка в доставшемся им хаосе не могут не вызвать восхищения. Их работа — это работа богословов, показавших себя серьезными мыслителями.

Первая попытка изложить события конца времен сделана в так называемом "Десятидневном апокалипсисе", одной из древнейших частей Книги Еноха (Ен. 91:12—17; 93:1—9). Здесь события от начала мира до его конца сгруппированы в мировые недели ("седмицы"). Мессианское Царство начинается на восьмой седмице, в течение которой грешники предаются в руки праведных и дом великого Царя воздвигается в славе на вечные времена. На девятой седмице происходит "суд праведности", в результате которого все дела безбожников исчезают с лица земли и предписывается гибель мира. На десятой седмице, в ее седьмой "день", происходит великий вечный суд, осуществляющий наказание ангелов. После этого "первое небо" исчезает, чтобы дать место новому, а вместе с этим наступает конец истории (Ен. 91:12—17). Таким образом, здесь имеют место два суда в ходе вечно длящегося мессианского Царства. Когда происходит воскресение мертвых, здесь не указано. По-видимому, предполагается, что на последнем суде воскресшие праведники прежних поколений присоединяются к уже находящимся в вечном мессианском Царстве оставшимся в живых представителям последнего поколения, которые по логике должны мыслиться обладающими той же формой бытия, что и воскресшие. Подобная же точка зрения представлена в "Притчах Еноха" (Ен. 37—71), где сначала описываются явление и суд Сына Человеческого (Ен. 45—50), после

чего упоминается о воскресении мертвых (Ен. 51). Но так как в Притчах каждый эпизод связан с предыдущим словами "В те дни", то невозможно точно сказать, идет ли речь об одновременно происходящих или следующих друг за другом событиях. Решающим является то обстоятельство, что согласно Книге Еноха Царство Сына Человеческого вечно, откуда с необходимостью следует, что его участники должны обладать формой бытия воскресших. Однако книжники, как видно из апокалипсисов Варуха и Ездры, отвергают подобные представления, оставаясь на точке зрения древних пророков, согласно которой участие в мессианском Царстве — это привилегия оставшихся в живых представителей последнего поколения человечества.

Поскольку апокалипсисы Варуха и Ездры были написаны уже после разрушения Иерусалима Титом, может возникнуть вопрос, придерживались ли книжники более раннего периода изложенных в этих книгах эсхатологических воззрений. Доказательство, что дело обстоит именно так, мы находим в посланиях Павла. Эсхатология, которую он принимает в качестве предпосылки, в том, что касается схемы последних событий, совпадает с эсхатологией апокалипсисов Варуха и Ездры. Следовательно, последняя должна была быть в ходу у книжников, из среды которых он вышел.

*

Что Павел представляет себе последовательность событий последних времен в соответствии с "двойной" эсхатологией книжников, видно из того, что смерть у него уничтожается лишь в конце мессианского Царства. Это означает, что воскресение мертвых и суд над воскресшими всех поколений, по его мнению, происходят лишь по окончании мессианского Царства¹. Подобно книжникам, он считает участие в Царстве привилегией избранных последнего поколения и мыслит его как временное, преходящее.

Соответственно Павел различает два блаженства: мессианское и вечное. Избранные последнего поколения обретут оба этих блаженства; те, кто умер раньше, — только вечное, которое начинается по завершении мессианского Царства. Во время мессианского Царства они еще мертвы. Следовательно, эсхатология Павла совершенно отлична от эсхатологии Иисуса — факт, на который до сих пор не обращали должного внимания. Вместо того чтобы, подобно Иисусу, оставаться в рамках простой эсхатологии книг Даниила и Еноха, он выступает как представитель двойной эсхатологии книжников.

То обстоятельство, что Павел никогда не пользуется выражением "Сын Человеческий", связано, вероятно, с эсхатологическими воззрениями тех кругов, из которых он вышел. Оно отсутствует и в Апокалипсисе Варуха. Тем не менее Павел представляет себе Мессию как Сына Человеческого, так как Мессия у него является на облаках небесных.

Самое любопытное, однако, заключается в том, что Павел не просто перенимает эсхатологию книжников как она есть, но вносит в нее представления, противоречащие всей ее логике. Он утверждает, что

¹ О схеме событий последних времен у Павла см. с. 236—238.

участники преходящего мессианского Царства уже обладают формой бытия, присущей воскресшим, и что избранные последнего поколения, даже если они и умерли до наступления Царства, смогут воскреснуть и стать его участниками. Эта противоречивая эсхатология занимает промежуточное положение между эсхатологиями книжников и Иисуса. С книжниками Павел согласен в том, что касается хода событий последних времен; с Иисусом — в том, что касается формы бытия участников мессианского Царства.

Утверждение Павла, что в мессианском Царстве избранные обладают формой бытия воскресших, отнюдь не является чем-то более или менее самоочевидным. Напротив, оно выглядит странным и идущим вразрез с характером его эсхатологии. Это обстоятельство до сих пор в достаточной мере не осознается. Поскольку Иисус предполагает, что воскресение необходимо для участия в мессианском Царстве, и это же предполагается в Апокалипсисе Иоанна (Откр. 20:4—6)¹, то кажется совершенно естественным, что и Павел думал точно так же. Однако эсхатология, из которой он исходит, не предполагает ни какого-либо воскресения, ни особой, присущей воскресшим формы бытия в мессианском Царстве. Если это Царство является преходящим, то и его участники по логике вещей не могут находиться в состоянии бессмертия. И если Павел тем не менее чувствует себя обязанным утверждать эту нелогичную вещь, то она никак не может представляться ему самоочевидной. И действительно, способ, каким он возвещает фессалоникийцам, что умершие верующие воскреснут для жизни в мессианском Царстве, ясно показывает, что ни для них, ни для него самого это не было бесспорным утверждением, не требовавшим дополнительных разъяснений. Он апеллирует к "слову Господню", т.е. к полученному им от Христа откровению.

1 Фес. 4:13—18: "Не хочу же оставить вас, братия, в неведении об умерших, дабы вы не скорбели, как прочие не имеющие надежды. Ибо, если мы веруем, что Иисус умер и воскрес, то и умерших в Иисусе Бог приведет с Ним. Ибо сие говорим вам словом Господним, что мы живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим умерших. Потому что Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде. Потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем. Итак, утешайте друг друга сими словами".

Чтобы понять, в каком свете представлялась Павлу участь верующих, умерших до второго пришествия Иисуса, мы должны ясно отдавать себе отчет в том, что он, подобно авторам апокалипсисов Варуха и Ездры, ждал воскресения только после мессианского Царства. Поэтому он должен был принять, что все умершие, включая и тех, кто умер

¹ Откр. 20:4—6: "...и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою. Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет. Прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет. Это — первое воскресение. Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом: над ними смерть вторая не имеет власти..."

лишь незадолго до второго пришествия Иисуса, не будут участвовать в мессианском Царстве, а должны ждать воскресения мертвых. Однако что касается тех, кто скончался, веруя в Иисуса, то здесь речь идет о случае, не предусмотренном традиционной эсхатологией, так как последняя не ожидала появления будущего Мессии до открытия Царства.

Своей верой в Иисуса эти усопшие подтвердили свою принадлежность грядущему Мессии и его Царству. Поэтому возникает вопрос: оказываются ли они в результате своей смерти в тех же условиях, что и ранее умершие, так что должны вместе с последними ждать воскресения в конце Царства, или же в глазах Бога они — благодаря своей вере в Иисуса, грядущего Мессию, — заслужили привилегию людей последнего поколения и в качестве таковых будут участвовать также и в мессианской славе? Проблема участи тех, кто умер, веруя в мессианство Иисуса, — это первая из проблем, возникших в связи с задержкой второго пришествия Христа. Павел решает ее следующим образом: эти умершие не должны ждать воскресения, происходящего в конце мессианского Царства; благодаря особому, предшествующему воскресению они станут участниками славы мессианского Царства в той же мере, что и остальные избранные последнего поколения.

Таким образом, идея, что мессианское Царство является привилегией последнего поколения, полностью сохраняется, несмотря на то что с ней связывается представление о воскресении мертвых. Не все из мертвых, а только те, кто умер с верой в Иисуса, входят, согласно Павлу, в мессианское Царство.

Первые христиане воспринимали смерть верующих до второго пришествия Иисуса как тяжкий удар. Это видно из того, что Павел объясняет случаи смерти в коринфской общине как наказание от Бога за недостойное поведение во время трапезы Господней (1 Кор. 11:29—32). Возможно, что в самые первые годы христианства смерть до второго пришествия объяснялась просто тем, что этим умершим, несмотря на их веру в Иисуса, не суждено мессианское блаженство.

Действительно, точка зрения, согласно которой в мессианском Царстве участвуют только те, кто остался в живых к моменту второго пришествия Иисуса, имела своих представителей в первохристианстве. Доказательством служит появление в Коринфе людей, отрицавших воскресение (1 Кор. 15:12—18, 29—33). Эти люди доставили много хлопот Павлу, но еще больше — его толкователям: именно им мы обязаны пятнадцатой главой Первого послания к коринфянам. В самом деле, кто были эти отрицатели воскресения? Скептики? Было бы крайне удивительно, если бы подобные люди забрели в христианскую общину. Да и Павел возражает им совсем не как скептикам, а старается, исходя из факта воскресения Иисуса, который они тоже признают, показать им, что они ошибаются. В его опровержении интересно как раз то, чего обыкновенно не замечают: эти отрицатели воскресения вовсе не сомневаются в воскресении Иисуса; их сомнения относятся только к воскресению, которого верующие ожидают для самих себя. Поэтому Павел и опровергает их с помощью аргумента, что, если бы не было воскресения мертвых, Христос сам не мог бы воскреснуть.

1 Кор. 15:13: "Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес".
— 1 Кор. 15:16: "Ибо, если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес".

Эти отрицатели воскресения были, следовательно, не скептиками, а представителями ультраконсервативных эсхатологических взглядов, согласно которым воскресения не существует. По их мнению, только те могут на что-то надеяться, кто будет в живых в момент второго пришествия Иисуса. Они, таким образом, отрицают не только воскресение для мессианского Царства, но и воскресение для вечного блаженства. Их позиция — это позиция Псалмов Соломона и эсхатологии пророков.

Мы не знаем, как решалась проблема смерти верующих в первохристианстве. Когда же обнаружилось, что смерть является не исключением, а правилом, христианская вера не могла просто принять это как факт. Чтобы не утратить совсем христианскую надежду, она была вынуждена согласиться с Павлом, что умершие с верой в Иисуса воскресают к Его второму пришествию. Так возникла необходимость предполагать два воскресения: первое, которым верующие в Христа достигают участия в мессианском Царстве, и второе, в результате которого все остальные люди, когда-либо жившие на земле, в конце мессианского Царства являются пред Божиим престолом для последнего суда, чтобы принять вечную жизнь или вечные мучения¹. Создателем этого учения о двух воскресениях был Павел.

*

До Павла учения о двух воскресениях не существовало. Вся предшествующая ему эсхатология знает только одно воскресение: либо перед мессианским Царством (как в книгах Даниила и Еноха, а также у Иисуса), либо после него (как в апокалипсисах Варуха и Ездры).

По Павлу, усопшие с верой в Иисуса входят в мессианское Царство воскресшими. Но утверждать это Павел мог лишь в том случае, если он в то же время предполагал, что оставшиеся в живых к моменту прихода Царства входят в него не в естественном, пусть даже идеально прекрасном состоянии, но именно как существа, принявшие в результате преобразования форму бытия воскресших, которая мыслится как вечная. Именно это он и делает. И, делая так, он хорошо понимает, что утверждает нечто не только не самоочевидное, но и выходящее за рамки обычных представлений. Ведь если мессианское Царство есть нечто преходящее, то и его участники по логике вещей должны иметь преходящую, а не вечную форму бытия. Поэтому, ставя коринфян в известность, что они войдут в Царство Божие не во плоти и крови, а переменят смертную форму бытия на бессмертную (независимо от того, будут ли они при наступлении Царства живыми или мертвыми), Павел сообщает им это как тайну.

1 Кор. 15:50—53: "Но то скажу вам, братия, что плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления. Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся, вдруг, во мгновение ока, при

¹ Откр. 20:4—6; см. с. 255.

последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетленное, и смертному сему — облечься в бессмертие”.

Если понимать эти слова буквально, Павел говорит здесь о воскресении мертвых вообще. Он, однако, так же как и в 1 Фес. 4:16 и 1 Кор. 15:23, имеет в виду только усопших во Христе. Только они будут пробуждены к новой жизни в момент второго пришествия Иисуса и преобразования оставшихся в живых.

Согласно эсхатологии книжников, как она изложена в апокалипсисах Варуха и Ездры, праведники наследуют Царство, находясь во плоти и крови.

Что заставляет Павла столь свободно обращаться с эсхатологией книжников, которая в других случаях принимается им как авторитетный источник?

Быть может, причину следует искать во влиянии на него эсхатологии Иисуса? Но если бы она хоть как-то влияла на него, он взял бы из этой эсхатологии гораздо более простое решение проблемы, согласно которому всеобщее воскресение помещается перед мессианским Царством. Этого, однако, он сделать не может, так как это означало бы отказ от убеждения, что мессианское Царство является привилегией избранных последнего поколения. Решив поставить на ветхую одежду двойной эсхатологии книжников новую заплату в виде идеи воскресения-преобразования, Павел делает это не под влиянием учения Иисуса, а под влиянием факта Его смерти и воскресения. Это видно из того, как он в Первом послании к фессалоникийцам обосновывает воскресение умерших во Христе воскресением Иисуса.

1 Фес. 4:14: “Ибо, если мы веруем, что Иисус умер и воскрес, то и умерших через Иисуса* Бог приведет с Ним”.

Следует ли понимать эти слова так, что приведены будут те, кто умер через Иисуса (т.е. в Нем), или что те, кто умер, будут приведены через Иисуса, — решить невозможно. Однако в любом случае имеются в виду только те, кто умер во Христе.

Аргументация против отрицателей воскресения из Коринфа (1 Кор. 15) — это еще одно доказательство, что именно воскресение Иисуса привело Павла к мысли, что верующие находятся в мессианском Царстве в состоянии воскресших. Так как будущий Мессия до наступления Царства жил, умер и воскрес как человек, Павел уже не может настаивать на традиционной эсхатологии книжников. Как мыслитель, он обязан привести ее в согласие с этим фактом, и сделать это он может только с помощью предположения о наличии двух воскресений.

Допуская, что участники Царства обладают, как и Мессия, формой бытия воскресших, Павел оказывается в состоянии разрешить иначе неразрешимую проблему участи верующих, умерших до второго пришествия Иисуса, с помощью утверждения об их воскресении до всеобщего воскресения. В противном случае ему пришлось бы допустить, что в Царстве обыкновенные люди живут бок о бок с воскресшими — вещь абсолютно немыслимая.

Но какие трудности влечет за собой допущение досрочного воскресения верующих! Ведь смерть, которая мыслится как ангельское существо, сохраняет свою власть вплоть до конца мессианского Царства. Мыслимо ли, чтобы некоторые из умерших могли ускользнуть от нее до того, как она будет вынуждена отпустить их всех, т.е. до момента всеобщего воскресения?

Не меньшие трудности связаны с допущением, что оставшиеся в живых, преобразаясь, приобретают форму бытия, присущую воскресшим. Как могут люди достигнуть этого состояния, не пройдя предварительно через смерть и воскресение? Эта проблема присутствовала уже в эсхатологии Иисуса, но там она еще не осознавалась. Книжники, однако, хорошо понимали ее. Автор Апокалипсиса Ездры устраняет затруднение, полагая, что Мессия — Сын Человеческий и участники его Царства под конец умирают все одновременно, чтобы вместе с остальными мертвыми путем воскресения стать обладателями вечной жизни. Для Павла это решение становится неизбежным. Так как Иисус, чтобы достигнуть формы бытия, соответствующей мессианскому Царству, должен был пройти через смерть и воскресение, невозможно было игнорировать эти два события, размышляя о судьбе тех, кто, оставшись в живых к моменту Его второго пришествия, сменит естественную форму существования на сверхъестественную. Они тоже должны каким-то образом пережить смерть и воскресение.

Таким образом, было бы неверно представлять себе дело так, что утверждать досрочное воскресение усопших верующих и преобразование оставшихся в живых не составляло для Павла особого труда. Тем, кто позднее принял учение о двух воскресениях, эти утверждения казались самоочевидными. Павел же, выдвинувший их впервые, чувствовал, что их необходимо обосновать. И такое обоснование он мог найти только... в мистике бытия во Христе.

Только будучи во Христе, верующие, которые остались в живых к моменту второго пришествия Иисуса, могут перейти путем преобразования из природной формы бытия в непреходящую; только потому, что усопшие верующие умерли "во Христе" (1 Фес. 4:16; 1 Кор. 15:18, 23), они умерли не как все остальные, а сохранили способность к досрочному воскресению при втором пришествии Иисуса. Мысль Павла заключается в том, что верующие таинственным образом участвуют в смерти и воскресении Христа. Тем самым они вырываются из рамок своего природного существования и образуют особую категорию людей. К моменту наступления мессианского Царства те из них, кто еще жив, — это не обыкновенные люди, подобные всем остальным: они каким-то образом прошли через смерть и воскресение вместе с Христом и вследствие этого оказываются способными участвовать в бытии воскресших; остальные же подлежат смерти. Точно так же умершие во Христе — это не обычные мертвецы; благодаря смерти и воскресанию с Христом они оказываются способными воскреснуть раньше других людей.

Обоснование того, что умершие верующие воскресают уже при наступлении мессианского Царства, а оставшиеся в живых одновремен-

но с этим преобразаются и становятся бессмертными существами, представляет для Павла трудную проблему. Именно для ее решения вынужден он создать мистическое учение об умирании и воскресании с Христом. Мистика Павла так долго оставалась непонятой (из-за ее кажущейся необязательности) потому, что не было понято своеобразие его эсхатологии и наличие в ней трудностей, связанных с утверждением формы бытия воскресших для участников мессианского Царства. Большая ошибка, в которую до сих пор впадали исследователи, заключается в том, что самоочевидное с точки зрения эсхатологии Иисуса они считали самоочевидным также и в эсхатологии Павла.

*

Но не одна только проблема формы бытия избранных в мессианском Царстве приводит Павла как мыслителя к его мистическому учению. Важную роль сыграло здесь также непосредственное размышление о значимости смерти и воскресения Иисуса.

Простые верующие рассматривали смерть и воскресение Иисуса только как событие, делающее возможным Его пришествие как Мессии в славе и наступление Царства. Они занимали сугубо выжидательную позицию и простодушно полагали, что естественный мир будет продолжаться до наступления мессианского Царства. Но с верующим, склонным к размышлению, дело обстоит иначе. В связи с фактом воскресения Иисуса у человека мыслящего должен был возникнуть вопрос: живем ли мы все еще в природной зоне или уже вступили в сверхприродный? Простого противопоставления будущего настоящему стало уже недостаточно, ибо воскресение Иисуса — это, строго говоря, не предмессианское, а мессианское событие. В природном мировом зоне вознесение на небо могло обеспечить безопасность в последние времена, как это было с Енохом, Илией, а также, согласно апокалипсисам Варуха и Ездры (Апок. Вар. 76:1—4; 3 Езд. 14:49), с писцом Иеремии Варухом и Ездрой. Можно было ожидать и возвращения с неба, как ожидалось возвращение Илии согласно Книге Малахии (Мал. 4:5—6). Но воскресение мертвых может иметь место только после наступления сверхъестественного века. Если Иисус воскрес, то для тех, кто не боится мыслить последовательно, это означает, что сверхъестественный век уже наступил. Именно такова точка зрения Павла. Он не мог смотреть на воскресение Иисуса как на изолированное событие, но должен был рассматривать его как начало воскресения вообще всех мертвых. По его мнению, Иисус воскрес как "первенец из умерших" (*ἀπὸ τῶν ἀεχθόντων*, 1 Кор. 15:20). Следовательно, мы живем уже во времена воскресения мертвых, хотя воскресение остальных еще заставляет себя ждать. Павел делает логический вывод из того факта, что Иисус Христос по окончании своего земного бытия был не просто вознесен на небо, чтобы вернуться оттуда как Мессия в славе, но прошел через смерть и воскресение.

В Апокалипсисе Ездры (3 Езд. 7:29—32) Сын Человеческий тоже умирает, вследствие чего все имеющие дыхание умирают вместе с ним, а потом вместе с ним воскресают из мертвых. Но это происходит в конце мессианского Царства. Хотя Мессия здесь не рождается, а "является", в одном он

все же приравнивается ко всем людям: чтобы достигнуть бессмертия, он должен пройти через смерть и воскресение. В этом сказывается влияние пророков, изображавших его человеком из рода Давида, одаренным от Бога сверхъестественной силой. Эти представления проливают свет на самосознание Иисуса. Ибо Он, находясь под влиянием эсхатологии Даниила и Еноха и побуждаемый сознанием своего предназначения, переносит смерть и воскресение Мессии на начало мессианской эры и тем самым объясняет, как потомок Давида по плоти может стать Мессией — Сыном Человеческим и как воскресение мертвых начинается с явлением Сына Человеческого.

Явление будущего Мессии до начала мессианской эры, Его смерть и воскресение — события, которых традиционная эсхатология не предвидела, — придают периоду между воскресением Иисуса и Его вторым пришествием проблематичный характер. Христос, очевидно, еще не явился, и мир еще сохраняет свой естественный облик. Если судить по внешним признакам, это все тот же природный мировой цикл. Но отдающему себе отчет в значении того факта, что воскресение мертвых уже идет (воскресение Иисуса доказывает это), все должно представляться иначе. Решающим признаком для характеристики периода между воскресением и вторым пришествием Иисуса служит не внешняя видимость, а природа тех сил, которые в это время действуют в мире. Благодаря воскресению Иисуса стало очевидным, что силы, производящие воскресение, т.е. силы сверхъестественного мира, уже действуют в тварном мире. Обладающий этим знанием уже не считает, что природный мир будет продолжаться вплоть до пришествия Иисуса в славе; промежуток времени между Его воскресением и началом мессианского Царства он представляет себе как время взаимопроникновения природного и сверхприродного миров. С воскресением Иисуса сверхприродный мир уже начался, хотя это еще и не сделалось очевидным для всех.

В то время как остальные верующие думают, что стрелка мировых часов коснулась нового часа, и ждут возвещающего об этом боя, Павел говорит им, что они прослушали, ибо этот час уже пробил в момент воскресения Иисуса.

За неизменностью внешнего облика природного мира скрывается процесс преобразования его в мир сверхприродный, подобно тому как за театральным занавесом происходит невидимая зрителям смена декораций.

*

Для того, кто обладает знанием и не боится видеть вещи такими, какие они есть, вера перестает быть просто верой ожидания. Она включает в себя уверенность в настоящем. Это возникновение веры в настоящее изнутри веры в будущее не имеет ничего общего с одухотворением эсхатологического ожидания: оно является результатом его интенсификации. В момент мирового времени между воскресением Иисуса и Его вторым пришествием мир преходящий и мир вечный как бы вклинились друг в друга. Тем самым создаются условия для возникновения мистики, единственной в своем роде. Обладающий истинным знанием может сознавать себя пребывающим в одно и то же время как в преходящем,

так и в непреходящем мирах, и не просто чистым актом мысли, как в других мистических системах, а в силу фактически сложившихся в мире условий. Ему нужно лишь путем размышления прийти к пониманию того, что происходит с ним и с миром, а именно что силы сверхприродного бытия преобразуют его самого и то, что его окружает (в той мере, в которой это окружающее подлежит преобразению), причем по внешнему виду эти силы кажутся силами преходящего мира, тогда как в действительности они являются силами мира непреходящего. В избранных, которые призваны тотчас же при втором пришествии Христа принять форму бытия воскресших, работа этих сверхприродных сил должна продвинуться дальше всего.

Эта объективная мистика фактов возникает в тот момент, когда живущая в эсхатологическом ожидании мысль осознает значение смерти и воскресения Иисуса как космического события и усматривает в воскресении Иисуса начало воскресения всех умерших. Павел был единственным из верующих того времени, кто понял, что традиционная эсхатология не может сохраняться и далее в неизменном виде: Мессия уже явился во плоти, умер и воскрес из мертвых и эсхатологическое ожидание необходимо привести в согласие с этими фактами. Так он приходит, вопреки привычным для него представлениям, к постулированию для избранных формы бытия воскресших в мессианском Царстве, а вопреки бытовавшей наивной вере — к утверждению, что с воскресением Иисуса мессианские времена фактически уже наступили и воскресение мертвых уже началось. Так проблемы эсхатологии со всех сторон подталкивали его к парадоксальному утверждению, что силы, проявившие себя в смерти и воскресении Иисуса, сказываются уже и на тех, кто избран для мессианского Царства.

Глава VI

МИСТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ОБ УМИРАНИИ И ВОСКРЕСАНИИ ИЗ МЕРТВЫХ С ХРИСТОМ

Как следствие своих эсхатологических представлений о спасении Павел вынужден утверждать, что проявившиеся в Иисусе силы смерти и воскрешения теперь, с момента, когда Он умер и воскрес, сказываются на телесном состоянии тех, кто избран для участия в мессианском Царстве, и делают их способными еще до всеобщего воскресения мертвых перейти к форме бытия, присущей воскресшим.

Каким же образом обосновывает он это утверждение? Так или иначе, он вынужден призвать на помощь представление о том, что между избранными для мессианского Царства и Иисусом Христом существует некая общность. Благодаря этому и появляется возможность объяснить перенесение на них действующих в Нем сил. Фактически такого рода представление уже имеется в эсхатологии: речь идет об изначально предопределенном единстве избранных для мессианского Царства друг с другом и с Мессией, называемом "общиною святых".

Указанное представление возникает как естественное следствие идеи предопределения к участию в мессианском Царстве. В принципе слава была предназначена народу как таковому. Но так как среди народа обнаружились преступники, оказалось необходимым допустить, что лишь часть Израиля достигнет этой славы. Вследствие этого как у древних, так и у поздних пророков идея избрания оказалась связанной с идеей просеивания народа. К участию в мессианском Царстве предназначены только те, кого Бог оставит в живых, когда будет решаться судьба Израиля.

Ис. 4:3: "Тогда оставшиеся на Сионе и уцелевшие в Иерусалиме будут именоваться святыми, все вписанные в книгу для житья в Иерусалиме". Они называются святыми, потому что будут жить вблизи Бога, который будет над Иерусалимом в виде облака и пылающего огня.

Мал. 3:16—17: "Но боящиеся Бога говорят друг другу: "Внимает Господь и слышит это, и пред лицом Его пишется памятная книга о боящихся Господа и чтущих имя Его. И они будут Мои, говорит Господь Саваоф, собственностью Моею в тот день, который Я соделаю, и буду миловать их, как милует человек сына своего, служащего ему".

С этого времени представление о том, что все святые, которым предназначено быть участниками Царства, записаны в книге жизни, вновь и вновь возникает в эсхатологии (Пс. 68:29; Дан. 12:1; Ен. 103:2; 104:1; 108:3). Согласно Псалмам Соломона, они носят на себе знак Бога, который спасет их, когда гнев Божий разразится, чтобы уничтожить безбожников (Пс. Сол. 15:4—6).

В Книге Даниила (Дан. 7:27) говорится о "народе святых Всевышнего", которому дано будет вечное Царство Божье. Представление об "общине святых", называемой также "общиной праведных", развивается в Книге Еноха. Она мыслится там как некая предсуществующая реальность, которая с наступлением мессианских времен явится вместе с Мессией (Ен. 38:1—5).

Ен. 62:7—8: "Ибо прежде Сын Человеческий был сокрыт, и Всевышний сохранял Его пред Своим могуществом и открыл Его избранным. И просеяна будет община святых и избранных, и все избранные предстанут перед Ним в тот день".

Ен. 62:14—15: "Господь духов будет обитать над ними, и они будут жить вместе с тем Сыном Человеческим, и есть, и ложиться, и вставать от века до века. Праведные и избранные будут вознесены от земли, и перестанут опускать свой взор, и будут облечены в одежду жизни".

И Иисус, и Павел включают это представление о предопределенной "общине святых" в свою эсхатологию. О Царстве Божьем Иисус говорит притчами, чтобы Его слышали только те, "кто имеет уши слышать". Иначе говоря, те, кому предназначено принять Его весть, поймут ее, а те, кто не призван к Царству, не покаются под влиянием Его проповеди и тем самым не получат права на прощение грехов на суде и на участие в Царстве (Мк. 4, 9—12)¹. Ибо много званных (т.е. слышащих призыв к Царству), но мало избранных (Мф. 22:14). В притче о царском брачном пире человек, сидящий среди гостей, но не имеющий на себе брачной

¹О предопределении у Иисуса см.: Schweitzer A. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Bd. 3. S. 577—579.

одежды, — это тот, кто последовал призыву, нарушив предопределение. Поэтому он будет выброшен во тьму (Мф. 22:9—13). Избранным Царство уготовано с самого начала мира (Мф. 25:34).

В словах, обращенных к Петру: "Ты — Петр, и на сем камне Я построю общину (ἐκκλησίᾳ) Мою*", и врата ада не одолеют ее" (Мф. 16:18), — словах, которые нет оснований считать исторически недостоверными, — Иисус явно ссылается на "общину святых" из Книги Еноха, которая от века едина с Сыном Человеческим и с Его пришествием откроется всем.

Подобным же образом — в русле идеи предопределения — мыслит и Павел. Верующие для него — это призванные (ἐκλητί) святые (1 Кор. 1:2; Рим. 1:7), а "призванные" у Павла означает "избранные"! Прекрасные слова о том, что любящим Бога Бог во всем содействует ко благу, относятся только к "призванным по Его изволению" (Рим. 8:28).

Предсуществующая "община святых" отождествляется Павлом, как и в Апокалипсисе Ездры (3 Езд. 9:38—10:57), с жителями предсуществующего небесного Иерусалима. К нему он относит слова Исаии (Ис. 54:1): "...возвеселись, неплодная, нерождающая; воскликни и возгласи, не мучившаяся родами; потому что у оставленной гораздо более детей, нежели у имеющей мужа" (Гал. 4:26—27).

Несмотря на то что Павел показывает здесь свое знакомство с представлением об идеальной "общине Божией", протестантская наука долго не могла избавиться от предубеждения, что под "общиной" (ἐκκλησίᾳ) он всякий раз имеет в виду только эмпирическую отдельную общину, но не идеальную общину всех верующих (Церковь). За этим стояло ее стремление показать, что в католицизме понятие Церкви возникло эмпирически. Полагали возможным доказать, что у Павла исходным было понятие отдельной общины и что из представления о совокупности этих отдельных общин постепенно сформировалось понятие общины как единого целого.

Слово ἐκκλησίᾳ употребляется для обозначения любого религиозного сообщества. Поэтому само по себе оно может означать как идеальную эсхатологическую общину избранных для участия в мессианском Царстве ("община святых", "община Божия"), так и любую эмпирическую религиозную общину.

Действительно, в большинстве случаев Павел подразумевает под "общиной" эмпирическую, находящуюся в определенном месте отдельную общину. Это следует хотя бы из того, что около двадцати раз он употребляет это слово во множественном числе. Однако оно встречается у него и в таком контексте, в котором его можно понять лишь в смысле общины как единого целого. Так, он винит себя за то, что преследовал "общину Божию" (Гал. 1:13; 1 Кор. 15:9). Он порицает коринфян за пренебрежение "общиной Божией" (1 Кор. 11:22) и призывает их быть безупречными по отношению к "общине Божией" (1 Кор. 10:32)*.

Итак, понятие идеальной "общины Божией" уже присутствует в несомненно подлинных посланиях Павла, и его создание не может быть целиком приписано второму поколению христиан. Это понятие вытекает из эсхатологии и является составной частью мессианской догматики.

Для Павла община, находящаяся в каком-либо конкретном месте, — это локальное явление "общины святых" как целого.

Католическое понятие Церкви в том виде, в котором мы находим его уже в древней христианской догматике, восходит к эсхатологической "общине святых". Его невозможно объяснить никаким иным способом. Уже у Игнатия ясно видно, что представление о реальной Церкви базируется на идеально-мистическом представлении.

Понятно, почему наличие у Иисуса и Павла, а также в первохристианской общине представления об общине как едином целом так долго отрицалось: этот факт было трудно объяснить. Поскольку возникновение христианства пытались понять, не прибегая к эсхатологии, все, что могло быть понято только из эсхатологии, попросту не признавалось. Соответствующие места в тексте либо истолковывались вопреки их явному смыслу, либо объявлялись позднейшими вставками.

Так как Иисус и Павел жили в мире эсхатологических идей, представление об "общине святых", по предопределению Бога объединяющей святых друг с другом и с Мессией как Господом всех избранных, хорошо им знакомо.

В еврейской эсхатологии, в которой явление Мессии и его избранных является исключительно делом будущего, этому представлению не придавалось большого значения. В сущности, в нем содержится не более того, что и так очевидно, а именно, что избранные и Мессия соединяются друг с другом в мессианском Царстве. Дело, однако, существенно меняется, когда происходит событие, которого еврейская эсхатология не предвидела: еще до наступления Царства Мессия появляется среди людей как человек. Но если цепь эсхатологических событий начинается с такого пролога, представление о предопределенном единстве избранных друг с другом и с Мессией наполняется удивительной жизненной силой. Ибо теперь оно соединяет природный мир с мессианским. Единство избранных друг с другом и с Мессией получает как бы предварительное осуществление. Отношения между ними, которые должны были сделаться явными лишь в мессианском мире, вступают в силу уже сейчас; с другой стороны, отношения, возникшие меж ними в природном мире, будут продолжены в мессианском. Так в эсхатологии, принимающей во внимание факт явления Иисуса, представление о предопределенном единстве избранных друг с другом и с Мессией неизбежно порождает мистику единения с Христом, т.е. идею общности с Мессией, которая реализуется уже в этом природном мире. Причем это происходит не только у Павла, но уже в провозвестии Иисуса.

*

Действительно, уже в провозвестии Иисуса содержится мистика единения с Христом. Весть Иисуса отнюдь не сводится к провозглашению близости Царства Божьего и этики, которая должна практиковаться в ожидании Царства. Одновременно с этим Он говорит, что присоединившиеся к Нему уже сейчас гарантируют себе роль будущих соратников Сына Человеческого в мессианском Царстве. Эту мистику единения с Христом Он открывает им как тайну. Ведь Его слушатели не

знают, что Он и есть Тот, кто явится однажды как Сын Человеческий, и, следовательно, не могут понять, почему общность с Ним означает общность с Сыном Человеческим. Если бы эсхатология хоть как-то предвидела возможность того, что Мессия — Сын Человеческий до своего явления будет вначале жить неузнанным в облике человека, Его слушатели не могли бы не заключить из Его слов, что утверждаемая Им солидарность между Ним и будущим Сыном Человеческим есть не что иное, как тождественность. Однако связь между существованием некоего человека и явлением Сына Человеческого является пока лишь фактом самосознания Иисуса и известна только Ему одному. Поэтому Он может в своих высказываниях заходить настолько далеко, что Его уверенность в своей тождественности с Сыном Человеческим явственно проступает чуть ли не в каждом слове; и, однако, слушатели в состоянии усвоить из Его слов только то, что Сын Человеческий во всем будет солидарен с Ним как с провозвестником Его прихода. Большого им знать и не нужно. Для их спасения важно лишь одно: чтобы через единение с Иисусом они достигли единения с Сыном Человеческим, понимать же, как именно это произойдет, им вовсе не обязательно.

В действительности учение о том, что достигнутое и сохраненное единение с Ним означает единение с Сыном Человеческим, подчиняет себе все провозвестие Иисуса — хотя до сих пор этот факт во всем его значении не осознавался научной теологией.

Зная, что ожидает Его и верующих во время предмессианских бедствий, Иисус умоляет их не покидать Его, когда Он будет унижен, и если понадобится, то даже принять ради этого смерть — ибо страдания с Ним означают славу с Сыном Человеческим в мессианском Царстве.

Мф. 5:11—12: "Блаженны вы, когда будут поносить вас, и гнать, и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах..."

Мк. 8:35: "...кто потеряет жизнь свою* ради Меня и Евангелия, тот сохранит ее".

Мк. 8:38: "Ибо кто постыдится Меня и Моих слов в роде сем прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын Человеческий, когда придет в славе Отца Своего со святыми ангелами".

Отвечая на вопрос Крестителя — кто он, Иисус не может разгласить свою тайну. Он уклоняется от прямого ответа, указывая на признаки приближения Царства и заканчивая словами: "И блажен, кто не будет Мною шокирован" (Мф. 11:6)*. Тем самым Он сообщает Крестителю, равно как ученикам и народу, то единственное, что им необходимо знать.

Позднее, когда Ему становится ясно, что все остальные избегнут бедствий и только Он один должен принять страдание и умереть, Он сообщает об этом ученикам, открывая им тайну своего мессианства. Он делает это для того, чтобы они в дальнейшем не оказались введенными в заблуждение. Тот, кто покинет Его, когда Он будет в унижении, лишится права быть вместе с Ним в Его славе Сына Человеческого.

Ибо избрание, согласно Иисусу, не есть нечто неизменное. Хотя у Него, как и у Павла, идея предопределения выражена более резко, чем в предшествующей еврейской эсхатологии, Его представлению об избра-

нии присуща некоторая нетвердость, перешедшая от той же эсхатологии. Эта нетвердость происходит от сочетания идеи предопределения с этикой. Избранный — уже вследствие того, что он избран, — является праведником; и в то же время он избран потому, что он праведник. И у Иисуса идея предопределения и этика тоже пока еще взаимосвязаны. Если избрание не закрепляется вхождением в число тех, кто объединился вокруг Него, и соблюдением верности Ему, оно теряет силу. С другой стороны, тот, кто, собственно говоря, не является избранным, но по своей инициативе вступает в число объединившихся с Иисусом, может тем самым приобрести право, которое дается избранным, — быть с Сыном Человеческим в мессианском Царстве. Таким образом, в конечном итоге все зависит от того, осуществляется ли единение с Иисусом.

Когда в начале своей миссии Иисус говорит о наступлении Царства Божьего притчами, чтобы неизбранные этого не поняли и, не покаявшись, не получили права на прощение грехов и мессианское блаженство, Он тем самым подразумевает, что избрание можно приобрести делом (Мк. 4:10—12)¹.

У Геннисаретского озера Иисус реализует избрание верующих делом, исходящим от Него самого. Во время еды, которую предание описывает как чудесное насыщение многих, Он каждого оделяет пищей из своих рук. Это — сакральная трапеза, предвосхищающая мессианский пир. Утоление голода не входило в Его намерения. Иисус заботится лишь о том, чтобы каждый принял из Его рук освященную пищу и благодаря этому вступил в число тех, кто разделяет с Ним трапезу. Ибо тем самым он становится сотрапезником Сына Человеческого, с которым избранные будут возлежать за столом на мессианском пире, и приобретает право на участие в этом пире. Получающий пищу не понимает смысла этого действия Иисуса, да ему и нет необходимости это понимать. Он, сам не зная об этом, уже вступил в число тех, кто разделяет трапезу с Сыном Человеческим.

Поскольку смысл этого таинственного разделения небольшого количества пищи на множество людей оставался непонятным, предание превратило его в рассказ о чудесном умножении хлеба и рыбы в руках Иисуса (Мк. 6:34—44)².

Принадлежность Сыну Человеческому обеспечивается не только непосредственным общением с Иисусом: ее можно приобрести и опосредованно, через общение с любым человеком, близким к Иисусу или даже просто принадлежащим к кругу тех, кого Он считает своими. Посылая учеников, Иисус говорит им, что тот, кто принимает их, принимает и Его (Мф. 10:40). Города и селения, которые не хотят их слышать, готовят себе в день суда участь худшую, чем участь Содомы и Гоморры (Мф. 10:14—15): ведь они, сами того не зная, отвергли Сына Человеческого. Кто принимает дитя во имя Его, принимает Его; а кто оскорбит нравственное чувство одного из малейших, верующих в Него, готовит себе участь настолько страшную, что ему лучше было бы не родиться (Мф. 18:5—6).

¹ См. с. 263.

² Об этом истолковании чудесного насыщения у озера см.: *Schweitzer A. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. S. 604f.

Вследствие того, что принадлежность Сыну Человеческому может неосознанно приобретаться или ложно пониматься, в день суда людей ждут большие неожиданности. Одних Сын Человеческий объявит праведниками и участниками Царства, объясняя это тем, что они накормили Его, когда Он был голоден; дали Ему пить, когда Он испытывал жажду; приютили Его, когда Он был странником; одели Его, когда Он был наг; посетили Его, когда Он был болен; пришли к Нему, когда Он был в темнице. На их удивленный вопрос: "Когда они сделали Ему все это?" — будет дан ответ, что они сделали это одному из малейших, кто был Ему братом, и поэтому сделали Ему. Точно так же другие, к своему удивлению, узнают, что они отвергнуты, ибо не удосужились проявить милосердие к одному из малейших из окружения Сына Человеческого, когда он в нем нуждался, и из-за этого утратили свою принадлежность Сыну Человеческому (Мф. 25:31—46). Эта речь Иисуса о суде не является чисто этической по своему характеру, хотя мы, повинаясь своему внутреннему чувству, склонны воспринимать ее именно так. Малейший из братьев Сына Человеческого, помощь которому столь удивительно вознаграждается, — это вовсе не любый человек, оказавшийся в нужде, а тот, кто принадлежит к общине избранных сподвижников Сына Человеческого. Этическое осмысливается через мистическое.

Принадлежность к общине тех, кто призван быть соратником Сына Человеческого, аннулирует все другие отношения. Когда ему говорят, что Его мать и братья хотят Его видеть, Иисус, глядя на окружавших Его верующих, отвечает, что именно *они* Ему и мать, и братья, ибо они решили исполнять волю Божию (Мк. 3:31—35). Посылая учеников, Он в своей напутственной речи в резкой форме утверждает, что любовь к отцу, матери, братьям и сестрам должна стоять на втором месте после любви к Нему (Мф. 10:37), имея в виду, что через любовь к Нему осуществляется принадлежность к Сыну Человеческому и Его верным. Он даже не разрешает называть себя учителем (равви), потому что отныне они должны знать лишь одного Учителя (т. е. Мессию); и не следует называть кого-либо отцом, так как (в момент, когда "община святых", т. е. детей Божьих, вот-вот должна сделаться видимой для всех) лишь Отец небесный может притязать на это имя (Мф. 23:8—9).

Таким образом, представление об общине избранных и о реализуемой уже в этом мире принадлежности ей и грядущему Сыну Человеческому играет большую роль в провозвестии Иисуса. Не открывая слушателям своих мыслей, связанных с осознанием своей личной судьбы, Он снова и снова внушает им, что через общение с Ним они приобщаются к Сыну Человеческому. Он учит мистике единения с Христом применительно к тому времени, когда грядущий Мессия в земном облике неизвестным скитается по земле.

*

Павел, напротив, учит мистике единения с Христом применительно к периоду, последовавшему за смертью и воскресением Иисуса.

Но возможна ли вообще такая мистика?

Мыслимо ли, чтобы избранные, ходящие по земле, как и все обыкновенные люди, были в общении с Христом, который находится уже в сверхприродном состоянии? Ввиду столь большой разницы в формах бытия как возможно предварительное осуществление их единства с Мессией? Какой смысл можно ему приписать?

Может показаться, что в период между воскресением Иисуса и Его вторым пришествием отношение к Нему избранных должно ограничиваться верой в Его мессианство и предвосхищением будущего — в надежде, что оно принесет осуществление того единства с Ним, которое должно иметь место в период мессианской славы. И действительно, это кажется самоочевидным всем верующим первохристианских общин — всем, кроме Павла. Невзирая на всю совокупность свидетельствующих, казалось бы, против него фактов, Павел утверждал, что единство избранных с Христом реализуется уже в период между Его воскресением и вторым пришествием и что только вследствие этого оказывается возможным их соединение с Ним в мессианской славе.

Из всего того, что должно быть общим у Иисуса и у избранных, чтобы они могли соединиться в славе мессианского Царства, одна вещь стоит у Павла на первом месте: избранные разделяют с Ним форму бытия, присущую воскресшим, еще до того, как начнется воскресение остальных мертвых. Существенный момент их изначально предопределенного единства заключается, таким образом, в том, что все они — одной и той же телесной природы, которая особым образом подвержена действию воскрешающих сил и способна его воспринимать. Их общее предопределение к участию в мессианском Царстве представляется как предопределение к досрочному обретению формы бытия, присущей воскресшим. В соответствии с этим эсхатологическое представление об общине избранных (т. е. об изначально предопределенном единстве избранных друг с другом и с Мессией) принимает у Павла натуралистический характер. И, как таковое, оно включает в себе решение тех эсхатологических проблем, которые перед ним стояли.

Фундаментальное значение смерти и воскресения Иисуса, согласно Павлу, заключается в том, что они приводят в действие процесс умирания и воскресания в телесной субстанции всех избранных для участия в мессианском Царстве, подобно тому как огонь, поднесенный к куче горючего материала, стремительно охватывает всю кучу. Но если в Иисусе смерть и воскресение проявились открыто и явно, то в избранных эти процессы протекают в скрытой форме, хотя и не менее реально. Так как природа их телесности связывает их теперь с Иисусом Христом, они благодаря Его смерти и воскресению стали существами, которые сами находятся в состоянии умерших и воскресших, хотя внешне кажется, что их природное существование осталось неизменным.

Вследствие того, что они испытали на себе это таинственное воздействие, они способны в момент второго пришествия Христа немедленно принять — независимо от того, будут ли они к тому времени живыми или уже мертвыми — форму бытия, присущую воскресшим. Потому-то в Первом послании к фессалоникийцам (5:9—10) Павел может с такой удивительной простотой объяснить спасение, осуществленное Иисусом Христом: он умер за нас, "чтобы мы, бодрствуем ли, или спим, жили вместе с Ним".

В телесной субстанции объединенных с Христом избранных со смертью и воскресением Иисуса весна сверхприродной жизни уже началась, даже если повсюду в мире зима природного существования все еще остается в своих правах.

Так вопрос, каким образом обыкновенный человек может иметь нечто общее с уже прославленным Иисусом, получает свое решение: эти избранные в действительности уже не обыкновенные люди, но, подобно самому Христу, являются сверхприродными существами, только эта перемена в них еще не сделалась видимой для всех.

Такое натуралистическое понимание и истолкование эсхатологических представлений о предопределенном единстве избранных друг с другом и с Мессией сразу решает три проблемы эсхатологии Павла. Действительно, таким путем удастся объяснить: 1) что те, кто умер во Христе, не теряют из-за своей смерти мессианского Царства: как уже воскресшие с Христом, они примут в нем участие посредством особого, досрочного воскресения; 2) что при втором пришествии Христа тем, кто будет жив, чтобы принять форму бытия воскресших, не нужно будет прежде умереть: так как они уже умерли и воскресли с Христом, они приобретают ее простым преображением, сбрасывая с себя природное существование как ненужную оболочку; 3) что с воскресением Иисуса всеобщее воскресение мертвых — а тем самым и сверхприродный мир — уже началось, хотя вытеснение преходящего непреходящим осуществляется пока только в телесной субстанции избранных для участия в мессианском Царстве, да и то невидимым снаружи образом.

Неумолимая логика эсхатологической мистики единения с Христом заставляет Павла без колебаний идти против логики видимого хода событий. Речь идет о разрешении первой и самой безотлагательной проблемы христианской веры, заключающейся в том, что воскресение Иисуса Христа и Его второе пришествие оказались разделенными во времени. Ведь на самом деле три события — воскресение Иисуса, Его явление как Мессии и наступление мессианского Царства (включающее в себя воскресение и преображение избранных) — и во времени, и по своей сути составляют неразрывное целое.

Согласно представлениям Иисуса, события должны были развиваться так: после своего воскресения Он должен был идти со своими учениками в Галилею и там должно было произойти Его прославление как Сына Человеческого. Ничего другого Он не мог иметь в виду, когда на пути в Ефсимианию говорил ученикам: "По воскресении же Моем, Я пойду впереди вас в Галилею" (Мк. 14:28)*. Следовательно, явление Сына Человеческого на облаках небесных, которое Он обещает своим судьям (Мк. 14:62), должно было осуществиться из Галилеи.

Павел уже не рассчитывает на предварительный приход Иисуса к ученикам в облике воскресшего человека. Он ожидает, что Иисус, поскольку Он уже на небесах, сразу явится на облаках небесных.

Случилось же нечто неожиданное и труднообъяснимое: поскольку между воскресением Иисуса и Его вторым пришествием вклинился некий временной интервал, воскресение Иисуса стало самостоятельным событием. Но Павел непоколебимо стоит на позиции, согласно которой то, что по сути составляет одно целое, даже если оно и оказалось разделенным во времени, должно по-прежнему рассматриваться как

нераздельное. Для Павла то, что должно было произойти вместе с воскресением Иисуса, фактически и заключено в этом воскресении, даже если оно пока еще явно и не просматривается. Избранные воскресли вместе с Христом, несмотря на то что внешне они все еще кажутся обыкновенными людьми.

На место реальности в том виде, как она представляется нашим органам чувств, Павел парадоксальным образом ставит другую реальность — ту, которая открывается мыслителю, ясно понимающему, какой момент мировой истории мы переживаем. Он знает, что непреходящий мир вот-вот будет поднят из океана преходящего серией подземных толчков. В результате воскресения Иисуса, "первенца из умерших" (1 Кор. 15:20), один островок этого непреходящего мира уже показался на поверхности. Но это только часть большего острова, который, будучи еще под водой, фактически уже поднимается и погружен лишь настолько, чтобы до поры оставаться невидимым. Этот большой остров есть телесная материя объединенных с Христом избранных. С их преображением и досрочным воскресением эта следующая часть непреходящего мира незамедлительно выступит над водой. Затем в ходе следующих друг за другом толчков все новые и новые участки суши будут подниматься на поверхность. В течение мессианского периода вся природа достигнет непреходящего существования. И тогда, как последнее событие, завершающее обновление мира, в конце мессианского Царства произойдет всеобщее воскресение мертвых. С ним станет виден весь материк непреходящего мира. После этого наступит конец: все будет вечным в Боге, и Бог будет всем во всем.

*

Все это мистическое учение о мире, находящемся вместе с человечеством в процессе преображения, есть не что иное, как эсхатологическое представление о спасении, увиденное изнутри. Утверждение, что со смертью и воскресением Иисуса природный мир начинает преобразаться в сверхприродный, — это только другой способ выражения мысли о том, что начиная с этого момента власть ангельских сил постепенно прекращается и начинается мессианское время.

Реальная принадлежность избранных к сверхчувственному миру является следствием того, что власть ангелов (хотя и сломленная, но еще существующая до конца мессианского периода) на них больше не распространяется.

То обстоятельство, что избранные переходят к форме бытия воскресших, не дожидаясь всеобщего воскресения мертвых, соответствует тому, что ангел смерти уже не властен над ними.

Что всеобщее воскресение мертвых является последним событием, завершающим преображение природного мира в сверхприродный, — это следствие того, что ангел смерти будет последней силой, преодолеваемой Христом в ходе Его мессианского правления.

Так как его мистическое учение — это лишь по-иному выраженное эсхатологическое представление о спасении, Павел справедливо рассматривает его как нечто непосредственно очевидное для первохристианской

веры; поэтому он может использовать его как аргумент против тех, кто хотел бы приписать смысл соблюдению верующими Закона и обрезания, — как если бы они все еще обладали земной телесностью.

*

Итак, Павел провозглашает мистику единения с Христом, основанную на эсхатологическом представлении о предопределенном единстве избранных друг с другом и с Мессией, — точно так же, как делал до него Иисус, с той только разницей, что Павел придает этой мистике вид, вытекающий из факта смерти и воскресения Иисуса.

Сколько усилий прилагают исследователи к решению проблемы Павла и Иисуса! Сколь разнообразны гипотезы, выдвигаемые ими, чтобы объяснить, почему Павел, вместо того чтобы строить свое учение, исходя из проповеди Иисуса, создает какое-то самостоятельное учение, которое ставит рядом с ней! Множество разговоров ведется вокруг проблемы, которую они сами изначально сделали неразрешимой, не сумев осознать ее во всей полноте. Констатация того факта, что Павел занимает самостоятельную позицию по отношению к Иисусу, легко может ввести в заблуждение, если при этом упускается из виду то общее, что у них есть. Ибо Павел разделяет с Иисусом эсхатологическое мировоззрение и эсхатологическое ожидание — со всем, что отсюда вытекает. Различие связано только с тем, что речь у них идет о разных мировых эпохах. Оба они смотрят на одну и ту же горную цепь, но если Иисус видит всю ее перед собой, то Павел уже находится на ней, и ее первые отроги остались позади. С этой точки эсхатологическая картина выглядит по-иному. Не все, что раньше имело значение, имеет его и теперь, и не все, что имеет силу теперь, было в силе тогда. Так как прежняя мировая эпоха миновала, "учение Иисуса" уже не может служить Павлу основополагающим руководством. Авторитет фактов оказывается сильнее, чем авторитетность высказываний, содержащихся в учении Иисуса. Истина для него — это знание о спасении, основанное на эсхатологическом ожидании и вытекающее из факта смерти и воскресения Иисуса.

Согласно Павлу, тот, кто продолжает простодушно апеллировать к изречениям Иисуса, лишь показывает этим свою неспособность понять, насколько велики перемены, происшедшие благодаря Его смерти и воскресению. В борьбе с такого рода заблуждениями он не боится сказать, что даже тот, кто знал Христа по плоти, теперь уже не имеет права знать Его в этом качестве.

2 Кор. 5:16: "...если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем".

Делая логический вывод из изменения мировых условий, Павел вынужден принять творческое участие в создании учения наряду с Иисусом. Но, поступая так, он лишь придает новую, соответствующую условиям своего времени форму фундаментальным эсхатологическим представлениям, которые являются общими для них обоих. Он не отходит от Иисуса, а продолжает Его провозвестие в соответствии с его смыслом. Именно потому, что он разделяет с Иисусом мысль, согласно

которой спасение людей является результатом изменения состояния мира, он должен в своем учении о спасении принять в расчет космические события, каковыми были смерть и воскресение Иисуса, и как следствие этого — утверждать, что власть ангелов находится в процессе уничтожения и что преображение земной формы бытия в сверхземную уже происходит. Так он приходит к заключению, что слова Иисуса о Законе или те выводы из Его умолчания, которые при обычных обстоятельствах могли бы считаться правильными, теперь уже не являются авторитетными. Хотя Иисус признавал Закон и никогда не сказал ни слова против обрезания, и то и другое теперь следует рассматривать как уже недействительное, потому что все это говорилось исходя из предпосылок о власти ангелов, которая теперь рушится, и о продолжающемся природном состоянии мира, что по отношению к телесности избранных уже несправедливо.

Иисус тоже полагает, что Закон перестанет действовать с началом мессианского Царства. Он понимает также, что там, где появляется Он, будущий Сын Человеческий, Закону и связанным с ним постановлениям книжников уже нечего сказать. Упрекающим Его за то, что Его ученики не постятся, как ученики Крестителя, Он отвечает таинственной фразой, что им нет необходимости поститься, пока с ними жених. Они будут поститься, когда он будет от них взят (Мк. 2:18—20). Этими словами Он намекает на времена предмессианских бедствий, во время которых ожидает для себя преследований и смерти.

Позиция Иисуса по отношению к Закону противоречива. В торжественных выражениях Он настаивает на его исполнении (Мф. 5:17—19). Но в то же время Он учит и требует праведности, которая выше праведности книжников, и язвительно замечает, что глупо ставить новую заплату на ветхую одежду и вливать молодое вино в ветхий бурдюк (Мк. 2:21—22).

Но Он никогда не говорил и не помышлял о том, что Закон может быть отменен до наступления мессианского Царства. С точки зрения Его эсхатологических ожиданий подобные высказывания были бы лишены смысла. Павел же сталкивается с вопросом: может ли Закон все еще оставаться в силе, если с воскресением Иисуса мессианские времена уже наступили?

Придавая смерти и воскресению Иисуса эсхатологическое значение космических событий (как это делал и сам Иисус), Павел, поскольку эти события уже произошли, приходит к утверждениям, от которых Иисус был далек. Подобным же образом его мистика, хотя она и кажется рядом с учением Иисуса чем-то совершенно иным, на самом деле не представляет собой ничего абсолютно нового, а является лишь видоизменением мистики единения с Христом, к которой пришел уже Иисус из эсхатологических представлений о предопределенном единстве избранных друг с другом и с Мессией.

Поскольку Иисус ожидает, что мессианское Царство наступит сразу после Его смерти, Он не предполагает, что для этого времени нужно еще какое-либо учение о спасении. Когда вследствие задержки мессианского Царства необходимость в таком учении возникла, все, кроме Павла, удовлетворились временными заплатами. Они все еще ожидали спасения, осуществляемого Иисусом по линии традиционной эсхатологии, совершенно неприложимой в данном случае, когда будущий Мессия уже умер и воскрес. Павел — единственный, кто преобразовал веру в спасе-

ние в соответствии с тем, что Мессия не просто явится в будущем, но уже был на земле в образе человека и своей смертью и воскресением положил начало воскресению мертвых.

*

Итак, первоначальная и центральная идея мистики Павла заключается в том, что избранные обладают общей друг с другом и с Христом телесностью, которая особым образом подвержена действию сил смерти и воскресения, и вследствие этого еще до наступления всеобщего воскресения мертвых они способны перейти к форме бытия, присущей воскресшим.

Что это мистическое учение действительно берет свое начало в эсхатологических представлениях об "общине Божьей", в которой избранные тесно связаны друг с другом и с Мессией, совершенно очевидно благодаря тому факту, что включение в эту привилегированную телесность осуществляется не в момент уверования и не верой как таковой. Это включение осуществляется только в крещении, т. е. в действии, посредством которого верующий входит в "общину Божию" и становится соратником не только Христа, но и остальных избранных. Поэтому мистика Павла есть не что иное, как учение о явлении — вследствие смерти и воскресения Иисуса — предсуществующей Церкви ("общины Божьей"). Таким образом, играющее в этой мистике главную роль загадочное представление о "теле Христовом", к которому принадлежат все верующие и в котором они умирают и воскресают, восходит к представлению о предсуществующей Церкви ("общине Божьей").

Во всей мистической литературе не существует загадки, сравнимой по трудности с проблемой мистического тела Христова. Каким образом мыслитель мог прийти к этому представлению о расширении тела отдельной личности? Как мог Павел считать это представление настолько самоочевидным, чтобы пользоваться им без всяких объяснений?

Выражение "мистическое тело Христово" у Павла не встречается. Сам он говорит всегда просто о теле Христовом, даже в тех случаях, когда употребляет это выражение в расширенном смысле тела, включающего в свою сферу верующих.

Истолкование мистики Павла, хотя никто в этом и не признавался, никогда не шло дальше того места, где появлялось мистическое тело Христово. Способ, которым пытались его объяснить, не мог привести к цели. Идея заключалась в том, чтобы вывести его из веры в Христа и бытия во Христе. Полагали, что вначале вера в Христа превратилась в бытие во Христе, а потом от бытия во Христе многих верующих Павел пришел к представлению о мистическом теле Христа.

Все предпринимаемые до сих пор попытки перейти от веры в Христа к бытию во Христе были тщетными; те, которые будут предприниматься и дальше, — бесперспективны. Все они сводятся к тому, что вера в Христа, углубляясь, благодаря словесной изобретательности представляется как бытие во Христе. Павел, однако, нигде не указывает и нигде не предполагает, что бытие во Христе возникает из усиления веры в Христа. Для него связь между верой в Христа и общностью с Христом

заключается в следующем: при наличии веры в Христа общность с Христом возникает автоматически... при определенных условиях, а именно если верующий крестился. Без крещения нет и бытия во Христе! Своеобразие мистики Павла как раз в том и состоит, что бытие во Христе — это не субъективный духовный опыт, достигаемый отдельными людьми благодаря особой напряженности веры, но нечто такое, что происходит в них (как и в других верующих) при крещении.

Если веру в Христа невозможно непосредственно переделать в бытие во Христе, то точно так же представление о мистическом теле Христа невозможно объяснить как результат суммирования бытия во Христе многих верующих. У Павла нельзя найти ни единого слова, которое давало бы хоть малейшее основание для подобного предположения.

Так как у Павла мы имеем дело со спекулятивным, т.е. дедуктивным, мышлением, мы должны идти не путем индукции, а только путем дедукции. Общее здесь не может быть объяснено из частного, напротив, частное должно выводиться из общего. Мистическое тело Христа остается загадкой до тех пор, пока оно не понято в свете основополагающего представления об "общине Божьей", в которой, по предопределению, избранные объединены друг с другом и с Христом. "Бытие во Христе" остается необъяснимым до тех пор, пока оно не понято исходя из представления о мистическом теле Христа.

Как только понято, что за отправную точку мы должны взять представление о предопределенном единстве избранных друг с другом и с Мессией, мистическое тело Христа немедленно получает объяснение. Из представления о предопределенном единстве избранных друг с другом и с Христом у Павла возникает представление об общем обладании телесностью, предрасположенной к воскресению. А отсюда, как упрощенный его вариант, возникает представление о мистическом теле Христа. Причастность избранных и Христа к одной и той же телесности превращается в их причастность телу Христа.

Общая телесность Христа и избранных названа телом Христа по имени высшей из причастных к ней личностей, а также потому, что ее особый характер впервые полностью осуществился и стал явным в Христе; общее выражается через индивидуальное. Так как в Христе процесс уже завершился, первоначальное представление о том, что избранные и Христос, обладая одной и той же телесностью, вместе испытывают одно и то же, трансформировалось в другое, согласно которому они испытывают то, что Он уже испытал. Первый акт этого процесса понимается теперь как непрерывно продолжающийся. Так из первоначального представления возникает производное от него и упрощенное представление, согласно которому избранные включены в тело Христа. Взятое изолированно, само по себе, оно непонятно. Объяснимым оно становится лишь в свете первоначального представления.

Все попытки отыскать в соответствующих местах посланий различие между телом Христа как исторической личности и мистическим телом заранее обречены на неудачу. Неясность допускается здесь Павлом намеренно. Тело Христа мыслится им уже не как нечто существующее само по себе, но как место, в котором начавшийся с Христа процесс умирания и воскресания переходит на телесность составляющих с Ним

единое целое избранных; точно так же избранные больше не существуют сами по себе, а являются теперь только телом Христа.

Так как корни представления о мистическом теле Христа и сопутствующего учения о бытии во Христе лежат в эсхатологии, найти соответствующие аналогии в эллинистической литературе невозможно.

*

То обстоятельство, что верующие посредством крещения включают-ся в "общину Божию", согласно логике и словоупотреблению мистического учения означает, что они становятся одним телом не только с Христом, но и между собой. Фразу "Все мы крестились в одно тело" (1 Кор. 12:13) следует понимать буквально. Так как избранные образуют одно тело друг с другом и с Христом, Павел может с равным успехом говорить, что "мы многие составляем одно тело во Христе" (Рим. 12:5) или что "мы многие одно тело" (1 Кор. 10:17). Он не боится даже сказать, что все они — "один во Христе Иисусе" (Гал. 3:28)*, иначе говоря, что они друг с другом и с Христом образуют одну совокупную личность, в которой индивидуальные особенности конкретных людей, обусловленные происхождением, полом и социальным положением, уже ничего не значат.

Гал. 3:27—28: "Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись.

Нет уже ни иудея, ни язычника; нет ни раба, ни свободного; нет ни мужского пола, ни женского: ибо все вы один во Христе Иисусе".

Так как в мистическом теле Христа происходит умирание и воскресание с Христом, избранные из числа иудеев "умерли для закона Телом Христовым" и в отношении Закона рассматриваются как мертвые, на которых он уже не распространяется (Рим. 7:4—6). Они перестали быть плотскими существами и "жить по плоти" (Рим. 7:5; 8:4—5; 8:9; 8:12). Их плоть, с ее страстями и вожделениями, уничтожена — как если бы они были распяты с Христом (Гал. 5:24).

Как люди, которых, собственно говоря, надлежит считать умершими, они освобождены как от плоти, так и от греха (Рим. 6:2, 6—7). Все происходит так, как будто они были погребены с Христом и теперь живут новой жизнью (Рим. 6:4—5). Суть этой новой формы бытия в том, что они — мертвые, ставшие живыми (Рим. 6:13). Если по видимости они все еще являются обыкновенными людьми, то заключенная в них жизненная сила носит уже не природный, а сверхприродный характер. Все, что они переживают, заключено в словах: "...если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется" (2 Кор. 4:16).

Их жизненная сила — Дух Божий, и это тот же Дух, который живет во Христе и от Него исходит (Рим. 8:9). Христос сам — в них (Рим. 8:10; Гал. 2:20). Так как жизненная сила, которой Он обладает в своем воскресшем бытии, есть также и их сила, они — "новая тварь" (καινὴ κτίσις, 2 Кор. 5:17; Гал. 6:15), т. е. они уже являются творениями нового мира. Обитающий в них Дух Того, кто воскресил Иисуса из мертвых, оживит и их смертные тела (Рим. 8:11). Будучи пересажены в смерть Христа*, они также пересажены и в Его воскресение (Рим. 6:5) и уверены, что будут жить с Ним (Рим. 6:8).

Мистика Павла — это последняя фаза борьбы идеи воскресения за достойное место в эсхатологии.

Реализм и логика этой мистики не оставляют ни малейшего места для представления о новом состоянии как результате рождения заново — при всем том, что такое представление, казалось бы, близко мистике Павла и могло бы быть позаимствовано из эллинизма, с которым Павел как мыслитель должен был в какой-то степени быть знаком¹. Причастные телу Христа избранные становятся новыми творениями благодаря предвосхищению своего воскресения. И если наличие у Павла представления о рождении заново часто считалось чем-то само собой разумеющимся, то это лишь показывает, насколько толкования его учения были далеки от действительности.

В мистическом учении о причастности телу Христову заключены у Павла и его надежды на Царство Божье, и его уверенность в богосыновстве; вот почему он так лаконичен, когда речь заходит непосредственно об этих двух моментах.

1 Фес. 2:12: "...поступать достойно Бога, призвавшего вас в Свое Царство". — Гал. 5:21: "...поступающие так Царства Божия не наследуют". — 1 Кор. 4:20: "Ибо Царство Божие не в слове, а в силе". — 1 Кор. 6:9: "...неправедные Царства Божия не наследуют". — 1 Кор. 6:9—10: "...ни блудники, ни идолослужители... ни злоречивые, ни хищники — Царства Божия не наследуют". — 1 Кор. 15:50: "...плоть и кровь не могут наследовать Царства Божия". — Рим. 14:17: "Ибо Царство Божие не пища и питье, но праведность, и мир, и радость во Святом Духе".

В той мере, в какой верующие умерли и воскресли с Христом и обладают Духом, они уже участвуют в Царстве Божьем, хотя оно еще не явлено. На основе того же самого опыта они уже дети Бога, хотя это станет очевидным лишь при наступлении Царства.

Богосыновство, по Павлу, гарантировано умиранием и воскресанием с Христом и проистекающим отсюда обладанием Духом (Гал. 3:26—27; 4:6; Рим. 8:14—16).

Так как воззрения Павла на реальное осуществление предсуществующей Церкви содержатся в учении о мистическом теле Христовом, он подходит к представлению о Церкви только так и никак иначе. Наличие в Послании к ефесянам умозрительных рассуждений о христианской общине как целом (Церкви) и об отношениях между нею и Христом является аргументом против того, чтобы считать Павла автором этого Послания.

Еф. 1:22—23: "...и поставил Его выше всего, главою общины*", которая есть тело Его". — Еф. 3:21: "Тому слава в общине* и во Христе Иисусе". — Еф. 5:23: "...муж есть глава жены, как и Христос глава общины*". — Еф. 5:24—25: "Как община* повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил общину* и предал Себя за нее, чтобы освятить ее". — Еф. 5:31—32: "...и будут двое одна плоть. Тайна сия велика: я говорю по отношению к Христу и к общине**".

Мысли Павла о единстве Христа и идеальной сущности — общины как единого целого — возвращаются исключительно вокруг представления

¹ Об отсутствии у Павла идеи возрождения см. с. 195—197.

о мистическом теле Христа, объединяющем их обоих. Автор Послания к ефесянам, говоря о теле Христа и параллельно с этим рассуждая о взаимоотношениях Христа и Церкви, тем самым показывает, что первоначальная природа представления о мистическом теле Христа ему уже не известна. Он уже не сознает, что в этом представлении с исчерпывающей полнотой выражено все, что может быть сказано о Церкви, а также о Христе и Церкви.

*

Так как фундаментальное представление мистики Павла заключается в том, что избранные и Христос причастны одной и той же телесности, она точнее всего передается оборотами речи, из которых заметно, что речь идет об опыте, общем для Христа и для избранных. Соответственно те выражения, в которых "со Христом" превращается в "во Христе", должны рассматриваться как отклонение от первоначальной идеи.

Со Христом. "Я распят со Христом" (Гал. 2:19)*. — "Мы погреблись с Ним крещением" (Рим. 6:4). — "Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним" (Рим. 6:8).

Общность с Христом. "Верен Бог, Которым вы призваны в общение (κοινωνία) Сына Его Иисуса Христа, Господа нашего" (1 Кор. 1:9). — "Чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и приобщение (κοινωνία) к страданиям Его, уподобляясь Его смерти*", чтобы достигнуть воскресения мертвых" (Флп. 3:10—11).

Принадлежность Христу. "Если же вы Христовы, то вы семя Авраамово" (Гал. 3:29). — "Те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями" (Гал. 5:24). — "Вы же — Христовы, а Христос — Божий" (1 Кор. 3:23). — "Кто уверен в себе, что он Христов, тот сам по себе суди, что, как он Христов, так и мы Христовы" (2 Кор. 10:7). — "Кто Духа Христова не имеет, тот и не Его" (Рим. 8:9).

Быть захваченным Христом. "Но стремлюсь, не смогу ли и я захватить, ибо и я захвачен Христом"* (Флп. 3:12).

Облечение в Христа. "Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись" (Гал. 3:27)¹.

Поскольку выражение "во Христе" встречается чаще остальных, его рассматривают как "самое первоначальное" и пытаются взять за отправную точку при исследовании мистики Павла. Но этот путь ведет в тупик. На самом деле словосочетание "во Христе" является не изначальным, а производным, и, отправляясь от него, нельзя уловить истинную суть стоящего за ним представления.

Уже тот факт, что наряду с этим словосочетанием встречаются и другие, например "со Христом", должен был навести на мысль, что за словами "во Христе" следует искать более общее представление — "общий знаменатель" для всех выражений этого типа. Это становится особенно очевидным, если принять во внимание, что наряду со словосочетанием "мы во Христе" встречается и противоположное по смыслу

¹ О том, что "облечься во Христа" — это не эллинистическое представление, см. ниже, с. 288.

— "Христос в нас". Как же можно было не заметить этого нарушения внутренней логики языка и трактовать два противоположных по смыслу выражения как идентичные, не чувствуя необходимости хоть как-то объяснить, почему они идентичны?

Христос в нас. "Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос!" (Гал. 4:19). — "Или вы не знаете самих себя, что Иисус Христос в вас?" (2 Кор. 13:5). — "А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности" (Рим. 8:10). — "... возвеличится Христос в теле моем, жизнью ли то, или смертью" (Флп. 1:20). — "Вы ищете доказательства на то, Христос ли говорит во мне: Он не бессилен для вас, но силен в вас" (2 Кор. 13:3).

Первоначальное представление, в которое все эти выражения укладываются как в общий знаменатель, — это представление о причастности вместе с Христом к телесности, особым образом способной к воскресению. Выражения "Христос в нас" и "мы во Христе" становятся в равной мере понятными, если рассматривать их как характеристику такого рода общности.

*

"Быть во Христе" — это просто краткая формула, заменяющая более длинное выражение "быть причастным к мистическому телу Христа". Так как в этой формуле не содержится указаний на то, что отдельный человек причастен к телу Христа вместе с множеством всех остальных избранных, она ввела исследователей в заблуждение. Согласно Павлу, происходящее с верующим — это коллективное и объективное событие. Они же пытались истолковать это как индивидуальный и субъективный опыт.

"Быть во Христе", таким образом, — это самое употребительное, но не самое точное выражение для обозначения общности с Христом. Оно укоренилось как наиболее удобное не только благодаря своей краткости, но прежде всего потому, что его можно использовать в качестве антитезы к другим аналогичным выражениям: "в теле", "во плоти", "во грехе" и "в духе" и таким образом подкрепить мистическое учение серией лаконичных параллелизмов.

Помимо указанных выражений, "во Христе" является антитезой выражения "в Законе". Возможно, что вместо творительного падежа "Законом" в первоначальном тексте в большинстве случаев стоял предложный падеж "в Законе" — в соответствии с языком Септуагинты, в которой древнееврейское *be* передается греческим *év*. Но когда Павел говорит о согрешихших в Законе (Рим. 2:12) и оправдывающихся в Законе (Гал. 3:11; 5:4)*, за этим стоит еще и представление о грешащих и оправдывающихся в состоянии "бытия в Законе". "Бытие в Законе" дано человеку вместе с "бытием во плоти". Как правило, вместо выражения "быть в Законе" Павел пользуется более естественным выражением "быть под Законом" (Рим. 6:14; 1 Кор. 9:20; Гал. 3:23; 4:4,5,21; 5:18). Однако ради того, чтобы последнее по форме звучало аналогично выражениям "быть во плоти" и "быть во Христе", он говорит также и "быть в Законе". Так, в Послании к римлянам (3:19) он говорит, что

слова Закона обращены к "состоящим в Законе"*. Пространственное значение еврейского *be* соединяется у него с инструментальным.

Бытие во Христе. "Мертвые во Христе воскреснут прежде" (1 Фес. 4:16). — "Ища оправдания во Христе" (Гал. 2:17). — "Во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью" (Гал. 5:6). — "Освященным во Христе Иисусе" (1 Кор. 1:2). — "...от Него [Бога] и вы во Христе Иисусе" (1 Кор. 1:30). — "...младенцы во Христе" (1 Кор. 3:1). — "...Тимофея, моего возлюбленного и верного в Господе сына..." (1 Кор. 4:17). — "Раб, призванный в Господе, есть свободный Господа" (1 Кор. 7:22). — "А если Христос не воскрес, то... и умершие во Христе погибли" (1 Кор. 15:17—18). — "Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут" (1 Кор. 15:22). — "Итак, кто во Христе, тот новая тварь" (2 Кор. 5:17). — "Чтобы мы в Нем (Христе) сделались праведными перед Богом (2 Кор. 5:21). — "Знаю человека во Христе" (2 Кор. 12:2). — "Спасением во Христе Иисусе" (Рим. 3:24)*. — "Почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе" (Рим. 6:11). — "Дар Божий — жизнь вечная во Христе Иисусе" (Рим. 6:23). — "Нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе" (Рим. 8:1). — "Закон духа жизни во Христе Иисусе" (Рим. 8:2). — "Так мы многие составляем одно тело во Христе" (Рим. 12:5). — "Андроника и Юнию... прежде меня еще бывших во Христе" (Рим. 16:7)*. — "Приветствуйте из домашних Наркисса тех, которые в Господе" (Рим. 16:11). — "Приветствуйте Руфа, избранного в Господе" (Рим. 16:13). — "Всем святым во Христе Иисусе, находящимся в Филиппах" (Флп. 1:1). — "И найтись в Нем (Христе)" (Флп. 3:9). — "И мир Божий, который превышает всякого ума, соблюдет сердца ваши и помышления ваши во Христе Иисусе" (Флп. 4:7). — "Брата возлюбленного... и по плоти, и в Господе" (Флп. 16). — "Приветствует тебя Епафрас, узник вместе со мною во Христе Иисусе" (Флп. 23)*.

Исходя из этого "бытия во Христе" становится понятным и выражение "через Христа", часто употребляемое Павлом.

"Благодарю Бога моего через Иисуса Христа" (Рим. 1:8). — "Благодарю Бога через Иисуса Христа" (Рим. 7:25)*. — "Мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа" (Рим. 5:1). — "К жизни вечной через Иисуса Христа" (Рим. 5:21)*. — "Даровавшего нам победу через Господа нашего Иисуса Христа" (1 Кор. 15:57)*. — "К получению спасения через Господа нашего Иисуса Христа" (1 Фес. 5:9).

Представление о бытии во Христе овладевает Павлом в такой степени, что он не только видит в нем обоснование всего, что связано со спасением, но и описывает все переживания, чувства, мысли и желания крестившегося как происходящие во Христе. Поэтому слова "во Христе Иисусе" добавляются к самым разным высказываниям — почти как трафаретная формула.

Верующий говорит истину во Христе (Рим. 9:1), знает и уверен во Христе (Рим. 14:14), имеет те же чувства, что и во Христе (Флп. 2:5), утешается во Христе (Флп. 2:1), проповедует во Христе (2 Кор. 2:17), говорит во Христе (2 Кор. 12:19), дает свое "да" или "нет" во Христе (2 Кор. 1:19), приветствует в Господе (1 Кор. 16:19; Рим. 16:22), трудится во Христе (Рим. 16:3, 9, 12), имеет труд в Господе (1 Кор. 15:58), предстоит в Господе (1 Фес. 5:12), имеет свободу во Христе Иисусе (Гал. 2:4), радуется в Господе (Флп. 3:1; 4:4, 10), надеется в Господе Иисусе (Флп. 2:19), уверен в Господе (Флп. 2:24), немощен во Христе (2 Кор. 13:4), все может во

Христе (Флп. 4:13), стоит твердо в Господе (Флп. 4:1), обогащается во Христе Иисусе (1 Кор. 1:5), имеет похвалу во Христе Иисусе (1 Кор. 15:31; Рим. 15:17; Флп. 1:26; 3:3), мудр во Христе (1 Кор. 4:10), испытан во Христе (Рим. 16:10), имеет любовь во Христе (1 Кор. 16:24; Рим. 16:8), принимает посланного в Господе (Рим. 16:2; Флп. 2:29), единомыслен во Христе (Флп. 4:2), уверен в Господе (Гал. 5:10; Флп. 2:24), выходит замуж в Господе (1 Кор. 7:39). Оковы Павла стали известными как оковы во Христе (Флп. 1:13).

Хотя это выражение и превращается чуть ли не в трафаретную формулу, для Павла это не просто формула. Любое проявление жизни крещеного человека обусловлено его бытием во Христе. Пересаженный в телесность Христа, он утрачивает свою жизнь в качестве отдельного тварного существа и свою природную личность. Отныне он суть только форма проявления личности Иисуса Христа, доминирующей в этой телесности. Павел решительно говорит об этом в Послании к галатам: "Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос" (Гал. 2:19—20).

Таким образом, верующий входит в сферу мистического опыта всем своим существом, вплоть до своих повседневных мыслей и действий. Это делает мистику Павла почти беспримерной по широте, постоянству, реальности и силе воздействия. В этом она во всяком случае совершенно не похожа на эллинистическую мистику, которая предоставляет повседневной жизни идти своим чередом, в стороне от мистического опыта и без всякой связи с ним.

*

Несмотря на то что выражение "во Христе" господствует в языке Павла, первоначальное представление о том, что избранные и Христос вместе причастны к одной и той же телесности, то и дело прорывается наружу. Особенно заметно это проявляется в обратимости характерных для этой мистики отношений между избранными и Христом. Не только "мы во Христе" может заменяться выражением "Христос в нас", но и вместо "Христос для нас" аналогичным образом появляется противоположное "мы для Христа". Павел смело утверждает, что "мы, живые, непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в смертной плоти нашей" (2 Кор. 4:11)¹. Следовательно, общность избранных с Христом имеет значение не только для избранных, но и для самого Христа. В приведенном отрывке избранные — это нечто вроде горячего материала, сгорание которого расширяет сферу действия смерти и воскресения Иисуса.

Павел заходит здесь настолько далеко, что допускает — для тех, которые соединены в теле Христа, — возможность передачи мистического опыта от одного к другому. Так, он говорит о коринфянах, что они вместе с ним испытывают умирание и воскресание в теле Христа, причем таким образом, что силы смерти сказываются на нем, а соответствующие силы жизни проявляются в них. Поэтому он, ради Христа,

¹ Первая часть фразы перекликается с цитатой из Рим. 8:36: "За Тебя умерщвляют нас всякий день; считают нас за овец, обреченных на заклание" (Пс. 43:23).

безрассуден, слаб и презираем, тогда как они, во Христе, мудры, сильны и почитаемы. В своих страданиях он находит утешение, которое передается им и помогает им переносить их страдания. Тайнственность и важность этой передаваемости до сих пор еще не привлекли к себе должного внимания.

2 Кор. 4:10—12: "Всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем. Ибо мы, живые, непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса, чтоб и жизнь Иисусова открылась в смертной плоти нашей. Так что смерть действует в нас, а жизнь в вас".

2 Кор. 13:9: "Мы радуемся, когда мы немощны, а вы сильны..."

1 Кор. 4:10: "Мы безумны Христа ради, а вы мудры во Христе; мы немощны, а вы крепки; вы в славе, а мы в бесчестии".

2 Кор. 1:5—7: "Ибо по мере, как умножаются в нас страдания Христовы, умножается Христом и утешение наше. Скорбим ли мы, скорбим для вашего утешения и спасения, которое совершается перенесением тех же страданий, какие и мы терпим. И надежда наша о вас тверда. Утешаемся ли, утешаемся для вашего утешения и спасения, зная, что вы участвуете как в страданиях (наших), так и в утешении".

Этот отрывок, который мог бы показаться всего лишь вычурным комплиментарным вступлением к посланию, сразу же становится простым и глубоко впечатляющим, если придать ему его истинный смысл: испытываемое одним может передаваться другому внутри мистического тела Христа.

В своей крайней форме эта идея выражена в Послании к колоссянам: "Ныне радуюсь в страданиях моих за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за тело Его, которое есть Церковь" (Кол. 1:24). Принадлежит ли этот отрывок Павлу, нельзя сказать с уверенностью. Во всяком случае, он стоит в одном ряду с мыслями, развиваемыми в 2 Кор. 4:10—12, и идеей заместительства в Послании к филиппийцам.

Флп. 1:20: "Возвеличится Христос в теле моем, жизнью ли то, или смертью". — Флп. 1:29: "Потому что вам дано ради Христа не только веровать в Него, но и страдать за Него". — Флп. 2:17: "Но если я и оказываюсь жертвой и священническим приношением веры вашей*, то радуюсь и сораднуюсь всем вам".

Мистическое тело Христа — это для Павла не образ, не представление, выросшее из символических или этических построений, а реальная сущность. Только так можно объяснить, что не только Христос может страдать за избранных, но и избранные за Христа и друг за друга. Эта взаимность отношений основана на том, что их жизни естественным образом взаимосвязаны через одну и ту же телесность и могут перетекать одна в другую. Такого рода высказывания были бы необъяснимы, если бы мы исходили из односторонней формулы "быть во Христе".

Доказательством того, что в мистическом учении Павла речь идет о натуралистически понимаемой общности между Христом и избранными, служит тот факт, что "бытие во Христе" соответствует природному "бытию во плоти" и приходит ему на смену.

До какой степени натуралистически понимается общность с Христом, видно из того, что она мыслится такой же по своему характеру, как

телесное общение между мужчиной и женщиной. Павел не боится использовать одно и то же слово, взятое из Быт. 2:24, — "прилепиться" (ἑσθαι) — для обозначения телесного общения с женой и общности с Христом (1 Кор. 6:16—17). Он представляет эти две связи настолько близкими по характеру, что одна может продолжаться в другой или вытесняться ею. В случае нравственно узаконенного телесного общения между мужем и женой в нем продолжается связь с Христом; в случае аморальной связи связь с Христом ею уничтожается.

Исходя из своего мистического учения о натуралистически понимаемой общности с Христом, Павел решает вопрос о том, может ли ставший верующим супруг (или супруга) продолжать жить в браке со своей неверующей половиной. Он — за сохранение брачного союза, так как неверующая жена будет освящена верующим мужем, и наоборот. Слово "освящена" здесь не следует понимать в каком-то общем смысле. Оно означает лишь, что неверующий супруг через телесную связь с верующим участвует в бытии во Христе последнего и тем самым становится вместе с ним членом "общины святых". Так как супруги принадлежат телесно друг другу, тот из них, который является неверующим, становится, без всякого старания со своей стороны, приобщенным к Христу и подвергается воздействию исходящих от Христа сил смерти и воскресения, которые подготавливают его к бытию с Христом в мессианском Царстве. Подобным же образом и дети, родившиеся от такого брака, тоже принадлежат к "общине святых".

1 Кор. 7:12—14: "...если какой брат имеет жену неверующую, и она согласна жить с ним, то он не должен оставлять ее; и жена, которая имеет мужа неверующего, и он согласен жить с нею, не должна оставлять его. Ибо неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим. Иначе дети ваши были бы нечисты, а теперь святые".

Значение этого отрывка для интерпретации мистики Павла до сих пор недооценивается. Из него видно, что Павел не боится делать самые крайние выводы из того, что общность верующих с Христом он мыслит как натуралистически понимаемое единство.

*

Поскольку связь с Христом носит натуралистический характер, она может быть аннулирована другими, несовместимыми с ней естественными связями.

Отношения с блудницей — смертный грех, так как благодаря им устанавливается общность, неизбежно аннулирующая общность с Христом. Ибо немислимо, чтобы можно было одновременно иметь телесную общность со столь противоположными существами. Всякий другой грех является внешним по отношению к телу и не так прямо влияет на принадлежность нашего тела к Господу и Господа к нашему телу.

1 Кор. 6:13—19: "...тело же не для блуда, но для Господа, и Господь для тела... Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы? Итак, отниму ли члены у Христа, чтобы сделать их членами блудницы? Да не будет! Или не знаете, что совокупляющийся с блудницею становится одно

тело с нею? Ибо сказано: "два будут одна плоть". А соединяющийся с Господом есть один дух с Господом. Бегайте блуда; всякий грех, какой делает человек, есть вне тела, а блудник грешит против собственного тела. Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои?"

Отречение от общности с Христом происходит и в тех случаях, когда наряду с ней или одновременно с ней продолжают придавать значение природной телесности; ибо поступать так — значит полагать, что человек может быть в одно и то же время во Христе и во плоти. Это тот случай, когда от верующих требуют, чтобы они подверглись обрезанию. Те, кто надеется посредством этого производимого над плотью действия стать членами избранного народа и тем самым получить возможность стать сподвижниками Мессии как еврея по плоти, — эти люди совершают роковую ошибку. Считая необходимым изменение природной телесности посредством обрезания, они тем самым утверждают, что природная телесность, несмотря на бытие во Христе, все еще имеет значение. Но быть можно либо во Христе, либо во плоти — одно исключает другое. Подвергая себя обрезанию, человек решает в пользу бытия во плоти, для которого имеет силу Закон, и тем самым отвергает бытие во Христе. Если верующий посредством умирания с Христом "освобождается" от Закона, то, подчиняясь еще раз власти Закона, он точно таким же образом "освобождается" от Христа.

Рим. 7:4—6: "Так и вы, братья мои, умерли для закона телом Христовым, чтобы принадлежать другому, Воскресшему из мертвых... Но ныне, умерши для закона, которым были связаны, мы освободились (κατηργήθημεν) от него..."

Гал. 5:4: "Вы, оправдывающие себя законом, остались без (κατηργήθητε) Христа, отпали от благодати".

Еще один способ аннулировать общность с Христом — это вступить в общение с бесами. Павел проводит аналогию между культовыми пирами в храмах, на которые приносящие жертву приглашают своих знакомых, и трапезой Господней. Трапеза Господня означает общение с Христом. Жертвы же, поскольку богов не существует, в действительности приносятся бесам. Поэтому жертвенные пиры ведут к общению с бесами. Так как общность с Христом и общность с бесами взаимно исключают друг друга, всякий, кто участвует в идоложертвенных пирах, теряет общность с Христом (1 Кор. 10:14—21).

1 Кор. 10:20—21: "Я не хочу, чтобы вы были сотрапезниками бесов*. Не можете пить чашу Господню и чашу бесовскую; не можете быть участниками в трапезе Господней и в трапезе бесовской".

Таким образом, исходя из своего мистического учения, Павел относит к разряду смертных грехов три: блуд, обрезание после крещения и участие в идоложертвенных пирах. Если все другие грехи наносят общности с Христом лишь больший или меньший ущерб, то эти три уничтожают ее немедленно. И так как приобретение формы бытия воскресших при втором пришествии Иисуса может иметь место только как результат бытия во Христе, эти грехи влекут за собой смерть.

Каким образом умирание и воскресание с Христом подготавливает избранных к досрочному воскресению или преображению?

Если мы хотим понять Павла правильно, мы не должны приписывать ему то представление о воскресении плоти, которое мы находим у Игнатия, Юстина и в теологии Иоанна. Согласно этому представлению, плотское тело человека, благодаря тому, что с ним соединяется Дух, становится способным к участию в Вечном. Образ мыслей Павла совершенно иной. Он различает телесность как таковую и природное или преображенное тело. В соответствии с этим он полагает, что душа — иначе говоря, неразрушимая личность человека — есть нечто телесное, соединенное сначала с плотским телом, а впоследствии — с прославленным телом. Новая способность, приобретаемая избранным посредством умирания и воскресания с Христом, заключается в том, что душевное тело, которое и составляет его сущность, готово теперь к тому, чтобы немедленно отбросить свою связь с плотским телом и вступить в связь с прославленным телом.

Это представление Павла соответствует представлению о смерти и воскресении в позднем иудаизме. Последнее тоже предполагает, что душа после смерти ведет индивидуальное телесное существование, спит ли она в земле (Дан. 12:2) или живет в обиталищах подземного мира, предназначенных для временного пребывания душ умерших. Обычно предполагается второе. Согласно Апокалипсису Ездры, судьбы душ даже в этом промежуточном состоянии оказываются разными. Души нечестивых не попадают в обители покоя; несчастные, бродят они около них, испытывая семикратную муку. Души праведных пребывают в мире и испытывают семикратную радость.

Семикратная мука душ злых состоит в том, что они 1) презрели закон Всевышнего; 2) уже неспособны к покаянию; 3) видят награду праведных; 4) знают о мучениях, предстоящих им с приходом конца света; 5) видят обители, в которых души праведников, охраняемые ангелами, покоятся в мире; 6) должны терпеть мучения, которым они подвергаются даже в этом промежуточном состоянии; 7) видят перед собой картину Божьего суда, на котором они получают окончательный приговор (3 Езд. 7:81—87).

Семикратная радость душ праведников заключается в следующем: 1) они сознают, что одержали победу; 2) видят мучения блуждающих вокруг душ нечестивых; 3) получают похвалу от Бога за свою верность Закону; 4) уверены, что смогут отдыхать в своих обителях вплоть до суда под защитой ангелов; 5) оглядываются на свои прошлые печали, а впереди видят славу вечности; 6) ожидают сияния, в котором они будут светить подобно звездам; 7) уверены, что на суде они без страха предстанут перед Богом (3 Езд. 7:88—99).

Состояние душ в этот промежуточный период Павел, в полном соответствии с позднеиудейскими воззрениями, определяет как наготу. Душа сбросила с себя оболочку плотского тела, но пока еще ждет оболочку небесного. Так как ему кажется, что и для душ праведников эта нагота является довольно жалким состоянием, он утверждает, что оставшимся в живых к моменту второго пришествия Иисуса и сразу после этого преобразившимся из природной формы бытия в сверхприродную

будет лучше, чем тем, кто, не дожив до этого момента, должен пройти через период наготы, т.е. смутного, призрачного существования. Сам он страстно желает остаться в живых к моменту второго пришествия Иисуса Христа, чтобы облачиться в новые одежды, не испытать наготы.

2 Кор. 5:1—9: "Ибо знаем, что, когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный. Оттого мы и воздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище; ведь когда облачимся, не будем измышлять себя нагими*. Ибо мы, находясь в этой хижине, воздыхаем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью. На сие самое и создал нас Бог, и дал нам залог Духа. Итак, мы всегда полны уверенности*; и как знаем, что, водворяясь в теле, мы устранены от Господа, — ибо мы ходим верою, а не видением, — то мы полны уверенности* и желаем лучше выйти из тела и водвориться у Господа. И потому ревностно стараемся, водворяясь ли, выходя ли, быть Ему угодными".

Согласно Апокалипсису Варуха (49—51), все мертвые воскресают сперва в своем первоначальном образе, чтобы они могли узнать друг друга. Затем следует суд, в результате которого одни становятся ангелоподобными существами, другие — существами с отталкивающей внешностью. Все это относится к всеобщему воскресению; ведь Апокалипсис Варуха, а с ним и вся позднеиудейская эсхатология признают только одно это воскресение.

Павел же мыслит воскресение усопших во Христе, которое должно произойти в момент второго пришествия Иисуса, совсем иначе. Он позволяет им облечься в прославленное тело уже в процессе воскресения. Именно это имеет он в виду, когда в Первом послании к коринфянам (15:52) пишет, что мертвые во Христе воскресают нетленными (*ἄφθαρτοί*), а живые в это же время преобразуются¹. Мертвые во Христе — это именно не обычные мертвецы. Если относительно всех прочих решение, войдут ли они в славу или будут преданы проклятию, принимается только после того, как они воскреснут, то судьба мертвых во Христе определена заранее. Притом, благодаря причастности к прославленному телу Христа, они уже подготовлены к получению того прославленного тела, которое им суждено. Следовательно, они могут воскреснуть сразу же в прославленном теле.

Слова Павла о погребенном плотском теле, из которого, как из семени, восстает тело нетленное (1 Кор. 15:42—44), служат еще одним доказательством того, что для умерших во Христе, о которых здесь идет речь, он ожидает воскресения в уже прославленном теле.

Однако, что касается всеобщего воскресения мертвых, то и Павел не может утверждать, что умершие явятся сразу же в прославленном теле. Ведь только на суде, которому они подлежат в качестве воскресших, решается, получат ли они тело славы или, приобретя отталкивающую внешность, будут терпеть позор вечных мучений.

¹ Хотя в 1 Кор. 15:52 Павел, если понимать его буквально, говорит о мертвых вообще, в действительности, как и в 1 Фес. 4:16 и в 1 Кор. 15:23, он имеет в виду только мертвых во Христе. См. с. 258.

Павел, само собой, полагает, что все люди, когда-либо жившие на земле, должны воскреснуть — за исключением тех, которые к моменту второго пришествия Иисуса живут во Христе и поэтому переходят в форму бытия воскресших путем преобразования. Мертвые во Христе воскреснут в момент второго пришествия Иисуса, остальные — во время всеобщего воскресения по окончании мессианского Царства.

Для того чтобы они могли воскреснуть, они должны прежде умереть. Поэтому Павел вынужден предположить, что на суде, происходящем в начале мессианского Царства, все оставшиеся в живых, за исключением тех, кто во Христе, будут преданы смерти. Означает ли это, что на Страшном суде, для которого они воскреснут, они, безусловно, будут осуждены на вечное проклятие, остается неясным. Вполне можно себе представить, что некоторые из них могли бы достигнуть вечного блаженства, хотя и потеряв мессианское. Теоретически такая возможность могла бы быть предоставлена, например, избранным последнего поколения человечества, которые не успели получить весть о Христе и потому не смогли осуществить свое избранничество бытием во Христе. Тем самым они потеряли бы привилегию последнего поколения, но не вечное блаженство.

С другой стороны, совершенно ясно, что участвующие в мессианском блаженстве вместе с тем обладают неоспоримым правом на вечное блаженство.

Интересно отметить, что в наиболее ранней попытке соединить идею воскресения с эсхатологией (апокалипсис Ис. 24—27) предполагалось воскресение не всех, а лишь угодных Богу.

Ис. 26:14: "Мертвые не оживут, тени не встанут*, потому что Ты посетил и истребил их, и уничтожил всякую память о них". — Ис. 26:19: "Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! Воспряните и торжествуйте, поверженные в прах".

Здесь идея воскресения более простым образом соединяется с идеей сохранения праведников во время последних бедствий: к праведникам, сохраненным в живых при просеивании народов, присоединяется множество тех, кто воскреснет из мертвых для участия в Царстве (Ис. 26:7—21).

В Книге Даниила речь тоже идет лишь о том, что воскреснут многие из спящих во прахе земли. Однако здесь уже предполагается идея суда над воскресшими, так как одним воскресение несет блаженство, а другим — страдания.

Дан. 12:2: "И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление".

Как только идея воскресения соединяется с эсхатологией таким образом, что предполагается суд над воскресшими, становится необходимым дальнейшее развитие: все умершие должны воскреснуть, чтобы каждый получил свой приговор. К этому выводу приходит эсхатология апокалипсисов Еноха, Варуха и Ездры, и к нему же приходят Иисус и Павел.

Слова Павла об облачении в небесное жилище (2 Кор. 5:2—3), в нетление и в бессмертие (1 Кор. 15:53—54) полностью объясняются известными ему позднеиудейскими воззрениями, согласно которым душа, мыслимая как нечто телесное, со смертью сбрасывает с себя плотскую телесность и в состоянии наготы ожидает телесности небесной. Следовательно, для объяснения этих слов нет необходимости привлекать эллинистические воззрения: от этого они не становятся более понят-

ными — скорее, затемняются. Единственно допустимый комментарий к представлениям Павла о смерти и воскресении — это позднеиудейские апокалипсисы Еноха, Варуха и Ездры.

Что сами эти позднеиудейские воззрения имеют не еврейские корни, а пришли вместе с идеей воскресения из парсизма* и восточной религиозности в целом — это отдельный вопрос. Каково бы ни было их происхождение, Павел усвоил их через еврейскую традицию и не чувствовал никакой необходимости углублять или дополнять их идеями смертности и бессмертия, которые он мог бы почерпнуть из окружающего эллинистического мира.

Так как бытие во Христе уже означает причастность (хотя до времени и скрытую) к небесной телесности Христа, Павел может говорить о нем как об облечении в Христа.

Гал. 3:27: "Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облечлись".

Рим. 13:14: "Но облечитесь в Господа Иисуса Христа".

Поэтому для объяснения его слов об облечении в Христа нет никакой необходимости ссылаться на тот факт, что в культе Исиды посвящаемый после пережитого в мистерии странствования по подземному миру и небесным пространствам освящается облачением в двенадцать одеяний и напоследок, одетый в небесное одеяние, предстает перед общиной, которая поклоняется ему как богу (*Апулей*, *Метаморфозы* XI, 23 и сл.). Фундаментальное отличие мысли Павла от всех эллинистических воззрений, воплощающихся в подобного рода театрализованных действиях, заключается в том, что у него речь идет о коллективном и постоянно длящемся опыте, который к тому же может быть понят только исходя из представления о мистическом теле Христовом. Избранные совместно и постоянно, таинственным образом обладают преображенной телесностью Христа. И акт, в котором она им дается, — крещение — происходил без всяких пышных переодеваний.

*

Во Втором послании к коринфянам (5:1—9) Павел, в согласии с позднеиудейскими взглядами, говорит о смерти как о раздевании и выражает желание избежать этого и остаться в живых, чтобы из природной жизни перейти в сверхприродную. Однако в Послании к филиппийцам он говорит совершенно иное. Здесь смерть уже не представляется ему началом жалкого промежуточного существования. Напротив, он надеется благодаря смерти сразу же войти в бытие со Христом. И если бы его пребывание во плоти не было нужно общине, он предпочел бы немедленно покинуть этот мир.

Флп. 1:21—24: "Ибо для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение. Если же жизнь во плоти доставляет плод моему делу, то не знаю, что избрать. Влечет меня то и другое: имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше; а оставаться во плоти нужнее для вас".

Как можно объяснить этот переворот в его взглядах на смерть?

Высказывалось предположение, что ко времени Послания к филиппийцам Павел уже не ожидал второго пришествия Иисуса в столь

скором времени, а поэтому и к смерти верующих начал относиться по-иному, считая ее нормальным явлением. Для того чтобы лишить горечи эту смерть, ожидавшую теперь всех без исключения, он с помощью эллинизма с его индивидуалистическими представлениями о бессмертии достиг уверенности в том, что всякий умерший во Христе сразу же после смерти вступает в форму бытия воскресших и, будучи вознесен к Христу, попадает на небо. Согласно его прежней точке зрения, усопшие во Христе лишь при Его втором пришествии все вместе воскреснут и вознесутся, чтобы встретиться с Ним на облаках.

По поводу этого объяснения можно сказать следующее. Во-первых, неверно, что в Послании к филиппийцам Павел уже не так уверен в скором втором пришествии, как раньше. Против этого свидетельствуют его слова "Господь близко" (Флп. 4:5) и призыв "Радуйтесь" (Флп. 4:4), основанный именно на этой уверенности¹. Во-вторых, непонятно, почему эту надежду на немедленное и индивидуальное воскресение нужно обязательно рассматривать как нечто эллинистическое, оказывающее свое действие помимо эсхатологии. Что эллинистического в предствлении о вознесении к Христу?

Гораздо естественнее объяснить надежду на немедленное воскресение и вознесение тем, что эта надежда, вытекающая из мистического учения о бытии во Христе, достигает у Павла чрезвычайной силы.

Начнем с того, что в Флп. 1:21—26 Павел говорит только о том, чего он ожидает для себя лично. Он не выдвигает нового учения о смерти и воскресении взамен прежнего; он лишь выражает особую надежду, основанную на его представлении о самом себе. И думает он об этом ввиду той конкретной смерти, которую ему, возможно, суждено претерпеть. Ибо он не мог не считаться с возможностью того, что заключение окончится для него мученической смертью. В этом конкретном случае он и надеется вознестись к Христу в результате немедленного воскресения.

Таким образом, учение Павла о смерти и воскресении не изменилось. Речь идет только о том, что, оценивая себя и свою жизнь, он надеется, что в случае его мученической смерти он будет удостоен особого воскресения.

Как сильно самооценка Павла сказывается на его мыслях по поводу возможности вынесения ему смертного приговора, видно из того, что он придает своей возможной смерти значение жертвы во имя своих общин.

Флп. 2:17: "Но если я и оказываюсь жертвой и священническим приношением веры вашей*, то радуюсь и сорадуюсь всем вам".

Исходя из этой самооценки, силу воздействия которой едва ли можно переоценить, Павел ожидает, что ему уготована та же судьба, что и Еноху, Илии, Ездre и Варуху. Возможно также, что зарождению его надежды на вознесение к Иисусу способствовало экстатическое переживание, когда "в теле ли... вне ли тела" он был вознесен до третьего неба и в рай (2 Кор. 12:2—4).

Это вознесение, о котором во Втором послании к коринфянам упоминается как об имевшем место 14 лет тому назад, ко времени написания

¹ О неослабевающей живости эсхатологического ожидания в Послании к филиппийцам см. с. 226—227.

Послания к филиппийцам имело уже приблизительно двадцатилетнюю давность. Однако Павел всегда придавал ему огромное значение. Об этом можно судить по тому, что, отстаивая свой апостольский авторитет, он ссылается на него как на уникальный знак отличия, сразу же с очевидностью показывающий его равенство с первоапостолами, если не превосходство над ними. Ведь в рай был вознесен и Енох (Ен. 60:8; 70:3). Павел, таким образом, имел опыт, сравнимый с опытом благочестивейшего человека древних времен, и побывал там, где ныне пребывает Енох! Кому из апостолов была оказана такая милость?

Сомнение в праве Павла считать себя апостолом воспламенило и усилило у него сознание важности своей миссии. И это сознание дает ему надежду на немедленное воскресение после смерти и связанное с ним вознесение к Христу. Эсхатологическая мистика допускает некоторое добавление. Ведь он уже пришел к выводу, что мертвые во Христе, как уже прошедшие вместе с Христом через смерть и воскресение, воскреснут не как все остальные мертвецы, но, пробудившись от смертного сна, немедленно обретут непреходящую телесность и в ней будут вознесены, чтобы встретиться с Иисусом в воздухе (1 Фес. 4:17). Следовательно, идея вознесения к Иисусу в действительности уже присутствует в представлении о воскресении умерших во Христе. Зная, с какой исключительной силой испытывает он умирание с Христом, а также что он уже испытал вознесение на небо, Павел перед лицом вероятной жертвенной смерти мог прийти к ожиданию еще более привилегированного воскресения, чем у других умерших во Христе. Так возникает у него надежда, что в случае мученической смерти он посредством немедленного индивидуального воскресения будет вознесен туда, где находится Христос. Находясь в заключении, Павел утешает себя этой мыслью. И все-таки чувство реальности берет верх. Когда он спрашивает себя, что определил ему Бог: смерть или освобождение из тюрьмы, он решает в пользу последнего, ибо продолжение его плотской жизни необходимо его общинам. Поэтому Павел с предписанной ему Богом бодростью надеется освободиться из заключения и вернуться к своим общинам, ожидая в дальнейшем преобразования в момент второго пришествия Иисуса.

Флп. 1:24—26: "А оставаться во плоти нужнее для вас. И я верно знаю, что останусь и пребуду со всеми вами для вашего успеха и радости в вере, дабы похвала ваша во Христе Иисусе умножилась чрез меня, при моем вторичном к вам пришествии".

Павел нигде не говорит ни о проблемах, из которых с необходимостью вытекает его мистика, ни об общих представлениях, лежащих в ее основе. Да и учение о бытии во Христе нигде у него последовательно не изложено; его положения просто утверждаются как нечто самоочевидное. Однако за фразами, в которых находит выражение его мистика, видны проблемы, вызвавшие ее к жизни, и фундаментальные представления, из которых она выросла, причем с такой ясностью, что их нельзя было бы не увидеть, если бы только теологи имели мужество попытаться понять эту мистику в свете эсхатологических ожиданий. Они, однако, считали само собой разумеющимся, что она должна быть в большей или меньшей мере эллинистической.

Возможность того, что Павел благодаря знанию греческого языка усвоил некоторые эллинистические идеи и что последние не преминули оказать влияние на его мистику, никоим образом нельзя было подвергать сомнению — даже несмотря на то, что эллинистические тексты, приводившиеся для объяснения идей Павла, по большей части не проливали на них ожидаемого света. И все же можно с уверенностью утверждать, что, взятую в целом, эту мистику невозможно сшить, как из лоскутков, из эллинистических идей; понятной она становится лишь в свете эсхатологии. Ее эсхатологическое объяснение превосходит эллинистическое буквально по всем статьям. Оно показывает, что мистика Павла порождена имеющимися в эсхатологии проблемами и необходима для их решения; показывает, как самые разнообразные утверждения вытекают из единого фундаментального представления; делает ясным происхождение представления о мистическом теле Христовом (эллинистическое объяснение оказывается здесь совершенно беспомощным); показывает, как из этого представления вытекает понятие "бытия во Христе", для которого в эллинизме не найдено сколько-нибудь удовлетворительных аналогий; объясняет натуралистический характер общности с Христом и реалистическое понимание умирания и воскресения вместе с Ним; позволяет понять, почему у Павла отсутствует представление о возрождении, а новое состояние верующего мыслится исключительно как предвосхищаемое воскресение.

Далее, благодаря эсхатологическому объяснению становится понятным следующее: связь этой мистики с предопределением; ее характерная особенность, состоящая в том, что бытие во Христе — это не субъективный, а коллективный опыт; отсутствие символизма; тот факт, что вся жизнь верующего, вплоть до ее повседневных проявлений, мыслится как происходящая во Христе; что результат сказывающейся на избранных смерти Христа может переноситься на других и проявляться в них как жизнь Христа. Таким образом, как в целом, так и в деталях мистика Павла неизмеримо лучше объясняется из эсхатологии, чем из эллинизма.

Превосходство эсхатологической интерпретации проявляется далее в том, что она представляет в новом свете проблему отношения Павла к Иисусу и решает ее намного удовлетворительнее, чем она решалась раньше. Оказывается возможным показать, что у Павла с Иисусом гораздо больше общего, чем обычно принято считать. В то же время становится понятным, почему Павел был вынужден создать свое собственное учение. Теория об отходе Павла от Иисуса, без которой не может обойтись эллинистическая и полуэллинистическая интерпретация мистики Павла, становится совершенно ненужной при эсхатологической интерпретации.

Еще одно преимущество эсхатологического объяснения заключается в том, что оно естественным образом связывает Павла с первохристианством. Показывая, что единственной предпосылкой его идей являются эсхатологические верования первой общины (хотя он и делает из них выводы, до которых не доходит ординарное мышление), эсхатологическое объяснение делает одинаково понятным как то общее, что есть у Павла с первохристианством, так и то, в чем он выходит за его рамки.

Решающим доводом, однако, является следующий: эсхатологическое объяснение способно показать, что мистика Павла необходима для решения тех проблем, которые возникли в связи с имевшимися представлениями о спасении. Это еще один пример, иллюстрирующий общий принцип: по-настоящему объяснить то или иное явление — значит показать его необходимость.

Насколько же неправы те, кто отказываются признать Павла последовательным мыслителем и как о величайшем открытии возвещают нам, что у него не было системы! Ибо Павел — это именно последовательный мыслитель, а его мистическое учение — это полная система. Интерпретируя и приспособлявая для своих целей тексты из Писания, он может пользоваться рискованными приемами раввинистической логики; однако там, где дело касается его мистики, мы видим логику, которая своей простотой и ясностью свидетельствует о наличии подлинной мысли в высшем значении этого слова. Его парадоксальное утверждение, что те, кто во Христе, лишь внешне являются обыкновенными людьми, на самом же деле их следует рассматривать как уже умерших и воскресших, — это утверждение становится неопровержимым, как только факту смерти и воскресения Иисуса придается то значение, которое он действительно имеет для эсхатологических чаяний.

Понятый на основе эсхатологии, Павел оказывается мыслителем большой силы, который один из всех сумел постигнуть особый характер промежуточного времени между воскресением и вторым пришествием Иисуса и первый попытался решить проблему, возникшую в связи с его задержкой. Так как все его представления и идеи коренятся в эсхатологии, пытаться объяснить его, исходя из эллинизма, — все равно что издалека таскать воду в дырявых ведрах для поливки сада, лежащего у самого ручья.

Подобно тому как сорванная со своих нитей паутина из изумительно простого сооружения сразу же превращается в спутанный клубок, мистика Павла представляет собой изумительно простую вещь, пока находится в рамках эсхатологии, и превращается в безнадежную путаницу, когда она из нее вырвана.

Глава VII

СТРАДАНИЕ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ УМИРАНИЯ С ХРИСТОМ

На основании своего мистического учения Павел вынужден утверждать наличие смерти и воскресения даже там, где ничего похожего не наблюдается. Он, однако, может указать их признаки. Умирание, испытываемое верующим вместе с Христом, проявляется в страдании, которое поглощает его жизнь. Состояние воскресенности, которое находится пока еще в процессе становления, проявляется в наличии Духа как сверхприродной основы жизни. Для человека знающего, способного смотреть в глубь вещей, умаление природной жизни и проявление в ней жизни сверхприродной — это отправные точки происходящего в верующем процесса вытеснения природной формы бытия сверхприродной.

В соответствии с этим Павел трактует всякое страдание как умира-ние и характеризует его именно так. Вот почему мысль о страдании с Христом всегда или переходит у него в мысль об умирании с Ним, или, что чаще, попросту вытесняется последней. Здесь ощутимо проявляется отличие богословия Павла от любого другого. Так, например, в Первом послании Петра — какому бы автору и какому бы времени оно ни принадлежало — о страдании и о страдании с Христом говорится больше, чем во всех посланиях Павла, вместе взятых. Однако идея умирания с Христом в нем отсутствует.

1 Пет. 1:6—7: "...поскорбевши теперь немного, если нужно, от различных искушений, дабы испытанная вера ваша оказалась драгоценнее гибнущего, хотя и огнем испытываемого золота..." — 1 Пет. 1:11: "...Христовы страдания и последующую за ними славу". — 1 Пет. 2:20—21: "Но если, делая добро и страдая, терпите, это угодно Богу, ибо вы к тому призваны; потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его". — 1 Пет. 3:14: "Но если и страдаете за правду, то вы блаженны..." — 1 Пет. 4:1: "Итак, как Христос пострадал за нас плотью, то и вы вооружитесь тою же мыслью; ибо страдающий плотью перестает грешить". — 1 Пет. 4:13: "Но как вы участвуете в Христовых страданиях, радуйтесь, да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете". — 1 Пет. 4:16: "А если (пострадал) как Христос*, то не стыдись, а прославляй Бога за такую участь". — 1 Пет. 4:19: "...страждущие по воле Божией..." — 1 Пет. 5:9: "...зная, что такие же страдания случаются и с братьями вашими в мире". — 1 Пет. 5:10: "Бог же всякой благодати... по кратковременном страдании вашем, да совершит вас..."

У Павла есть лишь несколько мест, где он говорит только о страдании с Христом.

2 Кор. 1:5: "Ибо по мере, как умножаются в нас страдания Христовы, умножается Христом и утешение наше". — Рим. 8:17: "...сонаследники же Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться". — Рим. 8:18: "Ибо думаю, что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас".

Обычно Павел, как бы из внутренней необходимости, переводит мысль о страдании в мысль о смерти. В Флп. 3:10—11 он говорит об общности с Христом в страданиях, но тут же добавляет, что в этом он уподобляется Его смерти*. В Рим. 8:35—36 он заключает перечень страданий питатой: "За Тебя умерщвляют нас всякий день" (Пс. 43:23). В 2 Кор. 1:8—10 Павел описывает избавление от страшных несчастий в Азии как избавление от смерти Богом, который воскрешает мертвых. В 2 Кор. 4:8—12 он интерпретирует свои беды как ношение в своем теле смерти Иисуса. Особенно показательное место — 2 Кор. 11:23. Перечисляя тяготы и страдания, которые ему пришлось испытать, он заканчивает упоминанием о смертельных опасностях, но вместо этого пользуется словом "смерть", хотя для этого он должен образовать от него не имеющее смысла множественное число "в смертях" (ἐν θανάτοις)!*

Как правило, однако, он избавляет себя от необходимости идти окольным путем через идею страдания и говорит просто о смерти там, где логичнее было бы говорить только о страдании. Чтобы довершить парадокс, он может сказать о смерти как о распятии и погребении с Христом.

"Я каждый день умираю"¹ (1 Кор. 15:31). — "Мы погреблись с Ним (Христом) крещением в смерть" (Рим. 6:4). — "Если же мы умерли со Христом..." (Рим. 6:8). — "Так и вы почитайте себя мертвыми" (Рим. 6:11). — "Мы умерли для греха" (Рим. 6:2). — "Так и вы, братия мои, умерли для закона телом Христовым" (Рим. 7:4). — "А если Христос в вас, то тело мертво" (Рим. 8:10). — "Всегда носим в теле мертвость Иисуса" (2 Кор. 4:10). — "Ибо мы, живые, непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса" (2 Кор. 4:11). — "А я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира" (Гал. 6:14). — "Я распят с Христом" (Гал. 2:19). — "Никто не отягощай меня, ибо я ношу язвы (stigmata; στίγματα) Господа Иисуса на теле моем" (Гал. 6:17).

Слово *stigmata* означает, собственно говоря, следы от прижигания каленым железом, т. е. клеймо, указывающее на принадлежность раба или животного их владельцу. Знак принадлежности Христу — страдание. Поэтому фраза Гал. 6:17 означает то же, что и 2 Кор. 4:10, — что Павел носит в себе смерть Христа. Возможно, что под стигматами он также имеет в виду рубцы от многократных бичеваний, которым он подвергался. Быть может, он хочет сказать, что испытал распятие с Христом в такой степени, что его следует почитать так, как если бы на его теле были следы от прибавления к кресту. Как уже распятый подобно Христу, он требует, чтобы впредь никто не причинял ему беспокойства, как это делали раньше, когда он был еще обыкновенным человеком.

Утверждение Павла, что он носит на себе стигматы (язвы) Иисуса, как известно, положило начало явлению, наблюдавшемуся у ряда людей с необычно высокой внушаемостью, — появлению у них кровотокающих ран на руках и на ногах. Благодаря постоянному и напряженному вызыванию в своем воображении известных по картинам ран и вследствие сознательного или бессознательного стремления быть отмеченным такими же стигматами, как и Павел, эти раны и на самом деле появляются как результат вазомоторного возбуждения. То, что у Павла было образным выражением, здесь становится реальностью.

Формулируя в непривычных выражениях мысль об общности с Христом в Его смерти, Павел лишь выражает в новой форме ту же идею, которая вышла из эсхатологии, была возвещена Иисусом и принята первохристианством, причем эта новая форма логически вытекает из факта смерти и воскресения Иисуса.

Вплоть до момента послышки двенадцати апостолов Иисус учил, что Его последователи должны страдать вместе с Ним и не оставлять Его даже под угрозой смерти, чтобы Сын Человеческий признал их принадлежащими к мессианскому Царству². Преследований, которым должны подвергнуться Он сам и верящие в Царство, Он ожидал потому, что они являются частью всеобщих предмессианских бедствий. Позднее, вследствие ненаступления этих бедствий, Он приходит к убеждению, что Его добровольная смерть будет принята Богом как искупление избранных, благодаря которому они будут избавлены от бедствий³. Так как Он

¹ Карл фон Вайцекер в своем известном переводе Нового завета не рискнул выразить эту мысль во всей ее силе. Он переводит эту фразу так: "Смерть каждый день предо мной".

² См. с. 230.

³ О представлениях Иисуса относительно значения Его страданий и смерти см. с. 231—233.

держит эту мысль в тайне, позволяя себе лишь завуалированные намеки, первые христиане поняли относительно Его смерти только то, что она явилась искуплением, которое сделало возможным приход Царства и благодаря которому избранные, крестившись, получают прощение грехов на предстоящем суде. Между тем преследования и бедствия не прекращаются; собственно говоря, они по-настоящему начались именно теперь, после Его смерти. Поэтому первоначальная идея, с которой Иисус шел на смерть, если даже когда-то и понималась, то теперь оказалась аннулированной фактическим ходом событий. Идея же предмессианских бедствий по-прежнему сохранялась. Преследования, которым подвергались верующие, понимались ими как составная часть этих бедствий. Тем самым их страдания естественно связывались со страданиями Иисуса, ибо последние тоже представлялись одним из звеньев в цепи предмессианских бедствий. Их страдания — того же типа, что и Его, и являются их продолжением. Пусть даже во всем остальном первые христиане и занимали позицию чистой веры и ожидания, в их понимании страдания уже присутствует элемент мистики единения с Христом — постольку, поскольку благодаря представлению о предмессианских бедствиях они страдают вместе с Ним.

В отличие от идеи общности с Христом в страдании идея необходимости страдать по примеру Христа в первохристианстве почти не встречается. Верующие полагали, что их страдания являются частью великих бедствий, по воле Божьей обрушиваемых противостоящими Богу силами на тех, кто принадлежит к будущему мессианскому Царству (т. е. на Мессию и на избранных), чтобы в страданиях они очистились, доказали свою принадлежность Богу и приобрели право на грядущую славу¹. Тот факт, что их страдания составляют одно целое со страданиями Иисуса Христа, не делается менее реальным оттого, что они разделены во времени. Более того, унижение, испытанное до появления Иисуса, тоже может оказаться связанным с Его унижением. В Послании к евреям Моисей, отказавшийся называться сыном дочери фараона, чтобы разделить судьбу народа Божьего, восхваляется за то, что он, в предвидении своей веры, "поношение Христово почел большим для себя богатством, нежели египетские сокровища" (Евр. 11:24—26).

Идея следования примеру Христа в страдании встречается в Новом завете лишь в нескольких местах:

1 Пет. 2:21: "Ибо вы к тому [к страданию] призваны; потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его".

1 Пет. 4:1: "...как Христос пострадал за нас плотью, то и вы вооружитесь тою же мыслью..."

Евр. 13:12—13: "То и Иисус, дабы освятить людей кровью Своею, пострадал вне врат. Итак, выйдем к Нему за стан, нося Его поругание".

В Первом послании Петра идея подражания Христу в Его страданиях присутствует наряду с идеей общности с Ним в страданиях. В посланиях Павла первая вообще не встречается.

¹ О последних бедствиях см. с. 247—248.

На представлении о единстве страданий верующих и страданий Христа построено Первое послание Петра; к нему же восходят многие высказывания о страданиях в соборных посланиях*, Откровении Иоанна Богослова, у апостольских мужей*. Первоначально оно соотносилось с представлением об искупительной смерти Иисуса. Вся более поздняя догматика не способна дать сколько-нибудь удовлетворительный и логически непротиворечивый ответ на вопрос, каким образом завоеванное Иисусом в Его страданиях может переходить на других. Она не в состоянии в должной мере обосновать необходимую для такого перенесения общность, так как имеет в своем распоряжении лишь понятие веры и понятие Церкви, уже потерявшее свою первоначальную жизненную силу. Однако первохристианству была знакома живая, зримая связь страданий Христа со страданиями верующих. Завоеванное Христом в Его страданиях переходило к тем, кто эти страдания разделял. В этом представлении об общности с Христом в страдании, основанном на идее предмессианских бедствий и предсуществующей Церкви и сохранившем свою живость благодаря действительно имевшим место преследованиям, заключено объяснение той непосредственной убежденности, с которой верили в прощение грехов первые христиане. Именно в этом духе учит автор Первого послания Петра, когда говорит, что тот, кто страдает во плоти, освобожден от греха (1 Пет. 4:1). Это соответствует простой и сильной идее Павла, стоящей за его утверждениями об оправдании верой, что тот, кто умер с Христом, свободен от греха.

1 Пет. 4:1—2: "Ибо страдающий во плоти свободен от греха*", чтобы остальное во плоти время жить уже не по человеческим похотям, но по воле Божией".

Смысл этого места не в том, что страдание умерщвляет плоть верующего, так что он не имеет больше никаких побуждений к греху; освобождение от греха означает прощение на основании искупительной силы страдания.

В Псалмах Соломона тоже говорится о том, что страдание способно искупать грех.

Пс. Сол. 13:10: "Ибо Господь бережет Своих набожных и искупает их проступки наказанием".

Пс. Сол. 18:4—5: "Наказание твое посылается нам, как первородному единственному сыну, так что Ты отводишь послушные души от нечаянных ошибок. Да очистит Господь Израиль ко дню Его целительной милости, ко дню избрания, когда помазанный Его придет и будет царствовать".

Идея искупления греха страданием нашла свое выражение также в Книге Исаии, где говорится о страдающем Рабе Божьем (Ис. 53). Он страдает, чтобы другие не должны были страдать за свои преступления.

Так как Павел на место страдания ставит умирание, он приходит к следующему утверждению (Рим. 6:7): "Ибо умерший освободился (δεσμιότητι) от греха". Как видно из контекста (Рим. 6:4—11), он имеет в виду умершего с Христом.

У Игнатия есть место, которое может создать впечатление, что он не признает за страданием искупительного значения. В своем Послании к римлянам (5:1), упоминая о страданиях, причиняемых ему тюремщиками, он говорит: "Оскорблениями их я больше научаюсь, но этим не оправдываюсь". Однако это лишь скромность мученика. Он хочет сказать, что по сравнению с растерзанием дикими зверями в Риме его теперешние лишения

нельзя причислить к страданиям, обладающим искупительной силой. Эта фраза выдержана в том же духе, что и его слова о том, что лишь теперь он становится учеником (Игн. к рим. 5:3).

Слова "но этим не оправдываюсь" — это реминисценция из 1 Кор. 4:4: "Ибо, хотя я ничего не знаю за собою, но тем не оправдываюсь".

Общность с Христом в страдании и смерти включает в себе решение проблемы греха, совершенного после крещения. Согласно воззрениям первохристианства и Павла, искупительная смерть Христа не обеспечивает прощения грехов на все времена. Она освобождает крестившегося только от ранее совершенных грехов. Искупление последующих прегрешений приобретается страданием с Христом. Но эти взгляды имеют прочную основу лишь до тех пор, пока сохраняются живое эсхатологическое ожидание и сопутствующие ему представления о предмессианских бедствиях. С момента, когда верующие утрачивают убеждение, что они живут в период предмессианских бедствий и поэтому страдают вместе с Иисусом Христом, проблема возможности прощения грехов, совершенных после крещения, сразу же принимает форму вопроса о втором покаянии — и так и не находит удовлетворительного решения.

Таким образом, идея участия в завоеванном Христом искуплении понятна без дополнительных разъяснений только в связи с первоначально составившей с ней единое целое идеей общности с Христом в страдании. С исчезновением последней учение о прощении грехов переходит в стадию неясности и в конце концов превращается — в католицизме и в протестантизме — в нечто совершенно отличное от того, чем оно было в первохристианстве.

Итак, идея общности с Христом в страдании принадлежит не Павлу, как это неоднократно утверждалось, а непосредственно вытекает из представления о предмессианских бедствиях. Павел разделяет ее с Иисусом и с первохристианством, но в соответствии со своим мистическим учением вынужден усилить ее, доведя страдание с Христом до умирания с Христом. Согласно его воззрениям, после смерти и воскресения Иисуса никаких дальнейших предмессианских бедствий быть не может, ибо мессианские времена уже наступили. Остается только один путь — трактовать страдания как умирание с Христом.

И поскольку необходимость рассматривать страдание как эквивалент смерти столь велика, Павел вправе надеяться, что те, кому близка мысль о страдании с Христом, вновь обретут и поймут ее в той усиленной форме, которую оказалось необходимым ей придать, — в форме общности с Христом в смерти.

*

Логика мистического учения Павла вынуждает его, как мы видели, трактовать страдание как проявление умирания с Христом. Чрезмерные страдания, выпавшие на его долю с момента, когда он начал проповедовать Христа, способствовали развитию его мысли в этом направлении.

Часто полагали, что учение Павла следует объяснять, исходя из уникального характера его переживания в момент обращения. Считалось, что его мистическое учение есть выражение этого опыта в обще-

принятых терминах. Но если в его учении действительно можно распознать нечто связанное с его особым личным опытом, то это не столько видение Христа на дороге в Дамаск, сколько тот факт, что его отданная Христу жизнь действительно могла представляться ему как постоянное предание себя смерти. В своих посланиях он ни разу не ссылается на особенности своего обращения. В то же время он вновь и вновь говорит о своих бесчисленных и тяжких страданиях. Следовательно, если основываться на его собственных свидетельствах, то именно здесь нужно искать тот опыт, который он обобщает в своем учении.

Деяния апостолов сообщают лишь о части выпавших на его долю тяжких испытаний. Но даже если ограничиться только ими, как это много для одного человека! В Дамаске, сразу после обращения, он ускользнул от расправы со стороны евреев и этнарха царя Ареты только благодаря тому, что ночью его спустили по городской стене в корзине (Деян. 9:23—25; 2 Кор. 11:32). В Иерусалиме евреи-эллинисты покушались на его жизнь, поэтому братья отправили его в Кесарию, а оттуда препроводили в Тарс (Деян. 9:29—30).

Во время первого миссионерского путешествия он был изгнан из Антиохии Писидийской в результате волнений, вызванных подстрекательством евреев (Деян. 13:50—51). В Икониі ему пришлось спасаться бегством от пытавшихся побить его камнями (Деян. 14:5—6). В Листре его побили камнями, и толпа, сочтя его мертвым, выволокла из города (Деян. 14:19—20).

Во время второго миссионерского путешествия, в Филиппах, он был подвергнут жестокому телесному наказанию и брошен в тюрьму римскими властями (Деян. 16:22—24). В Фессалониках он был вынужден спасаться бегством от подстрекаемой евреями толпы (Деян. 17:5—9). Та же судьба постигла его позднее и в Верии (Деян. 17:13—14). В Коринфе его притащили на суд к проконсулу Галлиону, брату философа Сенеки, который, однако, отказался разбирать внутренние религиозные распри евреев (Деян. 18:12—17).

Во время третьего миссионерского путешествия против него был поднят мятеж в Эфесе (Деян. 19:23—20:1). В Коринфе он не смог осуществить свой план путешествия в Сирию морем, так как евреи собирались напасть на него (очевидно, они хотели сделать это или во время посадки на корабль, или в море). Вместо этого ему пришлось идти сухопутным путем через Македонию под охраной сопровождавших его братьев (Деян. 20:3). Затем в Иерусалиме толпа, возбужденная малоазийскими евреями, хотела убить его перед храмом. Его спас начальник римской стражи. Но это спасение явилось началом заключения, окончившегося для него смертью (Деян. 21:27—35).

*

И все же только послания дают нам полное представление о страданиях, выпавших на долю Павла. В Эфесе он сражался с людьми, как с дикими зверями.

1 Кор. 15:32: "Когда я по-человечески боролся со зверями* (ἡτὰ ἀνθρώπων ἐθνηρώμαχησα) в Эфесе, какая мне польза...?"

Слова о сражении со зверями нельзя понимать здесь в буквальном смысле. Если бы Павел, как возмутитель спокойствия, был приговорен к участию в сражении с дикими зверями, он тем самым лишился бы своего римского гражданства. Однако к моменту ареста в Иерусалиме это гражданство у него еще было. Вероятно, он хотел сказать, что в Эфесе люди вели себя по отношению к нему, как дикие звери. Не было ли это еще одним возмущением, помимо поднятого Димитрием (Деян. 19:23—20:1), поскольку в ходе последнего Павел, согласно Деяниям, не подвергался прямому насилию толпы?

Вероятно, следуя Павлу, о сражении со зверями во время своего путешествия в качестве заключенного говорит и Игнатий. Игн. к рим. 5:1: "Из Сирии до Рима, на суше и на море, ночью и днем я уже борюсь со зверями, будучи связан с десятью леопардами, то есть с отрядом воинов, которые от благоденний им оказываемых делают только злее".

Нужно заметить, что указанные слова Павла можно прочесть и так, что он имеет в виду воображаемый случай: "Если бы я, подобно другим людям, сражался со зверями в Эфесе, какая была бы мне от этого польза?" Тогда эту фразу можно понимать как намек на факт, известный его читателям, — что в Эфесе его едва не приговорили к сражению с дикими зверями на арене цирка. Но в этом случае, однако, слова *αἰτῶ ἀνθρώπων* (по-человечески?) кажутся не совсем подходящими. Во всяком случае, Игнатий понимает эту борьбу со зверями в метафорическом смысле.

Пять раз евреи подвергали Павла бичеванию; три раза его наказывали палками; не раз сажали в тюрьму; трижды он попадал в кораблекрушение, причем в одном из этих случаев провел в море ночь и день; он страдал от голода, жажды и наготы, подвергался опасностям в пустыне и при нападении разбойников.

1 Кор. 4:9—13: "Ибо я думаю, что нам, последним посланникам, Бог судил быть как бы приговоренными к смерти; потому что мы сделали зрелищем* для мира, для ангелов и для человек¹. Мы безумны Христа ради, а вы мудры во Христе; мы немощны, а вы крепки; вы в славе, а мы в бесчестии. Даже донны терпим голод и нужду, и наготу, и побои, и скитаемся, и трудимся, работая своими руками. Злословят нас, мы благословляем; гонят нас, мы терпим; хулят нас, мы молим; мы как сор для мира, как прах, всеми попираемый донны".

2 Кор. 6:4—5: "Но во всем являем себя, как служители Божии, в великом терпении, в бедствиях, в нуждах, в тесных обстоятельствах, под ударами, в темницах, в изгнаниях, в трудах, в бдениях..."

2 Кор. 11:23—30: "[Они] Христовы служители? В безумии говорю: я больше. Я гораздо более был в трудах, безмерно в ранах, более в темницах и многократно в смерти*. От иудеев пять раз дано мне было по сорока ударов без одного. Три раза меня били палками, однажды камнями побивали, три раза я терпел кораблекрушение, ночь и день пробыл над пучиной*; много раз был в путешествиях, в опасностях на реках, в опас-

¹ Этот связанный с римской ареной образ мы находим уже в Книге Еноха (62:9—12). Здесь цари и властители земные на суде умоляют Сына Человеческого испросить для них милости у Бога. Он, однако, предает их в руки карающих ангелов, которые берут их, чтобы отомстить за плохое обращение с Его детьми и избранными. "И они сделаются зрелищем для праведных и избранных Его: они (праведные) будут радоваться, взирая на них, ибо гнев Господа духов будет пребывать на них". В стоической риторике тоже используется эта метафора: мудрец в борьбе с роком являет собой зрелище для Бога и людей.

ностях от разбойников, в опасностях от единоплеменников; в опасностях от язычников, в опасностях в городе, в опасностях в пустыне, в опасностях на море, в опасностях между лжебратиями, в труде и в изнурении, часто в бдении, в голоде и жажде, часто в посте, на стуже и в нагоде. Кроме посторонних приключений, у меня ежедневно стечение людей, забота о всех церквах! Кто изнемогает, с кем бы и я не изнемогал? Кто соблазняется, за кого бы я не воспламенялся? Если должно мне хвалиться, то буду хвалиться немощью моею”.

Еврейские власти наказывали бичеванием, римские — палочными ударами. При наказаниях, налагаемых синагогой, применялся, собственно говоря, не бич, а сложенный вчетверо и сплетенный ремень из телячьей кожи типа плети. Эта ужасающая процедура описана — со ссылкой на Втор. 25:2—3, где предписывается бичевание, — в мишнаитском трактате “Маккот” (“Удары”). Первоначально это была вторая часть знаменитого мишнаитского трактата “Санхедрин” (“Синедрион”)*, посвященного еврейскому уголовному праву. Древнейшие места обоих трактатов восходят, по-видимому, к еще более древнему еврейскому уголовному закону, записанному во II в. н.э. Содержащиеся в них предписания, видимо, соответствуют правовым нормам времен Иисуса и апостолов¹.

Втор. 25:2—3: “И если виновный достоин будет побоев, то судья пусть прикажет положить его и бить при себе, смотря по вине его, по счету. Сорок ударов можно дать ему, а не более, чтобы от многих ударов брат твой не был опозорен* перед глазами твоими”.

Маккот, III:10: “Сколько ударов дать ему? Сорок без одного; ибо говорится [Втор. 25:2—3] о числе около сорока, [следовательно] о числе, близком к сороку”².

Об обычае не давать все сорок ударов свидетельствует также Иосиф Флавий (Древн. IV, 8:21): “Если кто-нибудь поступит вопреки этим предписаниям, тот да подвергнется от руки общественного служителя сорока без одного ударам плетью”*. То же самое IV.8:23.

Маккот, 12—14: “[Один] привязывает его руки к столбу крест-накрест, и служитель общины срывает с него одежды — если они рвутся, пусть рвутся, если разорвутся в клочья, пусть разорвутся, — пока не обнажится его сердце. И позади него кладется камень, и служитель общины становится на него и [держит] в руке ремень из телячьей кожи, сложенный вдвое и еще раз вдвое, и в нем два ремня поднимаются и опускаются. [Это, вероятно, означает, что двумя ремнями сплетаются остальные два.] Рукоятка должна иметь длину в ширину ладони, и ширина его [также равна] ширине ладони, и он [должен быть такой длины, чтобы] доставать ему до пупка.

[Служитель] наносит ему треть [ударов] спереди и две трети сзади. И пока он его бьет, тот не стоит [прямо] и не сидит, а находится в согнутом положении... и бьющий бьет в полную силу одной рукой.

Чтец читает: “Если не будешь стараться исполнять все слова закона сего, написанные в книге сей, и не будешь бояться сего славного и страшного имени...” и т. д. (Втор. 28:58—59) “...и он начинает снова.

¹ Hölcher G. Die Mischnatraktate Sanhedrin und Makkot ins Deutsche übersetzt. Tübingen, 1910.

² Чтобы из-за ошибки в счете не было дано больше сорока ударов, предписывается нанести ему сорок без одного. “Рабби Иуда (против этого) говорит: “Он получает сорок ударов. Куда наносят ему избыточный (сороковой)? Между лопаток”.

И если он [наказываемый] умирает под рукой его [т. е. служителя общины], то он [служитель] не подлежит наказанию; [но] если он дает ему одним [ударом] ремнем больше и тот умрет, то за это он подлежит изгнанию.

Если он [наказываемый во время нанесения ему ударов] осквернит себя испражнениями или мочой, то он освобождается [от продолжения наказания]”.

Маккот, III:11: “Если ему назначено сорок ударов, [а] он получил часть ударов [и] говорят, что он не может вынести все сорок, то он освобождается”.

Эту ужасную пытку, сопровождаемую чтением Писания, Павел перенес пять раз. Каждый раз он получал, и он это специально оговаривает, максимально допустимое число ударов, хотя, как мы знаем из посланий, он был болезненным и не отличался крепким сложением. Будучи римским гражданином, он, как еврей, подпадал тем не менее под юрисдикцию еврейских религиозных властей тех городов, в которых он оказывался.

Троекратное наказание палками он претерпел уже от римских властей. Собственно говоря, римское гражданство должно было бы служить ему защитой от этого наказания. Очевидно, в тех трех случаях, о которых идет речь, у него попросту не было времени заявить о своем гражданстве. С какой легкостью и быстротой римские власти назначали телесное наказание тем, кого они считали бесправными, показывает арест Павла в Иерусалиме. Не успел римский офицер, спасший Павла от толпы евреев, ввести его в крепость, как тут же решил допросить его под палками, чтобы выяснить, в чем его обвиняют евреи (Деян. 22:24).

Таким образом, Павел, еврей и одновременно римский гражданин, терпел жестокие притеснения как от еврейских, так и от римских властей. О степени этих притеснений мы не имели бы никакого представления, если бы в письме к коринфянам он не был вынужден перечислить свои страдания, чтобы показать, как много перенес он ради Христа, и тем самым доказать свое право на апостольство.

*

И этот подвижник, который вдобавок к трудностям и опасностям постоянных путешествий подвергался тюремному заключению, побиванию камнями, бичеванию и палочным ударам, был больным человеком! Из его слов нельзя точно установить характер его телесного недуга. Из Послания к галатам мы узнаем, что он страдал от припадков, могущих унижить его в глазах людей. Он благодарит галатов за то, что они не отвергли и не презирали его за его болезнь.

Гал. 4:13—14: “Знаете, что, хотя я в немощи плоти благовествовал вам в первый раз, вы вашего искушения во плоти моей не презрели и не оплевали*, а приняли меня, как ангела Божия, как Христа Иисуса”.

В обычаях того времени было плевать в людей, страдавших непонятными заболеваниями, чтобы защитить себя от бесов, считавшихся причиной болезни. Это средство защиты особенно часто употреблялось по отношению к эпилептикам и психическим больным.

Естественно предположить, что Павел страдал припадками типа эпилептических, что, однако, никоим образом не означает, что он дейст-

вительно был эпилептиком. С этим согласуется и то, что на дороге в Дамаск он во время припадка слышал голоса, после чего имела место временная потеря зрения — если только обращение действительно произошло во время такого приступа (Деян. 9:3—9). Вознесение на третье небо и в рай, во время которого Павел слышал неизреченные слова, представляется ему особой, специально дарованной ему милостью (2 Кор. 12:1—4).

2 Кор. 12:1—4: "Не полезно хвалиться мне; ибо я приду к видениям и откровениям Господним. Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет, — в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает, — восхищен был до третьего неба. И знаю о таком человеке, — только не знаю — в теле, или вне тела: Бог знает, — что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать".

Возможно, что вознесение на третье небо и вознесение в рай — это одно и то же переживание, которое Павел в обычном для еврейской литературы стиле описывает дважды.

Согласно славянской Книге Еноха и "Жизни Адама и Евы", рай помещается на третьем небе. Слав. Ен. рец. А, гл. 8 (изд. Бонвеча, с. 7): "И они водили меня по третьему небу и поставили меня в середине рая". Согласно "Жизни Адама и Евы" (гл. 37), архангел Михаил возносит Адама после его смерти в рай до третьего неба. О числе небес, равном семи, которое принято в славянской Книге Еноха, греческом Апокалипсисе Варуха (1—17), Завете Левия (3) и других текстах, написанных позднее I в. н. э., Павел, очевидно, еще не знает. До II в. н. э. в иудаизме насчитывали лишь три неба. К этому числу книжники пришли, основываясь на одном месте из Третьей книги царств. В 3 Цар. 8:27 Соломон говорит о Боге: "Небо и небо небес не вмещают Тебя". Согласно раввинистическому толкованию, это означает, что небес три. Мидраш* к Пс. 113, § 2: "Учителя говорили: есть два небосвода, ибо написано "Шествующего на небесах небес" (Пс. 67:34). Наш учитель говорил: [есть] три [неба], ибо написано "небо и небо небес" (3 Цар. 8:27)". См.: *Strack H., Billerbeck P. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis, erläutert aus Talmud und Midrasch. München, 1926. S. 531.*

Согласно Апокалипсису Еноха, в котором говорится только об одном небе, рай, называемый там садом избранных и праведных (Ен. 60:23; 61:12), находится в самом дальнем конце неба. Он служит местом пребывания сподвижников Сына Человеческого. Енох возносится туда в конце своей жизни (Ен. 60:8; 70:3).

Думал ли Павел, насчитывавший только три неба, что рай помещается на третьем (так же как и более поздние авторы, считавшие, что небес семь), — нам неизвестно. Если рай не является частью третьего неба, то в 2 Кор. 12:1—4 речь идет не об одном, а о двух разных экстатических переживаниях.

Вынужденный переносить телесные страдания, Павел отдавал себе отчет в том, что он болен. Он объясняет свою болезнь тем, что ангелу сатаны разрешено бить его кулаками, чтобы он не превозносился сверх меры из-за дарованной ему привилегии быть вознесенным на третье небо и в рай.

2 Кор. 12:6—9: "...я удерживаюсь, чтобы кто не подумал о мне более, нежели сколько во мне видит, или слышит от меня. И чтоб я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, ангел сатаны, бить меня кулаками*, чтоб я не превозносился. Трижды молил

я Господа о том, чтобы удалил его от меня. Но Господь сказал мне: "Довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи".

Какого характера были эти страдания и как они были связаны с припадками, остается неясным. Но сколько же должен был он выстрадать, чтобы так говорить об этом!

*

И этот столь часто подвергавшийся истязаниям больной человек ни минуты не чувствовал себя в безопасности. Как много стоит за словами "в опасностях от единоплеменников" (2 Кор. 11:26)! Еврей-эллинисты, ранее под его предводительством побившие камнями Стефана¹, поклялись убить его. С момента, когда он уже обращенным вернулся в Иерусалим (Деян. 9:29), они постоянно плели против него заговоры, и даже не столько потому, что он стал верующим в Христа, сколько по той причине, что он объявил обрезание и Закон утратившими силу. Каким выразительным штрихом в характеристике его подверженной постоянному риску жизни является лаконичное замечание о том, что для возвращения из Коринфа в Иерусалим он вместо предполагаемого кратчайшего пути морем в Малую Азию был вынужден идти сухопутным путем через Македонию, чтобы избежать готовившегося нападения (Деян. 20:3)! После его ареста в Иерусалиме сорок евреев поклялись не есть и не пить, пока не убьют его; так что начальник стражи, предупрежденный о заговоре племянником Павла, решил для безопасности спешно и тайно отправить его ночью в Кесарию под мощным вооруженным прикрытием — 400 пеших и 70 конных солдат (Деян. 23:12—24)!

Не менее упорным преследованиям подвергался Павел со стороны ревностных иудео-христиан, с той лишь разницей, что они ополчились не против его жизни, а против его взглядов и деятельности. За ними стояли иерусалимские апостолы. Его учение, согласно которому верующим из язычников не нужны Закон и обрезание, казалось христианам из евреев непонятным и недопустимым.

Попытка достигнуть соглашения путем раздела сфер влияния (Павел посвящает себя проповеди среди язычников, в то время как апостолы из Иерусалима оставляют за собой работу среди евреев), если и рассматривалась обеими сторонами сколько-нибудь серьезно, на практике оказалась неосуществимой². Да и территориальное разделение былознача-

¹ Иерусалимские евреи родом из Киликии и Асии вместе с другими евреями-эллинистами спорили со Стефаном и обвиняли его перед синедрионом (Деян. 6:8—14). При избииении его камнями свидетели (которые должны первыми бросить камни. — Втор. 17:7), чтобы освободить руки, сложили свои одежды у ног Савла из Тарса в Киликии, откуда видно, что он руководил этим делом (Деян. 7:58).

Упоминание о свидетелях и об их участии в избииении ясно показывает, что избииение Стефана не было делом рук возбужденной толпы, а представляло собой обычную казнь, которая описана в трактате "Санхедрин" (Sanhedrin. Tübingen, 1910. S. 75—78. Нем. перевод Густава Хельшера).

² Насколько расходятся Деян. 15 и Гал. 2 уже в самой интерпретации искомого соглашения!

льно невозможным. В последовавшей неизбежной борьбе побежденным оказался Павел. С помощью своих посланцев лидеры из Иерусалима без труда отторгли у него его общины. На его стороне была только истина; на их стороне — традиция и здравый смысл, говорившие, что всякий, желающий участвовать в осуществлении надежд израильского народа, должен присоединиться к нему через обрезание и Закон. Если Павел мог опереться лишь на свой личный авторитет, то они имели за собой авторитет Церкви. Тот факт, что уже в то время существовало некое подобие Церкви и иерусалимская община была ее олицетворением, обыкновенно отрицают. И тем не менее это было так. Для верующих из малоазийских и греческих общин иерусалимская община была авторитетным высшим органом — в том же смысле и в такой же степени, как синагог для синагог диаспоры. Пожертвования, которые они для нее собирали, были не столько подаванием для бедных, сколько налоговым сбором, аналогичным налогу на содержание Храма, который взимался с новообращенных иудеев¹. А из Послания к коринфянам видно, какие усилия прилагает Павел, чтобы эта дань была достаточно большой. Он надеется снискать этим расположение Иерусалима! Однако по прибытии в Иерусалим апостолы потребовали от него наложить на себя обет вместе с четырьмя назначенными ими людьми, чтобы все видели, что он продолжает соблюдать Закон. Он смиренно соглашается, но этот навязанный ему обет оказался роковым. Когда, исполняя его, он стоял с остриженной головой в храме, евреи из Малой Азии узнали его и подняли волнение в народе, приведшее к его аресту (Деян. 21:20—36).

Личное влияние, которое апостол язычников мог противопоставить влиянию апостолов иерусалимской церкви, было невелико. Временами резкий, но потом опять мягкий и уступчивый, он не мог организовать обдуманного сопротивления. Он мыслитель, а не тактик. Его резкость, как и его мягкость, ставили его в невыгодное положение. Осуждая, открыто или завуалированно, первоапостолов, он заходит настолько далеко, что оказывается неправым, и тем самым дает им в руки оружие против самого себя. Он позволяет себе иронию по поводу уважения, которое им оказывают; упрекает одного из них, Петра, в лицемерии перед всеми верующими в Антиохии²; ставит себя выше их, поскольку он больше сделал и больше страдал; намекает, что они одобряют обрезание, чтобы избежать преследований, которые обрушиваются на провозвестников истинного учения креста Христова; и наконец, в страшном возбуждении, в которое он впадает во Втором послании к коринфянам, утверждает не более и не менее, что они в своей слепоте, обманутые сатаной, служат делу сатаны против Христа.

Гал. 2:6: "И в знаменитых чем-либо, какими бы ни были они когда-либо, для меня нет ничего особенного: Бог не взирает на лице человека". — 2 Кор. 11:5: "Но я думаю, что у меня ни в чем нет недостатка против высших Апостолов (τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων)". Эти же слова — в 2 Кор.

¹ Карл Голь пришел к ясному пониманию этого обстоятельства в своем содержательном исследовании "Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem Urgemeinde". См. также выше с. 210.

² Гал. 2:11—16: Петр сначала сидел за одним столом с христианами из язычников, но потом, когда прибыли люди от Иакова Праведного, стал избегать этого.

12:11. — 1 Кор. 15:10: "...но я более всех их потрудился". — Гал. 5:10: "Смушающий вас, кто бы он ни был, понесет на себе осуждение". — Гал. 5:12: "О, если бы удалены были возмущающие вас!" — Гал. 6:12: "...принуждают вас обрезываться только для того, чтобы не быть гонимыми за крест Христов". — 2 Кор. 11:13—15: "Ибо таковые лжеапостолы, лукавые делатели, принимают вид Апостолов Христовых. И не удивительно: потому что сам сатана принимает вид Ангела света. А потому не великое дело, если и служители его принимают вид служителей правды; но конец их будет по делам их".

В последнем отрывке Павел не называет прямо апостолов из Иерусалима. Однако и здесь он не мог подразумевать никого иного, кроме "высших апостолов" (2 Кор. 11:5). Ведь именно о них он ведет речь в этих последних главах Второго послания к коринфянам.

При всем этом Павел временами проявлял невероятную уступчивость. Это видно хотя бы из того, что его противники могли утверждать (Гал. 5:11), будто он все еще проповедует обрезание. Согласно Деян. 16:3, он обрезал Тимофея, а из туманного и неполного объяснения в Гал. 2:3—5 нельзя с уверенностью заключить, что он не согласился обрезать также и Тита.

Павел сам в начале Послания к галатам ссылается на широко распространенное мнение о нем, что он говорит так, чтобы угодить людям, и старается им понравиться.

Гал. 1:10: "У людей ли я ныне ищу благоволение, или у Бога? Людям ли угождать стараюсь?"

Но даже если бы он применял более совершенную тактику, его дело все равно было бы безнадежным. Его притязания на то, чтобы его считали апостолом Христа в том же смысле, в каком это слово употреблялось по отношению к первоапостолам и к Иакову Праведному, не могли быть достаточно обоснованы. Последние получили свои полномочия благодаря тому, что были призваны Христом, когда Он ходил по земле, или благодаря близкому родству с Ним. Павел претендует на такие же полномочия только для того, чтобы бороться против их взглядов на Закон и обрезание. К этому его вынуждает более глубокое понимание значения смерти и воскресения Иисуса. Апостол язычников был первым из противодействовавших авторитету Церкви; и он же первый почувствовал на себе его мощь.

К концу его трехлетнего пребывания в Эфесе (приблизительно 54—57 гг.) его поражение должно было стать очевидным ему самому. Общины Галатии от него отпали. В Коринфе его авторитет был подорван. Его противники глумились над ним, утверждая, что он не смеет требовать материальной поддержки от общин, так как сам понимает, что он не апостол (2 Кор. 11:7—9). Они утверждали, что в своих письмах он силен, но в непосредственном общении с людьми слаб, и то, что он неоднократно откладывал свой приезд, приписывали его страху перед ними (2 Кор. 10:1—2; 10:10; 1:23). Далее, его обвиняют в том, что на его слово нельзя положиться (2 Кор. 1:17); что он пишет не то, что думает (2 Кор. 1:13); прибегает к хитрости (2 Кор. 12:16—17); любит хвалить себя (2 Кор. 3:1); превознося себя, доходит до глупости (2 Кор. 11:1; 11:16; 12:11).

Хотя благодаря величию его личности он может раз за разом одерживать верх над такого рода противниками и хотя некоторые общины, как, например, филиппийская, выражают ему свою любовь, он не в состоянии добиться долговременного успеха в борьбе с авторитетом Иерусалима. У него нет надежды хотя бы рассеять враждебность к нему, которая оттуда исходит.

Когда в Коринфе он писал свое Послание к римлянам, чтобы сохранить для себя путь на запад, ему уже было очевидно, что враждебность евреев и противодействие апостолов из Иерусалима делают невозможным продолжение его работы в прежних местах. Но это лишь укрепляет его убеждение, что ему предназначено нести Евангелие туда, где оно еще не проповедовалось.

Таким образом, этот человек — больной, терзаемый, жизнь которого была постоянно в опасности, — нес на себе еще и огромную ношу душевных тревог. Но он понимал смысл этих страданий. Именно потому, что он один осмелился сказать всю правду о значении Креста, он и должен претерпеть величайшие гонения. Благодаря этому стало ясно, что только он один — истинный апостол Иисуса Христа, даже если другие и отрицают его право носить этот титул. За всеми его испытаниями стоят ангельские существа, которые ополчились на него, так как он пытается спасти людей, не допустить, чтобы они повторно подпали под их иго благодаря ложным идеям о Законе и обрезании. Пускай он, как приговоренный к смерти, стал зрелищем для ангелов и для людей (1 Кор. 4:9) — он знает: это лишь показывает, как далеко продвинулся он в умирании с Христом и соответственно как сильно жизнь Христа открывается в нем. Поэтому в конечном итоге его страдания приобретают для него даже большее значение, чем вознесение на третье небо и в рай. Рассказ о своем вознесении и о своих телесных страданиях он заканчивает словами, полными энтузиазма: "И 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 я немощен, тогда силен" (2 Кор. 12:9—10).

Глава VIII

ОБЛАДАНИЕ ДУХОМ КАК ПРОЯВЛЕНИЕ ВОСКРЕСЕНИЯ С ХРИСТОМ

Рассматривая обладание Духом как признак уже совершающегося воскресения, Павел утверждает нечто такое, что является самоочевидным с точки зрения эсхатологии, за которой стоит факт смерти и воскресения Христа, но чего не предвидели ни традиционная эсхатология, ни учение Иисуса, ни вера первохристианской общины.

Согласно эсхатологии пророков, Мессия из рода Давида одарен Духом Божьим и благодаря этому оказывается способным установить Царство мира. У Иезекииля это представление расширяется: носителем Духа является весь мессианский народ. Это же имеет в виду и Иеремия, согласно которому Новый завет заключается в том, что Бог записывает

свой закон во всех сердцах и умах. Второисаия тоже ожидает, что Дух снизойдет на всех. Следовательно, согласно этим пророческим воззрениям, мессианское Царство состоит в том, что Мессия и его подданные во всех своих помышлениях и делах все вместе направляются Духом Божиим.

Ис. 11:1—2: "И произойдет отрасль от корня Иессеева, и ветвь произрастет от корня его. И почиет на Нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия".

Иез. 36:26—27: "И дам вам сердце новое и дух новый дам вам... вложу внутрь вас дух Мой и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять".

Иер. 31:33: "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".

Ис. 44:3: "Излию дух Мой на племя твое [Иакова]".

Ис. 59:21: "И вот завет Мой с ними, говорит Господь: Дух Мой, Который на тебе, и слова Мои, которые вложил Я в уста твои, не отступят от уст твоих, и от уст потомства твоего, и от уст потомков потомства твоего, говорит Господь, отныне и до века".

Раб Ягве тоже представлен носителем Духа (Ис. 42:1).

Более поздняя эсхатология отказывается от взгляда на Дух как на основу жизни участников мессианского Царства. Явление Духа становится чудом, которое наряду с другими событиями указывает на близость Божьего суда. Эта трансформация нашла отражение в известном отрывке из Книги Иоилия, написанной, вероятно, в III или II в. до н. э.

Иоил. 2:28—31: "И будет после того, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши; старцам вашим будут сниться сны, и юноши ваши будут видеть видения. И также на рабов и на рабынь в те дни излию от Духа Моего. И покажу знамения на небе и на земле: кровь, и огонь, и столбы дыма. Солнце превратится в тьму и луна — в кровь, прежде нежели наступит день Господень, великий и страшный".

Это новое представление о явлении Духа объясняется тем, что место мессианского Царства заняло Царство Божье. Если во главе Царства уже не стоит помазанный Духом правитель из рода Давида, то исчезает и связанное с этим воззрение, согласно которому участники Царства будут носителями Духа. Таким образом, воззрения пророков на явление Духа теряют силу из-за того, что чаяния будущего принимают трансцендентный характер.

В эсхатологии Книги Даниила и в апокалипсисе Еноха изливание Духа уже не играет никакой роли — даже в качестве признака конца.

Псалмы Соломона возвращаются к эсхатологическим чаяниям пророков, ожидая, что правителем последних времен будет Сын Давида, "которого Бог укрепил святым Духом" (Пс. Сол. 17:37). Однако о том, что участники Царства также будут носителями Духа, ничего не говорится.

*

Иоанн Креститель соединяет изливание Духа на весь народ, о котором пророчествует Иоиль, с приходом Илии — событием, которое в Книге Малахии также приурочено к последним дням.

Мал. 4:5—6: "Вот, Я пошлю к вам Илию пророка перед наступлением дня Господня, великого и страшного. И он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы Я пришел не поразил земли проклятием"¹.

В Апокалипсисе Ездры (3 Езд. 6:23—26) те, "которые некогда вознеслись и не вкусили смерти от рождения своего" (т. е. Енох, Илия и Ездра), появляются в конце последних бедствий, после чего "сердца живущих на земле изменяются и обращаются к новому духу". Таким образом здесь, как и у Крестителя, явление Илии и излияние Духа совпадают.

Креститель ожидает, что "Тот, Который должен прийти", будет крестить людей Святым Духом. Свое предназначение он видит в том, чтобы подготовить путь тому, кто должен прийти, и призвать людей покаяться, чтобы они стали способными воспринять Дух, который должен излиться в момент прихода. Тот, кого он сейчас крестит водой для покаяния, освящается, благодаря чему станет потом носителем Духа и тем самым получит знак, по которому он будет избавлен от суда.

В научно-критической литературе вплоть до самого недавнего времени господствовало мнение, что под "Тем, Который должен прийти" Креститель подразумевал Мессию. Это показывает, как трудно бывает в науке отказаться от традиционной точки зрения, даже если она ошибочна.

"Тот, Который должен прийти" — это Илия, который сойдет с небес. Никто из обыкновенных людей не может притязать на то, чтобы быть этим предшественником Мессии. С другой стороны, ожидается в первую очередь не приход Мессии, а появление "Того, Который должен прийти", т. е. Илии. До тех пор, пока он не придет, Мессия появиться не может.

Как можно было в течение столь долгого времени не понимать написанный ясным языком рассказ о вопросе Крестителя Иисусу! Ученики заключенного в темницу Крестителя обратились от его имени к Иисусу с вопросом, не есть ли Он "Тот, Который должен прийти" (ὁ ἐρχόμενος — Мф. 11:3). Отослав их обратно с неясным ответом, — ибо Он не мог раскрыть тайну своего будущего мессианства! — Иисус открывает окружающим его людям, что Креститель сам есть Илия, который должен прийти (Ἡλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι — Мф. 11:14). Из этих слов совершенно ясно, что и Креститель в своем вопросе — и, следовательно, в своей проповеди! — под "Тем, Который должен прийти" подразумевал Илию.

Что Креститель сам является Илией, который должен прийти, Иисус сообщает своим слушателям как нечто трудное для понимания.

Мф. 11:14—15: "И если хотите принять, он есть Илия, которому должно прийти. Кто имеет уши слышать, да слышит!"

В самом деле, отождествляя Крестителя с Илией, Иисус делает насилие над реальной действительностью. Ни то, что говорится в Писании, ни образ Илии, рисуемый самим Иоанном, не подходят к тому, который является — и хочет быть — не кем иным, как провозвестником прихода Илии. Однако самосознание Иисуса заставляет Его сделать Крестителя Илией. Если Он сам — будущий Мессия, то Илия уже должен быть здесь. Следовательно, Креститель и есть Илия².

¹ Согласно раввинистической литературе, Илия разрешит все спорные вопросы, оставшиеся неразрешенными до прихода Мессии. См.: Rengstorf K. H. *Jebamot* (Von der Schwagerhehe). Gießen, 1929. S. 150.

² Об этой проблеме см.: Schweitzer A. *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis*. Tübingen, 1901. Kap. 6. 6 (2. Aufl. 1929); *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. S. 600—604.

Креститель идет дальше Иоилия в том отношении, что для него излияние Духа — это не просто чудо, возвещающее о наступлении последних времен и могущее произойти с любым человеком: оно происходит только с теми, кому суждено стать участником грядущего Царства и кто подготовился к нему покаянием.

Иисус ощущает себя носителем Духа и объясняет чудеса, которые Он совершает, тем, что они производятся Духом. Утверждение, что эти чудеса совершаются не силой Святого Духа, а силой предводителя бесов, Он характеризует как грех против Святого Духа, который не прощается, хотя все остальные грехи, и даже клевета на Сына Человеческого, могут снискать прощение (Мф. 12:22—32).

Посылая учеников, Он обещает им, что во время разразившихся бедствий, когда из-за Него их приведут к правителям, они почувствуют, что Дух Божий будет говорить их устами. Следовательно, Он разделяет с Крестителем точку зрения, представленную в Книге Иоилия, что излияние Духа является событием, указывающим на непосредственную близость конца. Конец означает для Него явление Сына Человеческого.

Мф. 10:17—23: "...они будут отдавать вас в судилища и в синагогах своих будут бить вас. И поведут вас к правителям и царям за Меня, для свидетельства пред ними и язычниками. Когда же будут предавать вас, не заботьтесь, как или что сказать; ибо в тот час дано будет вам, что сказать. Ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас... Претерпевший же до конца спасется. Когда же будут гнать вас в одном городе, бегите в другой. Ибо истинно говорю вам: не успеете обойти городов Израилевых, как придет Сын Человеческий".

Следует заметить, что Иисус никогда не представляет бытие в Царстве Божьем как состояние обладания Духом. Он полагает, что участники Царства Божьего находятся там в воскресшем состоянии. Как воскресшие, они в Духе не нуждаются. Только в том случае, если участники Царства мыслятся обыкновенными людьми, есть смысл наделять их Духом. Павел был первым, кто пришел к представлению о воскресших, которые в то же время являются носителями Духа. Иисус сводит в одно целое воззрения древних пророков и Иоилия следующим простым способом: в согласии с пророками Он утверждает, что, как призванный Мессия, Он является носителем Духа; в согласии с Иоилем — ожидает излияния Духа как признака начала конца.

Экстатические явления среди апостолов в день Пятидесятницы, а затем и у других верующих были восприняты первохристианской общиной как исполнение пророчества Иоилия. Петр в своей речи ссылается именно на соответствующее место из Иоилия (Деян. 2:16—21). В явлениях экстатической речи и повсеместно открывающемся даре пророчества основанная на смерти и воскресении Христа надежда верующих на немедленный приход мессианского Царства получала все новые и новые подтверждения. В оценке этих реальнейших подтверждений веры Павел был заодно со всей первохристианской общиной. Однако он не мог, подобно всем остальным, довольствоваться взглядом на эту работу Духа как на некое изолированное чудо; как мыслитель, он чувствовал себя обязанным увязать ее с фактом смерти и воскресения Христа

и с представлением о форме бытия верующих в мессианском Царстве. В соответствии с этим он объясняет ее как проявление умирания и воскресения с Христом.

*

Для наивного представления проявление Духа Божьего в обыкновенном человеке природного мира происходит благодаря обещанному Богом чуду. Для обладающего более глубоким знанием дело приобретает иной аспект. Если Дух Божий изливается после воскресения Христа, то это означает, что он изливается вследствие этого воскресения. Дух Божий присутствует в людях только с того момента, когда они — "во Христе Иисусе" и, приобщившись к Его телесности, становятся причастными также и к Духу Божьему, которым она оживляется. Святой Дух, следовательно, приходит к верующим от Христа и как Дух Христа. Они становятся причастными ему через бытие во Христе. Не как обыкновенные люди, а как умершие и снова воскресшие с Христом, являются они носителями Духа. Представлениям древних пророков, согласно которым Мессия и участники мессианского Царства совместно обладают Духом, Павел придает иную форму: Дух Мессии переходит на участников Царства.

С обычной точки зрения Дух, проявляющий себя в верующих, — это Дух откровения, который был также у пророков и у Христа. Именно в этом смысле Первое послание Петра приписывает Дух Христа уже пророкам.

1 Пет. 1:10—11: "К сему-то спасению относились изыскания и исследования пророков, которые предсказывали о назначенной вам благодати, исследуя, на которое и на какое время указывал сущий в них Дух Христов, когда Он предвозвещал Христовы страдания и последующую за ними славу".

Однако для Павла Дух Христов, к которому причастны верующие, является намного более всеохватывающим, чем прежний пророческий дух. Он составляет жизненную основу Его мессианской личности и вообще той формы существования, которая характерна для мессианского Царства. Как таковой, он представляет собой нечто уникальное, ранее не бывшее. В качестве тех, кому предопределено разделить с Мессией его славу, верующие причастны Его Духу.

Таким образом, Павел делает выводы из того факта, что доставшийся верующим Дух — это Дух Христа и что излияние Духа следует за воскресением Христа. То, что обычной вере представляется чудом предмессианских времен, для него является событием мессианской эры. Понимание того, что с воскресением Иисуса сверхприродный мировой период уже начался, накладывает отпечаток на все его мысли и является определяющим также и в его воззрении на Дух. Поэтому Павел с неизбежностью приходит к тому, что видит в явлении Духа прорыв мессианской славы в природный мир.

Связывая чудо наличия Духа с личностью Иисуса Христа как грядущего Мессии и с ожидаемой сверхприродной формой бытия верующих в мессианском Царстве, Павел, выходя за рамки Иоилия, снова приходит

к первоначальному воззрению пророков на Дух как на общую жизненную основу Мессии и участников Его Царства. Он приспособливает эту точку зрения к принявшим трансцендентный характер ожиданиям будущего, рассматривая Дух не только как духовный и этический принцип (что характерно для мессианских ожиданий пророков), или феномен откровения (как у Иоилия), но и как силу, на которой основана форма бытия воскресших.

Следовательно, с точки зрения человека, знающего смысл происходящих событий, главное заключается в том, что Дух есть форма проявления воскрешающих сил. Благодаря обладанию Духом верующие уверены в том, что они причастны к тому же воскресению, что и Христос. Дух — это залог их грядущей славы, который они носят в своих сердцах. Как носитель достигаемого избранным Духа воскресения, Христос становится родоначальником вечного человечества. Он — небесный Адам, пришедший на смену земному.

Рим. 8:11: "Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас".

2 Кор. 1:22: "...Бог, Который и запечатлел нас и дал залог Духа в сердца наши".

1 Кор. 15:45—49: "...первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий... Первый человек — из земли, земной; второй человек — с неба*... И как мы носили образ земного*, так будем носить и образ небесного".

Учение Павла о Христе как втором Адаме так естественно объясняется исходя из мистического учения об умирании и воскресании с Христом и причастности верующих к Духу Христа, что нет никакой необходимости связывать его с персидским мифом о первочеловеке Гайомарте, с индийским — о первочеловеке Пуруше или с учением о первочеловеке в эллинистическом трактате "Poimandres". Точно так же никакого отношения к нему не имеет и тот нетелесный первый человек, который, согласно Филону, был прежде Адама и Евы. Филон приходит к выводу о его существовании, истолковывая таким образом факт наличия двух повествований о сотворении человека в Книге Бытия (Быт. 1:26—27; 2:15—25).

Будучи предсуществующим, Христос должен был бы называться у Павла первым Адамом. Но человеком, от которого берет начало новое человечество, он становится только благодаря своему приходу во плоти и своей смерти и воскресению. Так как это человечество, которому предначертана мессианская слава и которое происходит от Него, следует за первым человечеством, происходящим от Адама, Павел и говорит о Нем как о втором Адаме. Это именование само по себе с очевидностью показывает, что Он не имеет ничего общего с первочеловеком индийского, персидского или эллинистического мифов. Он ведь совсем не первочеловек, а второй Адам, и именно вследствие своего воскресения, посредством которого Он стал родоначальником тех, кто призван воскреснуть. Представление о втором Адаме у Павла — это представление эсхатологическое, а не мифическое.

Обладание Духом доказывает верующим, что они уже освобождены от природной формы бытия и переведены в сверхприродную. Они "в Духе", а это значит — уже не во плоти. Ибо бытие в Духе — это только проявление бытия во Христе. Оба эти выражения служат обозначением одного и того же состояния.

Будучи в Духе, верующие освобождены от всех условностей бытия во плоти. Поскольку они уже не подвержены смерти, то не подвержены также Закону, греху и проклятию. Благодаря Духу над ними совершается истинное обрезание, "обрезание в сердце". В Духе осуществляется Новый завет. Дух — это новый Закон, дающий жизнь, тогда как прежний Закон, Закон буквы, способен лишь сделать грех явным и тем самым обрекает человека на смерть. Дух дает верующим уверенность в том, что они — дети Божии и оправданы в Его глазах. Через Дух они ощущают в своих сердцах любовь, с которой относится к ним Бог.

Рим. 8:1—2: "Итак, нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу. Потому что закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти".

Рим. 2:28—29: "Не тот иудей, кто таков по наружности, и не то обрезание, которое наружно, на плоти; но тот иудей, кто внутренне таков, и то обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве..." — Флп. 3:3: "Потому что обрезание — мы, служащие Богу духом, и хвалящиеся Христом Иисусом, и не на плоть надеющиеся".

2 Кор. 3:6: "Он [Бог] дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа; потому что буква убивает, а дух животворит".

Гал. 5:18: "Если же вы духом водитесь, то вы не под законом". — Рим. 7:6: "Но ныне, умерши для закона, которым были связаны, мы освободились от него, чтобы нам служить в обновлении духа, а не по ветхой букве".

Гал. 4:6: "А как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: "Авва, Отче!" — Рим. 8:14—16: "Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии. Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: "Авва, Отче!" Сей Самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии".

Гал. 5:5: "А мы духом ожидаем и надеемся праведности от веры". — Рим. 8:4: "Чтобы оправдание закона исполнялось в нас, живущих не по плоти, но по духу". — Рим. 8:10: "А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности". — 1 Кор. 6:11: "... [вы] оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего".

Рим. 5:5: "Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам".

Будучи в Духе, верующий должен решить для себя, будет ли он относиться к этому со всей серьезностью и соответственно этому жить в Духе. Он должен предоставить Духу полностью управлять всеми его мыслями, словами и поступками. Он не должен думать, что он может быть в Духе и в то же время жить по плоти. Для тех, кто во Христе и в Духе, существование во плоти есть лишь внешняя видимость, а не истинное состояние. Это отношение к жизни избранный должен сохранять и поддерживать, освобождаясь от мыслей и вожделений своего природного Я и во всем подчиняясь этическим предписаниям Духа. Если своим поведением он позволяет бытию во плоти снова стать реальностью, он отказывается от бытия в Духе, а тем самым — от формы существования воскресших, залогом которой оно служит.

Гал. 5:16—17: "...поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожделений плоти. Ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы". — Гал. 5:25: "Если мы живем духом, то по духу и поступать должны". — Гал. 6:7—8: "Что посеет человек, то и пожнет. Сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление; а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную".

— 1 Кор. 3:16—17: "Разве не знаете, что вы храм Божий и Дух Божий живет в вас? Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог, ибо храм Божий свят; а этот храм — вы". — Рим. 8:5—6: "Ибо живущие по плоти о плотском помышляют, а живущие по духу — о духовном. Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные — жизнь и мир". — Рим. 8:13: "Ибо, если живете по плоти, то умрете, а если духом умерщвляете дела плотские, то живы будете".

О себе самом Павел знает, что через него действует Дух. Если его проповедь оказывает действие, то это потому, что она делается силой Духа; если от него исходят знамения и чудеса, то они совершаются Духом. Равным образом все дары, которые проявляются у верующих, каковы бы они ни были, обязаны своим происхождением Духу. Все, что есть истинно духовного, всякое проявление чудодейственной силы происходит от этой сверхприродной первопричины, которая действует уже в этом мире.

1 Фес. 1:5: "Потому что наше благовествование у вас было не в слове только, но и в силе и во Святом Духе". — 1 Кор. 2:3—4: "...был я у вас в немощи, и в страхе, и в великом трепете. И слово мое, и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы". — Рим. 15:19: "Силою знамений и чудес, силою Духа Божия, так что благовествование Христово распространено мною от Иерусалима и [его] окрестностей до Иллирика".

Гал. 3:5: "[Бог] Подающий вам Духа и совершающий между вами чудеса".

1 Кор. 12:4—11: "Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу: одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно".

Насколько полно действия Павла определялись Духом, видно из его рассказа в Послании к галатам — о том, как в конце своего первого миссионерского путешествия он, повинаясь откровению, отправился к апостолам в Иерусалим (Гал. 2:2). В Деяниях апостолов Дух предписывает Павлу и его спутникам выбор пути в начале второго миссионерского путешествия. Дух не разрешил им проповедовать в Азии и не допустил их в Вифинию (Деян. 16:6—7).

Из всех проявлений Духа наивысшую ценность, по общему мнению, представляла экстатическая речь верующих во время богослужения (глоссолалия) — ибо она обладала наибольшей очевидностью. Павел, однако, оценивает действие Духа по тому, что оно дает для назидания и духовной помощи. Поэтому он возражает против чересчур высокой оценки экстатической речи, хотя и благодарит Бога за то, что сам он наделен этим даром в большей мере, чем остальные (1 Кор. 14:18). Ему не хотелось бы, чтобы она занимала слишком много места в богослужении, как это случалось в Коринфе. Говорение языками — это, по его мнению, разговор с Богом, из которого все остальные ничего не понимают. Поэтому во время богослужения лучше сказать пять слов с пониманием, чтобы они послужили поучением другим, чем десять тысяч слов

экстатической речи (1 Кор. 14:19). Экстатическая речь представляется ему обращенной к Богу молитвой, в которой Дух Божий, пребывающий в человеке, невыразимыми в словах воздыханиями доносит до Бога превышающее все мысли и слова желание избавления от смертности (Рим. 8:26). Однако наряду с этой молитвой от Духа к Богу "молитва с умом" также должна занять свое законное место (1 Кор. 14:14—17). Поэтому в 14-й главе Первого послания к коринфянам, где Павел разбирает вопросы, связанные с богослужением, он предписывает, чтобы с экстатической речью всякий раз выступало не более двух-трех человек, и то лишь в том случае, если кто-либо из присутствующих обладает даром истолковывать такую речь. Если же истолкователя нет, то экстатический оратор вообще не должен принимать участия в богослужении; пусть он лучше разговаривает с Богом у себя дома (1 Кор. 14:27—28).

Пророки — даже если их пророчества всем понятны и служат к назиданию — тоже должны всякий раз говорить только двое или трое, по очереди. Если в то время, как пророк говорит, кто-либо объявляет, что получил откровение, пророк должен замолчать и уступить ему место (1 Кор. 14:29—33).

Одаренным экстатической речью и пророкам возможность говорить предоставлялась во время благодарения на трапезе Господней. Это было главной частью богослужения. Согласно Дидахе ("Учению двенадцати апостолов"), датируемому, по-видимому, концом I в. н. э., во время этого ритуала совершалось три благодарения: над чашей, над хлебом и после трапезы (Дид. 9—10)¹. Насколько это соответствует порядку проведения первохристианской трапезы — нам неизвестно. Важно, однако, что из "Учения двенадцати апостолов" мы узнаем о характере благодарения. Оно относится не только к трапезе, но также к ожидаемому Царству и его славе. И оно не ограничивается выражением благодарности, но включает в себя горячую мольбу о будущем блаженстве. Легко понять, почему это "благодарение" считалось делом обладающих даром экстатической речи и пророков.

В Дидахе, в котором уже установлены формы благодарственных молитв, ясно указано, что сверх того следует разрешить пророкам благодарить столько, сколько они хотят.

То, что Павел, разделявший со своими современниками высокую оценку видимых доказательств действия Духа, несмотря на это, так решительно отстаивает высшие права сознательно-разумных проявлений духовного — это факт огромной важности. В этом он снова проявляет себя мыслителем, доходящим до самой сути вещей. Насколько верной была руководившая им интуиция, по-настоящему могут оценить только люди нашего времени, знающие, что экстатическая речь — это всего лишь психофизический феномен.

А сколько мужества требовалось для того, чтобы в то время, да еще наперекор коринфянам, которые так гордились бурными внешними проявлениями Духа в их общине, отстаивать высшее право разумно-духовного! Едва ли найдется какое-либо другое место в посланиях, где

¹ Дидахе считалось утраченным до 1873 г., когда митрополит Никомидии Филофей Врисенний обнаружил рукопись, датированную 1056 г. и содержащую его текст, в монастыре иерусалимских христиан в Константинополе.

величие Павла как человека, способного подняться над своим временем, выступает с такой силой, как в этой четырнадцатой главе Первого послания к коринфянам.

Познание в Духе, которое Павел ставит выше говорения в Духе, заключается в способности проникать в глубины божественного и понимать во всей полноте "слово о кресте" (1 Кор. 1:18), которое земной мудрости кажется безумием. Чего природный человек не может понять (1 Кор. 2:14) и что остается скрытым даже от ангельских существ (1 Кор. 2:8), о том Бог дает знать избранным через свой Дух. Содержание этого духовного откровения есть знание всей тайны умирания и воскресания с Христом.

1 Кор. 2:10—13: "А нам Бог открыл это Духом Своим; ибо Дух все проникает, и глубины Божии. Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия. Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога, — что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святого, сообщая духовное с духовным".

На основе откровения, идущих от Духа, Павел решает вопросы веры и образа жизни верующих. Как "тайну", т. е. знание, полученное от Духа, сообщает он коринфянам, что по пришествии Христа и те, кто еще живы, и мертвые (имеются в виду умершие во Христе) все вместе станут нетленными (1 Кор. 15:51—52). То же самое он сообщает фессалоникийцам (1 Фес. 4:15—18) как "слово Господне". Открытое ему Духом Христа он трактует как слово, полученное от Христа.

Так как Павел через Дух получает сообщения непосредственно от самого Христа, он может оставить в стороне сохраняемое преданием учение Иисуса из Назарета. Смерть и воскресение Иисуса настолько изменили состояние мира, что предшествующее этим событиям учение Иисуса уже не может безоговорочно считаться действительным в новых условиях. Это вынуждает Павла подойти к нему творчески, встав как бы рядом с Иисусом, и дать Евангелию такую формулировку, в которой оно и теперь сохраняло бы свое значение¹. Убежденность, почерпнутая им из откровения Духа Христа, дает ему силы для выполнения этой необходимой задачи.

Он старается по возможности избегать ссылок на провозвестие Иисуса, даже вообще не упоминать о нем. Если бы мы опирались только на его послания, мы бы не знали, что Иисус говорил притчами, что Он произнес Нагорную проповедь и научил своих учеников молитве "Отче наш". Павел не упоминает о словах, сказанных Иисусом, даже в тех случаях, когда этого, казалось бы, невозможно избежать. Так, он цитирует заповедь "люби ближнего твоего, как самого себя" как заключающую в себе весь Закон, даже не упоминая при этом, что так говорил сам Иисус (Гал. 5:14; Рим. 13:8—10). Оправдываясь перед коринфянами в том, что он не выполнил обещания и не пришел к ним в ранее назначенный срок, Павел говорит, что он не такой человек, у которого то "да, да", то "нет, нет" (2 Кор. 1:17—19). С этими словами у него

¹ См. с. 272—273.

так или иначе должны были ассоциироваться слова Иисуса (возможно, коринфяне привели их в письме, на которое он отвечает): "Да будет слово ваше: "да, да" и "нет, нет"; а что сверх этого, то от лукавого" (Мф. 5:37). Однако Павел об этом не упоминает. Подобным же образом он не заботится о том, чтобы указать, что его призыв "Благословляйте гонителей ваших" (Рим. 12:14) воспроизводит высказывание Иисуса (Мф. 5:44).

И действительно, в Послании к галатам Павел самым решительным образом утверждает, что Евангелие, которое он возвещает, никак не зависит от дошедшего через людей предания и от учения Христа.

Гал. 1:11—12: "Возвещаю вам, братия, что Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое; ибо и я принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа".

Разумеется, Павел не в состоянии провести свою теорию независимости от предания последовательно и до конца. Объясняя коринфянам значение трапезы Господней, он вынужден сослаться на предание о словах Иисуса на последней трапезе с учениками (1 Кор. 11:23—25). В подтверждение своего мнения, что проповедующий Евангелие должен жить за счет общин, он ссылается на указание Господа, которое предполагается хорошо известным (1 Кор. 9:14). Согласно Первому посланию к коринфянам (15:3) учение о том, что Иисус, по Писанию, умер за грехи своих верных, Павел воспринял из предания. По-видимому, известное высказывание Иисуса о разводе (Мф. 5:31—32) тоже подразумевается им, когда в 1 Кор. 7:10 он запрещает состоящим в браке верующим разводиться, ссылаясь на повеление Христа (*παράγγελλω οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος*).

Если не считать этих неизбежных уступок традиции, Павел придерживается принципа, согласно которому истина о Христе и спасении узнается не из передаваемых преданием рассказов и учений, а из откровений Духа Иисуса Христа. Этим принципом он поступиться не может, ибо его собственная интерпретация смерти и воскресения Иисуса выходит за рамки учения, содержащегося в предании, а его позиция относительно свободы от Закона ему противоречит.

В 1 Фес. 4:15 под "словом Господним" (*ἐν λόγῳ κυρίου*) Павел мог иметь в виду не изречение исторического Иисуса, а лишь полученное через Дух откровение Христа. Откуда бы он мог взять высказывание Иисуса, подтверждающее, что верующие, умершие после смерти Иисуса, обретут тем не менее форму бытия воскресших в момент Его второго пришествия одновременно с оставшимися в живых? Кроме того, он сообщает коринфянам (1 Кор. 15:51), что одновременное обретение и умершими и оставшимися в живых формы существования воскресших есть "тайна" (*μυστήριον*), что может означать только полученное им откровение, но никак не высказывание Господа, известное из предания.

Павел не занимается проблемой, действительно ли все то, что представляется сказанным под действием Духа Божьего, исходит от этого Духа. Он, видимо, считает с возможностью того, что Сатана скрывается под видом Ангела света (2 Кор. 11:14). Но что бесовский дух мог бы говорить голосом Духа Божьего — этого он, как ни странно, по-видимому, не принимает в расчет. Если кто-либо, говорящий в Духе, признает

Христа Господом — это служит для Павла доказательством, что в нем говорит Дух Божий. Дух, согласно Павлу, может произносить только то, что согласуется с его природой.

1 Кор. 12:3: "Потому сказываю вам, что никто, говорящий Духом Божиим, не произнесет анафемы на Иисуса, и никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым".

В 1 Кор. 12:10 в качестве одного из духовных даров упоминается "различение духов" (διάκρισις πνευμάτων). Что имел здесь в виду Павел, мы не знаем. В любом случае под этими словами не может подразумеваться дар отличать речь божественного Духа от речи бесовского. Ибо согласно 1 Кор. 12:3 любой дух, который исповедует Христа, должен быть признан божественным по своей природе.

Эта замечательная непосредственность в оценке изречений Духа была возможна только в первохристианстве. Если бы желающие доказать, что послания Павла были написаны во II в. н.э. и намеренно датированы годами начала христианства, были способны справиться со всеми остальными местами посланий, которые говорят против их теории, то для 1 Кор. 12:3 они никогда не сумели бы найти удовлетворительного объяснения. Как мог писатель более позднего времени, решивший написать первохристианские письма от имени Павла, приписать ему такое уверенное признание подлинности любого духа, признающего себя причастным Христу?

С появлением гностицизма, тоже апеллировавшего к Духу, такое простодушие в отношении этого вопроса, какое проявлял Павел, стало недопустимым. Возникла необходимость проверки духов. Соответствующее предписание есть в Первом послании Иоанна (1 Ин. 4:1—3). Если дух признает, что Иисус Христос "пришел во плоти" (Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα) — т. е. что Логос соединен с Иисусом из Назарета от рождения, а не только с момента Его крещения! — этот дух от Бога. Если же он говорит иное, то нет.

Теперь уже недостаточно, чтобы дух просто признавал Христа; он должен, кроме того, придерживаться правильных взглядов на Его личность. Если он выражает взгляды гностической или иудаистской христологии, то уже не может считаться божественным.

В конце I в. в Дидахе была предпринята попытка установить правило, по которому можно было бы отличать ложных пророков от истинных. Проверка самого содержания пророчеств недопустима. Считается, что она запрещена словами Иисуса о грехе против Святого Духа. Однако о тех, кто говорит в духе, следует судить по их поведению. Некоторое колебание, которое чувствуется за этой установкой, свидетельствует, что в то время желательность проверки духов в какой-то мере уже ощущалась, но делать ее еще не решались. Возникшая в связи с гностицизмом необходимость принимать в расчет догматическую позицию духа в Дидахе еще не дает о себе знать.

Дид. 11:7—12: "И всякого пророка, говорящего в духе, не испытывайте и не судите; ибо всякий грех простится, а этот грех не простится. Но не всякий говорящий в духе есть пророк, а лишь тот, кто живет по Господу; по жизни познают лжепророка и (истинного) пророка. И никакой пророк, назначая в духе трапезу, не ест от нее, разве что он лжепророк. И всякий пророк, научающий истине, есть лжепророк, если не делает того, чему

учит... Если же кто скажет в духе: дай мне денег или другого, не слушайте его; но если же просит о даянии для других, неимущих, никто да не осудит его”.

Около 150 г. н. э. автор книги ”Пастырь Ермы”, который сам был пророком, тоже рассматривает эту острую проблему и тоже еще не пользуется критерием догматической правильности. По сравнению с Дидахе, он берется за дело более основательно.

Пастыря Ермы Заповеди 11:8: ”Имеющий духа свыше — спокоен, кроток и смирен, удаляется от всякого зла и суетного желания этого века, ставит себя ниже всех людей и никому не отвечает по вопросам, не говорит наедине; дух Божий говорит не тогда, когда человек желает, но тогда, когда угодно Богу”. — Заповеди 11:12—14: ”Может ли дух Божий брать мзду и для того пророчествовать? Делать это не свойственно пророку Божию; и в поступающих таким образом действует дух земной. Потом, он не входит в собрание мужей праведных, но избегает их, напротив, имеет общение с людьми двоедушными и пустыми, пророчествует в местах потаенных и обманывает их, говоря по их желаниям... А когда он входит в собрание людей праведных, имеющих духа божественного, и ими совершается молитва, тогда тот человек оказывается пустым. Земной дух от страха бежит от него, и он совершенно поражается и ничего не может говорить”.

Таким образом, здесь устанавливается критерий, по которому действительно одаренный Духом говорит только во время общинного богослужения, а лжепророк — вне его.

Среди этих забот о подлинности Духа как будто из другого мира доносится до нас мощный голос Павла, который заботится единственно о духовном горении и призывает фессалоникийцев (1 Фес. 5:19—20): ”Духа не угашайте! Пророчествами не пренебрегайте!”

Глава IX

МИСТИКА И ЗАКОН

Павлу не было необходимости бороться за идею, согласно которой язычники тоже призваны к мессианской славе и им тоже следует проповедовать Евангелие Христа. Эта идея существовала и до него; противники Павла были убеждены в этом не меньше, чем он сам. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что убеждения Павла и его противников исходят из разного понимания универсализма и мотивов проповеди язычникам, и именно этим различием объясняется тот факт, что если другие считали необходимым подвергать новообращенных язычников обрезанию и налагать на них Закон, то Павел считал своим долгом всемерно противодействовать этому.

Чтобы понять особую позицию Павла, необходимо вначале выяснить, как возник универсализм в еврейской и в христианской эсхатологии и каким образом из него вытекает необходимость проповеди язычникам.

Универсализм был впервые введен в эсхатологию пророками, жившими во время и после вавилонского пленения. Они ожидали, что

в новом Сионе языческие народы будут служить Богу вместе с Израилем.

Зах. 2:10—11: "Ликуй и веселись, дочь Сиона! Ибо вот, Я приду и поселюсь посреди тебя, говорит Господь. И прибегнут к Господу многие народы в тот день и будут моим народом".

Зах. 8:22—23: "И будут приходить многие племена и сильные народы, чтобы взыскать Господа Саваофа в Иерусалиме и помолиться лицу Господа... будет в те дни, возмутся десять человек из всех разноречивых народов, возмутся за полу Иудея и будут говорить: мы с тобою, ибо мы слышали, что с вами — Бог".

Ис. 60:2—3: "... а над тобою (Сионом) воссияет Господь, и слава Его явится над тобою. И придут народы к свету твоему, и цари — к восходящему над тобою сиянию".

Ис. 25:6—7: "И сделает Господь Саваоф на горе сей для всех народов трапезу из тучных яств, трапезу из чистых вин, из тука костей и самых чистых вин. И уничтожит на горе сей покрывало, покрывающее все народы, покрывало, лежащее на всех племенах".

В эсхатологии Книги Даниила налицо движение в обратном направлении. Иудаизму, борющемуся с язычниками за сохранение веры, становится чуждой мысль о том, что последние тоже должны участвовать в грядущей славе. С этого времени универсализм практически не играет никакой роли в эсхатологии. Более или менее отчетливо он проявляется только в Книге Еноха.

Ен. 48:4—5: "Сын Человеческий будет светом народов и чаянием тех, которые опечалены в своем сердце. Пред Ним падут ниц, будут молиться Ему и славить Его все живущие на земле".

Псалмы Соломона отвергают универсализм. Их автор полагает (вступая тем самым в противоречие со взглядами пророков времен вавилонского пленения и последующего периода), что в Царстве Мессии никаким иноплеменикам не будет разрешено жить среди Израиля (Пс. Сол. 17:28).

В апокалипсисах Варуха и Ездры тоже ничего не говорится об участии язычников в мессианском Царстве¹. Следовательно, книжники уже не ожидают открытого для всех народов мессианского Царства. Однако на место прежнего универсализма приходит новый универсализм, в соответствии с духом времени принявший форму миссионерской деятельности. Пока мир находится в периоде своего природного существования, они хотят обратить язычников в иудаизм; последние, сделавшись иудеями, тем самым получают доступ в Царство.

Об энергичной миссионерской деятельности, развитой фарисеями в духе этого нового универсализма, мы знаем со слов Иисуса:

Мф. 23:15: "Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что обходите море и сушу, дабы обратить хотя одного; и когда это случится, делаете его сыном геенны, вдвое худшим вас".

Иисус не разделяет миссионерского рвения книжников и фарисеев, так как его мысль идет по пути универсализма древних эсхатологических ожиданий, согласно которым язычники, призванные участвовать в Царстве, выявятся с наступлением мессианского времени. Обращать языч-

¹ Следы универсализма можно видеть в Апок. Вар. 42:5 и 3 Езд. 3:32—36.

ников заранее — значит вмешиваться в дело, которое Бог оставил за собой. Миссионерский универсализм, который у книжников пришел на смену эсхатологическому универсализму, был его логическим отрицанием.

Вследствие изменения представлений о Царстве, а также вследствие того значения, которое Иисус придавал предопределению, Его эсхатологический универсализм отличается от универсализма пророков времен вавилонского пленения и последующего периода. Последние мыслили в терминах коллективных совокупностей, ожидая, что участниками Царства будут народ Израиля и целые языческие народы. С точки зрения Иисуса, оно предназначено лишь отдельным избранным людям, причем эти избранные не обязательно принадлежат к последнему поколению израильтян и язычников; они выбираются из всех когда-либо живших на земле поколений.

Судя по некоторым высказываниям Иисуса, он полагал, что избранным из числа язычников предназначено занять место тех избранных израильтян, которые не последовали Его призыву.

Мф. 8:11—12: "Говорю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном; а сыны Царства извержены будут во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов".

Мф. 12:41—42: "Ниневитяне восстанут на суд с родом сим и осудят его, ибо они покаяться от проповеди Иониной; и вот, здесь больше Ионы. Царица Южная восстанет на суд с родом сим и осудит его, ибо она приходила от пределов земли послушать мудрости Соломоновой; и вот, здесь больше Соломона".

Мф. 21:43: "Потому сказываю вам, что отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его".

Хотя Он и сохраняет такого рода ожидания относительно язычников и уже теперь время от времени находит у них — как, например, у сотника из Капернаума (Мф. 8:10) и женщины-хананеянки (Мф. 15:28)! — такую веру, что она Его изумляет, Иисус направляет свою деятельность только на Израиль и, посылая учеников, ставит им такое же ограничение.

Мф. 15:24: "Я послан только к погибшим овцам дома Израилева".

Мф. 10:5—6: "...на путь к язычникам не ходите, и в город Самарянский не входите; а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева".

Эта установка объясняется отнюдь не недостатком великодушия и не только краткостью времени, оставшегося до наступления Царства. Она связана с самим характером универсализма Иисуса. Его эсхатологический универсализм запрещает миссию к язычникам.

К евреям Он послан как из милости, так и для суда. Для избранных из евреев Его проповедь — это пробный камень. Если они верят ей, избрание становится реальностью; если же не услышат ее, они потеряют свое избрание. Но и те, кто пока не принадлежит к числу избранных и кого по их прежней жизни явно следует считать людьми отвергнутыми, могут, восприняв Его подтвержденную чудесами проповедь, приобрести права избранных. Возможно, за этим стоит представление Иисуса о том, что все те дети Израиля, которым дана привилегия присутствия среди них неузнанного Мессии, имеют возможность получить избрание через общение с Ним. В этом случае прерогативы и Израиля как

такового, и последнего поколения людей были бы сохранены и приведены в согласие с идеей избранничества в целом. Что же касается язычников, то Бог просто избрал некоторое количество из них, чтобы принять в мессианское Царство, когда оно наступит. Однако они не могут, подобно детям Израиля, сами приобрести избрание, так как Царство Божие им не проповедует.

Таким образом, первоначальная идея Иисуса заключалась в том, что реальная возможность войти в Царство в принципе предоставлена всем живущим в данное время израильтянам. Для этого им достаточно было признать себя верными Ему — по-видимости всего лишь проповеднику Царства, на самом же деле — Сыну Человеческому. Но по мере того как Он на опыте убеждался, что многие израильтяне не заботятся о том, чтобы сделать свое потенциальное избрание действительным, Он укреплялся во мнении, что избранные из язычников должны заступить на их место, так, чтобы число участников Царства было полным. Эти дополнительные избранные просто назначаются Богом. Проповедь им не адресуется. Привилегия получения прав избранных в результате свободного выбора остается за детьми Израиля. Этим объясняется, почему Иисус, несмотря на универсализм своего мышления, в своей деятельности ограничивается обращением исключительно к израильскому народу.

После смерти Иисуса Евангелие стали проповедовать язычникам, что было отступлением от Его позиции в этом вопросе. Как это произошло?

Это получилось само собой: благодаря верующим в Христа евреям из эллинистических стран иудейская миссия в диаспоре естественно и неизбежно превратилась в христианскую миссию. Согласно повествованию, принадлежащему наиболее древнему слою Деяний апостолов, это произошло впервые в Антиохии Сирийской. Именно там верующие евреи, выходцы из Кипра и Кирении, которые принадлежали к иерусалимской общине, но после избиения Стефана были изгнаны из нее и которые вначале проповедовали только евреям, начали проповедовать Евангелие также и грекам (Деян. 11:19—21). Получив известие об их успехе, иерусалимские апостолы — они не подвергались преследованиям (Деян. 8:1), так как гонения, и в том числе избиение Стефана, были связаны, собственно говоря с распрями между евреями из эллинистических стран, — послали в Антиохию Варнаву. Тот привел Павла из Тарса, и позднее они вместе, призванные Духом и по поручению общины, занялись миссионерской работой (Деян. 11:22—26; 13:1—3).

Согласно рассказу из более позднего слоя Деяний, изгнанные из Иерусалима христиане сразу же начали проповедовать Евангелие в Самарии, которая у евреев считалась языческой (Деян. 8:4—13). И самому Петру было видение, по которому он должен был пойти в Кесарию, в дом язычника — сотника Корнилия — и крестить его и его семью (Деян. 10:1—48).

Каким образом Павел пришел к решению посвятить себя именно проповеди среди язычников и понял, что быть апостолом язычников — его призвание? Нередко полагают, что это произошло в момент его обращения под Дамаском, и в доказательство приводят цитату из Послания к галатам (1:15—16). Однако этот отрывок не может служить

доказательством. Павел лишь утверждает, что Бог еще с утробы матери предназначил ему возвестить язычникам Сына Своего, который теперь открылся ему.

Не стал ли он апостолом язычников вследствие своих неудач у евреев и успехов у язычников? Это предположение согласуется с тем, что сообщают Деяния апостолов, согласно которым он всегда проповедовал вначале в синагогах и только после того, как продолжение проповеди становилось невозможным, обращался к язычникам. Против этого, однако, говорит то, как Павел в своих посланиях представляет проповедь язычникам, — как нечто принципиально необходимое и потому взятое им на себя.

Мы уже видели, что своеобразие убеждений Павла является следствием его учения. Поэтому естественно задаться вопросом, не так ли обстоит дело и в данном случае. И действительно, в эсхатологии Павла имеется особая побудительная причина для проповеди среди язычников, связанная со своеобразной особенностью его эсхатологического универсализма.

Это универсализм совершенно иного характера, нежели универсализм Иисуса. Для Павла мессианское Царство является привилегией избранных последнего поколения человечества — постольку, поскольку они находятся в состоянии бытия во Христе. Ибо вне бытия во Христе они не могут заранее приобрести способность к участию в форме бытия воскресших и таким образом, в качестве соратников воскресшего Христа, войти в Его мессианскую славу. Для избранных из язычников это означает, что их избрание не может осуществиться, пока они не получат вести о Христе и не вступят в бытие во Христе.

У прочих проповедников христианства проповедь среди язычников, по аналогии с иудейской миссионерской деятельностью, была нацелена на превращение язычников в верующих во Христа евреев, с тем чтобы они уравнились с верующими из евреев и вместе с ними стали участниками мессианского Царства, устанавливаемого Христом. Относительная необходимость такого рода проповеди превратилась у Павла в абсолютную. У него есть сильнейшее побуждение к этой деятельности — необходимость довести количество участников Царства до полного числа.

В Апокалипсисе Езры доведению количества избранных до полного числа придается большое значение. На вопрос, не задержится ли из-за грехов людей пришествие славы в последние времена, Ездра получает отрицательный ответ. Как только число умерших праведников станет полным, так тотчас должны начаться те события конца времен, которые связаны с воскресением мертвых. Тогда появится мессианское Царство, которое есть только прелюдия к воскресению. 3 Езд. 4:40—43: "Пойди, спроси беременную женщину, могут ли, по исполнении девятимесячного срока, ложесна ее удержать в себе плод? Я сказал: не могут. Тогда он сказал мне: подобны ложеснам и обители душ в преисподней. Как рождающая спешит родить, чтобы освободиться от болезней рождения, так и эти спешат отдать вверенное им. Тогда будет показано тебе то, что ты желаешь видеть".

Мысль Павла, следовательно, такова, что конец наступит, когда все избранные для участия в мессианском Царстве верой в Иисуса реально

осуществляют свое избрание. Если он чувствует себя обязанным нести весть о Христе всему миру, то это потому, что его цель — дать всем избранным из язычников возможность достигнуть состояния бытия во Христе и таким образом сделать свое избрание действительным. Именно этими догматическими мотивами объясняется его желание проникнуть даже в Испанию.

О своих планах, связанных с проповедью Евангелия там, где оно еще не известно, Павел впервые объявляет не в Послании к римлянам (15:20—24), а еще раньше, в одном не совсем ясном месте Второго послания к коринфянам (10:15—16): "Мы не без меры хвалимся, не чужими трудами, но надеемся, с возрастанием веры вашей, с избытком увеличить в вас удел наш, так чтобы и далее вас проповедовать Евангелие, а не хвалиться готовым в чуждом уделе".

Так как Павел одинок в своем понимании необходимости проповеди среди язычников и желании предпринять для этого необходимые действия, он сознает себя призванным Богом апостолом язычников, который, как таковой, должен занять место рядом с апостолами тех, кто обрезан.

Какой глубокий смысл придает это обстоятельство тому месту из Послания к римлянам, где говорится о необходимости нести Евангелие повсюду!

Рим. 10:13—15: "Ибо "всякий, кто призовет имя Господне, спасется". Но как призывать Того, в Кого не уверовали? Как веровать в Того, о Ком не слышали? Как слышать без проповедующего? И как проповедовать, если не будут посланы? Как написано: "как прекрасны ноги благовествующих мир, благовествующих благое!"

Только Павел понимает, что язычники действительно имеют право на проповедь Христа. Так как вследствие своего избрания они имеют равные права с евреями, им тоже должны быть предоставлены такие же возможности узнать Христа, какие уже есть у евреев. До второго пришествия Христа Евангелие должно быть проповедано во всем мире!

*

Евангелие должно быть как можно быстрее возведено во всем мире не только ради избранных из числа язычников, но и ради самого Израиля. Павел не может смириться с мыслью, что "те от обрезания", которые в первую очередь призваны быть истинными детьми Авраамовыми, не осуществляют своего избрания. Пытаясь разрешить эту наиболее трудную с точки зрения идеи предопределения проблему, он находит выход в утверждении, что это ожесточение их сердец — лишь временное явление, которое может быть заранее предусмотрено в божественном плане. В Послании к римлянам он возвещает как тайну, что как только все избранные из необрезанных выявятся через веру в Христа, то и избранные Израиля, в которых это возбудит ревность, отбросят временно постигшее их ожесточение и тоже войдут в милость к Богу. Он ожидает, что это чудо произойдет до второго пришествия Христа! Чтобы способствовать его осуществлению, он хочет нести весть о Христе во все концы земли. Ведь второго пришествия Христа не будет, пока все избранные из язычников не услышат призыв Евангелия. Следова-

льно, именно ради спасения Израиля осуществляет Павел свое призвание апостола язычников! Он прилагает все усилия к тому, чтобы возбудить ревность, которая решительно повернет его народ к спасению (Рим. 11:13—14). Если ветви дикой маслины привились к маслине Израиля, то и ее собственные ранее отсеченные ветви смогут снова привиться (Рим. 11:17—24).

Рим. 11:13—14: "Вам говорю, язычникам: как апостол язычников, я прославляю служение мое; не возбужу ли ревность в сродниках моих по плоти и не спасу ли некоторых из них?"

Рим. 11:23—24: "Но и те, если не пребудут в неверии, привыкнут, потому что Бог силен опять привить их. Ибо, если ты отсечен от дикой по природе маслины и не по природе привился к хорошей маслине, то тем более сии природные привыкнут к своей маслине".

Рим. 11:25—26: "Ибо не хочу оставить вас, братья, в неведении о тайне сей, — чтобы вы не мечтали о себе, — что ожесточение произошло в Израиле отчасти, до времени, пока войдет полное число язычников. И так весь Израиль спасется..."

В Первом послании к фессалоникийцам Павел выносит евреям столь суровый приговор, что трудно понять, как это может сочетаться с надеждой увидеть их уверовавшими и спасенными.

1 Фес. 2:14—16: "Ибо вы, братья, сделались подражателями общинам Божиим* во Христе Иисусе, находящимся в Иудее, потому что и вы то же претерпели от своих единоплеменников, что и те от иудеев, которые убили и Господа Иисуса, и Его пророков, и нас изгнали, и Богу не угождают, и всем человекам противятся; которые препятствуют нам говорить язычникам, чтобы спаслись, и через это всегда наполняют меру грехов своих; но приближается на них гнев до конца".

Возможно, что ко времени написания Первого послания к фессалоникийцам Павел еще не пришел к вере в конечное спасение всего Израиля. Многие комментаторы полагают, что слова "но приближается на них гнев до конца" — это замечка на полях рукописи, сделанная переписчиком и позднее вошедшая в текст. В этом случае их можно было бы рассматривать как намек на разрушение Иерусалима, имевшее место в 70 г. И действительно, нелегко понять, что мог иметь в виду Павел под Божьей карой, которая вот-вот настигнет евреев.

Если прежде непокорными Богу были язычники, то теперь — евреи. При поверхностном взгляде это можно истолковать как аннулирование избрания. Но для Павла это все тот же процесс, в котором спасение всех избранных осуществляется согласно божественному предначертанию.

Рим. 11:29: "Ибо дары и призвание Божие непреложны". — Рим. 11:32: "Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать".

Комментаторы Павла до сих пор не знают, как быть с этим спасением всех, и тому есть две причины. Во-первых, они просмотрели тот факт, что под "всеми" имеются в виду не вообще все, а все избранные. Во-вторых, они не делают различия, которое подразумевается Павлом, — между мессианским и вечным блаженством. Если принять во внимание ту трактовку проблемы в целом, которую дает Павел в главах 9—11 Послания к римлянам, то его слова в Рим. 11:32 никак не могут относиться к вечному блаженству. Павел говорит здесь не о возвращении всех людей, когда-либо живших на земле (*ἀποκατάστασις πάντων*), и не о всеобщем блаженстве, которое должно наступить в момент, когда

Бог станет всем во всем. Он имеет в виду только то поколение человечества, которое живет в конце времен, и его участие в мессианском Царстве. Речь идет у него об обращении к вере всех избранных, как из язычников, так и из евреев, к моменту второго пришествия Христа, — короче, о чуде, которого требует его вера, побуждаемая заботой об Израиле, и которое он сам надеется увидеть в своей земной жизни.

Вследствие этой надежды — что все призванные достигнут праведности, которая дается верой, — ему становится понятной задержка второго пришествия Христа. Вероятно, он полагает, что всему Израилу суждено уверовать (Рим. 11:26). Таким образом, он придерживается представления, которое, видимо, было и у Иисуса и от которого Иисус откался в ходе своего служения.

Из того, что проповедь Павла язычникам проистекает из эсхатологического универсализма, следует ее совершенно особый характер. Она обращена к язычникам, призванным пополнить число участников Царства именно в качестве язычников, а не в качестве евреев, верующих в Христа. Это теоретическое различие на первый взгляд не имеет большого значения. Однако оно ведет очень далеко. Именно от него в конечном счете зависит тот факт, что Павел не может допустить подчинения Закону и обрезания, которых требуют от обращенных им язычников. Он не может отступить от своей позиции, состоящей в том, что они были призваны к бытию во Христе как язычники, а не как язычники, превращенные в евреев. А кроме того, свободы от Закона для христиан из язычников, вытекающей из его эсхатологического универсализма, требует и мистика бытия во Христе. Если бы вопрос о Законе не возникал, Павел мог бы держать свое мистическое учение о бытии во Христе при себе. Верующему ведь нет необходимости знать всю тайну того, что происходит с ним, начиная с момента крещения. Если, простодушно полагая, что он все еще живет в природном мире, верующий ожидает пришествия Иисуса в качестве Мессии и готовится к этому событию покаянием и очищением, он войдет к Нему в Его мессианскую славу так же неминуемо, как и в том случае, если он к тому же еще и знает, что благодаря воскресению Иисуса время сверхприродного мира уже наступило, что силы смерти и воскресения с момента его крещения уже действуют в нем и что поэтому он только внешне все еще кажется природным человеком.

Но как только возникает вопрос о Законе, без знания мистического учения о бытии во Христе обойтись уже невозможно. Не обладая этим знанием, верующий может совершить непоправимую ошибку: решить, что и после смерти и воскресения Иисуса Закон все еще действителен, и, не мудрствуя лукаво, заключить отсюда, что новообращенный язычник обязан подчиниться Закону, чтобы, присоединившись к избранному народу, с полным правом притязать на данные ему обетования. Но если верующий из язычников действительно поступит так, он безвозвратно отпадет от Христа, даже если по-прежнему будет признавать Его Мессией и покаянием и очищением готовить себя к Его приходу. Ибо, согласившись на бытие в Законе, он отказывается от бытия во Христе, а вместе с этим и от своего спасения. Чтобы не допустить этого страшного безумия, Павел вынужден выступить со своим мистическим учением о бытии во Христе.

Какова же, собственно, позиция Павла в отношении Закона?

Если собрать вместе все содержащиеся в его посланиях высказывания на эту тему, создается впечатление чего-то чрезвычайно сложного и противоречивого. Он утверждает, что Закон уже не имеет силы. Но в то же время он считает его действующим, поскольку полагает, что признающие Закон подчинены ему и из-за этого гибнут. К этому добавляется еще одна непонятная вещь. Если верующие из иудеев продолжают жить согласно Закону, Павел считает, что это в порядке вещей и не вредит их спасению. Но если то же самое хотят делать верующие из язычников, он расценивает это как отречение от креста Христова.

Поэтому отношение Павла к Закону нельзя свести к простому утверждению, что Закон отныне должен считаться недействительным. Если мы хотим понять его по-настоящему, мы должны постоянно иметь в виду те вопросы, которые его волновали. Этих вопросов два; один из них теоретический, другой — практический.

1. В каком смысле и в какой мере Закон уже не действует?

2. Как должны вести себя верующие по отношению к Закону, который в определенном смысле уже не действует?

Как только эти вопросы правильно поставлены и правильно разделены, становятся понятными и сама проблема, и решение ее Павлом. Его отношение к Закону, на первый взгляд столь сложное, оказывается простым и логичным.

Итак, в каком смысле и в какой мере Закон уже не действует?

Ответ прост. Закон принадлежит природному миру, находящемуся под властью ангельских существ. Насколько этот мир, со времени смерти и воскресения Иисуса, еще существует или уже не существует — настолько и Закон сохраняет или теряет свою силу. Смерть и воскресение Иисуса нанесли власти ангелов смертельный удар, даже если эта власть пока еще и сохраняется. Точно так же — ибо власть ангелов соответствует природному состоянию мира — наступил конец природного мира. В настоящее время он находится в процессе перехода в мир сверхприродный. Там, где сверхприродный мир уже стал реальностью, власть ангелов и Закон более не имеют силы. Там, где природный мир все еще удерживает свои права, власть ангелов и Закон продолжают действовать.

Сверхприродный мир уже существует в сфере телесности избранных, которые во Христе, пронизанной силами умирания и воскресания. Вне этой сферы до поры до времени, т. е. до наступления мессианского Царства, мир все еще находится в природном состоянии. Закон уже не действует для тех, кто во Христе Иисусе, над ними он уже не властен. Как уже умершие — умершие с Христом! — они освободились от Закона точно так же, как умерший и воскресший Христос. На мертвых и воскресших Закон не распространяется.

Рим. 7:1: "Разве вы не знаете, братья, — ибо говорю знающим закон, — что закон имеет власть над человеком, пока он жив?" — Рим. 7:4: "Так и вы, братья мои, умерли для закона телом Христовым, чтобы принадлежать другому, Воскресшему из мертвых, да приносим плод Богу"¹.

¹ Как принадлежащие телу Христову, они умерли с Христом.

Гал. 2:19: "Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога. Я был распят* с Христом¹."

Гал. 5:18: "Если же вы духом водитесь, то вы не под законом".

Таким образом, хотя Павел и может сказать в весьма общей форме, что Христос есть конец Закона (Рим. 10:4), он имеет в виду только то, что с Христом конец Закона уже начался. Но реальностью это стало только для тех, кто во Христе. Те, кто еще не перешли от бытия под Законом к бытию во Христе, а также те, кто позволили ввести себя в заблуждение и променяли бытие во Христе на бытие под Законом, находятся под Законом и должны почувствовать на себе его власть.

Гал. 3:10: "А все, утверждающиеся на делах закона, находятся под клятвою. Ибо написано: "проклят всяк, кто не исполняет постоянно всего, что написано в книге закона".

Гал. 5:2—4: "Вот, я, Павел, говорю вам: если вы обрезываетесь, не будет вам никакой пользы от Христа. Еще свидетельствую всякому человеку обрезывающемуся, что он должен исполнить весь закон. Вы, оправдывающие себя законом, остались без Христа, отпали от благодати".

Павел, таким образом, утверждает как действительность, так и недействительность Закона в одно и то же время, что соответствует разным состояниям мира внутри и вне сферы бытия во Христе. И это вовсе не какое-то хитроумное измышление, а логическое следствие того, что Закон прекращается там, где начинается мессианское Царство.

Несовместимость Закона и эсхатологии проявляется в том, что эсхатология постоянно создает угрозу Закону, причем сразу с двух сторон: от заложенного в самой природе эсхатологии побуждения к ничем не опосредованной, абсолютной этике и от надмирного характера мессианского бытия, к которому неприменим Закон, установленный для природного мира.

Иудаизм эпохи после вавилонского пленения и законоучители Галмуда пытаются соединить несоединимое. Они сочетают Закон с эсхатологией, утверждая, что Закон ведет к мессианскому Царству, а соблюдение Закона обеспечивает достижение присущей обитателям этого Царства формы бытия. Тем самым они строят мост, который хорошо поделат против истории и логики, ибо в эсхатологию, создаваемую пророками до вавилонского пленения, был заложен не Закон, которого тогда еще не было, а ничем не опосредованная, абсолютная этика. И это единство эсхатологии и этики неизбежно дает себя знать, как только эсхатологию начинают принимать всерьез, т. е. всякий раз, когда эсхатология ожидания воплощается в живых людях и становится эсхатологией действия. Этика в ее чистом виде начинает проявляться в ней, подобно тому как старая краска проступает из-под тонкого слоя новой. Она не заменяет собой Закон, но оттесняет его на второе место. Соответственно этому и Креститель, и Иисус требуют не соблюдения Закона во всех его мелочах, а покаяния и абсолютной, идущей от

¹ Он умер для Закона через Закон, потому что Христос, с которым он умер, был приведен на крест Законом и на кресте уничтожил проклятие Закона (Гал. 3:13); а также потому, что Закон, будучи приведен в соприкосновение с плотью и грехом, предаст человека смерти.

сердца этики как самоочевидной линии поведения ввиду близости наступления Царства. У них не было причин оспаривать действенность Закона — он не стоял на их пути. Ведь с наступлением Царства он в любом случае упразднится. Поэтому Иисус торжественно объявляет, что Закон продолжает быть обязательным во всех своих предписаниях (Мф. 5:17—19). В то же время Он лишает его всякого значения этикой, которая не от мира сего, и требованием праведности, которая выше праведности книжников (Мф. 5:20)¹.

Мф. 5:17—18: "Не думайте, что Я пришел нарушить Закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все".

Эти слова не означают, как обыкновенно полагают, что Иисус приписывает Закону вечную значимость. Он говорит, что Закон будет оставаться в силе, "доколе не прейдет небо и земля", т. е. до тех пор, пока нынешние небо и земля не уступят место (с наступлением Царства Божьего) новому небу и новой земле. Лишь в такой интерпретации заключительная часть предложения "пока не исполнится все" приобретает смысл.

Иисус, таким образом, ясно говорит, что Закон остается в силе лишь до начала Царства Божьего. И в самом деле, мог ли Он утверждать действительность Закона для воскресших людей, участников Царства?

Иудаизм отказывается признать несовместимость Закона и эсхатологии. Пророки, жившие во время и после вавилонского пленения, пытаются представить мессианское Царство как царство безупречного соблюдения Закона. Согласно Иезекиилю (Иез. 36:26—27) и Иеремии (Иер. 31:33), в мессианские времена Бог, дав людям свой Дух, тем самым запишет Закон в их сердцах, так что они не смогут жить иначе как в соответствии с Законом². У них Дух находится на службе у Закона. Около 520 г. до н. э., в эпоху восстановления Храма, Аггей и Захария провозглашают мессианское Царство царством мира, которое от Иерусалима распространится на все народы и в котором будет править Закон. Те же взгляды представлены фрагментами из книг Исаии (Ис. 2:2—4) и Михея (Мих. 4:1—4), относящимися, вероятно, к V в. до н. э., и пророчествами Ис. 60 и Ис. 66, также принадлежащими ко времени после вавилонского пленения.

Однако идеал мессианского Царства как совершенного царства Закона теряет под собой почву по мере того, как грядущее Царство начинает представляться трансцендентным. Закон, созданный для природного человека, становится ненужным и бесполезным, когда природных людей уже нет, а есть только сверхприродные существа. Это обстоятельство дает себя чувствовать даже тогда, когда его стараются не замечать. Хотя позднеиудейские апокалипсисы прямо не утверждают, что в будущем Царстве Закон уже ничего не значит, фактически они этим руководствуются. Например, как это ни удивительно, они нигде не утверждают, что Закон будет оставаться в силе в мессианском Царстве, и никогда не

¹ Об отношении Иисуса к Закону см. также с. 247, 273.

² См. с. 306—307.

изображают жизнь в грядущем Царстве как совершенное исполнение Закона; напротив, о ней всегда говорится как о жизни в новом, блаженном состоянии, освобожденной от всех земных ограничений! Если, согласно Книге Еноха, святые "сделаются ангелами на небе" (Ен. 51:4), то может ли в ней одновременно проводиться мысль о том, что они будут жить в соответствии с Законом? Но и в Псалмах Соломона и в апокалипсисах Варуха и Ездры, в которых участники мессианского Царства изображаются не воскресшими, а лишь живущими в идеальных условиях, не делается никаких попыток представить мессианское Царство царством абсолютной власти Закона. Их точка зрения заключается в том, что соблюдением Закона человек приобретает право на мессианское Царство, но в этом Царстве, в силу его природы и своего нового состояния, он живет в соответствии с волей Бога.

В Апокалипсисе Варуха (48:47) говорится, что Бог в день суда карает за нарушение Закона. Однако отсюда не следует, что Закон будет оставаться в силе и в мессианском Царстве.

В доказательство того, что Закон считался действительным на вечные времена, цитируют 3 Езд. 9:36—37: "Мы, принявшие закон, согрешая, погибли, равно и сердце наше, которое приняло его; но закон не погиб и остается в своей силе". Из того, что Закон вечен, не следует, что он будет вечно применяться. Он вечен, потому что он предсуществовал. Но так же, как он не действовал (хотя и существовал) до тех пор, пока не был дан народу Израиля на Синае, он может снова перестать действовать с началом мессианских времен. Павел, когда он говорит, что Закон свят (Рим. 7:12), духовен (Рим. 7:14) и Божий (Рим. 7:22), тоже должен мыслить его вечным. Это не мешает ему утверждать, что Закон имеет силу только в природном мире и только в течение сравнительно короткого времени.

Во всяком случае, Апокалипсис Ездры изображает новое состояние в мессианском Царстве без какого-либо упоминания о Законе. 3 Езд. 6:26—28: "...и изменится сердце живущих и обратится в чувство иное. Ибо зло истребится, и исчезнет лукавство; процветет вера, побеждено будет растление, явится истина, которая столько времени оставалась без плода".

Там, где зло более не существует, Закону по логике вещей делать нечего.

Следовательно, сверхприродный характер Царства фактически не позволяет позднему иудаизму мыслить его как Царство Закона. В соответствии с этим представление, согласно которому в Царстве сердцами людей правит Дух Божий, вытесняет прежнее, по которому они подвластны Закону, хотя первоначально Иезекииль и Иеремия, возможно, имели в виду, что через Дух Божий в сердца людей будет вложен Закон. Человек, в котором с непреодолимой силой действует сам Бог, не нуждается в Законе, чтобы исполнять Его волю.

В представлении Павла об этике, которая творится духом воскресения, ничем не опосредованная этика и факт сверхприродного бытия в мессианские времена объединяются, чтобы вместе противостоять Закону. Павел, как и Иисус, убежден, что Закон может оставаться в силе лишь до начала мессианского Царства. Но так как он считает, что избранные, поскольку они во Христе, принадлежат уже не к природному, а к мессианскому миру, он с необходимостью приходит к утверждению, что отныне они уже не под Законом.

Историческая и логическая несовместимость Закона и эсхатологии неумолимо делает свое дело, и уже во времена Павла и в иудаизме следующего поколения наступает неизбежная развязка. Павел жертвует Законом ради эсхатологии; иудаизм отказывается от эсхатологии и сохраняет Закон.

Для законоучителей Талмуда, у которых эсхатологические представления утратили живую силу и сохранялись лишь в виде книжного знания, стало возможным то, чего не считали возможным авторы позднеиудейских апокалипсисов — представлять мессианское Царство царством Закона. Они часто описывают, как праведные в саду Эдема изучают Тору. Шестьдесят сообществ должны заниматься этим под деревом жизни (Мидраш Песнь Песней 6:9). Моисей, учивший Торе в этой жизни, будет делать то же самое и в жизни будущей (Экзодус Рабба, 2). Согласно другим утверждениям, этим занимается сам Бог (Танхума, изд. Бубера, 106а), или Мессия (Таргум Песнь Песней 8:1—2)*.

На основании этих воззрений законоучителей Талмуда более позднего периода никоим образом нельзя утверждать, что и в иудаизме времен Иисуса и Павла придерживались тех же взглядов. Они лишь показывают, что в раввинистической эсхатологии литературных реминисценций многие вещи представлялись в ином свете, нежели в живой эсхатологии во времена, предшествующие разрушению Иерусалима.

Как же должны вести себя верующие по отношению к этому Закону, который для них уже недействителен?

Простейшим решением было бы объявить Закон *adiaphoron*, т. е. безразличным, не приносящим ни вреда, ни пользы обычаем. В этом случае Павел мог бы жить в мире с первоапостолами и со снисходительной улыбкой наблюдать за деятельностью иудео-христианских посланцев, зная и разъясняя, что верующие из язычников, позволившие убедить себя подвергнуться обрезанию и подчиниться Закону, тем самым просто взваливают на себя ненужное ярмо. Однако вся трагичность ситуации заключалась в том, что он не мог занять ироническую позицию по отношению к их усердию, а должен был отнестись к нему со всей серьезностью. Ибо этого требовала неумолимая логика мистического учения о бытии во Христе.

Но как объяснить противоречивое решение, согласно которому верующие из евреев могут соблюдать Закон в соответствии с принятым обычаем, в то время как верующим из язычников это запрещается под страхом лишения спасения? Оно тоже вытекает из мистики бытия во Христе.

Предписания Павла об отношении к Закону в действительности следует рассматривать как результат применения некоей вытекающей из других соображений теории, которую он применяет и к другим случаям. Эта теория гласит: в тех внешних условиях, в которых человек осуществил свое избрание, т. е. стал верующим, он должен оставаться и впредь. Эту теорию сохранения статус-кво Павел формулирует два раза подряд.

1 Кор. 7:17: "Каждый поступай так, как Бог ему определил, и каждый, как Господь призвал. Так я повелеваю по всем церквам". — 1 Кор. 7:20: "Каждый оставайся в том положении*, в котором призван".

Следовательно, тот, кто стал верующим, будучи рабом, по этой теории впредь не должен принимать свободы, даже если она ему будет

предложена (1 Кор. 7:21—22)¹. Если ставший верующим был в этот момент женат, он должен сохранять свое семейное положение и не поддаваться на уговоры, что ввиду грядущего Царства они с женой должны впредь жить как брат и сестра (1 Кор. 7:3—5, 10—11). Если кто-то уверовал, будучи холостяком или вдовцом, он должен оставаться в том же положении — хотя бы уже потому, что в этом случае он может направить все свои помыслы к Христу, тогда как семейные заботятся еще и о своих близких (1 Кор. 7:8, 32—35).

Подобным же образом тот, кто призван необрезанным, должен оставаться необрезанным, а тот, кто был обрезан к моменту, когда стал верующим, не должен стараться это скрыть (1 Кор. 7:18).

Эта теория сохранения статус-кво с необходимостью вытекает из мистического учения о бытии во Христе. С момента, когда человек начинает быть во Христе, все его бытие целиком определяется этим фактом. Его природная форма бытия и все связанные с нею обстоятельства теряют всякое значение. Он подобен дому, проданному на слом: ремонтировать такой дом бессмысленно. Если, несмотря на это, он начинает менять условия своего природного бытия, он игнорирует тот факт, что впредь его бытие определяется бытием во Христе, а не чем-либо иным, связанным с его природным бытием. Таким образом, форма его природного бытия становится несущественной, не в общем смысле этого слова, согласно которому все, что делается в отношении ее, не имеет значения, а в том особом смысле, что впредь по отношению к ней ничего делаться не должно. Контракт о продаже дома оговаривает, что он продан только на слом и, следовательно, не допускается никаких ремонтных работ, не говоря уже об улучшениях с целью сделать его более уютным.

Если Павла упрекали в том, что он в Духе Христа не протестовал против рабства и поэтому сторонники рабства, утверждавшие, что оно не противоречит христианству, столетиями могли опираться на его авторитет, то виною тому была теория сохранения статус-кво. Его мистика не допускает иной точки зрения. Ибо если человек уже стал свободным во Христе Иисусе и, как таковой, надеется вот-вот войти в мессианскую славу, то какая ему необходимость заботиться об освобождении из рабства на тот краткий миг, который ему осталось провести в природном мире? Поэтому Павел предписывает Онисиму — беглому рабу, с которым он познакомился в тюрьме, — вернуться к своему хозяину Филимону и продолжать служить ему (хотя, как верующий, он теперь так же свободен во Христе, как и его хозяин).

Игнатий в своем Послании Поликарпу тоже стоит на точке зрения Павла. Игн. к Полик. 4:3: "Рабов и рабынь не презирай; но и они пусть не

¹ Это требование кажется настолько невероятным, что многие переводчики и комментаторы понимают это место иначе. Вместо того чтобы переводить: "Рабом ли ты призван, не заботься об этом. Даже если ты и можешь сделаться свободным, лучше оставайся как есть", они передают смысл этого текста (ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλευθερὸς γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι) так: "Если ты в состоянии стать свободным, воспользуйся этим", что невозможно ни с точки зрения грамматики, ни с точки зрения логики. В этой ошибочной трактовке предписание Павла фигурирует в большинстве библейских переводов.

надмеваяются, напротив, пусть во славу Божию еще более поработят себя, чтобы получить им от Бога лучшую свободу. Пусть не домогаются получить свободу на общий счет, чтобы не сделаться им рабами страсти”.

Вывод, что уверовавший раб не должен стараться стать свободным, показывает, как серьезно относился Павел к теории сохранения статус-кво. Единственная уступка, которую он делает, касается неженатых. Если продолжение холостой жизни связано с опасностью безнравственного поведения, то те, кому это угрожает, могут вступать в брак, хотя они и были холостыми к моменту, когда стали верующими. Он, однако, считает необходимым специально заверить их, что, поступая так, они не совершают никакого греха, так как эта перемена незначительна и оправдана желанием избежать большего зла (1 Кор. 7:9, 28, 36—40).

Применительно к Закону и обрезанию теория сохранения статус-кво гласит, что тот, кто уверовал, будучи евреем, должен продолжать жить как еврей, а неевреем — как нееврей. С точки зрения Павла, разрешить еврею отступать от требований Закона и приравненных к нему предписаний книжников было бы так же неоправданно, как требовать от неевреев, чтобы они после крещения подчинились Закону. Он сам — сколько бы он ни говорил, что становится греком для греков, — продолжал жить как еврей. Он даже подчинился требованию первоапостолов наложить на себя обет, связанный с храмовой жертвой, чтобы все могли убедиться в неосновательности слухов, что он учит евреев диаспоры отступать от Моисея (Деян. 21:20—26). Поступая так, он ни в чем не шел против своих убеждений.

Таким образом, проповедь свободы от Закона у Павла никоим образом не следует понимать в духе свободомыслия. И от евреев, и от неевреев он требует оставаться в том состоянии, в котором они впервые уверовали. Поборник свободы христиан из язычников был в то же время их тираном. Если кто-либо из обращенных желал встать под благословение Закона и обрезания, он этого не допускал.

*

Применение теории Павла на практике натолкнулось на трудности. Если верующие из евреев участвовали в трапезе Господней вместе с братьями из язычников, они тем самым нарушали Закон, запрещающий есть за одним столом с язычниками. Именно в связи с этим произошел разрыв между Павлом и Петром в Антиохии (Гал. 2:11—16). Петр, поначалу принимавший участие в трапезе Господней вместе с христианами из язычников, перестал это делать после того, как в Антихию прибыли братья из окружения Иакова Праведного, — то ли потому, что последние сделали ему замечание на этот счет, то ли желая избежать полемики по этому вопросу с Иаковом, который находился под сильным влиянием фарисейства.

Что конфликт в Антиохии был связан именно с совместной едой во время трапезы Господней — это настолько очевидно, что Павел не считает нужным специально об этом говорить. Вряд ли он был бы так глубоко задет отказом Петра от частных приглашений к христианам из язычников с предполагаемым застольем. В любом случае проблема застольного

общения с язычниками впервые должна была настоятельно потребовать решения именно там, где, как в случае с трапезой Господней, нельзя было избежать совместного приема пищи.

В ветхозаветном законодательстве нет каких-либо установлений, запрещающих евреям есть за одним столом с язычниками. Все, что там предписывается, — это воздержание от определенных видов пищи и от мяса животных, забитых не по предписаниям Закона. Совместное застолье с язычниками впервые было запрещено положениями книжников. Действительно ли эти далеко идущие предписания еще до разрушения Иерусалима были разработаны настолько полно и были настолько общепризнаны, что каждый еврей, который ел вместе с язычниками, сознавал, что нарушает Закон, — этого мы на самом деле не можем с определенностью сказать. В Деяниях апостолов (10:28 и 11:3) подразумевается, что дело обстояло именно так. Павел, по-видимому, тоже это предполагает, когда говорит Петру, что, участвуя вместе со всеми в трапезе, он, иудей, жил по-язычески (Гал. 2:14).

Следуя примеру Петра, и другие верующие из евреев, в том числе даже Варнава, стали воздерживаться от участия в совместной трапезе Господней. Тогда Павел упрекнул Петра в том, что его действия идут вразрез с его же собственными убеждениями и что он поступает так из страха перед строгими правилами, принятыми в Иерусалиме. Так как он сам вначале нарушил Закон едой с христианами из язычников, он теперь уже не имеет права принуждать других жить по-иудейски (Гал. 2:11—14).

Несомненно, что именно эта проблема застольного общения во время трапезы Господней заставляла руководителей иерусалимской общины настаивать на том, чтобы христиане из язычников, приняв обрезание и Закон, тем самым уравнились бы с христианами из евреев. Таким образом, внутренняя борьба в первохристианстве началась со споров по поводу Евхаристии.

Кроме того, были и другие обстоятельства, из-за которых теория Павла, ясная и логичная с точки зрения мистического учения о бытии во Христе, на практике оказалась трудноприемлемой. Требуя от одних того, что он сам же запрещал другим, он тем самым давал повод к ложному истолкованию своих действий с обеих сторон. Так, в то время как одни утверждали, что Павел сбивает с пути истинного евреев диаспоры, уча их отступать от Закона (Деян. 21:21), другие, как мы знаем из Послания к галатам, распускали слух, что он сам по-прежнему проповедует обрезание, хотя и запретил его христианам из язычников (Гал. 5:11). Возможно, упрекавшие Павла в том, что при случае он может действовать вопреки своим правилам, могли даже привести соответствующие факты. Если верить Деяниям апостолов, в начале своего второго миссионерского путешествия он обрезал Тимофея из Листры (перед тем как взять его с собой в качестве сопровождающего) "ради иудеев, находившихся в тех местах" (Деян. 16:1—3). Возможно, что еще раньше, во время апостольского совета в Иерусалиме, он обрезал также и Тита.

Гал. 2:3—5: "Но они и Тита, бывшего со мною, хотя и еллина, не принуждали обрезаться. А вкравшимся лжебратиям, скрытно приходившим подсмотреть за нашею свободою, которую мы имеем во Христе Иисусе, чтобы поработить нас, мы ни на час не уступили и не покорились, дабы истина благовествования сохранилась у вас". На этом месте пред-

ложение обрывается. Естественнее всего понять эти слова так, что Тит не был обрезан. Однако возможно и другое объяснение, что акцент здесь делается на словах "не принуждали". В этом случае смысл фразы заключается в том, что обрезание имело место, но не по принуждению, а как акт доброй воли, ради сохранения мира.

В случае с Тимофеем обстоятельства несколько иные, так как у него "мать была иудейка уверовавшая, а отец — еллин" (Деян. 16:1—3). Так как согласно раввинистическим воззрениям в случае смешанного брака определяющим является национальный и социальный статус матери, Тимофей был евреем. Тем не менее Павел, если бы он оставался верным своим принципам, не должен был обрезать его после крещения.

Может быть, Павел в то время был еще не столь твердо уверен, что тех, кто во Христе, уже нельзя подвергать обрезанию и подчинять Закону? Или он действительно был человеком, который в своих посланиях употреблял громкие слова, но в очных спорах был слаб (2 Кор. 10:10) и потому в определенных обстоятельствах, чтобы угодить людям (Гал. 1:10), мог соглашаться с вещами, идущими вразрез с его убеждениями?

*

Так или иначе, Павел твердо убежден, что верующего из язычников, позволившего уговорить себя принять Закон и обрезание, можно считать пропавшим. Ибо тот, кто считает необходимым такого рода изменение бытия во плоти, тем самым показывает, что в действительности он все еще считает себя находящимся во плоти. Этим он аннулирует бытие во Христе и отдает себя в руки стоящих за Законом ангельских сил¹. Закон и обрезание, принятые уже после того, как человек стал верующим, есть нечто совершенно отличное от того, чем они являются для человека, уже жившего под Законом. Павел старается внушить людям эту замечательную истину, чтобы положить конец заблуждению, ведущему к гибели тех, кого он завоевал для Христа. Послание к галатам — это крик души, исполненный боли за тех, к кому обращены его слова.

Гал. 3:2—3: "Сие только хочу знать от вас: через дела ли Закона вы получили Духа, или через наставление в вере? Так ли вы несмысленны, что, начавши духом, теперь оканчиваете плотью?"

Гал. 4:3—5: "Так и мы, доколе были в детстве, были поработены вещественным началам мира. Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего, Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление". — Гал. 4:8—11: "Но тогда, не зная Бога, вы служили богам, которые в существе не боги; ныне же, познавши Бога, или лучше, получивши познание от Бога, для чего возвращаетесь опять к немощным и бедным вещественным началам и хотите еще снова поработить себя им? ...Боюсь за вас, не напрасно ли я трудился у вас".

Гал. 4:16: "...неужели я сделался врагом вашим, говоря вам истину?" — Гал. 4:19—20: "Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос! Хотел бы я теперь быть у вас и изменить голос мой, потому что я в недоумении о вас".

¹ О Законе и власти ангелов см. с. 238—241.

Гал. 5:1: "Итак, стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергаетесь опять игу рабства".

Весь обман в конечном счете исходит от ангельских сил. Они хотят удержать за собой все, что только можно удержать. Так как они не могут аннулировать смерть Иисуса, они стараются сделать все от них зависящее, чтобы она оказалась напрасной¹. Ибо, если бы им удалось внушить ошибочное мнение, что Закон и обрезание являются необходимым дополнением к вере в Христа, то тогда, несмотря на веру в смерть и воскресение Христа, не было бы бытия во Христе. И таким образом они добились бы того, что люди, воображающие себя принадлежащими Христу, снова подпали бы под их власть, причем это касалось бы всех христиан — как из язычников, так и из иудеев. Ибо "отпали от благодати" (Гал. 5:4) не только верующие из язычников, практикующие бытие под Законом в дополнение к бытию во Христе; та же судьба постигнет и верующих из евреев, если Закон и обрезание для них есть нечто большее, чем состояние, которое стало теперь безразличным и сохраняется просто потому, что они были в нем, когда уверовали. Если тот, кто крещен, рассматривает что-либо связанное с бытием во плоти как важное для спасения, он тем самым теряет бытие во Христе. Страшный приговор, по которому человек не может быть одновременно и во Христе, и во плоти, исполняется над ним еще более безжалостно, чем над теми, кто вследствие греха, по причине своей слабости, остается в ловушке бытия во плоти. Он виноват точно так же, как и те, которые аморальной половой связью или участием в идоложертвенных пирах аннулируют свое бытие во Христе². Так приписывание важности Закону и обрезанию, само по себе ничего общего с грехом не имеющее, становится серьезнейшим преступлением против Христа.

Следовательно, любой, кто требует, чтобы верующие приняли Закон и обрезание, поддерживает дело ангельских существ. Для Павла апостолы в Иерусалиме и их посланцы ослеплены сатаной. Под маской апостолов Христа они действуют как лжеапостолы. За зло, которое они этим причиняют, им однажды придется держать ответ (Гал. 5:10; 2 Кор. 11:13—15)³.

Павел отказывается допустить, что ревнители иудео-христианства действуют так только потому, что они обмануты. Он полагает, что они, кроме того, движимы страхом. На его примере они видят, что те, кто проповедуют чистое учение о кресте и поэтому служат препятствием для планов ангельских сил, подвергаются преследованиям и страданиям. Этого они не хотят. Вот почему они воздвигают Закон рядом с крестом.

Гал. 6:12: "Желающие хвалиться по плоти принуждают вас обрезываться только для того, чтобы не быть гонимыми за крест Христов".

Павел — единственный, от кого не укрылся подлинный смысл действия тех, кто настаивает на Законе и обрезании; поэтому именно на него

¹ Об участии ангелов в борьбе вокруг Закона см. с. 306.

² О трех смертных грехах в понимании Павла см. с. 283—284.

³ О том, что под лжеапостолами, ослепленными сатаной (2 Кор. 11:13—15), Павел имеет в виду двенадцать апостолов из Иерусалима, хотя и не называет их прямо, см. с. 305.

обрушивается мщение ангельских сил. В то время как апостолы в Иерусалиме живут в мире и почете, он подвергается всяческому унижениям и мучениям. Если он, как никто другой, несет в себе смерть Христа, то это потому, что ангелы хотят погубить его, как в свое время — Христа. Они рассчитывают выиграть свою игру, если им удастся убрать его с дороги.

Поэтому ему нет необходимости опровергать слухи, что он все еще проповедует обрезание. Гонения, которым он подвергается, сами по себе являются убедительным опровержением.

Гал. 5:11: "За что же гонят меня, братия, если я и теперь проповедую обрезание? Тогда соблазн креста прекратился бы".

Часто полагают, что со временем Павел занял более умеренную позицию в вопросе о Законе. Говорят, что послания к коринфянам и римлянам свидетельствуют об ослаблении борьбы. Это неверно. Если в посланиях к коринфянам вопросы обрезания и Закона не затрагиваются, это не означает, что проблемы больше не существует. Борьба приняла иную форму. Павел был вынужден перейти от наступления к обороне. Вместо того чтобы вести с ним дебаты о Законе и обрезании, первоапостолы и их посланцы стали доказывать, что он вообще не имеет права называться апостолом. Этим тактическим приемом они поставили его в такое положение, что борьбу с обрезанием и Законом он вынужден вести как борьбу за свой авторитет в своих общинах.

В Послании к римлянам борьба с Законом не нашла отражения еще и по другим, достаточно веским причинам. Павел пишет им с целью подготовить общину к своему приходу и расположить ее в свою пользу. Он как бы заранее оправдывается перед ней. Поэтому он излагает свое отношение к Закону со всем миролюбием, на какое он способен.

В Послании к филиппийцам Павлу не нужно соблюдать предосторожность. По тому, с какой страстью обращается он к ним из своего заточения, видно, что борьба отнюдь не утихла и что апостол переживает ее столь же остро, как и прежде.

Флп. 3:2—3: "Берегитесь псов! Берегитесь злых делателей! Берегитесь обрезания! Потому что обрезание — мы, служащие Богу духом, и хвалящиеся Христом Иисусом, и не на плоть надеющиеся".

Ревнителей обрезания имеет в виду Павел и в Флп. 3:18—19: "Ибо многие, о которых я часто говорил вам, а теперь даже со слезами говорю, поступают как враги креста Христова. Их конец — погибель, их бог — чрево, и слава их — в сраме: они мыслят о земном".

Если не соглашаться с тем, что эти выпады вызваны борьбой, происходившей во время пребывания Павла в тюрьме, цитируемое место Послания к филиппийцам придется считать отрывком из более раннего, адресованного им же послания, которое впоследствии было вместе с написанным в тюрьме переработано в один текст. В этом нет ничего невозможного¹. Но даже если принять эту гипотезу, мы все равно не имеем доказательств, что во время заключения Павел придерживался иных взглядов на Закон, нежели тех, которые у него были раньше.

То, что противники Павла не прекращали борьбу и во время его заключения, видно из того места Послания к филиппийцам, где он

¹О возможности того, что Послание к филиппийцам скомпоновано из двух документов, см. с. 223—224.

говорит о братьях из Рима, проповедующих Христа таким образом, чтобы причинить ему боль. Он утешает себя мыслью, что, каковы бы ни были их мотивы, Христос все-таки проповедуется.

Флп. 1:15—18: "Некоторые [подразумеваются братья из Рима], правда, по зависти и злобному желанию, а другие с добрым расположением проповедуют Христа. Одни по злобному желанию проповедуют Христа не чисто, думая увеличить тяжесть уз моих; а другие — из любви, зная, что я поставлен защищать благовествование. Но что до того? Как бы ни проповедали Христа, притворно или искренно, я и тому радуюсь и буду радоваться".

Павел не может отойти от своих взглядов на Закон и обрезание, не перестав быть самим собой. Он был вынужден вступить в борьбу, и в этом заключалась трагедия его жизни. Все трудности, с которыми он сталкивался, проповедуя Евангелие, связаны с тем, что вытекающую из его мистического учения о бытии во Христе теорию сохранения статуса необходимо было применить также и к Закону и обрезанию. Борьба, в которую он себя таким образом вовлек, была безнадежной с самого начала. Мог ли он надеяться убедить верующих из евреев, что Закон и обрезание, в которых они, согласно Писанию, видели путь к праведности, утратили всякую важность с того момента, когда они сделали верующими, но при этом остались обязательными? И как мог он объяснить христианам из язычников, что соблюдение Закона и вера в Христа совместимы в том случае, если верующий находился под Законом и был обрезан до своего обращения, и несовместимы, если он принял их потом? А после всего этого он должен был, противореча сам себе, требовать от верующих из евреев, чтобы они нарушили Закон застольным общением с верующими из язычников!

В тот момент, когда писалось Послание к галатам, Павел полагал, что они с Петром пришли к согласному решению, которое по существу означало параллельное существование двух церквей: двенадцать апостолов были бы апостолами обрезанных, а он и Варнава — апостолами язычников (Гал. 2:7—9). Осуществить это разделение оказалось невозможным, потому что обе церкви существовали в пределах одной и той же общины. Поэтому во время совместного проведения трапезы Господней одна из них должна была подчиниться мнению другой: либо христиане из евреев должны были нарушить предписанный Законом обычай, либо христиане из язычников — принять обрезание и таким образом снять вопрос.

Другая причина, в силу которой было невозможно разделение, заключалась в том, что первоапостолы не могли отказаться от распространения своего авторитета на всю Церковь. Так борьба вокруг Закона стала борьбой двух авторитетов: того, кто был призван к апостольству прославленным Христом на дороге в Дамаск, и тех, кого Иисус из Назарета сделал своими учениками и у кого всегда были под рукой Его изречения, позволяющие отразить любое посягательство на Закон¹.

Исход борьбы был предreshен. Против Павла были здравый смысл, Писание, авторитет Иисуса и авторитет двенадцати апостолов. А вследствие того, что его отношение к Закону навлекло на него также и ненависть всего еврейства, его положение стало еще более безнадежным.

¹ См. также с. 247, 273, 327—328.

Сразу же после смерти Павла проигранная им битва оборачивается победой. К освобождению от Закона, за которое Павел боролся идейным оружием, христианство было приведено ходом исторических событий. Разрушение Иерусалима положило конец первохристианской общине, распространявшей свой авторитет на всю Церковь. В иудаизме после этой катастрофы усилились тенденции к обособлению, благодаря чему начался процесс размежевания между иудаизмом и христианством. А все возрастающее численное превосходство язычников среди обращаемых в христианство довершило работу в этом направлении.

Так проблема Закона перестала существовать. Темой споров между иудео-христианами и христианами из язычников становится учение Христа*.

Но если освобождение от Закона произошло столь быстро и мирно сразу вслед за изменением общей ситуации, то только потому, что теоретическая база для этого была подготовлена посланиями Павла и преданием о нем. Первоначальный смысл провозглашенной Павлом свободы от Закона был столь же мало понят новым поколением, как и смысл эсхатологической мистики, из которой эта свобода вытекала. Однако она легко вошла в ранее неприступную крепость через брешь, пробитую апостолом язычников.

Павел был первым христианским мыслителем, восставшим против авторитета Церкви, и его постигла та же участь, что и тех, кто пытался это делать после него. И именно с ним впервые произошло то, что не раз случалось впоследствии: истина, отстаиваемая мыслителем вопреки церковному учению, спустя некоторое время принимается церковным учением как нечто само собой разумеющееся.

Глава X

МИСТИКА И ОПРАВДАНИЕ ВЕРОЙ

В чем смысл учения об оправдании верой и как оно соотносится с мистикой Павла? Можно ли считать первое не зависящим от второй, или они тесно связаны?

Начнем с того, что оправдание — это, в сущности, дело будущего. Быть оправданным — значит соблюдением заповедей приобрести право на оправдание на грядущем суде и, как следствие этого, стать причастным к славе мессианского Царства.

У Павла соблюдение Закона уступает место вере в спасительную силу смерти Иисуса Христа. Таким образом, его учение об оправдании верой является всего лишь специфической формулировкой утверждения о несовместимости Закона и эсхатологии — несовместимости, которую отказывается признать иудаизм и которая уже нашла свое выражение в эсхатологическом учении Павла о спасении и в его мистическом учении об умирании и воскресании с Христом.

Состояние оправданных — это, собственно говоря, состояние, характерное для мессианского времени, или форма бытия воскресших¹. Как

¹ В соответствии с этим в Рим. 3:23 Павел говорит об отсутствии оправдания как о лишении "славы Божьей" (ὁστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ).

такое, его можно считать уже достигнутым вследствие бытия во Христе, посредством которого верующие предвосхищают бытие в мессианском Царстве. В сущности, оправдание есть самое ближайшее следствие бытия во Христе; из него проистекает все остальное. Поскольку через бытие во Христе верующие стали праведными, они уже теперь находятся в состоянии воскресших и обладают Духом.

Следовательно, в утверждении о воскресании с Христом и обладании Духом уже содержится и утверждение о полученном у Бога оправдании. Если бы Павел хотел выразить последнее утверждение отдельно, естественнее всего было бы вывести его, так же как обладание Духом и формой бытия воскресших, из бытия во Христе. И действительно, есть места, где оправдание появляется в этой своей первоначальной обусловленности бытием во Христе.

Гал. 2:17: "Если же, ища оправдания во Христе..."

Рим. 8:1—2: "Итак, нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу. Потому что закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти".

2 Кор. 5:21: "Ибо незнавшего греха Он привел ко греху для нас*, чтобы мы в Нем сделались праведными перед Богом".

Если бы Павлу нужно было точно сформулировать роль веры, то формулировка выглядела бы так: вследствие веры в Христа мы обладаем праведностью через бытие во Христе. В такой полной форме учение об оправдании верой встречается один раз в Послании к филиппийцам.

Флп. 3:8—9: "... все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа и найтись в нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая через веру во Христа, с праведностью от Бога по вере".

Как правило, однако, Павел старается выразить свою мысль иначе — как если бы истинное оправдание давалось верой, как таковой.

Рим. 3:28: "Ибо мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона".

Рим. 4:5: "А не делающему, но верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, вера его вменяется в праведность".

То, что оправдание происходит непосредственно от веры, Павел мог утверждать лишь в переносном смысле, потому что это невозможно по своей сути. Все благо спасения, которым обладает верующий, проистекает из бытия во Христе, и только из него. Вера, как таковая, не имеет действительной силы: она становится действительной только через бытие во Христе, к которому она ведет и которое начинается с момента крещения.

Что же заставляет Павла выражать свои мысли в форме, неадекватной их содержанию, и приписывать самой вере то, что является результатом бытия во Христе, к которому вера лишь приводит? Он делает это из практических соображений: такая форма открывает возможность кратких, отточенных противопоставлений.

Взятое полностью, выражение "оправдание вследствие веры через бытие во Христе" слишком пространно, чтобы постоянно пользоваться им при обсуждении спорных вопросов. А краткое и точное "оправдание во Христе" не годится для его диалектики. Оправданию делами Закона

следовало бы противопоставить оправдание, которое достигается каким-то иным делом. Но таким иным по своей природе делом может быть только вера. Ибо бытие во Христе — это все-таки некое состояние, а не дело.

Таким образом, выражение "оправдание верой", хотя и менее точное, чем "оправдание во Христе", является лучшей антитезой выражению "оправдание Законом". Не логическая точность, а диалектическое удобство является здесь решающим фактором. Павел действует здесь тем же методом, что и при изложении своего мистического учения, когда, вместо того чтобы говорить об общей телесности Христа и верующих, говорит о бытии во Христе, поскольку это более короткое обозначение связи с Христом строится по аналогии с "бытием во плоти"¹. И точно так же, как его мистика становится необъяснимой, если пытаться понять ее, исходя из формулы "во Христе", мысль Павла об оправдании верой нельзя объяснить, если пытаться понять оправдание как проистекающее непосредственно из веры.

Интересно отметить, что и обладание Духом, когда о нем заходит речь в дискуссии о Законе, по диалектическим соображениям тоже выводится непосредственно из веры, а не из бытия во Христе.

Гал. 3:2: "...через дела ли закона вы получили Духа, или через наставление в вере?"

Гал. 3:5: "Подающий вам Духа и совершающий между вами чудеса через дела ли закона сие производит, или через наставление в вере?"

В старании представить веру как дело, соответствующее послушанию Закону, Павел заходит столь далеко, что изобретает новое выражение "покорять вере" и противопоставляет "закон дел" "закону веры".

Рим. 1:5: "Через которого мы получили благодать и апостольство, чтобы во имя Его покорять вере все народы"².

Рим. 3:27: "Где же то, чем бы хвалиться? Уничтожено. Каким законом? Законом дел? Нет, но законом веры".

Согласно Рим. 6:16, верующие — это рабы послушания к праведности.

В Рим. 10:16 о послушании Евангелию говорится в смысле веры в него.

Имеется и еще одна причина, побуждавшая Павла пользоваться выражением "оправдание верой": этого требуют те два места Писания, которые он только и мог процитировать в поддержку своего учения. Попробуем представить себе то положение, в котором он оказывался всякий раз, когда пытался обосновать свое утверждение о свободе от Закона. Без сомнения, его можно было просто и убедительно вывести из эсхатологического учения о спасении и мистического учения об умирании и воскресении с Христом. Но что толку от логической правильности рассуждений, если на стороне его противников было Писание? А они могли пользоваться всеми имеющимися в Писании изречениями — за исключением двух. Эти два места были гениальной находкой Павла.

¹ См. с. 279.

² В конце Послания к римлянам (Рим. 16:26) это выражение встречается еще раз. Однако аутентичность этого стиха вызывает сомнения. Возможно, он представляет собой подражание вступлению к посланию.

В одном из них говорится, что Авраам поверил Богу и это было засчитано ему как праведность (Быт. 15:6; Гал. 3:6; Рим. 4:3)¹. Этот отрывок Павел комбинирует с другим, взятым из Книги пророка Аввакума, который он интерпретирует следующим образом: "Праведный верою жив будет" (Авв. 2:4; Гал. 3:11; Рим. 1:17).

Еврейский текст гласит: "Праведный будет жить своей верностью (bā āmunath)". Септуагинта делает из этого "моей [Божьей] верностью (ἐὰ πιστεύω μου)". Комбинируя оригинальный текст с греческим переводом, Павел получает ο δίκαιος ἐὰ πιστεύω ζήσεται, причем слову πιστίς придает значение "вера" вместо "верность", отделяет его от глагола и объединяет с подлежащим "праведный" в одно понятие. Так возникает нужное ему утверждение: "Праведный верой будет жить".

Для Павла эти два места — Быт. 15:6 и Авв. 2:4 — выражают подлинный смысл Писания. Они делают недействительными все остальные цитаты, приводимые его противниками. Но чтобы иметь возможность воспользоваться ими, он должен сформулировать учение об оправдании через бытие во Христе как учение об оправдании верой.

*

Учение об оправдании верой развивается Павлом дважды: один раз кратко — в Гал. 3:1—4:6, второй раз более полно — в Рим. 2:11—4:25. Между этими двумя изложениями имеется характерное различие. В Послании к галатам приведена более ранняя версия. Это видно из того, что учение об оправдании верой здесь еще не отделено от эсхатологического учения о спасении и мистического учения о бытии во Христе и на них опирается. В Послании к римлянам сделана попытка изложить его по возможности независимо.

В Послании к галатам вопрос, почему Закон не может дать оправдания и почему Христос есть конец Закона и начало оправдания верой, решается путем обращения к эсхатологическому учению о спасении. Закон не может дать оправдания, потому что он предназначен вовсе не для этого. Он был дан для того, чтобы люди, оказавшись под его игом, смогли благодаря этому осознать значение свободы, принесенной Христом. Исходя от ангелов, Закон держит людей под их властью. Что он не может обеспечить право на жизнь, с очевидностью следует из Писания: там сказано (Авв. 2:4), что жить будет только праведный верою.

Закон, поскольку он неисполним, лишь делает грех явным и тем самым влечет проклятие.

Гал. 3:10: "А все, утверждающиеся на делах закона, находятся под клятвою". — Гал. 3:19: "Для чего же закон? Он дан после по причине преступлений, до времени пришествия семени, к которому относится обетование, и преподан через ангелов..." — Гал. 3:22—24: "Но Писание всех заключило под грехом, дабы обетование верующих дано было по вере в Иисуса Христа. А до пришествия веры мы заключены были под стражею закона, до того времени, как надлежало открыться вере. Итак, закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою".

¹ Быт. 15:6: "Авраам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность".

Согласно Павлу, обетование, данное Богом Аврааму, относится — и он кладет это в основу своей аргументации! — не к историческому (что в действительности имелось в виду), а к мессианскому времени. Тут он пользуется методом толкования Писания, который законоучителям того времени представлялся самоочевидным: то, что слова о величии Израиля и земле обетованной не исполнились, доказывает, что они относились к мессианскому времени. Так, в основе апокалипсисов Ездры и Варуха лежит идея о том, что пророчества о несчастьях Иерусалима относятся к земному Иерусалиму, пророчества же о будущей славе — к небесному Иерусалиму, который явится в конце времен¹. Такая точка зрения позволяет им смотреть на разрушение Иерусалима Титом как на прелюдию к последним временам. Земной Иерусалим должен погибнуть, чтобы дать место небесному.

Таким образом, слова Иисуса "наследовать землю" в обещании блаженства кротким (Мф. 5:5) означают "обладать Царством Божиим". В этом смысле они употребляются уже в 36-м Псалме и апокалипсисе Еноха. Пс. 36:9: "Ибо делающие зло истребятся, уповающие же на Господа наследуют землю". — Пс. 36:11: "А кроткие наследуют землю и наслаются множеством мира". — Ен. 5:7: "Уделом же избранных будут свет, радость и мир, и они наследуют землю".

По Павлу, это относящееся к мессианскому времени обетование не имеет никакого отношения к Закону уже потому, что оно было дано Аврааму, когда тот еще не был обрезан и Закона не существовало.

С помощью такого рода экзегетики окольным путем выясняется фундаментальный факт: мессианская надежда не связана с Законом, так как ранние пророки, от которых она берет начало, о Законе еще не знали.

Таким образом, обетование было дано Аврааму благодаря его вере, а не его послушанию Закону. Когда бездетный Авраам был уже в весьма преклонном возрасте и Бог обещал ему, что его потомки будут столь же многочисленны, как звезды на небе, он поверил Богу, и Бог засчитал ему это как праведность (Быт. 15:3—6). Лишь позднее (Быт. 17:1—14) Бог заключает с ним завет и устанавливает для него и его потомков обрезание. Следовательно, праведность, наградой за которую должно быть исполнение обещания, не имеет никакого отношения к Закону, и семья Авраамово, о котором говорится в обещании, — это не его кровное, служащее Закону потомство. К кому же в таком случае оно относится? Согласно Павлу, употребление слова "семья" в единственном числе ("твое семья") показывает, что обещание относится не непосредственно ко многим, а вначале к одному. Так как речь идет о последних временах, под этим одним может подразумеваться только Христос (Гал. 3:16). Великий народ должен поэтому мыслиться как данный с Христом. Он состоит из тех, кто во Христе. Таким образом, чтобы провести до конца идею, опирающуюся на доказательство "от Писания", Павел пользуется мистическим учением о бытии во Христе. Как те, кто во Христе, верующие являются истинными потомками Авраама (Гал. 3:29), Израилем Божиим (Гал. 6:16) и одновременно детьми Божиими (Гал. 3:26).

¹О небесном Иерусалиме говорится в Апок. Вар. 4:1—6; 3 Езд. 7:26; 9:38—10:49.

Гал. 3:28—29: "Все вы один* во Христе Иисусе. Если же вы Христовы, то вы семя Авраамово и по обетованию наследники".

Как истинный народ Божий, верующие являются детьми небесного Иерусалима, тогда как израильтяне по плоти, с которыми Бог заключил завет на Синае, принадлежат к Иерусалиму земному.

Гал. 4:25—26: "Ибо Агарь означает гору Синай в Аравии и соответствует нынешнему Иерусалиму, потому что он с детьми своими в рабстве. А вышний Иерусалим свободен: он — мать всем нам".

Гора Синай является символом рабства, потому что Павел каким-то теперь уже непонятным нам образом устанавливает связь (географическую или лингвистическую) между Агарью и Синаем (Гал. 4:24). Поэтому народ Израиля, который служит данному на Синае Закону, представлен в Писании как потомство рабыни Агари.

Превращение жителей небесного Иерусалима в его "детей" связано с тем, что Павел применяет к небесному Иерусалиму слова Исаии (54:1), в действительности относящиеся к Сиону, — о бесплодной женщине, которая впоследствии возрадуется многочисленному потомству. В 3 Езд. 10:7 о земном Сионе говорится как о матери детей Израиля в обычном смысле этого слова.

Небесный Иерусалим появляется также в Евр. 12:22; Отк. 3:12; 21:2; 21:9—22:5.

Для того чтобы время, о котором говорится в обетовании, могло наступить, должен прийти конец Закону, который был поставлен между пророчеством и его исполнением. Этот конец принес Иисус Христос своей смертью на кресте, посредством которой Он делает Закон недействительным в одном из его положений. Ибо, как повешенный на дереве, Он по Закону (Втор. 21:23) должен быть проклят. Однако это невозможно ввиду божественности Его личности. Но если Он сделал Закон недействительным в одном из его положений, Он сделал его недействительным вообще. Ибо Закон либо действует во всех случаях, либо вообще не действует¹.

Следовательно, в Послании к галатам — и это необходимо специально оговорить — речь идет не об искуплении, которое совершает Бог через Христа, а о Его хорошо рассчитанном, направленном против Закона и ангелов ударе, посредством которого Он освобождает томящихся под Законом (Гал. 4:5) и обеспечивает "пришествие веры" (Гал. 3:25).

Таким образом, в Послании к галатам учение об оправдании верой развивается на материале эсхатологического учения о спасении и мистического учения о бытии во Христе, строго логически, как историко-космическая умозрительная теория.

*

Поскольку изложение учения об оправдании верой в Послании к римлянам (Рим. 2:11—4:25) принципиально ведется без обращения к эсхатологическому учению о спасении и мистическому учению о бытии во

¹О том, что повешение Иисуса на дереве отменяет Закон (Гал. 3:13), см. с. 241.

Христе, Павел, говоря о том, что Закон оказался несостоятельным, вынужден отбросить все спекуляции о Законе и господстве ангелов и искать объяснение этой катастрофы в природе Закона и в природе человека.

Ход мысли в Послании к римлянам (Рим. 3:9—20; 4:15; 5:13; 5:20 и 7:7—25) таков. Закон не может привести к праведности вследствие его столкновения с плотью. Из-за плоти все заложенные в Законе возможности добра оказываются нереализуемыми и, более того, обращаются в свою противоположность. В плоти заложен грех. Закон запрещает грех, однако не в состоянии его подавить. Все, что он может, — это сделать грех явным и действенным. А грех влечет за собой смерть, т. е. потерю права на жизнь в мессианском Царстве. Следовательно, столкновение Закона с плотью дает в результате осуждение, смерть и отчаяние.

Рим. 3:20: "Делами закона не оправдается перед ним [Богом] никакая плоть; ибо законом познается грех".

Рим. 4:15: "...закон производит гнев, потому что, где нет закона, нет и преступления". (Сходные мысли в Рим. 5:13 и 5:20.)

Рим. 7:14: "...мы знаем, что закон духовен, а я плотян, продан греху". — Рим. 7:17—24: "А потому уже не я делаю то [чего не хочу], но живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак, я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божию. Но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?"

Так как несостоятельность Закона объясняется здесь его столкновением с грешной плотью, Павел может как угодно хорошо отзываться о Законе, нисколько не ставя под сомнение отрицательный конечный результат. И действительно, он говорит о нем так, что самый неистовый иудей не нашел бы повода для недовольства. Он называет Закон добрым (Рим. 7:16), святым (Рим. 7:12), духовным (Рим. 7:14) и божественным (Рим. 7:22).

Не свидетельствует ли это признание высоты Закона об отказе от содержащейся в Послании к галатам теории его происхождения от ангелов? Никоем образом. Мысль Павла именно в том и состоит, что ангельские существа, дабы заполучить еврейский народ в свою власть, наложили на него Закон, который невозможно исполнить. Добро, святость, духовность, божественность — для человека все это означает неисполнимость. Поэтому они и дали их людям в качестве Закона и тем самым наилучшим образом достигли своей цели.

Следовательно, если в Послании к римлянам Павел говорит лишь о свойствах Закона, а не о его происхождении, то это еще не означает, что теперь он думает о нем иначе, чем четыре или пять лет тому назад. В письме, написанном с апологетической целью, он избегает всего, что могло бы дать материал для нападок, и дает максимально высокую оценку всему, что ценится его противниками. Однако опыт религиозного

человека, имеющего дело с Законом, приводит к тому же результату, что и истинное знание его происхождения. Таким образом, невозможность оправдания посредством Закона Павел излагает как свой личный опыт, который имеет универсальное значение и может быть повторен любым, кто этого пожелает.

Делая это, он открывает нам свою душу. Перед нами разворачивается потрясающая картина пережитого им в связи с Законом. Он был ревнителем Закона, но у него не было столь необходимого для этого качества — наивной уверенности в своей правоте. На его долю выпало познать грех через Закон.

Книжники того времени тоже имели опыт, сходный с опытом Павла. Об этом мы знаем из апокалипсисов Ездры и Варуха. В этих текстах тоже видна борьба между глубоким осознанием человеческой греховности и необходимостью утверждения Закона.

3 Езд. 7:68—69: "Ведь все, кто родился, пропитаны беззакониями, полны грехов иотягчены преступлениями. И быть может, лучше было бы нам, если бы нам не нужно было идти на суд".

3 Езд. 7:118—119: "О, что сделал ты, Адам! Когда ты согрешил, то совершилось падение не тебя только одного, но и нас, которые от тебя происходим. Что пользы нам, если нам обещано бессмертное время, а мы делали смертные дела?"

3 Езд. 9:36—37: "Мы, принявшие закон, согрешая, погибли, равно и сердце наше, которое приняло его; но закон не погиб и остается в своей силе".

Апок. Вар. 15:5: "Не понял бы человек правильно Моего суда, если бы не принял закон и если бы Я не наставил его! Но теперь, раз он в знании преступил, пусть и мучение терпит в знании".

Апок. Вар. 48:42: "О, что причинил ты, Адам, всем от тебя происходящим!"

Апок. Вар. 54:15: "Если Адам вначале согрешил и навлек на всех преждевременную смерть, то и из тех, кто от него произошел, любой уготовил себе сам будущие муки".

Апокалипсисы Варуха и Ездры не касаются вопроса о том, как осознают свою греховность люди, не находящиеся под Законом. Им было достаточно того, что язычники — это грешники. Но Павлу было необходимо, чтобы через нечто, соответствующее Закону, они испытали антагонизм между Законом и плотью, для того чтобы у них могло появиться желание истинной праведности. Так он приходит к учению, что для язычников совесть играет роль Закона и, не имея Закона, они сами себе Закон (Рим. 2:11—16).

*

Так как Закон не создает оправдания, помочь может только милость Божья, предоставляющая возможность иного оправдания. В Послании к галатам поражает то, что учение о новом оправдании развивается там без какого-либо упоминания о прощении грехов или искупительной смерти Христа. Это никоим образом не означает, что представления о прощении грехов и искупительной смерти в то время не играли роли в вере Павла. Но для историко-космической теории, в свете которой

в этом послании ставится и решается проблема невозможности оправдания Законом и отсюда — необходимости спасения, милость Божья заключается в том, что Он позволяет Христу своей смертью положить конец власти ангелов. Результатом является состояние свободы, в котором все относящееся к спасению уже неявно дано и приобретает верующими через бытие во Христе.

В Послании к римлянам невозможность оправдания Законом раскрывается как личный опыт греховности, от которой невозможно избавиться. Следовательно, решение проблемы должно состоять в опыте уверенности в прощении грехов, которое по милости Божьей приходит через Христа.

Говоря о том, что оправдание, которое является необходимым условием участия в Царстве, дается Божьей милостью, Павел не провозглашает какой-либо новой идеи. Со времен пророков представление о том, что милосердие Бога должно играть определенную роль при наделении славой Царства, было хорошо известно в эсхатологии. Что люди могут стать участниками Царства благодаря праведности, приобретенной соблюдением Закона, — эта идея никогда не господствовала безраздельно. Ибо она не очень хорошо совмещается с идеей милости Божьей, которая всегда была неотъемлемой частью эсхатологии. Здесь мы снова имеем пример изначальной несовместимости эсхатологии и Закона.

Правда, был момент, когда идея оправдания Законом, казалось, одержала верх над идеей милости Божьей. В Псалмах Соломона, этой триумфальной песне фарисейской веры в оправдание делами, где так уверенно проводится черта, отделяющая праведных от грешников, Богу нужно лишь подать праведным руку помощи: Он дает им возможность искупить свои проступки, претерпев наказание, которое Он им посылает.

Пс. Сол. 13:10: "Ибо Господь бережет Своих набожных и искупает их проступки наказанием". — Пс. Сол. 18:4: "Наказание Твое посылается нам, как первородному единственному сыну, так что Ты отводишь послушные души от нечаянных ошибок".

Это было во время завоевания Иерусалима Помпеем (63 г. до н. э.). Но насколько же по-иному мыслят книжники, пережившие захват Иерусалима Титом (70 г. н. э.)! Они не только возвращаются к воззрениям пророков, но идут еще дальше в этом направлении. Едва ли будет преувеличением сказать, что в апокалипсисах Варуха и Ездры все делает прощающая грехи милость Божья. При этом число спасенных исчезающе мало по сравнению с числом погибших. Ибо так определил Бог от начала мира.

3 Езд. 7:136—140: "(Знаю, что Господь) многомилостив, ибо умножает милости Свои к живущим ныне, и к жившим, и к тем, которые будут жить. Ибо, если бы не умножал Он Своих милостей, то не мог бы век продолжать жить¹ с теми, которые обитают в нем. Он подает дары; ибо, если бы не

¹ Слово "жить" в Апокалипсисе Ездры относится не к жизни в мессианском Царстве, как у Павла, а к жизни в окончательном Царстве Божьем. Для Ездры мессианское Царство — лишь последняя фаза природного мира. Жизнь как жизнь воскресших существует только в окончательном Царстве.

даровал по благодати Своей, да облегчатся совершившие нечестие от своих беззаконий, то не могла бы оставаться в живых десятитысячная часть людей. Он судия, и если бы не прощал тех, которые сотворены словом Его, и не истребил множества преступлений, может быть, из бесчисленного множества остались бы только весьма немногие”.

3 Езд. 8:30—32: “Ибо мы и отцы наши такими болезнями страдаем; а Ты ради нас, грешных, назовешься милосердным. Если Ты пожелаешь помиловать нас, то назовешься милосердным, потому что мы не имеем дел правды”.

3 Езд. 8:1—3: “...этот век Всевышний сотворил для многих, а будущий для немногих... Многие сотворены, но немногие спасутся”.

3 Езд. 9:15: “Больше тех, которые погибли, нежели тех, которые спасутся, как волна больше капли”.

3 Езд. 9:22: “Пусть погибнет множество, которое напрасно родилось”.

Небольшое число исключительных людей, согласно апокалипсисам Варуха и Ездры, окажутся праведными перед Богом, так что им не нужно будет обращаться к Его милости. Дело в том, что Бог от начала мира приготовил для них запас добрых дел. Апок. Вар. 14:12—14: “Ибо праведные охотно ожидают конца и бесстрашно уходят из этой жизни. Поскольку имеют у Тебя сокровище дел, хранимое в Твоих хранилищах, они без страха покидают этот мир и, исполненные радостной уверенности, ожидают мира, который Ты обещал им”. — 3 Езд. 8:33: “Праведники же, у которых много дел приобретено, по собственным делам получают воздаяние”. — Эти добрые дела были сотворены Богом одновременно с раем и небесным Иерусалимом (3 Езд. 8:52).

Таким образом, следы идеала оправдания делами сохраняются благодаря предположению об особом призвании Божьем, дающем такую возможность.

Поскольку Павел рассматривает прощение грехов Богом как самое существенное для спасения, направление его мысли не является чем-то новым — по крайней мере, для некоторых кругов книжников его времени. Однако его истолкование смерти Иисуса как искупительной позволяло ему дать этим идеям новый поворот.

*

По некоторым таинственным намекам Иисуса относительно значения Его смерти ученики могли заключить, что Он смотрел на нее как на искупительную жертву, дающую избранным для участия в Царстве прощение грехов. Поэтому идея прощения грехов, приобретенного смертью Иисуса, была для первохристианства самоочевидной, хотя и утратила тот особый смысл, который ей придавал сам Иисус¹.

Следовательно, когда Павел, развивая в Послании к римлянам (Рим. 3:21—28) учение об оправдании верой, придает смерти Иисуса значение жертвы за грех (Лев. 4:22—6:7) и жертвы в великий день очищения (Лев. 16:1—27), рассматривая ее как смерть, искупающую грех и давшую Богу возможность простить, он стоит на точке зрения первохристианства и в определенной степени на точке зрения Иисуса. Попытки отрицать наличие в этом отрывке идеи умиловления Бога Христом, пред-

¹О представлении Иисуса относительно собственной смерти и изменении, которое оно претерпело в первохристианстве см. с. 230—233.

принимавшиеся Альбрехтом Ричлем и др., были безнадежными с самого начала¹.

Рим. 3:21—26: "Но ныне, независимо от закона, явилось оправдание Божие*, о котором свидетельствуют закон и пророки, оправдание Божие* через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих. Ибо нет различия, потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, Которого Бог предложил в жертву умилостивления² в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде, во время долготерпения Божия, к показанию правды Его в настоящее время, да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса".

Рим. 5:1—2: "Итак, оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом чрез Господа нашего Иисуса Христа, чрез Которого верою и получили мы доступ к той благодати, в которой стоим и хвалимся надеждою славы Божией".

1 Кор. 5:7: "...ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас".

Таким образом, для разъяснения смысла смерти Христа Павел пользуется представлениями, близкими религиозному мышлению иудаизма. Привычными они были и для первохристианства — вследствие слов Иисуса на Тайной вечере. Но самое важное для Павла — и именно поэтому он обращается к идее жертвы, — что таким путем он получает возможность придать осязаемую форму представлению об оправдании, которое является результатом действия веры. Ибо в идее жертвы заложена идея приносящей жертву общины. Тот, кто верит, что искупительная жертва Христа совершилась и ради него, действительно включается в число тех, ради которых она была принесена. Следовательно, на него распространяется полученное таким образом прощение. Он — один из праведных верой, подобно Аврааму.

Истолкованием смерти Иисуса как жертвы за грех Павел дает новое, независимое обоснование идеи оправдания верой. Поэтому он полагает, что в Послании к римлянам (Рим. 4:1—25) можно обойтись без аргумента, использованного в Гал. 3:6—29, согласно которому сыновство верующих Аврааму является результатом их бытия во Христе как в истинном семени Авраамовом, и представить дело так, что верующие становятся детьми Авраама исключительно актом их веры. Принадлежа как к необрезанным, так и к обрезанным, Авраам был призван стать отцом верующих, будь то обрезанные или необрезанные (Рим. 4:11—12).

Наряду с рассуждениями об Аврааме и Христе в Послании к римлянам появляются также рассуждения об Адаме и Христе, отражающие тенденцию Павла мыслить в масштабе всего человечества. Адам вследствие своего греха и смерти является родоначальником тех, кому суж-

¹ *Ritschl A. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 3. Aufl. 1888—1889.*

² "ἱλαστήριον — субстантивированное прилагательное, означающее нечто, связанное с искуплением" (*Lietzmann H. Kommentar zum Römerbrief. 3. Aufl. 1928. S. 49*). В Септуагинте крышка ковчега завета называется ἱλαστήριον ἐπίθεμα (Исх. 25:17) или, в большинстве случаев, просто ἱλαστήριον.

Искупительный памятник, воздвигнутый Иродом после того, как он вскрыл гробницу Давида, в которой надеялся найти золото и серебро, назван Иосифом Флавием ἱλαστήριον μυήμα (Древн. XVI, 7:1).

дена смерть; Христос — родоначальник тех, кто должен унаследовать жизнь (Рим. 5:12—21). Эта параллель проводится уже в Первом послании к коринфянам (1 Кор. 15:22, 45—49), с той только разницей, что там смерть Адама не выводится столь определенно из его греховности; она в более общем плане является следствием его земной природы. Первый Адам — это физический человек, сотворенный из земного материала; второй, Христос, — духовный человек, пришедший с неба. Это представление о втором Адаме не имеет, как мы уже видели (с. 311), ничего общего с персидским, индийским или эллинистическим мифами о перво-человеке.

*

Удалось ли Павлу в Послании к римлянам вывести учение об оправдании верой, исходя из независимых предпосылок, и таким образом дать ему самостоятельное обоснование? Можно ли утверждать, что у Павла есть два независимых представления о спасении, натуралистическое и умозрительно-логическое?

Долгое время полагали, что идеи, столь явно выдвигаемые на первый план в посланиях к галатам и римлянам, следует рассматривать как главное в учении Павла. И этот вывод казался тем более очевидным, что мы сами мыслим спасение не натуралистически, а считаем, что оно заключается в мысленном усвоении того, что такое для нас Христос. Характерное для мистики Павла натуралистическое представление о спасении особенно чуждо нам еще и потому, что спасение является в нем коллективным, космически обусловленным опытом. Напротив, учение об оправдании верой носит индивидуальный характер и не является космическим. В нем спасение есть нечто происходящее между Богом, Христом и верующим. Поэтому у исследователей нашло понимание только то учение Павла о спасении, которое чем-то родственно нашим собственным представлениям; когда же в поле их зрения попало, наконец, натуралистическое учение, его сочли всего лишь странной вспомогательной линией рассуждений¹. Вплоть до сегодняшнего дня делаются попытки объяснить бытие во Христе как результат перехода веры в Христа в новое состояние — невзирая на всегда жалкие итоги этого эксперимента из области алхимии.

Если учение об оправдании верой берется в качестве отправной точки, понять идейный мир Павла становится невозможным. Его неосознанно модернизируют. При этом не замечают, что в его учении об оправдании верой, даже если оно и отвечает нашим представлениям в той мере, в которой позволяет мысленно приобщиться к результату смерти Иисуса, все равно остается нечто нам чуждое. Постоянно возобновляемое прощение грехов, которое хотели найти у Павла религиозные мыслители как периода Реформации, так и нашего времени, неизвестно ему и невозможно для него. Действие искупительной смерти Христа распространяется у него только на те проступки, которые совершены в прежнем состоянии, т. е. до крещения (Рим. 3:25). Учение Павла об

¹ См. с. 199.

оправдании верой — это не что иное, как особая формулировка перво-христианского представления о созданной смертью Христа возможности покаяния.

Вывести натуралистическое представление о спасении, характерное для мистики бытия во Христе, из учения об оправдании верой невозможно ни при каких условиях. Единственный вопрос, который может здесь ставиться, следующий: можно ли рассматривать второе как независимое от первого и имеющее свое собственное логическое обоснование, или же это просто иная форма изложения тех выводов, которые уже были сделаны на основе мистического учения о бытии во Христе?

Имеется ряд фактов, свидетельствующих о том, что учение о спасении, обретаемом ментальным образом через веру, — это всего лишь фрагмент более широкого мистического учения о спасении, фрагмент, который Павел специально выделил и отшлифовал, чтобы дать ему нужное преломление. Каковы же эти факты?

В Послании к галатам, в котором учение об оправдании верой предстает перед нами в наиболее простой и самой первичной форме, оно еще не является самостоятельным и строится с помощью идей эсхатологического учения о спасении и мистического учения о бытии во Христе¹.

И в Послании к галатам, и в Послании к римлянам оно появляется только там, где приходится вести полемику по поводу Закона, и, что самое примечательное, лишь тогда, когда приводится доказательство "от Писания", связанное с послушанием вере еще не обрезанного Авраама. Оно возникает только в тех случаях, когда можно опереться на эту цитату из Писания.

Еще один сильный довод в пользу того, что учение об оправдании верой — это лишь фрагмент учения о спасении, заключается в следующем: Павел не связывает с ним другие блага спасения — обладание Духом и воскресение. Как только заканчивается опирающаяся на Писание дискуссия об оправдании верой или Законом, учение об оправдании верой больше не нужно ему. Ни для обоснования этики, ни в учении о крещении и трапезе Господней он никогда к нему не обращается. В учении об оправдании верой мысль остается запертой в сфере оправдания верующего посредством искупительной смерти Иисуса, не находя выхода к другим аспектам спасения. Учение о спасении как единое целое может быть развито только из мистического учения о бытии во Христе.

Отсюда сам собой возникает вопрос: действительно ли свое убеждение в несовместимости прощения грехов Богом с человеческими попытками быть, насколько это возможно, праведным также и перед Законом Павел вывел из размышлений об искупительной смерти Иисуса, или это убеждение было следствием мистического учения о бытии во Христе, которое он просто представил в форме учения об искупительной смерти Иисуса?

На самом деле в представлении об искупительной смерти Иисуса нет ничего такого, что с необходимостью влекло бы за собой отрицание Закона. Следует заметить, что в Гал. 3:13, где утверждение об аннулировании Закона доказывается крестной смертью Иисуса, эта смерть

¹ См. с. 341—343.

никоим образом не рассматривается как искупительная, а лишь как акт, направленный против Закона. Следуя логике, Павел, подобно апостолам из Иерусалима и остальным верующим, тоже должен был рассматривать дарованное Богом через Христа прощение грехов как нечто дополнительное к Закону. Даже если оправдание верой, восполняющее недостаточность попыток получить оправдание через Закон, возводится на такую высоту, что значимость этих последних сводится к нулю, все равно это еще не дает права утверждать что вследствие искупительной смерти Иисуса сопутствующее вере старание получить оправдание также и через Закон должно быть осуждено. Другими словами, идею освобождения от Закона Павел не выводит из представления об искупительной смерти Иисуса, а просто привносит ее туда.

Откуда же в таком случае возникает у него связь между освобождением от Закона и прощением грехов? Из мистического учения о бытии во Христе.

В мистике бытия во Христе есть свое собственное учение о прощении грехов. Оно основано вовсе не на том, что смерть Иисуса является искупительной, а на Его смерти как таковой, точнее, на ее связи с воскресением. Прощение грехов совершается благодаря тому, что Христос пришел в плотском теле и своей смертью и воскресением сделал плоть — вместе со всей присущей ей виной — бессильной. Прощение приобретаетса не верой, а тем, что верующий, вследствие его умирания и воскресания с Христом, освобождается как от бытия во плоти, так и от связанного с этим греха. Речь идет не столько о прощении греха, сколько о его уничтожении, которое фактически приравнивается к прощению. Прощение грехов не принимается верующим, а совершается в нем, как только он претерпевает умирание и воскресение с Христом.

Рим. 8:3—4: "Как закон, ослабленный плотию, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной, за грех*, и осудил грех во плоти, чтобы требования закона* исполнились в нас, живущих не по плоти, но по духу".

2 Кор. 5:17—19: "Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое. Все же от Бога, Иисусом Христом примирившего нас с Собою и давшего нам служение примирения; потому что Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя людям преступлений их..." — 2 Кор. 5:21: "Ибо незнавшего греха Он привел ко греху для нас*, чтобы мы в Нем сделали праведными перед Богом".

Было бы ошибкой проводить, как это всегда делают, параллель между 2 Кор. 5:17—21 и Рим. 3:21—26 — как если бы в первом из этих двух отрывков речь тоже шла об искупительной смерти. Бог здесь приводит Христа ко греху (2 Кор. 5:21) не через искупительную смерть, а тем, что посылает Его в грешной плоти, чтобы она была уничтожена Его смертью и воскресением. Во всех случаях, когда в связи со смертью Иисуса употребляются слова "со Христом" или "во Христе" и одновременно упоминается о воскресении, Его смерть мыслится не столько как искупительная, сколько как смерть, которую верующие испытывают вместе с Ним.

Интересный пример этого мы находим в 2 Кор. 5:14—15: "...если один умер за всех, то все умерли. А Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего". Слова "один умер за всех" нужно понимать здесь не в смысле идеи искупления, а в смысле умирания с Христом. Эти слова означают, что в Его смерти все умерли

вместе с Ним, чтобы впредь, как с Ним умершие и с Ним воскресшие, они могли теперь и жить для Него...

"Умер за всех" не означает, что Его смерть скажется на всех людях.

Под "всеми" понимается только совокупность избранных.

Прощение грехов, приобретаемое благодаря бытию во Христе, протекает как из смерти, так и из воскресения Иисуса. И действительно, значение воскресения здесь настолько велико, что Павел может обосновывать прощение грехов непосредственно воскресением. Так, он пишет коринфянам (1 Кор. 15:17): "А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших".

Современному сознанию это учение о прощении грехов как их уничтожении представляется слишком материалистическим и объективным. Нам нелегко примириться с тем, что духовное обретение заменяется природным процессом. Но в действительности в этом натуралистическом учении о прощении грехов заключена огромная жизненная сила, ибо прощение грехов в нем — это внешнее отражение фундаментального опыта умирания и воскресания с Христом.

Итак, в посланиях Павла одновременно присутствуют два разных представления о прощении грехов. Согласно одному из них, Бог прощает вследствие искупительной смерти Иисуса; согласно другому, Его прощение состоит в том, что через умирание и воскресание с Христом Он уничтожает плоть вместе с грехом, так что те, кто умерли и воскресли с Христом, являются в глазах Бога безгрешными существами. Первое учение — традиционное; второе принадлежит собственно Павлу и вытекает из мистики бытия во Христе. Павел может высказываться и так, и так, но мыслит он все-таки преимущественно в русле второго представления, потому что в этом случае факт прощения грехов приобретает внутреннюю связь со всей совокупностью фактов, относящихся к спасению. Ибо он вместе с ними вытекает из фундаментального опыта умирания и воскресания с Христом.

Один из этих фактов — освобождение от Закона. Из мистики бытия во Христе следует, что те, кто умерли и воскресли с Христом, становятся свободными как от греха, так и от Закона. Павел не может рассматривать одну из этих свобод изолированно от другой. И если он не мыслит себе идеи прощения грехов без идеи свободы от Закона, то это потому, что сам он испытал прощение грехов в связи с представлением об умирании и воскресании с Христом. Если бы это было не так, то он мог бы, подобно всем остальным, объединить даруемое Богом прощение грехов со стремлением жить в согласии с Законом. Однако теперь он вынужден говорить о вытекающей из его мистики несовместимости прощения грехов и Закона даже в рамках традиционного учения о прощении грехов вследствие искупительной смерти Иисуса.

В возможности оправдания Законом Павел усомнился в результате собственного опыта жизни под Законом — хотя, может быть, и не в такой степени, как это представлено в Послании к римлянам, где он придает своему прежнему опыту определенность и масштабность, понятные лишь в свете того решения проблемы, которое он нашел позднее. Но сколь бы сильным ни был пережитый им внутренний конфликт и какова бы ни была роль веры в мессианство Иисуса, овладевшей им на дороге в Дамаск и указавшей направление, в котором следует искать решение, — свобода от

Закона и несовместимость Закона с милостью Божьей стали для него несомненными фактами лишь с того момента, когда он осознал их как необходимое следствие мистики умирания и воскресания с Христом.

Когда это произошло, мы не знаем. Надо полагать, что он утвердился в этом убеждении самое позднее к концу первого миссионерского путешествия, когда, согласно Посланию к галатам, защищал в Иерусалиме свободу от Закона христиан из язычников. Ко времени написания Первого послания к фессалоникийцам мистика бытия во Христе уже сформировалась, что видно из наличия в нем понятия "мертвые во Христе" (1 Фес. 4:16) наряду с употреблением формулы "во Христе" в самых разных случаях¹.

Итак, мистика Павла вынуждает его преобразовать учение о прощении грехов благодаря искупительной смерти Иисуса таким образом, чтобы оно включало также и свободу от Закона. С помощью обычной логики этого сделать нельзя, так как из искупительной смерти Иисуса, как таковой, невозможно извлечь какие-либо аргументы против действительности Закона. Следовательно, не остается ничего иного, как сделать это с помощью искусственных логических построений. Это Павел и делает, доказывая с помощью Писания, что единственная настоящая праведность — это праведность, проистекающая из одной только веры, и отвергая путь оправдания делами как несовместимый с путем веры. Для того чтобы изложить идею оправдания независимо от дел Закона, такого рода хитроумные рассуждения годятся; но возникнуть из них эта идея никак не могла.

Таким образом, учение об оправдании верой — это лишь вторичный кратер, образовавшийся сбоку от главного кратера вулкана — мистического учения о спасении через бытие во Христе.

Искусственность этой умозрительной конструкции видна из того, что Павел приходит здесь к представлению о вере, отвергающей не только дела Закона, но и дела вообще. Этим он отсекает себе путь к этике. Такова цена, которую он платит за возможность сделать учение о свободе от Закона составной частью учения об искупительной смерти Иисуса.

Однако невозможность логически перейти от оправдания верой к этике для Павла несущественна, поскольку в его мистическом учении этика естественным образом связана с прощением грехов и со спасением вообще. Там она является таким же естественным следствием умирания и воскресания с Христом, как свобода от плоти, греха и Закона и обретение Духа. Она есть результат прощения грехов, которое Бог делает реальностью, уничтожая плоть и грех. Поскольку Павел мыслит о спасении в рамках мистики бытия во Христе, ему не важно, что подобным учением об оправдании верой он преграждает себе путь к этике. От этого побочного учения ему нужно только одно: чтобы оно дало ему возможность, исходя из традиционного представления об искупительной смерти Иисуса, полемизировать с Законом, привлекая аргументы от Писания. Большого он от него и не требует. Но те, кто впоследствии сделали его учение об оправдании верой центром христианской религии, оказались в трагической ситуации: они обнаружили, что имеют дело с понятием спасения, из которого логически невозможно вывести какую-либо этику.

¹ 1 Фес. 1:1 и 2:14 (община во Христе); 4:1 (уверовать во Христе*); 5:12 (предстоятели во Христе); 5:18 (воля Божия во Христе).

Так как тесная связь учения о свободе от Закона с прощением грехов первоначально была установлена Павлом исходя из мистики бытия во Христе, то именно на эту точку зрения он становится всякий раз, когда хочет по-настоящему обосновать указанную связь. Так, в Послании к галатам, прежде чем перейти к учению об оправдании верой, он представляет свободу от Закона и сопутствующую ей иную праведность как следствие распятия и воскресения с Христом (Гал. 2:19—21). В Послании к римлянам происходит поразительная вещь: после обстоятельного доказательства, что новая праведность проистекает от веры в искупительную смерть Христа (Рим. 3:1—5, 21), она без какой-либо ссылки на предыдущие рассуждения обосновывается еще раз, теперь уже исходя из мистики умирания и воскресения с Христом (Рим. 6:1—8:1). Наличие двух независимых изложений одного и того же вопроса приводит к тому, что Послание к римлянам вновь и вновь вызывает у читателя впечатление чего-то запутанного.

Из всего сказанного выше с очевидностью вытекает, что учение об оправдании верой представляет собой нечто несамостоятельное и незавершенное. Однако именно этот фрагмент учения о спасении оказался самой действенной частью учения Павла. Благодаря формуле, заложенной в его основание, он стал оплотом суверенности Бога во всех случаях, когда ей что-либо угрожало в христианстве. Всякий раз, когда вера поддавалась искушению пойти на компромисс с человеческими представлениями и обычаями и утрачивала живое ощущение греха и спасения, учение Павла об истинной праведности снова и снова встряхивало ее и заставляло пробуждаться. И когда люди подлинно религиозного духа выступали в защиту чистоты религиозных идей, они всегда могли апеллировать к словам, которые в свое время были оружием Павла.

Что из того, что логика учения об оправдании верой сама по себе является уязвимой и не могла не казаться чуждой последующим временам? Убеждения, выраженные в этой форме, остаются действенными, потому что Павел излагает их в доходящих до глубины души словах как нечто такое, что он сам испытал и что вновь и вновь повторяется и находит отклик в сердцах людей.

Поэтому тот факт, что свобода от Закона, основанная на мистике бытия во Христе, была сформулирована Павлом также и в форме оправдания верой, сохраняет свое значение во все времена.

Глава XI

МИСТИКА И ТАИНСТВА

Что представляли собой таинства в первохристианстве и что сделал из них Павел?

Согласно общепринятой точке зрения, крещение и трапеза Господня были в первых общинах своего рода символическими ритуалами и только при Павле они стали настоящими таинствами.

К этому мнению исследователи пришли путем следующего простого рассуждения. В иудаизме не было таинств, как не было и мистики.

Следовательно, христианство не могло взять из иудаизма ничего похожего на таинства. Напротив, эллинистическая мысль отводила таинствам важнейшую роль. Поэтому таинства должны были проникнуть в христианство из эллинизма, и именно через Павла, так как при нем крещение и трапеза Господня уже носят отчетливо выраженный характер таинств.

Избежать этого вывода можно лишь в том случае, если принять во внимание следующее соображение: хотя таинства и не характерны для еврейской мысли, крещение и трапеза Господня могли тем не менее быть таинствами, возникшими на почве иудаизма, — при условии, что они были основаны на эсхатологических представлениях. И тогда можно было бы легко объяснить, почему они уже у Павла носят характер таинств.

Эта альтернативная возможность исследователями всерьез не рассматривалась. Чтобы эсхатологическая вера могла породить таинства из себя самой — это казалось невысказанным. В предисловии к своей книге "Kyrios Christos" Буссет отклоняет подобную мысль как нечто абсурдное.

"Не станут же серьезно утверждать, что таинства — это оригинальное творение религии, начавшейся с проповеди Иисуса, а не что-то заимствованное ею у окружающего религиозного мира! Едва ли, ведь тогда придется вместе с Альбертом Швейцером (который все же проявляет в этих вопросах гораздо большую проникаемость, чем большинство исследователей, с порога отвергающих религиозно-исторический подход) предпринять отчаянную попытку — вывести христианские таинства из эсхатологии"¹.

Поэтому Буссет готов доказывать, что и свою мистику, и понимание крещения и трапезы Господней как таинств Павел позаимствовал из эллинизма, — как будто это не столь же отчаянное предприятие, как попытка вывести таинства из эсхатологии.

Но мы уже видели, что мистика бытия во Христе не имеет в себе ничего эллинистического. А если так, сомнительным становится и то, что Павел взял из эллинизма понимание крещения и трапезы Господней как таинств. Возможно ли, чтобы он по-эллинистически смотрел на таинства, если во всем остальном его мышление не было эллинистическим? Кроме того, если разобраться в фактическом содержании его

¹ Bousset W. Kyrios Christos. 1913. Vorrede. S. XIV. О Буссете см. также с. 208—211. Буссет забывает, что движение, из которого выросло христианство, началось не с проповеди Иисуса, а с проповеди Крестителя. А Креститель проповедовал... крещение!

Йоханнес Лайпольдт в своем содержательном исследовании (*Leipoldt J. Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte. Leipzig, 1928*) тоже не рассматривает возможность эсхатологического происхождения таинств, и поэтому ему приходится выводить христианское крещение и трапезу Господню из эллинистических мистерий. По поводу интерпретации Павлом крещения как умирания и воскресания с Христом (Рим. 6:3—6) он пишет: "Здесь, совершенно очевидно, Павел пользуется идеями и выражениями, характерными для мистерий" (с. 62). Эта религиозно-историческая фантазия пыльным цветом цветет в книге Рихарда Райценштайна (*Reitzenstein R. Die Vorgeschichte der christlichen Taufe. Mit Beiträgen von L. Troje. Leipzig und Berlin, 1929*).

учения, то обнаруживается, что его таинства хотя и напоминают внешне таинства мистериальных религий, но в действительности не похожи на них: последние основаны на символах, возвышаемых до уровня реальности; в таинствах Павла никакого символизма нет¹.

Так как попытка объяснить понимание Павлом крещения и трапезы Господней как таинств, исходя из мистериальных религий, заранее обречена на неудачу, не остается ничего иного, как попытаться вывести его из эсхатологии.

Удивительно, что так долго не замечали, какие возможности для возникновения идеи таинства имеются в эсхатологической вере. Ибо что означает слово "таинство"? В самом широком смысле оно означает, что участием в некоем ритуале, который мыслится как обладающий действенной силой, должно достигаться нечто, связанное с обретением высшей жизни. Если, как это имеет место в эллинистическом мышлении и в нашем собственном, представление о высшей жизни определяется простым, вневременным противопоставлением материального и духовного, таинства заключаются в опосредовании чего-то духовного чем-то материальным. Эсхатологическому религиозному чувству противопоставление высшего низшему представляется одновременно как противопоставление будущего — настоящему. Не заключена ли здесь возможность того, что по аналогии с эллинистическими культами спасения ритуалы могут расцениваться как таинства, — в том смысле, что уже сейчас, в настоящем, они гарантируют то, что является делом будущего?

По мере того как еврейская религия придавала все большее значение эсхатологическим чаяниям, она становилась религией спасения; а по мере того как она становилась религией спасения, она стала нуждаться в таинствах. Обретение уверенности в будущем спасении становится в ней столь же важным, как обретение принадлежности к духовному миру в эллинистических религиях. И если исследователи все еще не дошли до этого простого рассуждения, проводящего аналогию между эсхатологическими чаяниями и эллинистической религиозностью, то это лишь показывает, как трудно порой бывает разглядеть те стороны действительности, которые по каким-то причинам долго не попадали в поле нашего зрения.

Что эсхатология может порождать представления, близкие к обычному представлению о таинствах, можно видеть на примере идеи, играющей в эсхатологии важную роль: те, кому предназначено спасение, помечаются особым знаком. У Иезекииля посланный Богом человек в льняной одежде ставит знак на лбу у всех, кого предполагается пощадить в день наказания Иерусалима (Иез. 9:4—11). В Псалмах Соломона благочестивые спасаются на Божьем суде, предшествующем явлению Мессии, благодаря тому что носят на себе знак Божий, тогда как нечестивые отмечены знаком погибели.

Пс. Сол. 15:4—9: "Пламя огня и гнев не достигнут его [благочестивого],
когда от лица Господа падут на нечестивых,
чтобы уничтожить их всех.

¹ См. выше, с. 200—201.

Ибо благочестивые носят на себе знак Божий, который спасает их. Голод, меч и смерть далеки от праведных, ибо бегут от благочестивых, как преследуемые во время битвы. Но они преследуют нечестивых и настигают их; и творящим несправедливость не избежать суда Господня. Как врагом, опытным в битве, будут они настигнуты, ибо знак погибели на лбу у них"¹.

Когда эсхатологические чаяния достигают такой силы, при которой люди убеждены, что им суждено испытать суд и наступление Царства и что нужно готовиться к этому, возникает новая ситуация. Как только эсхатология ожидания переходит в эсхатологию, которая претворяется в жизнь, возникает вопрос, как заблаговременно приобрести уверенность в оправдании на грядущем суде и в причастности к будущей славе. Всякий, кто проповедует им близость конца, должен удовлетворить эту потребность. Поэтому Иоанн, провозгласивший близость Царства, вместо того чтобы пускаться в описание грядущих событий, требует покаяния и отмечает крещением тех, кто готов к покаянию, т.е. тех, кто будет помилован.

*

Тех, кого он крестит, Креститель ставит в известность, что он крестил их водой, а Большой, чем он, который идет за ним, будет крестить их Духом. Делая так, он вовсе не представляет свое крещение, как принято считать, предварительным, чисто символическим актом, который служит лишь указанием на будущее истинное крещение; этими словами он устанавливает между обоими крещениями причинную связь. Он заверяет тех, кого крестил, что в результате того действия, которое он, ввиду их покаяния, над ними совершил, они получили освящение и это освящение во время будущего излияния Духа даст им возможность воспринять Дух; а как носители Духа, они смогут пройти через суд к Царству². Чтобы в максимально возможной степени подчеркнуть внутреннее единство между своим крещением и излиянием Духа, он представляет это излияние, ожидаемое при явлении Большого, который должен прийти, как крещение Духом. Большой, который должен прийти, — это не Мессия, а готовящий ему путь Илия, который, как ожидалось, должен возвратиться на землю. Следовательно, Креститель считал себя, хотя это и может показаться странным, предтечей предтечи³. Он высту-

¹ Идея знака, или печати, для спасаемых и обретающих мессианскую славу продолжает играть важную роль и в христианской эсхатологии. Павел придает обладанию Духом значение такой печати (2 Кор. 1:22) и гордится, что носит на своем теле знаки Иисуса (Гал. 6:17). В Послании к ефессянам (1:13; 4:30) обладание Духом тоже мыслится как печать, накладываемая в предвидении дня спасения. В Апокалипсисе рабы Божьи отмечают печатью до того, как начнется великое гонение (Отк. 7:3). Те, кто не имеет на себе этой печати, предаются мучениям (Отк. 9:4). Антихрист искушает людей наложить свое клеймо на правую руку и на лоб (Отк. 13:16; 20:4). Во Втором послании Климента есть упоминание о тех, "которые не сохранили печати" (2 Клим. 7:6).

² См. также с. 307—308.

³ См. с. 308.

пает с проповедью покаяния и с крещением для того, чтобы Илия, который должен прийти, и ожидаемый Дух нашли народ подготовленным и посвященным, готовым принять их.

Будучи погружением в воду, крещение Иоанна — это акт, символизирующий смывание греха. Но в то же время оно заключало в себе и нечто большее: оно гарантировало действенность покаяния как приготовления к излиянию Духа и к суду.

Следовательно, происхождение крещения Иоанна вовсе не так загадочно, как обыкновенно полагают. Этот оригинальный обряд со своим внутренним смыслом с необходимостью возник на почве эсхатологии. Неясно здесь только одно: как и почему в качестве способа отметки знаком Креститель выбрал омовение. Был ли этот выбор продиктован только естественным смыслом омовения и той ролью, которую играла идея омовения у пророков, или здесь сказалось влияние еврейского, есеевского или других, неизвестных нам ритуальных омовений? В последнем предположении нет ровно никакой необходимости. Если мы вспомним, как у пророков говорится о великом очищении водой, которое обещано Богом ввиду предстоящего суда, то станет совершенно ясно, что человек, чувствующий себя призванным в конце времен, мог воплотить эти слова в жизнь. Особенно значительно в этом отношении место из Иезекииля (Иез. 36:25—26), где рядом упоминаются окропление водой и дарование Духа.

Ис. 1:15—16: "Ваши руки полны крови. Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей моих". — Ис. 4:3—4: "Тогда оставшиеся на Сионе и уцелевшие в Иерусалиме будут именоваться святыми, все вписанные в книгу для житья в Иерусалиме, когда Господь омоет скверну дочерей Сиона и очистит кровь Иерусалима из среды его духом суда и духом огня". — Зах. 13:1: "В тот день откроется источник дому Давидову и жителям Иерусалима для омытия греха и нечистоты". — Иер. 4:14: "Смой злое с сердца твоего, Иерусалим, чтобы спастись тебе". — Иез. 36:25—26: "И окроплю вас чистою водою, и вы очиститесь от всех скверн ваших, и от всех идолов ваших очищу вас. И дам вам сердце новое и дух новый дам вам".

Таким образом, идея крещения найдена Иоанном там же, где и излияние Духа, а именно у пророков. И все ритуалы омовения, которые были или могут быть открыты религиозно-историческими исследованиями, не дадут для объяснения происхождения крещения Иоанна больше, чем эти цитаты из пророков, потому что им всегда будет не хватать указаний на связь омовения с грядущим судом, излиянием Духа и мессианским Царством. Однако вопрос о происхождении крещения Иоанна и не столь важен, так как, будучи совершенно оригинальным по своему содержанию, оно не объяснимо никаким другим крещением.

Вопрос о том, повлиял ли на Иоанна еврейский обряд омовения прозелитов, остается открытым. Очень вероятно, что практика омовения прозелитов существовала до 70 г. н. э., хотя скудные упоминания о ней относятся к более позднему периоду¹. Трудно себе представить, чтобы она

¹ Как мало мы, собственно говоря, знаем об омовении прозелитов у евреев, видно из работы: *Leipoldt J. Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte* (Leipzig, 1928), где на с. 1—25 собран весь имеющийся материал.

была введена иудаизмом в то время, когда внешне похожий обряд уже практиковался у христиан. Примечательно, что Юстин в своем "Диалоге с Трифоном" не считает возможным говорить о еврейском омовении прозелитов как о подражании христианскому крещению.

Объяснить, каким образом крещение, цель которого — обеспечить евреям прощение грехов и восприятие Духа, было навеяно Иоанну обрядом омовения при переходе язычников в иудаизм, — задача не из легких. В любом случае смысл крещения Иоанна невыводим из еврейского омовения прозелитов.

Другая причина, по которой крещение Иоанна не имеет параллелей в истории религий, заключается в том, что оно представляет собой акт, совершаемый властью одного человека. Действенность крещения заключается не в нем самом; она исходит от того, кто его совершает.

Что сам Иоанн считал свое крещение таинством, гарантирующим спасение на суде, видно из его слов о фарисеях и саддукеях, пришедших у него креститься. Его слова (Мф. 3:7): "...порождения ехиднины! Кто внушил вам бежать от будущего гнева?" — ясно показывают, что, если он окрестит их, они приобретут уверенность в оправдании на суде. Он только удивляется и негодует, что им дана такая проницательность, позволившая увидеть в его крещении действенное средство спасения. Однако он не отказывает им.

Иисус тоже смотрит на крещение Иоанна как на акт, обладающий сверхприродным действием. Когда священники и книжники потребовали ответить, кто дал Ему власть так вести себя в иерусалимском храме, Он задал им встречный вопрос: откуда было крещение Иоанна, с небес или от людей? Ответ, который Он считал правильным, — с небес — они дать не могли, ибо тем самым признали бы, что неуважительно отнеслись к установлению, основанному на небесном авторитете (Мк. 11:28—33).

Когда в разговоре с учениками, пожелавшими сесть у Него по правую и по левую руку, Иисус называет смерть, которая сделает Его Мессией, своим крещением (Мк. 10:38—39), Он тем самым подразумевает, что крещение — это действенное средство для достижения славы мессианского Царства.

Таким образом, то немногое, что говорится в двух древнейших евангелиях о крещении Иоанна, ясно показывает, что оно представляло собой эсхатологическое таинство.

Но как случилось, что крещение, имевшее силу благодаря полномочию Иоанна, затем вновь само, без указания Иисуса возникло в христианской общине?¹ Ответ: оно возникло как эсхатологическое таинство.

Община не внесла в крещение ничего нового по сравнению с тем, что было у Иоанна. Крещение осталось для нее актом, гарантирующим действенность покаяния ввиду предстоящего излияния Духа и спасения на суде. В перенятии крещения Иоанна решающую роль сыграло, вероятно, то обстоятельство, что первая община сформировалась на иудейской почве, в стране, где начатое Иоанном движение нашло множество

¹ Повеление крестить предание вкладывает в уста воскресшего Иисуса (Мф. 28:19—20). Это показывает, что мы имеем здесь дело с воззрениями более позднего времени. Дополнительным подтверждением служит тот факт, что крестить предлагается уже не во имя Христа, а во имя Отца, Сына и Святого Духа.

последователей, и состояла главным образом из сторонников этого движения, связанного с верой в грядущее Царство, которые впоследствии уверовали в мессианство Иисуса. А признание Иисусом Иоанна и его крещения тоже могло иметь значение для возобновления крещения христианской общиной.

Было бы безусловной ошибкой думать, что христианское крещение соответствует крещению Иисуса Иоанном и является его повторением. Эта точка зрения не подтверждается ранними текстами, относящимися к христианскому крещению. До Игнатия крещение Иисуса никогда не связывалось с христианским крещением, а та связь, которую устанавливает между ними Игнатий, отнюдь не означает, что христианское крещение — это повторение крещения Иисуса.

Игн. к еф. 18:2: "Он (Иисус) родился и крестился, чтобы своим страданием очистить и воду". Юстин вообще не связывает крещение Иисуса с христианским крещением, ограничиваясь утверждением, что дерево креста спасает верующих в воде крещения, подобно тому как дерево ковчега спасло Ноя и его семью в водах потопа (Диал. 138). Впервые лишь у Ириния (Adv. haer. III, 9:3) и Тертуллиана (Adv. Judaeos. 8) Иисус своим крещением создает христианское крещение.

Итак, христианская община перенимает эсхатологическое таинство Крестителя. Как же стало возможным, что действие, значение которого состояло в том, что оно производилось именно Крестителем, теперь стало производиться другими людьми? Ответ может быть только один: полномочия Крестителя уступили место полномочиям Церкви.

В Евангелии от Иоанна делается попытка решить загадку возникновения крещения Иоанна в христианской общине с помощью утверждения, что еще ученики Иисуса в период Его земной жизни совершали крещение водой (Ин. 4:1—2). Это сообщение — более позднего происхождения.

Превращение заимствованного у Крестителя эсхатологического таинства в христианское крещение шло под влиянием двух факторов. Благодаря вере в мессианство Иисуса эсхатологические чаяния приобретают в первой общине более конкретное содержание. Соответственно крещение становится крещением в Иисуса Христа. Затем, крещение Духом, ожидаемое Крестителем как будущий эффект его крещения, теперь становится реальностью: это ясно показывают экстатические проявления у крестившихся. Поэтому крещение водой становится одновременно и крещением Духом. Так благодаря указанным обстоятельствам практиковавшееся общиной крещение Иоанна превратилось в христианское крещение. Впоследствии это крещение водой, являющееся одновременно и крещением Духом, стали противопоставлять простому водному крещению Иоанна, уже не сознавая, что и оно первоначально было обусловлено Духом.

О незнании истинной сущности крещения Иоанна свидетельствует теория христианского крещения как крещения водой и Духом, которая развивается в повествовании, относящемся к одному из поздних слоев Деяний апостолов. Верующие в Эфесе приняли только крещение водой и даже не слышали о том, что есть Святой Дух. Затем они были вновь крещены Павлом и в результате того, что он возложил на них руки, восприняли Дух (Деян. 19:1—7). Искусственный характер этой теории

становится очевидным из ответа учеников на вопрос об их первом крещении: они сказали, что крестились "во Иоанново крещение". Тем самым крещение Иоанна, по аналогии с крещением в Иисуса, представляется как крещение "в" Иоанна. В равной степени неверно и то, что появившийся здесь Павел разъясняет недостаточно окрещенным верующим, а именно что Иоанн осуществлял лишь крещение покаяния и что под Большим, который должен прийти, он имел в виду Иисуса. Автор Деяний, как и современные исследователи, не видит, что крещение Иоанна совершалось ввиду грядущего излияния Духа и что под тем, который должен прийти, он имел в виду не Мессию, а Илию. Благодаря этому месту из Деяний создался ложный взгляд на проповедь и крещение Иоанна Крестителя, державшийся в течение столетий.

Не исключено, что движение приверженцев Иоанна Крестителя продолжало существовать наряду с первохристианской общиной, хотя это кажется не слишком вероятным. Во всяком случае, весьма сомнительно, что Деян. 19:1—7 можно рассматривать как реальное сообщение о существовании такого движения.

Теория, содержащаяся в этом более позднем слое Деяний, неверна еще и в том отношении, что, согласно рассказу, Дух был воспринят не через крещение как таковое, а через возложение рук апостолов, к которым здесь приравнивается Павел (Деян. 19:6). Самаряне, крещенные Филиппом во имя Христа, стали обладателями Духа только в результате последующего наложения рук Петра и Иоанна (Деян. 8:12—17). Таким образом, эта ложная теория христианского крещения связана с ошибочным взглядом на возложение рук апостолами как на некое дополнение к крещению.

Следовательно, тенденция рассказа в Деян. 19:1—7 заключается в том, чтобы провести линию раздела между крещением Иоанна и христианским крещением и одновременно включить Павла в число апостолов (ввиду того что возложением рук он дарует Дух).

Против такого рода теорий и связанного с ними обесценивания крещения Иоанна свидетельствует тот факт, что практиковавшееся в первохристианской общине крещение было идентично введенному Иоанном Крестителем эсхатологическому таинству, подготавливающему к излиянию Духа и обеспечивающему оправдание на суде, за исключением того, что восприятие Духа теперь мыслится как происходящее одновременно с крещением водой и что крещение совершается во имя Иисуса как ожидаемого Мессии. "Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов, — и получите дар Святого Духа", — говорит Петр в своей проповеди в день Пятидесятницы (Деян. 2:38).

Прощение грехов, полученное в результате крещения, относится только к грехам, имевшим место до крещения, и мыслится как залог оправдания на грядущем суде.

Это понимание крещения как таинства к моменту появления Павла уже существовало в первохристианстве и от него перешло к Павлу.

*

Иисус воспринял проповедь Крестителя о близости Царства Божьего и продолжил ее в Галилее. Собственно говоря, Он должен был перенять также и крещение, посредством которого верующие в Иудее освящались для принятия Духа и для суда.

Почему Иисус продолжил только проповедь Иоанна, но не его крещение? Трудно понять, как исследователи прошли мимо этого вопроса.

Если Иисус в Галилее отказывал верующим в Царство в спасительном крещении Иоанна, то не потому, что последнее представлялось Ему связанным с полномочиями Крестителя. Ибо Он сам обладал полномочиями во всем, что относится к Царству Божьему, и мог так же, как Иоанн, крестить для получения Духа и спасения на суде. Он обходится без крещения потому, что не считает его необходимым. Само Его присутствие играет роль таинства. Тот, кто становится на Его сторону, на сторону будущего Мессии, и тем самым приобщается к Нему, не нуждается в крещении, чтобы воспринять Дух и спастись на суде. Такой человек, сам не зная того, становится сподвижником Мессии и, как таковой, имеет право на все будущее благо¹. Так как Его полномочия еще выше, чем Крестителя, Иисусу нет необходимости совершать освящение ввиду Царства Божьего. Поэтому Он и не продолжает крещение Иоанна, хотя считает его ниспосланным с неба спасительным установлением.

Мысль о том, что Его присутствие обладает непосредственным действием таинства, Иисус выражает особым образом: у Геннисаретского озера Он раздает толпе находящихся вокруг Него верующих пищу из собственных рук. Тем самым Он освящает их (хотя они и не осознают значения происходящего), чтобы они могли стать Его сотрапезниками на мессианском пире².

Представление о мессианском пире последних времен восходит, очевидно, к отрывку из Второисаии, относящемуся ко времени вавилонского пленения.

Ис. 65:13—14: "Вот, рабы Мои будут есть, а вы будете голодать; рабы Мои будут пить, а вы будете томиться жаждою; рабы Мои будут веселиться, а вы будете в стыде; рабы Мои будут петь от сердечной радости, а вы будете кричать от сердечной скорби".

Это представление развивается в написанном уже после возвращения из плена апокалипсисе Ис. 24—27. Так как автор не знает о мессианском Царстве, а только о Царстве Божьем, он говорит о пире, который устра-

¹О спасительном значении общения с Иисусом как неузнанным Мессией см. с. 266—268.

²Об истолковании чудесного насыщения многих как освящения для мессианского пира см. выше с. 267. Действительно ли эта раздача пищи имела место один раз и, значит, евангелист два раза рассказывает об одном и том же событии (Мк. 6:34—44, насыщение пяти тысяч; Мк. 8:1—9, насыщение четырех тысяч), или Иисус делал это дважды, — с уверенностью сказать нельзя; первое кажется более вероятным.

Превращение этого непонятого ритуала трапезы на берегу озера в чудесное насыщение многих объясняется и тем, что о подобном умножении пищи сообщается в рассказе о пророке Елисе (4 Цар. 4:42—44): "Пришел некто из Ваалшалиши и принес человеку Божию хлебный начаток — двадцать ячменных хлебцев и сырые зерна в шелухе. И сказал Елисей: отдай людям, пусть едят. И сказал слуга: что тут я дам ста человекам? И сказал он: отдай людям, пусть едят; ибо так говорит Господь: "насытятся и останется". Он подал им, и они насытились, и еще осталось, по слову Господню".

ивается Богом. Ис. 25:6: "И сделает Господь Саваоф на горе сей для всех народов трапезу из тучных яств, трапезу из чистых вин, из тука костей и самых чистых вин".

В Книге Еноха избранные — постоянные сотрапезники Сына Человеческого. Енох. 62:14—15: "Господь духов будет обитать над ними, и они будут жить вместе с тем Сыном Человеческим, и есть, и ложиться, и вставать от века до века. Праведные и избранные будут вознесены от земли, и перестанут опускать свой взор, и будут облечены в одежду жизни".

Согласно Апокалипсису Варуха, пир начинается сразу после явления Мессии. Апок. Вар. 29:3—8: "Тогда начнет открываться Мессия. И явится Бегемот из страны своей, и Левиафан поднимется из моря: оба эти чудовища, которых Я создал в пятый день творения и сохранял до сего времени, тотчас станут пищей для всех, кто останется. И плодородие земли увеличится в десять тысяч раз; на одной виноградной лозе будет тысяча побегов, и на каждом побеге — по тысяче гроздей, и в каждой грозди — по тысяче ягод, и каждая ягода даст меру вина¹. И те, кто голодал, будут есть в изобилии. И будут они затем каждый день созерцать чудеса. Ибо от Меня будет исходить ветер, дабы утро за утром приносить им благоухание ароматных плодов; а в конце дня облака будут проливать целительную влагу. И в то время манна снова упадет с неба, и они будут питаться ею в те годы, ибо они пережили конец времен".

В Книге Еноха тоже предполагается, что Левиафан и Бегемот будут служить пищей святых в конце дней (Ен. 60:24). Для них будут плодоносить и деревья вновь появившегося на земле рая (Ен. 25:4—5; 32:3—6; 3 Езд. 7:123). У Иезекииля обитатели нового Иерусалима круглый год питаются плодами деревьев, которые растут по берегам источника, вытекающего из Храма, а также рыбой из этой чудесной реки (Иез. 47:7—12).

В Апокалипсисе Иоанна мессианский пир тоже играет важную роль. Отк. 3:20: "Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему и буду вечерять с ним, и он со Мною". — Отк. 7:16—17: "Они не будут уже ни алкать, ни жаждать, и не будет палить их солнце и никакой зной. Ибо Агнец, Который среди престола, будет пасти их и водить их на живые источники вод". — Отк. 19:7: "Ибо наступил брак Агнца". — Отк. 19:9: "Блаженны званые на брачную вечерю Агнца".

Иисусу хорошо знакомо представление о мессианском пире. Это видно из того, что Он рисует будущее блаженство как возлежание за столом с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Божьем (Мф. 8:11) и как приглашение на брачный пир царского сына (Мф. 22:1—14), а во время последней трапезы с учениками обещает, что снова будет пить с ними вино в Царстве своего Отца (Мк. 14:25).

*

Представление о мессианском пире присутствует и в молитве "Отче наш", ибо в ее четвертой просьбе, если ее правильно перевести, речь идет не о ежедневном хлебе, а о мессианском пире.

В молитве, которой Иисус учит верующих, они должны умолять хотя и в разных словах, но только об одном, а именно о том, что

¹Сходное высказывание о необыкновенной урожайности винограда в мессианском Царстве Папий, согласно Иринею (V, 33:3), приписывает Иисусу. См. с. 250.

заключено в понятии Царства (святость имени Бога; исполнение Его воли; прощение грехов), — с добавлением просьбы об избавлении от "искушения", т. е. от предмессиянских бедствий. Сочетается ли с этим одновременное обращение к Богу с просьбой о ежедневном хлебе? Эта просьба, помещенная в середине молитвы, совершенно не связана с остальными просьбами. Более того, она противоречит следующему непосредственно за молитвой указанию Иисуса, чтобы верующие не заботились о еде, питье и о поддержании своей жизни; они должны отгонять подобные мысли как языческие (Мф. 6:25—34), будучи убежденными, что Бог знает все их нужды и без их просьб даст им все необходимое (Мф. 6:8, 32). Оставляя в стороне все другое, они не должны думать ни о чем, кроме Царства Божьего (Мф. 6:33). Значит, и их молитва тоже должна быть только об этом. Чтобы они не просили, как это делают язычники, о ненужном, Иисус учит их молитве о Царстве Божьем и его благах (Мф. 6:7—9). Как же в таком случае объяснить, что в число этих просьб о единственно необходимом Он включает просьбу, в которой выражается запрещенная забота о земной потребности?

Помимо всего этого, сам текст четвертой просьбы сопротивляется попыткам увидеть в нем просьбу о ежедневном хлебе. Он выглядит так: τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὲς ἡμῖν σήμερον (Мф. 6:11). Что означает встречающееся только в этом тексте слово ἐπιούσιος? Единственно возможный вариант — рассматривать его как прилагательное, образованное от ἐπιέναι, и переводить как "предстоящий" или "будущий", т. е. так, как это сделано в Деяниях апостолов (7:26), где τῇ ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ переводится как "на следующий [т. е. будущий] день"¹. Следовательно, четвертая просьба на самом деле выглядит так: "Хлеб наш грядущий [будущий] дай нам сегодня"². Слово ἐπιούσιος было переведено как "насущенный" только потому, что в правильном переводе просьба казалась лишенной смысла. Чтобы приписать ему это значение, оно рассматривается как прилагательное, образованное из слов ἐπί и οὐσία, что грамматически невозможно. Ведь в этом случае, во избежание хиатуса*, оно должно иметь вид ἐπούσιος. А какой смысл может иметь это прилагательное? Слово οὐσία означает "сущность", а в обиходном языке — "имущество". Из обоих этих значений прилагательное с нужным смыслом не получается. Пытаясь выйти из этого положения, утверждают, что слово οὐσία может также означать "существование", и переводят ἐπιούσιος как "необходимый для существования". Против этого имеются следующие возражения: во-первых, при образовании прилагательного его смысл не может столь сильно отклоняться от основного смысла исходного слова; во-вторых, если речь идет об удовлетворении материальных потребностей, необходимых для продолжения существования, то происхождение соответствующего прилагательного от слова οὐσία невозможно, так как οὐσία имеет значение существования в смысле абстрактного философского понятия бытия.

¹ См. также Деян. 16:11; 20:15; 21:18.

² Иероним, согласно тексту Евангелия евреев*, правильно переводит это место как panis crastinus, т. е. "завтрашний хлеб".

Дело, однако, в том, что все эти лингвистические ухищрения попросту не нужны. Естественный перевод: "Хлеб наш будущий дай нам сегодня" — действительно придает четвертой просьбе смысл, причем именно такой, который согласуется с остальными просьбами. Как и в остальных просьбах, верующие умоляют здесь об одном из благ грядущего Царства Божьего, а именно о пище Царства. Хлеб означает вообще пищу; для еврейского слова *lächäm* это само собой разумеется. Таким образом, четвертая просьба имеет следующий смысл: предназначенную нам будущую пищу, т. е. пищу Царства Божьего, дай нам уже сегодня. Иными словами: пусть Твое Царство, в котором мы будем вкушать пищу мессианского пира, наступит без промедления.

Только в таком понимании слово "сегодня" (σήμερον), которым оканчивается просьба, приобретает смысл, и становится понятным, почему оно выразительно поставлено в конце предложения. Оно противостоит определению хлеба как будущего и просит дать его уже сегодня. Слово "сегодня" ни при каких условиях не может быть заменено словом "ежедневно". Лука, который заменяет "сегодня" на "ежедневно" (τὸ ἡμέριον), показывает тем самым, что он уже не понимает смысла фразы (Лк. 11:3).

Эти элементарные рассуждения о смысле молитвы "Отче наш" в сочетании с естественным переводом текста показывают, что четвертую просьбу следует понимать в свете господствующего в эсхатологической вере противопоставления настоящего и будущего и что она относится к будущему мессианскому пиру.

Этим же чаением мессианского пира объясняются и действия Иисуса у Генисаретского озера. Он дает всем по кусочку из имеющейся в наличии пищи не для утоления голода, а для того, чтобы они получили пищу из рук будущего Мессии и тем самым освятились, чтобы принять участие в мессианском пире.

То, что Иисус делал у Генисаретского озера при большом стечении народа, Он повторяет во время Тайной вечери со своими учениками (Мк. 14:22—25; Мф. 26:26—29). Во время трапезы Он берет хлеб, произносит над ним слова благодарения и оделяет им каждого. Подобным же образом Он берет чашу, благодарит и передает по кругу.

Каков смысл благодарственной молитвы Иисуса во время Тайной вечери? Хотя его слова, к сожалению, не сохранились, мы можем с уверенностью сказать, что Он не просто благодарит за еду и питье, а возносит благодарственную молитву Богу, имея в виду грядущее Царство Божье и пир в этом Царстве. Это следует из того факта, что во время общинного ритуала, возникшего из этой трапезы, просьбы и благодарственные слова относятся к Царству Божьему и его благам. Текст этих молитв приводится в Дидахе (Дид. 9 и 10).

Дид. 9:4: "Как этот преломляемый хлеб, быв рассеян по холмам и будучи собран, сделался единым, так да соберется Церковь Твоя от концов земли в Царствие Твое".

Дид. 10:3—7: "Ты, Владыко Вседержитель, создав все имени Своего ради, дал людям пищу и питье на пользу, чтобы они благодарили Тебя, нас же благословил духовными пищей и питьем и жизнью вечной через Твоего Отрока. Прежде всего мы благодарим Тебя потому, что Ты всемогущ. Тебе

слава веки! Помни, Господи, Церковь Свою, да охранишь ее от всякого зла и сделаешь ее совершенной в любви Твоей, и собери ее от четырех ветров, освященную, во Твое Царствие, которое Ты уготовал ей. Ибо Твоя есть сила и слава веки. Да придет благодать, и да преидет мир сей! Осанна Сыну Давидову! Если кто свят, пусть приходит, а кто нет, пусть покается. Маранафа! Аминь.

Пророкам же предоставляйте благодарить, сколько они хотят”.

Но даже если бы у нас не было Дидахе, мы все равно знали бы о содержании благодарственной молитвы во время трапезы Господней из ”Диалога с Трифоном” Юстина.

Диал. 41:1: ”Приношение пшеничной муки... которую велено было приносить за очистившихся от проказы, было прообразом хлеба Евхаристии, который заповедал Господь наш Иисус Христос, в воспоминание страдания, подъятого Им за людей, очищающих свои души от всякого греха, а вместе для того, чтобы мы благодарили Бога, как за то, что Он сотворил для человека мир и все, что в нем находится, так и за то, что Он освободил нас от греха, в котором мы были; и совершенно разрушил начальства и власти через Того, Который сделался страждущим во воле Его”¹.

Такие благодарения и просьбы о Царстве Божьем и его благах во время ритуальных общинных трапез можно объяснить только тем, что благодарственная молитва Иисуса во время Его последней трапезы с учениками была того же содержания. И то же самое относится к благодарственной молитве во время трапезы на Геннисаретском озере. Чудо с хлебами и рыбами в действительности было первой Евхаристией.

Связь последней трапезы Иисуса и Его учеников с ожидаемым мессианским пиром выражается также в обещании встречи на этом пире, которое дает Господь своим ученикам. Он завершает ритуал словами: ”Сказываю же вам, что отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего” (Мф. 26:29)². Эти слова могут означать лишь одно: Он обещает, что вскоре они все вновь соберутся на мессианском пире.

Следовательно, Тайная вечеря в Иерусалиме по своей сути не отличается от ритуального акта на озере с множеством людей: это трапеза, во время которой Иисус благодарит за грядущее Царство и будущий мессианский пир и оделяет присутствующих освященной таким образом пищей, признавая их тем самым своими сотрапезниками на мессианском пире.

Во время Тайной вечери Он, кроме благодарения, произносит слова, относящиеся к Его предстоящей смерти. Хлеб Он называет своим телом, вино — своей кровью завета, проливаемой за многих ради прощения грехов (Мк. 14:22—24; Мф. 26:26—28). Из этих слов ясен только их самый общий смысл — что они содержат указание на Его смерть. Кроме того, в словах о чаше, очевидно, содержится намек на слова Моисея: ”...вот кровь завета, который Господь заключил с вами” (Исх. 24:8),

¹ Под разрушенными начальствами и властями подразумеваются ангелы и бесы. Соответствующие представления Юстина нашли отражение также в Диал. 49:8. Ср. с. 235.

² У Марка (Мк. 14:25) нет слов ”с вами”. Но и без них сказанная фраза подразумевает воссоединение на мессианском пире.

произнесенные при заключении завета на Синае, когда Моисей окропил кровью народ. Но почему и в каком смысле Иисус называет хлеб, который они едят, и вино, которое они пьют, своим телом и своей кровью, навсегда останется неизвестным.

Однако для первой общины суть трапезы заключалась вовсе не в таинственном сравнении хлеба и вина с телом и кровью Иисуса. Если в истории ритуала трапезы в самые первые времена и есть что-то твердо установленное, так это то, что, когда верующие ели хлеб и пили вино, так называемые "слова установления" при этом не повторялись. Это сразу же видно из того, как Павел цитирует их коринфянам: как нечто такое, что он уже говорил им прежде и теперь вынужден повторить еще раз (1 Кор. 11:23). Он не писал бы так, если бы эти слова повторялись в общине каждое воскресенье. В указаниях о проведении трапезы в Дидахе также упоминается лишь о благодарственных молитвах и ничего не говорится о повторении "слов установления".

Что заставило первую общину повторять трапезу Иисуса и Его учеников? "Повеление повторять" способствовало этому ничуть не больше, чем "слова установления". Как известно, оба самых ранних свидетеля, Матфей и Марк, ничего не знают о повелении Иисуса повторять еду и питье, о котором говорится у Луки (Лк. 22:19) и у Павла (1 Кор. 11:24—25). Следовательно, Тайная вечеря должна была повторяться верующими как трапеза Господня по какой-то внутренней причине; необходимость повторения должна заключаться в самой природе этого ритуального акта¹.

Каким же образом пришла первая община к тому, чтобы повторять последнюю трапезу Иисуса и Его учеников — без указания Иисуса на этот счет и вне всякой связи со словами о хлебе и вине как о Его теле и крови? И прежде всего, что же тогда, собственно говоря, повторялось?

Сущность исторической Тайной вечери, как и трапезы на Геннисаретском озере, заключалась в том, что она представляла собой трапезу с благодарением в предвосхищении мессианского пира, во время которой Иисус оделял присутствующих пищей и питьем. Что здесь можно повторять? Очевидно, не раздачу Иисусом пищи и питья, весь смысл которой заключался в том, что это делал Он сам, а только благодарение за обещанное Царство Божье и мессианский пир. Следовательно, первая община повторяла Тайную вечерю Иисуса и Его учеников как трапезу, сопровождаемую благодарением в предвидении мессианского пира. Причиной для ее повторения послужило заключительное эсхатологическое высказывание Иисуса о питье нового вина вместе с учениками в Царстве Отца. Для учеников оно стало повелением повторять трапезу.

Как это произошло?

Вследствие указанных слов Иисуса ученики ожидали, что воскресший Иисус придет к ним, когда они будут за трапезой в той самой комнате, где Он был с ними в последний вечер, а затем отправится

¹ О проблеме возникновения первохристианского общинного ритуала из последней трапезы Иисуса и Его учеников см.: *Schweitzer A. Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19 Jahrhunderts und der historischen Berichte. Tübingen, 1901.*

с ними в Галилею, где Он явится в славе как Мессия. Поэтому после смерти Иисуса они не рассеялись по Галилее, а оставались в Иерусалиме, собираясь с верующими в этой комнате и совершая трапезы благодарения в ожидании явления Христа.

Исследователи не уделяли должного внимания вопросу о том, что делали ученики Иисуса в период между Пасхой и Пятидесятницей. Красочно описывались их абсолютная беспомощность и их страх перед иудеями. Предполагалось, что они скрывались в Иерусалиме или бежали в Галилею. Однако, согласно Деяниям апостолов, они все время оставались в Иерусалиме, более того, они не скрывались, а возглавляли общину из 120 верующих (об этом мы узнаем из рассказа о собрании, на котором один из верующих был избран на место Иуды (Деян. 1:16). Им не было необходимости скрываться, потому что они не подвергались преследованиям. Хотя нам это и кажется непонятным, но иерусалимские власти интересовал только Иисус, а не Его сторонники. Не был арестован даже тот человек из окружения Иисуса, который оказал вооруженное сопротивление при Его аресте и отсек ухо рабу первосвященника (Мф. 26:51).

Почему же эти галилеяцы остались в Иерусалиме, а не вернулись к себе на родину? Их удерживало слово Иисуса. Когда они, окончив Вечерю, направлялись в Гефсиманию, Иисус сказал им: "По воскресении Моем Я пойду впереди вас (προῖξω ὑμς) в Галилею"* (Мк. 14:28; Мф. 26:32). Это может означать только одно: что воскреснув, Он пойдет во главе их в Галилею, подобно тому как ранее Он вел их из Галилеи в Иерусалим, чтобы принять страдание. Слова пророчества "Я пойду впереди вас" (προῖξω ὑμς, Мк. 14:28) соответствуют словам "Иисус шел впереди их" (ἔαί τὴν προῖχων αὐτοῦς ὁ Ἰησοῦς, Мк. 10:32) в описании пути в Иерусалим¹. Следовательно, Иисус не ожидает, что Он сразу же явится на облаках небесных; последовательность событий после своей смерти Он представляет себе так: сразу по воскресении Он со своими учениками отправится в Галилею, там явится в славе Сына Человеческого и затем на облаках небесных, окруженный своими ангелами, начнет свое царствование.

Обещание пойти во главе учеников в Галилею не исполнилось, так же как надежда учеников на мессианский пир немедленно по воскресении Иисуса, возникшая у них под влиянием Его последних слов на Вечере. Правда, от Павла мы знаем (1 Кор. 15:5—7), что Иисус являлся после своей смерти ученикам и другим верующим, и даже несколько раз, но Он не устраивал с ними мессианского пира и не ходил в Галилею.

Так как пророчество о хождении воскресшего Иисуса с Учениками в Галилею не исполнилось, предание видоизменяет его. Чтобы лишить его силы, слова Иисуса в измененной редакции были вложены в уста ангела в гробнице и выглядели теперь так, что ученики должны сами идти в Галилею, где им явится уже находящийся там Иисус.

У Марка (Мк. 16:7) ангел говорит женщинам в гробнице: "...идите, скажите ученикам Его и Петру, что Он идет раньше вас* (προῖετ ὑμς)

¹Мк. 10:32: "Когда были они на пути, восходя в Иерусалим, Иисус шел впереди их, а они ужасались и, следуя за Ним, были в страхе".

в Галилею; там Его увидите, как Он сказал вам". Предшествование в пространстве превращается здесь в предшествование во времени. У Матфея новая интерпретация указанных слов дается не только ангелом (Мф. 28:7), но и самим воскресшим Иисусом (Мф. 28:10). Мф. 28:10: "Тогда говорит им [женщинам] Иисус: не бойтесь; пойдите, возвестите братьям Моим, чтобы шли в Галилею, и там они увидят Меня". Во исполнение скорректированных таким образом слов Матфей заставляет учеников действительно пойти в Галилею и там, а не в Иерусалиме увидеть Воскресшего (Мф. 28:16—20).

Деяния апостолов в согласии с Лукой не оставляют никакого сомнения, что явления Воскресшего имели место только в Иерусалиме и что в период между смертью Иисуса и Пятидесятницей ученики не были в Галилее, а все время находились в Иерусалиме. Сообщения Матфея и Евангелия от Иоанна о явлениях в Галилее — это продукт вторичной традиции, возникшей в связи с желанием придать словам Иисуса о хождении в Галилею характер исполненного пророчества. При этом у Матфея Иисус является ученикам только в Галилее, тогда как четвертое евангелие сообщает о явлениях как в Галилее (Ин. 21:1—23), так и в Иудее (Ин. 20:19—29).

Вторичная традиция стремится "исполнить" и вторую неисполнившуюся надежду, связанную с последними словами Иисуса на Вечере, — о новой трапезе с учениками после своего воскресения. Отсюда возникли рассказы, в которых явление воскресшего Иисуса связывается с трапезой. В Эммаусе ученики узнали в незнакомце воскресшего Господа, когда Он преломил хлеб (Лк. 24:13—35). При следующем явлении ученикам в Иерусалиме Воскресший просит пищи, после чего их сомнение, что это действительно Он, исчезает (Лк. 24:36—43). В рассказе о явлении Иисуса на Геннисаретском озере Воскресший ждет учеников на берегу за трапезой и дает им хлеб и рыбу (Ин. 21:1—14).

Согласно Евангелию евреев (этот отрывок приводится у Иеронима, *De viris illustribus*, 2), Иаков Праведный поклялся не есть хлеба с момента, когда он пил из чаши Господней, до тех пор, пока не увидит Его восставшим из мертвых. Когда же Воскресший является ему, то просит принести рыбу и хлеб и, преломив его с благодарением, протягивает Иакову со словами: "Брат Мой, ешь свой хлеб, ибо Сын Человеческий восстал из мертвых"¹.

В "Epistula Apostolorum", антигностическом трактате из Малой Азии (ок. 100 г. н. э.), дошедшем до нас в коптской версии и — с разночтениями — в эфиопской, апостолы рассказывают о своем разговоре с Воскресшим². В ходе беседы они задают Ему вопрос: "О Господи, нужно ли нам снова взять чашу и пить?" Он отвечает: "Да, нужно — и до того дня, когда я приду с теми, кто убит за Меня" (8:12—9:1). Тем самым Иисус указывает им, что Его слова о новом питье с ними из чаши относятся к Его приходу в мессианской славе, а не исполняются Его нынешним явлением в качестве Воскресшего. Поэтому они должны за ритуальной трапезой продолжать пить из чаши в ожидании того времени, когда снова будут пить ее с Ним. Таким образом, здесь сохраняется смысл трапезы как ритуала, связанного с ожиданием воссоединения с Иисусом на мессианском пире, причем это

¹ Здесь налицо путаница: Иаков Праведный, брат Господа, не пил из чаши, так как он не присутствовал на Тайной вечере.

² Schmidt Carl. Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung (Epistula Apostolorum). Ein Katolisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts. Leipzig, 1919.

представление явно связано со словами Иисуса на Вечере о питье нового вина в Царстве Божьем.

Рассказы, в которых Воскресший сам принимает участие в трапезе, могли, разумеется, быть продиктованы желанием доказать реальность Его телесного существования. Однако наличие рассказов, в которых Он только раздает пищу, с очевидностью свидетельствует о том, что упоминание о трапезе связано с первоначальным ожиданием трапезы, за которой должны вновь встретиться Он и Его ученики.

Это же ожидание все еще дает себя знать даже у Юстина. В "Диалоге с Трифоном" (51:2) он как об одном из важных моментов провозвестия Иисуса упоминает о том, что Иисусу "надлежит... опять явиться в Иерусалиме и снова есть и пить со Своими учениками".

Отражение в предании о явлениях Воскресшего этих двух высказываний Иисуса о питье нового вина в Царстве Божьем и о хождении после Его воскресения в Галилею позволяет понять, какую роль они играли в чаяниях апостолов и первой общины. Ученики Иисуса оставались в Иерусалиме потому, что верили — согласно последним словам Иисуса на Тайной вечере, — что после своего воскресения Он совершит с ними новую трапезу, а затем пойдет во главе их в Галилею, чтобы явиться там в своей мессианской славе. И это в основном действительно соответствует истинному смыслу слов Иисуса.

*

Слова Иисуса о новой встрече за трапезой были поняты учениками так, что новая трапеза должна совершиться в той самой комнате, в которой они собирались в последний раз; и поэтому они продолжали там собираться.

В Деяниях апостолов имеются некоторые подробности относительно пребывания учеников в Иерусалиме. Они находятся в доме матери Иоанна Марка. В этот дом направляется Петр после того, как ангел освободил его из тюрьмы и он снова пришел в себя (Деян. 12:11—12). Там собрались и молились многие верующие. В комнату, где они находились, был вход через прихожую (Деян. 12:14, *πυλὼν*). Большая комната, в которой собирались все ученики и верующие, была горницей (*ὑπέρθεον*), т. е. находилась непосредственно под плоской кровлей. Об этом говорится в самом начале Деяний.

Деян. 1:13—14: "И пришедши [в Иерусалим после вознесения Иисуса], вошли в горницу, где и пребывали... Все они единодушно пребывали в молитве и молении, с некоторыми женами и Марией, матерью Иисуса, и с братьями Его". В Деян. 1:16 сообщается о числе собравшихся: около 120 человек.

В этой комнате апостолы и верующие собрались утром в день Пятидесятницы (Деян. 2:1—2). Но была ли эта комната той самой, в которой Иисус совершил Тайную вечерю? Посылая двух учеников в город для приготовления пасхальной трапезы, Он сказал им, что человек, несущий кувшин воды, приведет их в большую усталенную подушками горницу (*ἀνάγαιον μετὰ ἑστρωμένον*, слово *ἀνάγαιον* идентично по смыслу слову *ὑπέρθεον*), где они должны приготовить трапезу (Мк. 14:13—15). Едва ли можно сомневаться, что эта большая горница иден-

тична упоминаемой в Деяниях и, следовательно, находилась в доме матери Иоанна Марка. А это, в свою очередь, может служить дополнительным подтверждением издавна высказываемой догадки, что юноша, следовавший той ночью за Иисусом и Его учениками и убежавший от стражи, оставив в их руках покрывало, был Иоанн Марк (Мк. 14:51—52)¹.

В том самом месте, где Иисус совершил с ними трапезу благодарения и обещал воссоединение на мессианском пире, ученики ждали Его возвращения. Тем временем они вместе с верующими совершали трапезы, на которых, в виду грядущего Царства и мессианского пира, возносили благодарственные молитвы, — так же, как это делал Он сам. По собственному побуждению они и вместе с ними первые верующие повторяли то, что можно повторять из их последней трапезы с Иисусом (трапезы благодарения), ожидая, что Господь вернется к ним во время такой трапезы и превратит ее в мессианский пир.

Так без указания со стороны Иисуса, из внутренней необходимости возник первохристианский ритуал трапезы как повторение Тайной вечери Иисуса и Его учеников.

Можно ли для объяснения возникновения первохристианского ритуала трапезы привлечь дошедшие до нас сведения о еврейских культовых трапезах? На этот вопрос нельзя дать определенного ответа. Из Мишны (трактат "Брахот", гл. VI—VIII) известно о трапезе, совершавшейся по вечерам в пятницу в еврейских домах в честь наступления субботы (шабаткиддуш)². Она имеет сходство с Тайной вечерей в том отношении, что чаша, которая передается по кругу, и употребляемый во время трапезы хлеб освящаются благодарственной молитвой Богу как создателю виноградной лозы и дарителю хлеба; присутствующие всякий раз произносят в ответ: "Аминь". Возможно, что эта трапеза уже была известна в иудаизме во времена Иисуса, хотя мы и не располагаем относящимися к тому времени свидетельствами. Согласно современному ритуалу, произносимое за этой трапезой благодарение относится не только к хлебу и вину, но также к сотворению мира, субботы, Закона и к исходу из Египта.

Своеобразная точка зрения на происхождение трапезы Господней представлена в интересном исследовании Ганса Липмана³. Он связывает этот первохристианский ритуал с религиозными трапезами, которые, как он полагает на основании данных раввинистической литературы, были общеприняты в иудаизме во времена Иисуса. Такого рода трапезы в обществе друзей (*shabura*) совершались Иисусом и Его учениками "в солнечную пору их странствий по Галилее". После Его смерти этот обычай остался в христианской общине. Прежнее "застольное общение" (*κοινωνία*) с "историческим" Иисусом продолжалось с "вознесенным Иисусом", и его участники с ликованием предвосхищали второе прише-

¹ О соображениях в пользу того, что дом, в котором Иисус совершил Тайную вечерю, — тот же, что и упоминаемый в Деян. 12:12 дом матери Иоанна Марка, см. также: Zahn T. *Einleitung in das Neue Testament*. 2. Aufl. 1900. Bd. II. S. 213, 242—245, 252.

² Описание этой трапезы "кануна субботы" см.: Lietzmann H. *Messe und Herrenmahl*. Bonn, 1926. S. 202—207.

³ Lietzmann H. *Messe und Herrenmahl*. S. 197—263.

ствии Господа¹. Следовательно, эта общинная трапеза ведет свое происхождение не от последней трапезы Иисуса и Его учеников и не связана с тем, что Он тогда делал и говорил. Наряду с этой "иерусалимской формой" общинной трапезы имела место также другая форма, установленная Павлом. Она была связана с историческим преданием о последней трапезе Иисуса и соответственно представляла собой ритуальное поминание смерти Христа. Одновременно с поминанием смерти ритуал посвящен также ожиданию Его воскресения и второго пришествия. Эта введенная Павлом трапеза Господня очень скоро начинает восприниматься как "аналог эллинистического поминального пира по великому покойнику", а также как "жертвенная трапеза, в элементах которой обитают небесные силы", и соответственно этому происходит ее дальнейшее развитие². Павел придерживается этой концепции трапезы Господней вследствие откровения, которое он получил от Христа (1 Кор. 11:23)³. В короткий срок павловская форма ритуальной трапезы вытеснила иерусалимскую.

Исходным пунктом этого построения является верное наблюдение, состоящее в том, что возникновение общинной трапезы невозможно объяснить "словами установления" о хлебе и вине. Но из какого источника узнал Лицман о том, что Иисус имел обыкновение совершать религиозные трапезы с учениками и другими верующими? Евангелия сообщают только о насыщении многих на Геннисаретском озере и о Тайной вечере в Иерусалиме. Кроме того, Лицман не замечает, что религиозная трапеза, совершенная Иисусом со своими учениками, становится единственной в своем роде и связанной с мессианским пиром благодаря тому, что Он, будущий Мессия, произнес благодарение и раздал пищу. Но если Лицман сам вынужден допустить, что "эсхатологический момент ожидания парусии" присущ обеим формам — как иерусалимской, так и павловской (S. 252), — то естественнее всего вывести первохристианский ритуал из чаяний мессианского пира, нашедших свое выражение в словах Иисуса о питье нового вина в Царстве Отца и в раздаче пищи на Геннисаретском озере и на Тайной вечере в Иерусалиме. В этом случае отпадает необходимость проводить искусственное различие между двумя видами первохристианской трапезы Господней — различие, которое не подтверждается ни одним из дошедших до нас свидетельств.

Тем не менее возможно и даже вполне вероятно, что насыщение многих на озере и Тайная вечеря в Иерусалиме связаны с еврейскими религиозными трапезами — в том смысле, что Иисус воспользовался существующим обычаем совершения трапез, во время которых производилось благодарение не только за еду и питье, но и за религиозные блага. Да и то, что первая община начала по собственному побуждению совершать трапезы, связанные с последней трапезой Иисуса и приходом Царства, позволяет предположить, что религиозные трапезы благодарения не были для евреев того времени чем-то необычным. Однако еврей-

¹ Lietzmann H. Messe und Herrenmahl. S. 250.

² Ibid. S. 251.

³ Ibid. S. 252—253.

кие религиозные трапезы сами по себе не дают объяснения ни двух известных нам трапез Иисуса и Его учеников, ни трапезы Господней первой общины. Эти ритуальные акты становятся понятными лишь в том случае, если мы осознали, что для Иисуса, как и для первой общины, еврейская религиозная трапеза благодарения становится таинственным предварением мессианского пира.

Вполне вероятно, что благодарение первохристианской общинной трапезы следует какому-то уже существовавшему образцу, поскольку, согласно Дидахе (Дид. 9 и 10), оно относится не только к Царству, но и к сотворению мира.

Еврейская пасхальная трапеза не играет никакой роли в возникновении первохристианского ритуала трапезы. Хотя весьма вероятно, что авторы синоптических евангелий правы, когда сообщают, что раздача хлеба и вина Иисусом имела место в ходе пасхальной трапезы, вероятно, в конце ее. Естественно также предположить, что Иисус, говоря о хлебе и вине как о своем теле и крови, видел себя истинным пасхальным агнцем. Однако на ритуал трапезы первообщины пасхальная трапеза никак не повлияла. Если бы для общины повторение ритуала трапезы каким-то образом определялось влиянием пасхальной трапезы, она совершала бы ее не ежедневно, а только в этот исторический день.

Следует заметить и то, что идея Пасхи не играет никакой роли в благодарении трапезы Господней.

Следовательно, сущность первохристианской трапезы определялась не словами Иисуса о хлебе и вине как о Его теле и крови, а целиком и полностью благодарением и просьбами о наступлении Царства и о мессианском пире. И так как с течением времени ожидание Царства и мессианского пира стало связываться с приходом Иисуса как Мессии, просьбы и благодарения стали относиться также и ко второму пришествию Иисуса. Это — новая особенность повторяемого ритуала.

Благодарение за трапезой выражается словом *ἡγαλλίασις* (радость), которое употребляется также для выражения восторга по поводу наступления Царства. Таким образом, благодарение — это предвосхищение будущей радости.

1 Пет. 4:13: "...в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете (*χαρήτε ἡγαλλιώμενοι*)". — Иуд. 24: "Могущему же соблюсти вас от падения и поставить перед славою Своею непорочными в радости (*ἐν ἡγαλλίασει*)". — Откр. 19:7: "Возрадуемся и возвеселимся (*ἡγαλλιώμεν*) и воздадим Ему славу; ибо наступил брак Агнца".

Деян. 2:46: "Преломляя по домам хлеб, принимали свою пищу в веселии (*ἐν ἡγαλλίασει*)"*.

Мольба о пришествии Христа выражается в арамейском восклицании "Маранафа!" (Господь наш, иди!). В Дидахе оно стоит в конце последнего благодарения ритуальной трапезы: "Кто свят, пусть приходит, а кто нет, пусть покается. Маранафа! Аминь" (Дид. 10:6).

Слово "Маранафа" встречается также и у Павла, в его собственноручном приветствии в конце Первого послания к коринфянам, и именно в том предложении, содержание которого напоминает конец евхаристической молитвы в Дидахе: "Кто не любит Господа Иисуса Христа, анафема. Маранафа" (1 Кор. 16:22).

Словом "Маранафа" в греческом переводе ('Απὴν ἔρχου, αἰrie 'Ιησοῦ) завершается Апокалипсис Иоанна (Откр. 22:20).

Таким образом, арамейское восклицание "Маранафа" идет от ритуала трапезы первой иерусалимской общины. Из этого мы можем видеть, какую роль играло ожидание пришествия Христа в тех первых ритуальных трапезах благодарения.

Так что же все-таки делали ученики в период между Пасхой и Пятидесятницей? Они вместе с другими верующими ежедневно за трапезой в той самой комнате, где Иисус совершил с ними Тайную вечерю, ожидали, что Воскресший вернется к ним и в качестве Мессии займет свое место за столом. И если они оставались в бездействии, то не из страха перед иудеями: ожидание пришествия Иисуса целиком занимало их мысли и не оставляло места для проповеди об Иисусе. Значение дня Пятидесятницы заключалось в том, что овладевший ими Дух вынудил их отбросить пассивность и начать провозвестие мессианства Иисуса. Часто приходится слышать утверждение, что Пятидесятница означала основание христианской общины. Это утверждение ошибочно. Община существовала начиная с Пасхи. На Пятидесятницу, благодаря проповеди Петра, к ней присоединилось три тысячи новых членов (Деян. 2:41). В этот день к ожиданию второго пришествия Иисуса добавилась проповедь веры в Него.

*

Благодарственная трапеза в ожидании второго пришествия Иисуса была в те первые времена единственным видом богослужения. Службы в нашем современном понимании не существовало. Все молитвы, пророчества, проповеди и поучения происходили в рамках благодарения во время трапезы. Все выступления одаренных духом и пророков, о которых мы знаем от Павла (1 Кор. 14:1—40), происходили в ходе той же трапезы. По тому, как Павел употребляет слово "собираться" в Первом послании к коринфянам, легко видеть, что он не знает никакого другого общинного собрания, кроме как для совершения трапезы.

1 Кор. 11:17: "Но, предлагая сие, не хвалю вас, что вы собираетесь не на лучшее, а на худшее". — 1 Кор. 11:20: "Далее, вы собираетесь так, что это не значит вкушать трапезу Господню"* (т. е. что ваша трапеза — вовсе не истинная трапеза Господня)¹. — 1 Кор. 14:26: "Когда вы сходитесь, у каждого из вас есть псалом, есть поучение, есть язык, есть откровение, есть истолкование..." — 1 Кор. 14:23: "Если вся церковь сойдется вместе, и все станут говорить языками..."

Начальный этап истории христианского богослужения становится понятным только исходя из предположения, что ритуал трапезы первоначально был единственной формой церковной службы. Из слов Юстина совершенно ясно, что во время утреннего воскресного ритуала чтение Писания и проповедь были введением к просьбам и благодарению за трапезой, — как и хотел Павел, который уже в свое

¹ 1 Кор. 11:20: "Συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν αἰτιαθὲν δέϊπνον φαγεῖν".

время старался в благодарении найти место для поучения и назидания (1 Кор. 14:5, 19, 26).

Юстин 1 Апол. 67: "В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам или селам; и читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы. Когда же окончим молитву, тогда, как я выше сказал, приносится хлеб, и вино, и вода; и предстоятель также воссылает молитвы и благодарения, сколько он может. Народ выражает свое согласие словом "аминь", и бывает раздаяние каждому".

Всякая попытка предположить, что в первохристианской общине церковная служба существовала параллельно с ритуальной трапезой, терпит фиаско; ибо, чтобы объяснить в этом духе дошедшие до нас сведения о христианском культе в первые времена христианства, придется прибегать к абсурднейшим утверждениям. Богослужение в нашем современном понимании возникло лишь с течением времени.

В первые недели благодарственные трапезы совершались ежедневно; об этом свидетельствуют Деяния апостолов (Деян. 2:46).

Считалось важным, чтобы по возможности все верующие, живущие в данном месте, собирались для совершения трапезы. Мнение, что она совершалась небольшими группами по домам, ошибочно. Первые 120 верующих в Иерусалиме собирались для преломления хлеба в комнате, в которой Иисус совершил Тайную вечерю со своими учениками.

Естественно, эти 120 участников трапезы не могли одновременно "возлежать за столом", так как для этого не хватило бы комнаты (даже если трапеза происходила на плоской крыше дома). Однако это не имело значения, раз все ели и пили вместе.

О том, что коринфяне для совершения трапезы Господней "собирались в одном месте"*, мы узнаем от Павла (1 Кор. 11:20). Это же подразумевается и у Юстина. Здесь идея о том, что вся община должна есть одну и ту же освященную пищу, проводится настолько последовательно, что отсутствующим их долю разносят по домам дьяконы (Юстин 1 Апол. 67). Однако после Пятидесятницы, когда в Иерусалиме стало более 3000 верующих, трапеза, естественно, должна была совершаться в разных помещениях.

Этот ритуал совершался по утрам. Второго пришествия Иисуса ждали в тот час, когда Он воскрес из мертвых. Соответственно и трапеза, на которой ожидалось Его второе пришествие, совершалась в ранние утренние часы. Однако, как исключение, всякая трапеза, в каком бы часу она ни происходила, могла носить характер благодарственной трапезы.

Ганс Лицман в своей книге "Месса и трапеза Господня" полагает, что вначале трапезы происходили по вечерам, "когда община собиралась после пыльной дневной работы и повседневных хлопот". Ему не удалось, однако, удовлетворительно объяснить, почему впоследствии они были перенесены на утренние часы.

Что они были действительно утренние, доказывается тем, что ритуальные трапезы в день после субботы — в день, когда воскрес Иисус, — совершались рано утром. Воскресный утренний ритуал сохранился

и после того, как ежедневные трапезы с течением времени стали невозможны. Вначале второе пришествие Христа ожидалось со дня на день, потом ожидание сконцентрировалось на том дне недели, в который Он воскрес. В этот день, в один и тот же час все церковные общины ожидали Его за благодарственной трапезой. Позднее в качестве возможного дня второго пришествия особо выделился день Пасхи. Ожесточенная борьба по поводу установления даты Пасхи вполне понятна, ибо во время пасхальной благодарственной трапезы вся Церковь должна ждать пришествия Господа; поэтому Пасха должна проводиться всюду в один и тот же день.

Возможно, что в рассказе об излиянии Духа в день Пятидесятницы (Деян. 2:1—47) мы имеем наиболее раннее свидетельство об утренней ритуальной трапезе. Тот факт, что верующие все вместе находились утром в большой горнице, естественнее всего объяснить тем, что они собрались там для совершения благодарственной трапезы. Вспышки экстатической речи также понятны, если верующие были взволнованы. Таким образом, многое говорит за то, что говорение языками началось, когда они за благодарственной трапезой радовались наступлению Царства и молили о втором пришествии Христа. Кроме того, если они были за трапезой, становится понятным, почему некоторые из стоявших внизу считали, что экстатическая речь была вызвана опьянением.

Так как 120 верующих в день Пятидесятницы, как и в другие дни, собрались в доме матери Иоанна Марка, Петр произнес свою проповедь из той самой комнаты, в которой Иисус совершил Тайную вечерю с учениками.

Таким образом, хотя первохристианский ритуал трапезы восходит к вечерней трапезе накануне смерти Иисуса, она совершалась по утрам, а после того, как ежедневные трапезы прекратились, сохраняется как воскресный ритуал, т. е. совершается именно в день воскресения Иисуса. Это ясно показывает, что, несмотря на слова о хлебе и вине как теле и крови Христа, трапеза совершалась не только в память смерти Иисуса, но и в связи с Его воскресением и вторым пришествием.

У Павла ни разу не упоминается о воскресной Евхаристии. Однако день, следующий за субботой, и в его общинах уже занимал особое положение. Это видно из того, что в Первом послании к коринфянам (16:2) он предписывает верующим, чтобы по этим дням они откладывали свои пожертвования для отправки в Иерусалим. Поэтому можно предположить, что воскресный ритуал трапезы благодарения стал уже регулярным.

О воскресном "преломлении хлеба" впервые упоминается в том фрагменте Деяний апостолов, где повествователь пользуется местоимением "мы". Павел участвовал в нем вместе с верующими в Троаде, через которую лежал его путь в Иерусалим (Деян. 20:7—11). Не совсем ясное описание этого собрания проще всего истолковать так, что после воскресной утренней трапезы верующие оставались вместе до наступления ночи и затем снова, за второй благодарственной трапезой, дожидались утра, когда Павел должен был продолжить свое путешествие. В этом случае становится понятным текст, согласно которому Павел, воскресив уснувшего и упавшего из окна юношу, преломил хлеб и затем продолжал беседу до рассвета, когда он должен был отбыть.

"Преломление хлеба" по воскресеньям предписывается в Дидахе (Дид. 14:1) и упоминается у Юстина (1 Апол. 67, около 150 года н. э.), с объясне-

нием, что воскресенье — это день сотворения света и воскресения Иисуса. Что ритуал совершается утром — это для обоих авторов настолько само собой разумеется, что они не считают нужным об этом говорить. Именно воскресную утреннюю трапезу имеет в виду Плиний в своем известном письме к Траяну (Плиний. X, 96), написанном около 113 г., где он сообщает, что христиане собираются в установленный день, перед восходом солнца, чтобы воспевать Христа как Бога и скреплять свою связь таинством.

Самое раннее из дошедших до нас наименований ритуальной трапезы принадлежит Павлу, который называет ее трапезой Господней (1 Кор. 11:20, *κυριακὸν δείπνον*)*. Связано ли это название с тем, что она ведет свое происхождение от трапезы Иисуса с учениками или же с ожиданием Его пришествия на пир воссоединения — сказать трудно. В пользу второго предположения говорит тот факт, что в связи с воскресением Иисуса воскресенье называлось днем Господним (*ἡμέρα κυριακή*).

В Деяниях (2:46; 20:7) и позднее в Дидахе (14:1) трапеза называется просто преломлением хлеба, так как преломление хлеба, сопровождаемое благодарением, является ее традиционной составной частью.

Наименование "Евхаристия", которое появляется в Дидахе (9:1), у Игнатия (К смирн. 7:1; К филад. 4:1) и у Юстина (1 Апол. 66), возникло, очевидно, в самые первые времена. Оно наиболее точное, так как именно благодарение определяет сущность ритуальной трапезы*.

Согласно Игнатию (К смирн. 8:2), трапезы назывались также "агапами" (*ἀγάπη*). Это слово означает намерение участников показать, что они связаны любовью друг с другом, а также с Богом и Христом. Возможно, что это название связано с умозрительно-мистической концепцией любви в богословии Игнатия, Иоанна и Юстина.

Древний общинный ритуал нигде не называется вечерей. Это слово к нему вообще неприменимо. Всякий, кто пользуется им, тем самым показывает, что смотрит на первохристианскую ритуальную трапезу как на некое подобие ритуального раздаяния хлеба и вина, которым она стала впоследствии, когда сказанные Иисусом "слова установления" о хлебе и вине как о Его теле и крови стали определять сущность этого ритуального акта, который по логике вещей должен был бы проводиться только раз в году, вечером Великого четверга.

Итак, что же представляла собой ритуальная трапеза, которую застал Павел в первохристианской общине? Это была трапеза благодарения, связанная с последней трапезой Иисуса и Его учеников и Его ожидаемым вторым пришествием. Эта трапеза носила характер таинства — в том смысле, что ее участники вступали в застольное общение с Христом, обещавшее воссоединение с Ним на будущем мессианском пире.

*

Путаница и сумбурность существовавших до сих пор представлений о сущности и смысле таинств у Павла объясняются тем, что исследователи исходили из неясных и неверных представлений о первохристианских таинствах. Будучи не в состоянии четко отделить то, что суще-

ствовало до Павла, от того, что было дополнительно внесено им самим, они смешивают все это в одну кучу. Лишь уяснив себе, что Павел перенял от первохристианства крещение и трапезу Господню как эсхатологические таинства, мы получаем возможность простейшим образом объяснить все сказанное им по этому поводу.

Прежде всего, неожиданные параллели, проводимые Павлом между христианскими таинствами и спасительными деяниями Бога во время странствования израильтян на пути к земле обетованной, сразу же приобретают смысл. Впервые становится понятным, как переход через Красное море и хождение под облаком могли сопоставляться с крещением, а питание манной и питье воды из камня — с трапезой Господней¹.

1 Кор. 10:1—12: "Не хочу оставить вас, братия, в неведении, что отцы наши все были под облаком, и все прошли сквозь море; и все крестились в Моисея в облаке и в море; и все ели одну и ту же духовную пищу; и все пили одно и то же духовное питье, ибо пили из сопровождающего их духовного камня*; камень же был Христос. Но не о многих из них благоволил Бог; ибо они поражены были в пустыне.

А это были образы для нас, чтобы мы не были похотливы на злое, как они были похотливы. Не будьте также идолопоклонниками, как некоторые из них, о которых написано: "народ сел есть и пить, и встал играть". Не станем блудодействовать, как некоторые из них блудодействовали, и в один день погибло их двадцать три тысячи. Не станем искушать Христа, как некоторые из них искушали и погибли от змей. Не ропщите, как некоторые из них роптали и погибли от истребителя. Все это происходило с ними, как образы; а описано в наставление нам, достигшим последних веков. Посему, кто думает, что он стоит, берегитесь, чтобы не упасть".

Воззрение на дающую воду скалу как на способ, которым являет себя предсуществующий Христос, было подготовлено книгой Премудрость Соломона, возникшей около 100 г. до н.э. Согласно этой книге, все спасительные деяния Бога в ходе освобождения народа Израиля из Египта и его похода в землю обетованную осуществлялись "Премудростью" Божьей, которая мыслится как отдельное лицо. Эта Премудрость призвана быть заступницей праведных и святых, и в этом качестве она являет себя с самого начала мира. Она управляла Новым ковчегом (Прем. 10:4); она присутствовала в облаке, которое шло впереди избранного народа; она устроила так, что воды Красного моря разошлись, а камень дал воду (Прем. 10:17—19; 11:4).

Для Филона, современника Павла, дающая воду скала — это София и Логос (Philo. *Legum allegoriae*. II. 86. Ed. Cohn-Wendland. I. S. 107. — Philo. *Quod deterius potiori insidiari soleat*. § 115—118. Ed. Cohn-Wendland. I. S. 284 f.).

Утверждение, что скала следовала за израильтянами в их странствиях, взято из раввинистического предания, связанного с Книгой Чисел (Числ. 21:16): Тосефта Сукка 3:11 ff. — Таргум Псевдо-Ионафан к Числ. 20:19.

Так как Павел не пользуется концепцией предсуществующего Логоса, а предполагает предсуществование Христа, скала становится для него формой проявления предсуществующего Христа. Благодаря такому спекулятивному толкованию ветхозаветного повествования питье из камня со-

¹ О приравнивании крещения и трапезы Господней к спасительным деяниям Бога на пути к земле обетованной см. также с. 201—202.

поставляется с питьем на трапезе Господней еще и в другом, совершенно особом смысле.

Положение, в котором находятся верующие, соответствует положению израильтян во время их странствий. Израильтяне — это поколение тех, кто призван овладеть землей обетованной; верующие — тех, кто живет в конце времен (1 Кор. 10:11) и должен унаследовать мессианское Царство. Среди всех поколений живших на земле людей эти два поколения — привилегированные, потому что им обещано блаженство, которое могут испытать только они одни. Эта привилегия гарантирована им Богом, который принял для этого специальные меры. Он обеспечивает израильтянам достижение земли обетованной, проводя их через море, путешествуя с ними в виде облака, давая им воду из камня и питая манной. Верующие подготавливаются к Царству и укрепляются крещением и едой и питьем на трапезе Господней.

Здесь проявляется большое различие между эллинистическим представлением о таинствах, с одной стороны, и первохристианским и павловским — с другой. Для первохристианства и для Павла речь идет об исходящих от Бога мерах по обеспечению спасения; для эллинизма — о ставших известными людям церемониях, которые — при условии надлежащего выполнения и переживания — посредством заключенной в них символики создают соответствующую этой символике действительность.

Поэтому Павел — что было бы совершенно невозможно для эллинистической мысли — может трактовать сверхъестественные исторические события, происходившие со множеством людей, как таинства и как прототипы крещения и трапезы Господней. Ибо сущность как тех давних, так и этих новых таинств в том, что они относятся к ожидаемым историческим событиям — овладению землей обетованной и наступлением Царства Божьего — и гарантируют участие в них. Таким образом, они несопоставимы с эллинистическими таинствами.

Как только понято, что представление о таинствах у Павла носит эсхатологический характер, отождествление крещения и трапезы Господней, с одной стороны, и крещения в Красном море и под облаком, питания манной и питья воды из камня — с другой, отождествление, которое раньше приходилось извинять унаследованной раввинистической изощренностью, сразу же становится совершенно здравым и естественным.

Вполне понятна и та цель, ради которой Павел указывает на ветхозаветные прототипы крещения и трапезы Господней. Он хочет поколебать ложную самонадеянность, которая могла возникнуть у крестившихся и участвовавших в трапезе Господней. В самом деле, хотя Бог и предназначил вышедшим из Египта израильтянам обладание землей обетованной и они много раз были освящены спасительными актами Бога, тем не менее многие из них из-за идолопоклонства, блуда, из-за того, что они искушали Бога и роптали против Него, были лишены гарантированного им блаженства. И точно так же, как те не дошли до земли обетованной, крещенные и участвовавшие в трапезе Господней не достигнут мессианского Царства, если будут грешить подобным образом.

Великая проблема соотношения этики и таинств, которую эллинизм боязливо обходит (а иногда опрометчиво решает ее в пользу таинств), уверенно решается Павлом, утверждающим, что таинство лишается силы вследствие неэтичного поведения. И это еще раз доказывает, что его мысль не связана с эллинистическими представлениями о таинствах.

*

Поскольку таинство крещения имеет целью прощение грехов, то Павел, казалось бы, должен был увязать его со своим учением об оправдании верой. Он, однако, этого не делает. Он никогда не объясняет его как присвоение через веру прощения грехов, завоеванного искупительной жертвой Иисуса. Уже из одного этого можно видеть, что учение об оправдании верой не является центральным моментом его представления о спасении.

Обычное первохристианское понимание крещения как акта, опосредующего прощение грехов и обладание Духом, кажется ему недостаточным, и он даже позволяет себе отзываться о нем с иронией. Упрекая коринфян за то, что они обращаются с тяжбами в языческий суд и таким образом обижают и обируют своих братьев, и в заключение напоминая, что блудники, идолопоклонники, воры, пьяницы, богохульники — а именно такими были раньше многие из них! — не допускаются в Царство Божье, он добавляет: "Но вы омылись, вы осветились, вы оправдались именем Господа Иисуса Христа и Духом Бога нашего" (1 Кор. 6:1—11). Надеясь на перемену, произведенную в них крещением, он не стремится утешить их; напротив, он смеется над их представлениями, согласно которым, крестившись, они без всяких внутренних усилий со своей стороны стали совершенно иными, нежели были до крещения.

Почему Павел нигде не развивает мысль о том, что крещением осуществляется прощение грехов и обладание Духом? Потому, что в его понимании крещением достигается спасение, как таковое, по отношению к которому прощение грехов и обладание Духом — это лишь частные проявления. С наступлением вследствие смерти и воскресения Иисуса нового мирового периода и соответствующим прогрессом в деле спасения действие крещения становится более глубоким, чем оно было раньше. Если спасение состоит теперь в умирании и воскресании с Христом, действие крещения может заключаться только в одном: оно кладет начало этому процессу умирания и воскресания.

Единственное, что сохраняет Павел из традиционных воззрений на крещение, — это то, что оно дает спасение. Его концепция крещения в основе своей полностью совпадает с концепцией Крестителя. Однако привычное описание того, как оно действует, и естественная символика погружения в воду для него уже ничего не значат. Представление о таинстве полностью подчинено у него представлению о спасении, которому таинство служит. Если крещение обладает силой, позволяющей присоединить верующего к числу участников Царства Божьего, то со времени смерти и воскресения Иисуса его действие может пониматься только так, что посредством его вступает в силу та общность с Христом в Его смерти и воскресении, которая подготавливает к участию в славе Хри-

ста. Именно из мистики бытия во Христе как центрального момента своего учения объясняет Павел крещение.

Рим. 6:3—5: "Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо, если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения".

Гал. 3:27—28: "Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы один во Христе Иисусе".

1 Кор. 12:13: "Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, иудеи или эллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом".

Внешнюю христианизацию крещения посредством связывания его с именем Иисуса как ожидаемого Мессии Павел превращает во внутреннюю и действенную христианизацию. Спасительным крещением делают силы, исходящие от Христа. Его результат — пересадка в тело Христа. На основании своего представления о спасении Павел утверждает, что креститься — это значит быть погребенным и воскреснуть с Христом. Символика погружения в воду с последующим появлением из воды ему вовсе не нужна. Образная сторона действия настолько мало заботит его, что он может воспользоваться другой метафорой и охарактеризовать крещение как поение Духом (1 Кор. 12:13) — столь же свободно, как считать крещением проход через Красное море и хождение под облаком.

Только благодаря этому более глубокому пониманию происходящего во время крещения становится возможным объяснить, почему после смерти Иисуса оно начало давать Дух, которого раньше не давало. Общее мнение удовлетворялось тем, что утверждало это как опытный факт. Павел же видит здесь причинно-следственную связь: так как в результате крещения верующие становятся воскресшими с Христом, Дух проявляется в них как новая основа их жизни.

По Павлу, крещение влечет за собой прощение грехов потому, что в результате совершающихся в нем смерти и воскресения плотское тело и сопутствующий ему грех упраздняются и с этого момента уже не имеют значения. Грех уничтожается вместе с плотью и в дальнейшем не засчитывается. Таким образом, крещение связывается не с прощением грехов, как оно трактуется в учении об искупительной смерти Иисуса, а с представлением об уничтожении греха, присущим его мистике¹.

У Крестителя крещением обеспечивается нечто, что должно произойти в будущем (прощение грехов на суде и причастность к излиянию Духа). После внешней христианизации крещения первой общиной оно стало воздействовать как на будущее (прощение грехов на суде), так и на настоящее (обладание Духом). У Павла будущее и настоящее соединяются таким образом, что крещение является уже не отдельно взятым актом, а началом процесса, который окончится наступлением мессианской славы. Тем самым Павел углубляет и одухотворяет таинство, не посягая на бытовавшие в то время представления.

¹ О прощении грехов как уничтожении греха бытием во Христе см. выше, с. 351—352.

Это свое учение о сущности крещения Павел подробно не развивает и не обосновывает. Для него оно непосредственно вытекает из знания истинного значения умирания и воскресания с Христом.

Благодаря начавшемуся в крещении умиранию и воскресанию с Христом верующие отбрасывают все то, что в их природном существовании отличает их друг от друга. Они теперь уже не евреи или греки, не мужчины или женщины, не рабы или свободные, но все вместе образуют новое человечество во Христе. Следовательно, они могут в дальнейшем не придавать значения всему, что относится к их природному существованию, но должны думать единственно о том, чтобы утвердиться в бытии во Христе и жить так, как если бы они жили уже не во плоти, а в Духе.

Выдвигая свою мощную и в то же время простую концепцию крещения, Павел выходит далеко за рамки представлений первых христиан. Но по существу он сделал только одно: понял, чем стало провозглашенное Крестителем таинство спасения благодаря смерти и воскресению Иисуса.

*

В письме к коринфянам, у которых трапеза Господня проходила без должной торжественности и каждый ел принесенную с собой еду, не заботясь о том, есть ли она у нуждающихся, Павел напоминает об исторической трапезе Иисуса и Его учеников, чтобы они уяснили себе ритуальный характер общинной трапезы. А так как они, не стесняясь, принимали приглашения участвовать в языческих жертвенных пирах, он разъясняет им значение трапезы Господней, чтобы они поняли, что нельзя быть сотрапезниками и Господа, и бесов в одно и то же время.

1 Кор. 11:20—34: "Далее, вы собираетесь так, что это не значит вкушать трапезу Господню*; ибо всякий поспешает прежде других есть свою пищу, так что иной бывает голоден, а иной упивается. Разве у вас нет домов на то, чтобы есть и пить? Или пренебрегаете Церковь Божию и унижаете неимущих? Что сказать вам? Похвалить ли вас за это? Не похвалю.

Ибо я от Самого Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб и, возблагодарив, преломил и сказал: "Примите, едите, сие есть тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание".

Также и чашу после вечери, и сказал: "Сия чаша есть новый завет в Моей крови; сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание". Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет. Посему, кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против тела и крови Господней.

Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей. Ибо кто ест и пьет, ест и пьет осуждение себе, если он не различает тела"

Оттого многие из вас немощны и больны, и немало умирает. Ибо, если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы. Будучи же судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осужденными с миром.

Посему, братия мои, собираясь на трапезу*, друг друга ждите. А если кто голоден, пусть ест дома, чтобы собираться вам не на осуждение".

1 Кор. 10:14—22: "Итак, возлюбленные мои, убегайте идолослужения. Я говорю вам как рассудительным; сами рассудите о том, что говорю. Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение тела Христова? Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все имеем долю в одном хлебе*.

Посмотрите на Израиля по плоти: те, которые едят жертвы, не участники ли жертвенника? Что же я говорю? То ли, что идол есть что-нибудь, или идоложертвенное значит что-нибудь? Нет; но что язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу; но я не хочу, чтобы вы были в общении с бесами. Не можете пить чашу Господню и чашу бесовскую; не можете быть участниками в трапезе Господней и в трапезе бесовской. Неужели мы решимся раздражать Господа? Разве мы сильнее Его?"

Об исторической трапезе Иисуса и Его учеников Павел, собственно говоря, не сообщает нам ничего. Ибо он сам не имеет ясного понятия о том, что представлял собой этот ритуальный акт в действительности, и его представление целиком определяется трапезой общины. Это сразу же видно из того, что Иисус у него при раздаче хлеба и вина говорит не "за многих", т. е. за множество призванных к участию в Царстве, а "за вас", что само по себе невозможно. Ибо эти слова означали бы, что Господь рассматривал свою смерть как касающуюся только учеников. Но так как Павел смотрит на этот исторический торжественный акт с точки зрения общинного ритуала, ученики для него — это представители верующих, участвующих в последующих трапезах. К этим верующим и относятся адресованные ученикам слова "за вас". Согласно Марку и Матфею, Иисус говорит о своей крови, пролитой за пока еще не определенное число избранных; у Павла эти последние превратились в верующих. Отсюда видно, что эта интерпретация — более поздняя.

Об этом же свидетельствует идентичная форма высказываний о хлебе и вине. У Марка и Матфея Иисус говорит о спасительном значении своей смерти только при передаче ученикам чаши; подавая хлеб, Он ограничивается утверждением, что это Его тело. В передаче Павла слова "за вас" добавляются также и к словам о хлебе.

Однако наиболее важным и наиболее объективным свидетельством более позднего происхождения концепции Павла является тот факт, что, согласно Павлу, Иисус предписывает ученикам в память о Нем повторять трапезу. Это обоснование повторения ритуальной трапезы, которое спустя почти четверть века после смерти Иисуса казалось самоочевидным, Павел задним числом вносит в историю. При этом он обходит молчанием заключительные слова о питье нового вина вместе с учениками на трапезе в Царстве Небесном, от которых в действительности и пошло повторение трапезы. Какое же это удивительное достижение традиции — что два первых евангелиста не допустили внедрения в повествование о последней трапезе Иисуса и Его учеников никаких указаний о повторении трапезы; что они оставили кажущиеся нам странными слова "за многих", не заменив их словами "за вас", столь естественными с точки зрения более позднего времени; и к тому же еще сохранили заключительное эсхатологическое пророчество, несмотря на то, что оно осталось неисполненным!

Так как при описании исторической трапезы перед глазами Павла стояла ритуальная трапеза общины, он не осознает, что Господь у него просит повторять осуществляемую лично Им и, собственно говоря, неповторимую раздачу хлеба и вина, тогда как Он мог говорить разве что о повторении вкушения освященных тем же благодарением хлеба и вина. Для его интерпретации, при которой историческая вечеря и общинная трапеза четко не разделяются, показательным, что из его рассказа нельзя понять, где кончаются слова Иисуса, сказанные за исторической трапезой, и где начинается его собственное толкование, предназначенное для коринфской общины. В 1 Кор. 11:25 Иисус обращается к ученикам, а в следующем стихе "вы" относится уже к верующим, участвующим в ритуальной трапезе!

Немало дискутировался вопрос о том, как следует понимать слова Павла: "Ибо я от Господа принял то, что и вам передал" (1 Кор. 11:23, *ἐγὼ ὑμῖν παρέλαβον ἃ καὶ τοῦ κυρίου, ὅσα καὶ παρέδωκα ὑμῖν*). Означают ли они, что Павел повторяет сказанные во время исторической трапезы слова Иисуса как сохраненные преданием и известные ему из предания, или же он цитирует их как данное ему откровение?

На языке мистерий слова *παράλαβεν* и *παρέδωκεν* означают восприятие и передачу откровения, полученного в мистерии. Если бы Павел находился под влиянием эллинистической мысли, его слова означали бы, что он передает коринфянам информацию о Тайной вечере Господа с учениками на основании полученного им откровения. Но так как мир эллинистических представлений чужд ему, вероятнее всего, что он, в соответствии с раввинистическим словоупотреблением, имел в виду предание о сказанных на Вечере словах Иисуса.

Правда, Павел принципиально утверждает, что все его благовествование основано на откровении, полученном от Христа (Гал. 1:11—12), и что Христос по плоти ничего уже не значит для него (2 Кор. 5:16). Однако в вопросе о трапезе Господней ему трудно последовательно провести эту теорию, так как здесь он оказывается в ситуации, когда он вынужден ссылаться на слова Иисуса, произнесенные во время исторического ритуального акта¹.

Согласно Гансу Лицману (*Lietzmann H. Messe und Herrenmahl. Bonn, 1926. S. 254—256*), Павел, который получил информацию о Тайной вечере Иисуса и учеников естественным путем из общинной традиции, словами "от Господа принял" хотел сказать, что Господь открыл ему значимость этого ритуального акта для общинной трапезы Господней. Подробное обоснование того, что Павел ссылается здесь только на предание, приведено в книге: *Kittel G. Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und des Urchristentum. Stuttgart, 1926. S. 63—64*.

Таким образом, в сообщении об историческом ритуальном акте Павел излагает свой собственный взгляд на значение общинной ритуальной трапезы. Он совпадает со взглядами первых христиан. Общинная трапеза — это трапеза благодарения, проводимая в предвосхищении второго пришествия Христа. Ведь эти еда и питье являются для Павла возвещением смерти Господа до тех пор, пока Он не придет (1 Кор. 11:26). Он корректирует господствующую точку зрения лишь в том

¹О других случаях, когда Павел вынужден обращаться к преданию об Иисусе, см. выше, с. 316.

отношении, что размышление о втором пришествии Господа должно начинаться с воспоминания о Его смерти. Этим он, собственно, не вносит в ритуал ничего нового. Он лишь акцентирует нечто, что в нем естественным образом присутствует, но так, что этим достигается некий новый эффект.

Далее, в согласии с первохристианскими представлениями Павел полагает, что участие в общинной ритуальной трапезе — это предвосхищение застольного общения с Христом на месснянском пире. Именно в этом смысле он называет ритуал питьем чаши Господней и участием в трапезе Господней (1 Кор. 10:21).

Эту концепцию общения за трапезой с грядущим Христом, которую Павел нашел и перенял у первохристианской общины, он развивает дальше в том отношении, что связывает трапезу с уже существующей общностью с умершим и воскресшим Христом. Подобно крещению, он и трапезу Господню истолковывает, исходя из мистики бытия во Христе. Но если относительно крещения в его распоряжении был только тот факт, что верующие крестятся "во Христа", в случае трапезы Господней Павел мог сослаться на слова Иисуса о хлебе и вине как о своем теле и крови. Что именно имел в виду Иисус? От Павла мы этого не узнаем, так как он сам знает не больше учеников. Предлагаемое Павлом толкование вытекает из его мистического учения: слова Иисуса следует понимать так, что эти еда и питье означают приобщение к Христу. В соответствии с этим чаша за благодарственной трапезой — это приобщение к крови Христа, а хлеб — приобщение к телу Христа (1 Кор. 10:16). Тот, кто ест и пьет недостойно, т. е. не осознавая смысла трапезы, совершает преступление против тела и крови Господа и ест и пьет осуждение себе, так как не различает тела Господня (1 Кор. 11:27—32).

В высказываниях, проводящих параллель между трапезой Господней и идоложертвенными пирами, доминирует простая первохристианская идея общения с Христом в совместной трапезе. Идея мистической общности, которую привносит сюда Павел, опираясь на слова Иисуса о Его теле и крови, дает о себе знать только в том, что вначале (1 Кор. 10:16—17) он говорит о приобщении к крови и телу Христа, вместо того чтобы просто сказать (что он делает далее, 1 Кор. 10:20—21) об общении с Господом посредством питья чаши Господней и еды за столом Господним. Однако вся аргументация основана на идее общения в совместной трапезе.

Невозможно понять, почему непосредственно в самом факте, что Павел проводит параллель между языческими идоложертвенными пирами и трапезой Господней, увидели убедительнейшее доказательство влияния на него идей эллинистических мистерий. Что же тут от мистерий? Для жителей Коринфа, как язычников, так и христиан, жертвенные пиры не были мистериями. Первоначальная идея, согласно которой поеданием жертвы достигается общность с божеством, которому эта жертва принесена, во времена Павла уже не была в ходу в греческом мире. Жертвование превратилось в простое приношение, а жертвенная трапеза — в пирушку. За исключением особых случаев искупительных жертв, принесение жертвы уже не служило потребностям спасения. Именно потому, что обычные жертвы утратили свое религиозное значе-

ние, эллинистическая религиозность искала удовлетворения в посвящениях мистерияльных культов.

Тот факт, что приобщение к божеству за трапезой уже не играло роли в жизни современной Павлу Греции, не противоречит тому, что, как мы знаем из найденных папирусов, во II в. н. э. посвященным в культ Сераписа рассылались приглашения на жертвенные пиры следующего содержания: "Распорядитель приглашает тебя на трапезу за столом Господа Сераписа, в Серапеуме, завтра, 15-го, с 9 часов" (Р. Оху. I, 110; близкое к этому в Р. Оху. XIV, 1755 и др.); или приглашение на трапезу Анубиса в храме Исиды, о котором мы знаем по рассказу Иосифа Флавия о надругательстве Деция Мунда над Паулиной в храме Исиды в Риме (Древн. XVIII, 3:4). Здесь налицо лишь некая египетская формула, из которой вовсе не следует, что приглашенные на эти трапезы надеялись вступить в реальное общение с божеством. И еще меньше оснований предполагать подобного рода представления в обычном греческом жертвенном культе.

Следовательно, утверждение, что Павел пришел к пониманию значения трапезы Господней, исходя из эллинистических представлений об общении за трапезой с божеством, не соответствует действительности. Все в точности наоборот. Из того, что в трапезе Господней осуществляется общение с грядущим Христом, он делает вывод, что подлинный смысл жертвенных пиров должен состоять в том, что в трапезе происходит общение с бесами, которые стоят за соответствующими божествами. И поскольку он истолковывает жертвенные пиры по аналогии с трапезой Господней, он не может рассматривать их как невинное развлечение; он вынужден указать коринфянам, что тем самым они вступают в связь с бесами, даже если они полагают, что участвуют всего лишь в пирушке.

*

Исходя из своего мистического учения, Павел истолковывает слова Иисуса на Тайной вечере о хлебе и вине как о Его теле и крови таким образом, что во время трапезы Господней верующий приобщается к телу и крови Христа. Суть дела для него вовсе не в еде и питье элементов, которые каким-то образом являются телом и кровью Христа. Во время трапезы Господней происходит только то, что утверждается в мистическом учении о бытии во Христе. Еда и питье дают приобщение к телу Христа точно так же, как и крещение. Согласно Павлу, именно это имел в виду Иисус, когда на Тайной вечере говорил о еде и питье Его тела и крови. Чтобы составить себе правильное представление о взглядах Павла, нужно понять, что он исходит из первохристианского представления о трапезе Господней как о предварительном осуществлении общения с Христом на мессианском пире и что именно с этой точки зрения он истолковывает слова Иисуса о еде и питье Его тела и крови.

Для Павла хлеб и вино на трапезе Господней никоим образом не являются телом и кровью Христа и не означают тело и кровь. С его точки зрения, никакая другая материя, кроме человеческого тела, не может стать телом Христовым. Тело Христово — это всегда только человеческие тела: тело Христа вместе с телами избранных, которые в Нем.

Приписывая Павлу эллинистические представления, Ганс Лицман истолковывает его слова о приобщении к Христу посредством еды и питья на трапезе Господней таким образом, что апостол требует от верующих, чтобы они ели и пили хлеб и вино как тело и кровь Христа. "Верующие едят тело Господне и благодаря этому становятся *одним* телом с Господом и друг с другом". "Эти элементы становятся носителями пневмы*", которая призывается в торжественной молитве"¹.

Лицман не замечает, что у Павла пневма всегда связана с духом человека и никогда — с какой-либо материей, находящейся вне человека. Только в эллинистическом богословии Игнатия и Юстина Дух вступает в соединение с материей как таковой. Когда Павел говорит о пневматических пище и питье, которые были дарованы израильскому народу во время странствий в пустыне (1 Кор. 10:3—4), он имеет в виду не пищу и питье, соединенные с Духом, а пищу и питье, сотворенные для них чудесным действием Духа.

Ответ на старый вопрос, что имел в виду Павел под телом, против которого человек не должен грешить за трапезой Господней: тело распятого на кресте исторического Иисуса или же тело воскресшего Господа, заключается в том, что слова Иисуса на Вечере он относит к мистическому телу, т. е. к понимаемой в расширительном смысле телесности Христа, включающей верующих. Но если он имел в виду мистическое тело, как мог он говорить не только о теле, но и о крови Христовой — как если бы тело, о котором идет речь, было природным телом? Он делает это потому, что он связан словами Иисуса на Тайной вечере, и потому, что эти слова в действительности имеют смысл также и для мистического тела. Сам Христос, несомненно, существует теперь только как сверхприродное существо. Однако причастные к Его телесности верующие до момента Его второго пришествия и начала мессианской славы находятся пока в процессе умирания и воскресания. Следовательно, мистическая телесность Христа, поскольку она включает в себя как преображенного Христа, так и тех, кто пока совершает свой земной путь, является в одно и то же время природной и сверхприродной. В ней идет постоянный процесс умирания и воскресания. Поэтому когда Иисус называет хлеб и вино своими телом и кровью, то Он, согласно Павлу, говорит о той общности в смерти и воскресании, которая в этой трапезе, так же как и при крещении, становится реальностью.

Хотя Павел и включает слова Иисуса на Вечере в истолкование ритуальной общинной трапезы, он полностью разделяет первохристианское воззрение, согласно которому освященная пища, вкушаемая за трапезой Господней, освящена не связанными с ней словами установления, но целиком и полностью словами благодарения и мольбой о пришествии Христа. Именно это благодарение и эта мольба составляют сущность ритуала. Павел ведь и не предполагает, что слова Иисуса о хлебе и вине как о Его теле и крови повторяются во время каждой ритуальной общинной трапезы. Общинный ритуал, который имеет в виду Павел, пока еще до такой степени напоминает обычную еду, что грозит вырождаться в пиршество.

Таким образом, слова Иисуса о хлебе и вине как Его теле и крови не являются для Павла словами установления и освящения, а просто

¹ Lietzmann H. Messe und Herrenmahl. S. 252.

означают, что участники этой благодарственной трапезы становятся одним телом друг с другом и с Господом.

Поскольку его представление о таинствах, так же как и мистика, подчинены идее предопределенного единства верующих друг с другом и с Христом, Павел может охарактеризовать действие трапезы Господней, а также крещения не только как приобщение к Христу, но и как единение верующих друг с другом.

1 Кор. 10:17: "Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба".

1 Кор. 12:13: "Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело..."

В случае крещения Павел аргументирует это единством воспринимаемого Духа; в случае трапезы Господней — единством употребленного в пищу хлеба, причем он имеет в виду не то, что все едят от одного караваия, а только то, что они делят между собой хлеб, освященный одним и тем же благодарением.

Таким образом, повышение значимости общинного ритуала благодаря привлечению слов Иисуса о Его теле и крови заключается в том, что если для первохристианской веры участием в трапезе Господней обеспечивается общение за трапезой с будущим Христом, то Павел, в согласии со своим мистическим учением о бытии во Христе, представляет участие в трапезе как приобщение к мистическому телу Христа, реализуемое уже теперь, в настоящем, — приобщение, которое только и делает возможным будущее воссоединение с Христом на мессианском пире.

*

Включив слова Иисуса о хлебе и вине в истолкование сущности трапезы Господней, Павел положил начало тому процессу развития богослужения, который неизбежно должен был превратить ритуальную трапезу в ритуальную раздачу освященной пищи. Поскольку общинная ритуальная трапеза (так же как и Тайная вечеря, от которой она произошла) возникла на почве горячих эсхатологических чаяний и от них же получила свой смысл, ее первоначальный смысл утрачивался по мере того, как вера меняла свой эсхатологический характер. Первоначальное представление о сущности этой трапезы со временем неизбежно должно было уступить место новому представлению. Общинный ритуал приобрел новый характер в результате того, что слова Иисуса о хлебе и вине как о Его теле и крови начали играть в нем определяющую роль.

Как только интенсивность эсхатологических чаяний значительно упала и взгляд на трапезу Господню как на благодарственную трапезу, предвосхищающую скорое воссоединение с Христом на мессианском пире, оказался поколебленным, трапеза сразу же перестала быть реальной трапезой, а пища и питье перестали мыслиться как освященные благодарением и мольбой о наступлении Царства и втором пришествии Христа. С утратой первоначального смысла трапезы ему на смену пришел новый, найденный в результате повторного обращения к словам Иисуса о хлебе и вине, а именно, что хлеб и вино являются (у Павла этого еще не было) в некотором смысле плотью и кровью Христа. Эта

замена старого новым явилась как нечто само собой разумеющееся, так как, во-первых, таинственные слова Иисуса на исторической Вечере были широко известны из евангелий; во-вторых, Павел уже использовал их для истолкования трапезы Господней; наконец, потому, что старый ритуал благодарения все еще сохранялся в неизменном виде в литургии. Новое и старое продолжали существовать бок о бок до тех пор, пока старое полностью не утратило свое значение и со сменой поколений зачахло и отмерло.

Хлеб и вино стали в общинной ритуальной трапезе плотью и кровью Христа у Игнатия, Юстина и в Евангелии от Иоанна. Знаменательно, что у них (как и в греческом богословии в целом) вместо слова "тело", употребленного Иисусом на Тайной вечере, появилось слово "плоть".

Игн. к рим. 7:3: "Хлеба Божия желаю, хлеба небесного, хлеба жизни, который есть плоть (σάρξ) Иисуса Христа, Сына Божия, родившегося в последнее время от семени Давида и Авраама. И пития Божия желаю — крови Его, которая есть любовь нетленная и жизнь вечная".

Игн. к филад. 4: "Итак, старайтесь иметь одну Евхаристию. Ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единение Крови Его".

Игн. к еф. 20: "...преломляя один хлеб — это лекарство бессмертия*, не только предохраняющее от смерти, но и дарующее вечную жизнь во Иисусе Христе".

Юстин. Диал. 70:4: "Ясно, что в этом пророчестве [Ис. 33:16—17] говорится о хлебе, который нам повелел наш Христос творить в воспоминание воплощения Его ради верующих в Него, за которых и пострадал; и о чаше, которую Он велел творить с благодарением в память Крови Его. То же пророчество показывает и то, что мы увидим этого самого Царя во славе".

Юстин. 1 Апол. 66: "Ибо мы принимаем это [Евхаристию] не так, как обыкновенный хлеб или обыкновенное питье: но, как Христос, Спаситель наш, Словом Божиим воплотился и имел плоть и кровь для спасения нашего, таким же образом пища эта, над которой совершено благодарение молитвой слова (?) Его (δὲ εὐχῆς λόγου τοῦ πατρ' αὐτοῦ)² и от которой через превращение* получает питание наша кровь и плоть, есть — как мы научены — плоть и кровь того воплотившегося Иисуса. Ибо апостолы в написанных ими сказаниях, которые называются Евангелиями, передали, что им было так заповедано: Иисус взял хлеб и благодарил и сказал: это делайте в Мое воспоминание, это есть тело Мое; подобным образом Он взял чашу и благодарил и сказал: это есть кровь Моя, и подал им одним".

Ин. 6:53—56: "Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во мне, и Я в нем".

Говоря о плоти и крови Иисуса Христа, а не о теле и крови, как это делал Павел в согласии с историческими словами Иисуса, Игнатий, Юстин и автор Евангелия от Иоанна подчиняются необходимости,

¹ Ис. 33:16—17: "Хлеб будет дан ему: вода у него не иссякнет. Глаза твои увидят Царя в красоте Его".

² Это непереводимое место переводили и так: "молитвой о Логосе, который от Него исходит".

диктуемой их представлением о ритуальной трапезе. Они истолковывают слова Иисуса на Тайной вечере, исходя из учения о Логосе. Согласно греческим воззрениям и принятому словоупотреблению, Логос соединяется не с телом, а с плотью.

Эллинизация христианства началась с того, что эллинистическое представление о воскресении заняло место позднеиудейского. Тем самым отменяются слова Павла о том, что плоть и кровь не могут наследовать Царства Божьего. Эллинистическая мысль не может представить себе отвечающее христианским чаяниям воскресение таким образом, что душа, которая мыслится как телесная, при умирании становится нагой, а при воскресении обретает небесную телесность. Согласно эллинистическим воззрениям, телесное бессмертие происходит от того, что дух воздействует на материю плоти таким образом, что делает ее непреходящей. При таком подходе великое событие спасения состоит в том, что плоть и дух, до того времени никак не связанные, становятся способными к соединению. Впервые это осуществилось в личности Иисуса. Это событие стало началом процесса, в котором вся плоть, которая к этому призвана, соединением плоти и духа (*ἐν ὧς οὐρανὸν τε καὶ γῆν συνεταιρῆται*, как говорит Игнатий в Послании к магнезийцам, 13:2) подготавливается к воскресению.

Это различие в представлениях о телесном воскресении в первых поколениях христиан даже не обсуждалось. Христианско-эллинистические воззрения заняли место позднеиудейских незаметно. Церковь была озабочена единственно тем, чтобы отстоять в борьбе против гностицизма идею телесного воскресения как такового и тем самым сохранить преемственную связь с первохристианской верой. Это твердое отстаивание идеи телесного воскресения показывает, что христианская вера в бессмертие первоначально была тесно связана с эсхатологией и относилась к ожидаемому участию в мессианском Царстве.

Появление слова "плоть" вместо прежнего "тело" — признак того, что эллинистическое мышление пришло на смену позднеиудейскому как в христианском учении о таинствах, так и в христологии.

Согласно греческим воззрениям, хлеб и вино становятся в Евхаристии плотью и кровью Иисуса следующим образом. Дух-Логос, после смерти Иисуса оставшийся от Него в мире и получивший благодаря Ему способность к соединению с материей, стал нераздельным с этим хлебом и вином точно так же, как он был нераздельным с плотью Иисуса. Хлеб и вино в трапезе Господней продолжают связь Духа-Логоса с материей, которая началась с Иисуса и является действенным средством спасения; в них эта связь присутствует в такой форме, что может быть усвоена людьми и подготовить их плоть к воскресению. Представляя собой единство материи и Духа-Логоса, хлеб и вино ритуальной трапезы по сути есть то же самое, что плоть и кровь Иисуса, и соответственно так и называются.

Как у Павла, так и у Игнатия, Юстина и в Евангелии от Иоанна хлеб и вино не превращаются каким бы то ни было образом в тело и кровь исторического Иисуса. Для греческого учения они суть продолжение Его телесности, в силу чего крещенные верующие и приобщаются к Нему. Следовательно, речь идет об истолковании слов Иисуса на Тайной

вечере в свете идеи общности с Христом, понимаемой в смысле мистики соединения плоти и духа. Оно противоположно истолкованию Павла, при котором эта общность понимается в смысле его мистики умирания и воскресания с Христом. Но в обоих случаях слова Иисуса на Вечере понимаются только как разъяснение того, что происходит, когда верующие едят хлеб и пьют вино; они еще не стали формулой освящения, которая должна повторяться во время ритуальных трапез и которая превращает хлеб и вино в плоть и кровь Христа. И у Юстина, и у Игнатия хлеб и вино все еще освящаются только благодарением, продолжающим благодарение Иисуса на последней трапезе. Ритуальная трапеза, которую они имеют в виду, еще не знает повторения слов Иисуса о хлебе и вине как о Его плоти и крови.

В ритуальной трапезе в древние времена значение придавалось не словам Иисуса о хлебе и вине, а Его молитве о наступлении Царства. С того времени, когда наряду со свободным благодарением, а также мольбами пророков и одаренных Духом возникла фиксированная форма молитвы, молитва "Отче наш" должна была занять свое место в ритуальной трапезе — если она уже издавна в ней не присутствовала. Подтверждением может служить тот факт, что она появляется уже в Дидахе (8:2—3) с прибавлением славословия ("Ибо Твоя есть сила и слава веки"). (В том виде, как Иисус учил учеников, молитва "Отче наш" — как мы знаем из евангелий от Матфея и Луки — заканчивается просьбой об избавлении от искушения — Мф. 6:9—13*; Лк. 11:2—4.) Отсюда видно, что уже в самые древние времена молитва "Отче наш" читалась в присутствии всей общины, а в ответ звучали славословие и "Аминь"; это засвидетельствовано уже Павлом (1 Кор. 14:16), а позднее — Юстином (1 Апол. 65). Так как в первые времена трапеза благодарения была единственным видом богослужения, можно считать доказанным, что молитва "Отче наш" заняла свое место в благодарении трапезы Господней очень рано, если не вообще с самого начала; эта просьба о ниспослании Царства по логике вещей и должна быть ее составной частью.

Согласно литургии, известной нам из Пятого тайноводственного учения епископа Кирилла Иерусалимского (середина IV в. н.э.), молитва "Отче наш" завершает благодарение перед вкушением хлеба и вина.

Таким образом, у Игнатия и у Юстина ритуал все еще проходит так же, как и прежняя трапеза благодарения, за исключением того, что хлеб и вино — поскольку в соответствии со словами Иисуса на Вечере и самой сущностью ритуала через них осуществляется общность с Христом — мыслятся теперь как продолжающие Его телесное существование. Павловское — эсхатологическое — представление о причастности телу Христа было заменено эллинистическим.

Как тесно переплеталось новое со старым, можно видеть из того, как Юстин в "Диалоге с Трифоном" (70:4) ссылается на текст Исаии (33:16—17), в котором он видит одновременно и пророчество о Евхаристии как о вкушении плоти и крови Христа, и пророчество о явлении Иисуса в Его мессианской славе¹. Тем самым он ясно показывает, что связь между ожиданием второго пришествия Христа и ритуальной трапезой все еще сохраняется в его мышлении.

¹ См. с. 389.

Представление о хлебе и вине как плоти и крови Христа стало возможным только в рамках учения о Христе как Логосе. Обыкновенно упускают из виду, что учение о Логосе дает решение не только христологической проблемы, но и проблемы таинств. Последнее способствовало его успеху не менее, чем его ценность для христологии. Когда вследствие ослабления эсхатологических ожиданий христианская вера была вынуждена искать новые ориентиры, вопросы о сущности исторического явления Иисуса Христа и о значении и характере действия таинств оказались тесно переплетенными; их нужно было решать вместе.

Как мы знаем от Игнатия, утверждение, что хлеб и вино становятся в Евхаристии плотью и кровью Иисуса Христа, встретило возражение как некое новшество.

Игн. к смирн. 7: "Они [учащие неправильно] удаляются от Евхаристии и молитвы, потому что не признают, что Евхаристия есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи, но которую Отец воскресил, по своей благодати. Таким образом, отмечая дар Божий, они умирают в своих прениях. Им надлежало бы держаться любви, чтобы воскреснуть".

Однако позиция этих консервативных верующих, отвергавших учение о Логосе в христологии и в интерпретации таинств, была безнадежной. Прогресс победил, потому что греческая мысль (и вообще вера, которая уже не могла жить эсхатологией) была вынуждена искать новую логическую связь между фактом воскресения Христа и ожидаемым воскресением верующих — взамен той, которая ранее предлагалась эсхатологией.

Насколько новое воззрение зависит от старого, видно по Игнатию. Он считает, что хлеб и вино лишь тогда приобретают свойства плоти и крови Христа, когда Евхаристия совершается в истинной Церкви (признаком которой служит наличие епископа). Только в этом кругу, в котором Христос и верующие соединены любовью, действуют те силы, благодаря которым вкушение хлеба и вина дает приобщение к плоти и крови Христа. Представление о Церкви как о предопределенном единстве верующих друг с другом и с Христом, которое у Павла лежит в основе эсхатологической мистики единения и эсхатологического представления об общности с Христом в крещении и трапезе Господней, точно так же сохраняет силу в новой греческой мистике единения с Христом и таинств. Поэтому Игнатий и говорит, что только в Церкви можно быть "в любви".

*

Как же выглядит процесс развития первохристианской ритуальной трапезы через Павла к Игнатию, Юстину и Евангелию от Иоанна? Первоначальным является представление, согласно которому трапеза Господня означает общность (общность участия в совместной трапезе) с ожидаемым во втором пришествии Христом. Эта будущая общность понимается Павлом и греческим учением как уже существующая; они объясняют ее, исходя из мистики бытия во Христе с помощью слов Иисуса о хлебе и вине как о Его теле и крови. В этом они видят значение ритуальной трапезы как таинства — значение, которое понимали уже

первые христиане, исходявшие из идеи застольного общения с Христом на трапезе Господней.

По мере того как Евхаристия, в соответствии с греческими воззрениями, становится вкушением плоти и крови Христа, она перестает быть настоящей трапезой и с необходимостью все больше и больше превращается в ритуальную раздачу освященной пищи. В ходе этого развития тождественность Евхаристии и агапы перестает иметь место. Под агапой теперь имеют в виду общую трапезу, в которой пища уже не мыслится как плоть и кровь Христа.

Ганс Лицман полагает, что агапа и Евхаристия с самого начала были разными ритуалами¹. Агапа первоначально была христианизированной еврейской религиозной трапезой, возникшей вне связи с Тайной вечерей Иисуса и его учеников. Собственно Евхаристия — это, напротив, введенный Павлом обряд, главную роль в котором играли слова Иисуса о хлебе и вине как о Его теле и крови; позднее этот обряд стал сочетаться с вышеуказанной религиозной трапезой, на которой была настоящая еда, и сделался особым актом этой трапезы. С течением времени Евхаристия была отделена от агапы и стала основой утреннего богослужения.

Изначальное различие между Евхаристией и агапой утверждается здесь с целью подкрепить предположение о том, что во времена первого поколения христиан существовали ритуальные трапезы двух типов: павловская и иерусалимская. Однако любые попытки такого рода разбиваются о свидетельство Игнатия, который пользуется терминами "агапа" (Игн. к смирн. 8:2) и "Евхаристия" (Игн. к смирн. 7:1; Игн. к филад. 4:1) для обозначения одного и того же ритуала.

Почва для отделения ритуальной раздачи освященной пищи от культовой трапезы была подготовлена уже Павлом. Ибо благодаря ему слова Иисуса о хлебе и вине впервые начали играть значительную роль в общинном ритуале. И он же первый, дабы не подвергать опасности священный характер трапезы, распорядился, чтобы верующие утоляли свой голод дома, и тем самым превратил настоящую трапезу в подобие трапезы.

Павел подготавливает путь дальнейшего развития таинства еще и тем, что с помощью своей мистики умирания и воскресания с Христом превращает будущую общность с грядущим Мессией в уже существующую, тем самым углубляя и одухотворяя ее. Прошло некоторое время, и греческие представления о таинстве ритуальной трапезы и осуществляемой в нем общности с Христом начали проникать в отживающие эсхатологические представления первохристианства и занимать их место. Позднее старое было настолько основательно вытеснено новым, что память о первоначальном характере крещения и трапезы Господней была утрачена на многие столетия, и теперь историческая наука отказывается рассматривать даже возможность эсхатологического происхождения таинств.

*

Истолковывая крещение и трапезу Господню исходя из мистики умирания и воскресания с Христом, Павел в то же время придает им

¹ О книге Г. Лицмана "Месса и трапеза Господня" см. с. 371—372.

характер таинств, дающих воскресение, — характер, которого в первохристианстве они не имели. Тем самым он подготавливает концепцию, которая позднее доминирует у Игнатия, называющего Евхаристию лекарьством бессмертия (Игн. к еф. 20). Эта концепция не придумана Игнатием и не занесена из греческих источников. Она является логическим следствием первохристианских представлений о трапезе Господней и лишь продолжает то, что было подготовлено Павлом.

Чтобы понять это, мы должны ясно представлять себе, что для первохристианства и для Павла существовали два разных блаженства, мессианское и вечное, и что таинства относились только к первому из них¹. На это различие, всегда подразумеваемое в древних текстах, не обращали внимания. Поэтому попытки проследить раннюю историю таинств напоминали блуждание впотьмах.

Таинства относятся только к обретению мессианского блаженства; они ведь и существуют только для избранных того поколения людей, которые, как говорит Павел, достигли "последних веков" (1 Кор. 10:11).

На вопрос, необходимы ли таинства для обретения блаженства, Павел — не в пример более поздним богословам — может дать ясный ответ. Они необходимы только для людей последнего поколения, которые хотят осуществить свое избрание для участия в мессианском Царстве, т. е. стать причастными к сверхприродному существованию вместе с Мессией. Для того же, чтобы просто воскреснуть во время всеобщего воскресения мертвых и войти в вечное блаженство, таинства не нужны. Это блаженство дается через избрание как таковое и через угодную Богу жизнь, которая является доказательством избранности. Как могут спастись избранные прежних поколений, если они не знали о Христе и не были крещены, — такой проблемы для Павла не существовало. Спасение, принесенное Христом и приобретаемое посредством веры и крещения, на них не распространяется. Иисус пришел и умер, чтобы дать избранным возможность достижения мессианской славы, но избранным не всего человечества, а только последнего поколения. Действие таинств не может простираться дальше, чем действие смерти и воскресения Христа.

Особый случай составляют избранные последнего поколения, до которых не дошла весть об Иисусе. Хотя они и принадлежат к привилегированному поколению достигших конца времен, участие в мессианском Царстве им недоступно. Им, как и всем поколениям, жившим до явления Христа, остается лишь вечное блаженство². Именно по этой причине Павел полон решимости до второго пришествия Христа донести Евангелие во все концы земли³.

*

Первохристианские таинства сами по себе мыслились только как залог участия в мессианской славе; что ко времени ее наступления, которое казалось столь близким, верующий будет еще жив — это само

¹ О различии между мессианским и вечным блаженствами см. с. 254—256.

² См. с. 286—287.

³ См. с. 306 и 322—323.

собой разумелось. Возможно, что первоначально всякий крестившийся и участвовавший в трапезе Господней тем самым обретал уверенность, что не умрет до начала мессианского Царства. Если же он тем не менее умирал, это просто-напросто означало, что мессианское блаженство не было ему предназначено¹.

Истолковывая крещение и трапезу Господню, исходя из мистики бытия во Христе, Павел неявным образом приписывает им способность воскрешать верующих при втором пришествии Господа. Тем самым он превращает их в нечто отличное от того, чем они были с точки зрения первохристианства.

Несомненно, что развитие христианской веры должно было рано или поздно привести ее к идее воскресения верующих при втором пришествии Иисуса и связать ее с таинствами, чтобы создать возможность участия в мессианской славе тем, кто умер, будучи крещеным. Привлечение идеи воскресения было необходимо; в противном случае, ввиду все возрастающего числа умиравших до второго пришествия Иисуса, вера и таинства потеряли бы смысл. А возможность указанного развития была связана с тем, что, согласно первохристианским воззрениям, крещение и трапеза Господня давали верующим право участвовать в мессианском Царстве, а следовательно, и право на обретение формы бытия воскресших, которая является необходимой предпосылкой участия в Царстве. Следовательно, дело сводилось к тому, чтобы распространить действие таинств и на преждевременно умерших. Но каким бы естественным ни казался этот шаг, осуществить его на практике было непросто. На основании чего можно было утверждать, что таинства ставят мертвых на одну доску с живыми? Павел первый сделал этот необходимый шаг, потому что мистика бытия во Христе давала ему требуемое основание. Так как, согласно его мистическому учению, в крещении начинается процесс умирания и воскресания с Христом, благодаря которому природный человек уже теперь переходит в состояние умершего и воскресшего, он считает самоочевидным, что благодаря таинствам преждевременно умершие, точно так же, как и дожившие, делаются способными к участию в славе Христа. Значение сделанного Павлом заключается, следовательно, не только в том, что он первый утверждает, что верующие воскреснут для участия в мессианской славе, но и в том, что он дал этому утверждению исчерпывающее обоснование в своем мистическом учении и связал его с таинствами. Результат, который первохристианская вера, предоставленная сама себе, быть может, долго искала бы вслепую, предлагается ей мыслителем в уже готовом, логически безупречном виде.

Лишь уяснив себе, что крещение и трапеза Господня имеют отношение только к мессианской славе, мы понимаем, почему неполучение благодати крещения и недостойное поведение на трапезе Господней влекут за собой, по мнению Павла, не вечное проклятие, а просто смерть. Кто не во Христе, тот умирает в начале мессианского Царства или еще раньше и, подобно людям прежних поколений, становится

¹ О проблеме смерти верующих до второго пришествия Христа и ее решении Павлом см. с. 255—257 и 270—271.

добычей смерти вплоть до всеобщего воскресения мертвых и Страшного суда, который решит, должен ли он лишиться одной только мессианской славы или также и вечного блаженства. Поэтому Павел, упрекая коринфян, напоминает им, что израильтяне, хотя и были крещены в море и под облаком, ели манну и пили воду из камня, тем не менее погибли в пустыне и не наследовали землю обетованную — потому что из-за своих последующих проступков лишились права на обещанную им славу. Коринфянам, которые крещены и удостоены трапезы Господней, это должно послужить уроком: они должны знать, что в случае аналогичного поведения над ними точно так же будет произнесен смертный приговор. Вместо того чтобы войти в мессианское Царство, они умрут, т. е. лишатся права участвовать в нем (1 Кор. 10:1—13)¹. Сравнение таинств на пути в землю обетованную с крещением и трапезой Господней намного больше отражает суть дела, чем обыкновенно полагают, ибо потеря благодати таинств в обоих случаях влечет за собой один и тот же исход.

Теперь становится понятным, почему Павел связывает случаи заболеваний и смерти в коринфской церкви с недостойным поведением на трапезе Господней и объясняет, что этим осуждением Господь хочет заставить общину одуматься, чтобы на грядущем суде они не были осуждены вместе с миром (1 Кор. 11:29—32)². Не понимая, что трапеза дает им общность умирания и воскресения с телом Христа, они наносят ущерб своему бытию во Христе и подвергаются риску потерять его. Если это случится, они, уже не будучи во Христе, подлежат смерти, хотя и продолжают верить, что вследствие крещения и участия в трапезе Господней они будут среди тех, кто при втором пришествии Христа перейдут в форму бытия воскресших, либо, в случае смерти до срока, воскреснут вместе с другими умершими во Христе, чтобы принять участие в мессианском Царстве. Следовательно, Господь этими случаями болезни и смерти доводит до них, что смерть, которая лишит их славы мессианского Царства, может стать их участью, если они не используют трапезу Господню как возможность для укрепления своей общности с Ним.

Так как своим мистическим учением об общности с Христом Павел превращает таинства в залог воскресения к мессианской славе, он обязан со всей серьезностью предостеречь верующих, что прекращение даваемого крещением и поддерживаемого трапезой Господней бытия во Христе влечет за собой смерть, связанную с утратой мессианской славы, — независимо от того, умрут ли они сейчас, до второго пришествия Иисуса, или после, когда все не принадлежащие к числу избранных будут преданы смерти. Учение о бытии во Христе, посредством которого он расширяет сферу действия таинств, в то же время дает ему возможность установить границы их действительности и таким образом бороться с ложной самонадеянностью, видящей в них безусловное средство спасения.

¹ Относительно 1 Кор. 10:1—13 см. с. 201—202 и 378—380.

² См. с. 382. Под судом здесь может иметься в виду только суд при втором пришествии Христа, на котором будет решаться, получит ли эта община право на участие в мессианской славе или же вместе с детьми мира сего подпадет временно под власть смерти, пока ее окончательная судьба не решится во время всеобщего воскресения мертвых.

Пробный камень для проверки правильности понимания концепции таинств в учении Павла — объяснение загадочного крещения для мертвых.

1 Кор. 15:29: "Если мертвые совсем не воскресают, то для чего и крестятся для мертвых?"

В эллинистических мистериальных религиях нельзя отыскать никакой аналогии этому крещению для мертвых. Правда, Р. Райценштайн утверждает, что он может рассматривать христианское крещение для мертвых "только как приспособление языческого мистериального обычая к христианским представлениям и предписаниям"¹. Однако он не в состоянии привести в подкрепление этих слов ни одной цитаты из эллинистической литературы, в которой действительно говорилось бы о крещении для мертвых.

Во Второй книге Маккавейской (2 Макк. 12:39—45) Иуда приказывает принести в Иерусалиме искупительную жертву за погибших в бою евреев, согрешивших ношением языческих амулетов.

Платон в "Государстве" (II, 7) иронически замечает, что, согласно Орфею и другим поэтам, прегрешения живых и мертвых искупаются жертвами и играми, которые они называют посвящением в таинства.

Платон. Гос. II:7: *ὡς ἀρα λύσεις τε καὶ παθαρμοὶ ἀδιαιρέτων διὰ θυσίων καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσὶ μὲν ἐτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσαντι, ἃς δὴ τελετὰς παλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκείνων ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περὶ μένει [...]* будто и для тех, кто еще в живых, и для тех, кто уже скончался, есть избавление и очищение от зла: оно состоит в жертвоприношениях и приятных забавах, которые они называют посвящением в таинства; это будто бы избавляет нас от загробных мучений, а кто не совершал жертвоприношений, тех ожидают ужасы*.

Это сообщение подтверждается орфическим фрагментом, согласно которому орфики приносили очистительные жертвы и совершали мистерии, чтобы получить прощение для своих безбожных предков.

О. Kern. Orph. Fragm. (1922). S. 245: *ἀνθρώποι δὲ τελεήσας ἐκατόμβας πέμψουσιν λάσπησι ἐν ὕδασι ἀμφιέτησιν ὅρῳ τ' ἐατελέσουσι λύσιν προγόνων ἀθεμιστών μαίόμενοι*. [Люди же будут воссылать гекатомбы отборные на все ежегодные празднества и совершать мистерии во искупление своих нечестивых прародителей.]*

В обоих отрывках речь идет не об акте, посредством которого отдельный человек принимается в общество посвященных за другого отдельного человека, а о коллективных действиях общества с целью принести пользу также и мертвым. Так как в обоих отрывках упоминается одновременно и об искупительных жертвах, здесь, вероятно, речь идет о ритуале, по смыслу связанном с идеей искупительной жертвы. Во всяком случае, Платон, судя по общему смыслу высказывания, понимает дело именно так.

Это все, что можно привести из эллинистической литературы для объяснения 1 Кор. 15:29. Приводимый Райценштайном обычай обливать водой умерших, найденный им в предположительно поздних мандейских* свидетельствах², сюда не относится, так же как и египетское омовение мертвых. Омовение мертвых не есть омовение для мертвых.

¹ Reitzenstein R. Die hellenistischen Mysterienreligionen. 3. Aufl. 1927. S. 233.

² Reitzenstein R. Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung. Heidelberg, 1919. S. 87 f.

Даже если бы в эллинистической литературе и можно было найти цитаты о крещении для мертвых, это не могло бы служить доказательством того, что обычай, о котором свидетельствует Павел, имеет эллинистическое происхождение и может быть объяснен исходя из этого. Эллинистическое крещение вообще может быть связано только с возрождением к бессмертию, христианское же — с участием в мессианской славе благодаря воскресению. Согласно взглядам Павла, для того чтобы умерший имел право на бессмертие как таковое, вовсе не обязательно, чтобы кто-нибудь крестился ради него. После всеобщего воскресения мертвых он сразу же вступит в вечную жизнь — при условии, что он принадлежит к числу избранных и не аннулировал свое призвание нечестивой жизнью. Таким образом, причина, которая в системе эллинистических представлений могла бы породить крещение для мертвых, для Павла не существует. То крещение для мертвых, которое имеет в виду он, отвечает запросам, которые могли возникнуть только на почве эсхатологических чаяний первохристианства, и объяснить его можно только из его натуралистического представления о бытии во Христе.

Согласно взглядам Павла, крещение через заместителя применимо только в тех случаях, когда умершие принадлежат к последнему поколению человечества. Эти люди, если бы они знали Христа и верили в Него, а к тому же и крестились в Него, получили бы возможность участвовать в мессианской славе. Чтобы возратить им то, что они потеряли в результате преждевременной смерти, другие могут креститься за них. Этот акт имеет смысл только в том случае, если между живущим и умершим имеется телесная общность. Ввиду наличия такой связи можно себе представить, что некрещеный умерший может участвовать в бытии во Христе своих крещеных родственников, если те своим крещением за него засвидетельствовали свое желание принять умершего в свое бытие крещеных и таким образом сделать его способным к воскресению при втором пришествии Иисуса. Мы уже видели, что такое же распространение натуралистически понимаемого бытия в теле Христовом на естественную телесную связь между людьми предполагается Павлом, когда он утверждает, что неверующий муж освящается верующей женой, неверующая жена — верующим мужем, а дети — верующими родителями (1 Кор. 7:14)¹. Это телесное единство не прекращается смертью. Поэтому муж, который крестится и для своей умершей жены, может надеяться, что она, будучи теперь вместе с ним во Христе, способна участвовать в воскресении сразу же при втором пришествии Христа, не дожидаясь, как прочие мертвецы, всеобщего воскресения мертвых в конце мессианского Царства; подобным же образом жены могут креститься для своих мужей и дети — для своих родителей.

Таким образом, в эсхатологическом взгляде на крещение и в эсхатологической мистике натуралистически понимаемого бытия во Христе имеются представления, делающие крещение для мертвых возможным и разумным. Значит, дело не в том, что Павел вынужден был терпеть такое неправильное использование крещения, которое практиковалось коринфянами и коренилось в мире идей языческих мистерий-

¹ О натуралистическом характере бытия во Христе см. с. 282—284.

ных религий; напротив, крещение для мертвых могло возникнуть только как следствие его учения о бытии во Христе и его воззрений на сущность крещения.

Практика крещения для мертвых не утвердилась в Церкви, так как она была целиком и полностью связана с эсхатологической концепцией крещения у Павла и вышла из употребления вместе с ней. Впоследствии крещение для мертвых практиковалось только у гностиков (Епифаний, Наег. 28, 6:4; Тертуллиан, *Resurg.* 48; *adv. Marc.* V, 10), но насколько оно было распространено, мы не знаем.

Что произошло с христианскими таинствами, когда эсхатологические представления о спасении, с которыми они были столь тесно связаны, устарели? Они с необходимостью приобрели новый, намного более общий смысл. Вместо того чтобы, как это было первоначально, гарантировать участие в мессианской славе, они стали давать бессмертие как таковое. Это развитие стало возможным благодаря Павлу, так как именно он своей интерпретацией крещения и трапезы Господней, исходя из мистики бытия во Христе, впервые сделал их таинствами воскресения. Если таинства были специально предназначены для того, чтобы обеспечить участие в мессианской славе, они должны были также обладать способностью воскрешать для этой цели умерших раньше времени. И как только смерть верующих стала общим правилом, различие между мессианским и вечным блаженствами исчезло. Идея привилегированного поколения последних времен — единственного, которому суждена мессианская слава, — со смертью современников Иисуса и апостолов и появлением нового поколения христиан вышла из употребления. С этого времени никаких различий уже не существует; людям, находящимся в равных условиях, суждены и одинаковые блаженства. Теперь все, чтобы достигнуть блаженства, готовятся пройти через смерть и воскресение. И все ожидают как блаженства участия в Царстве, так и вечного блаженства. Мессианское и вечное блаженства образуют теперь одно целое. Мессианское Царство переходит в Царство Божье. Следовательно, таинства теперь уже не обеспечивают воскресение определенного поколения людей к предназначенной только для него мессианской славе, а дают бессмертие как таковое, и имеют силу для всех будущих поколений. Это преобразование происходит незаметно по мере того, как эсхатологическое представление о спасении трансформируется в более общее.

И опять именно Игнатий, Юстин и Евангелие от Иоанна подводят итог этого этапа развития представлений о таинствах. Сделав хлеб и вино плотью и кровью Христа, они придали таинствам функцию обеспечения бессмертия, как такового. Они объясняют это влиянием Духа-Логоса. Соединяясь с водой во время крещения и овладевая таким образом человеком, он производит возрождение к новой жизни. В Евангелии он делает хлеб и вино носителями Логоса, продолжающими существование Иисуса Христа, а вкушающих эту пищу и это питье — способными достигнуть бессмертия, которое связано с обладанием Духом-Логосом.

Теперь, когда спасение заключается в вечной жизни как таковой, оно стало похоже на то, к чему стремится эллинистическая религиозность.

Специфически христианский элемент сохранился только в том, что акцент по-прежнему делается на воскресение плоти. Человеческая личность должна войти в бессмертие вся целиком. В этой идее все еще живет влияние иного происхождения христианства, влияние того, что первоначальной концепцией было участие в Царстве, а не возвращение, как в эллинизме, духовного бытия к высшему проявлению духовного.

Как и в учении Павла, у Игнатия, Юстина и в Евангелии от Иоанна воскресение является результатом мистической общности с Христом, которая осуществляется посредством таинств. Единственное отличие в том, что место мистики умирания и воскресания с Христом заняла теперь мистика причастности к Духу-Логосу Христа. Крещение, следовательно, теперь дает не состояние уже воскресших, а, как в греческих мистериях, новое рождение.

В своей концепции таинств Игнатий, Юстин и автор Евангелия от Иоанна, как бы неожиданно и по-новому ни звучали их формулировки, не создали ничего принципиально нового; руководствуясь потребностями времени, они лишь развили дальше то, что было начато Павлом.

*

Как только два разных блаженства перестают различаться, сразу же всплывают новые проблемы, связанные со спасением, которое осуществил Христос, и со смыслом таинств. Если Христос умер только за избранных последнего поколения и таинства применимы только к ним, тогда все просто. Избранным дохристианских поколений предначертано вечное блаженство, для достижения которого им не нужны ни спасительная смерть Христа, ни вера в Него, ни таинства. Все это необходимо для того, чтобы избранные последнего поколения получили также и мессианскую славу — как бы прелюдию к вечному блаженству.

Но теперь, вследствие ненаступления второго пришествия Христа, место этого последнего поколения заняли последующие поколения христиан. Если бы они могли просто присвоить себе права этого считавшегося последним поколения, все было бы легко. Такой возможности, однако, не было. И причина заключалась в том, что теперь, когда вопрос шел только об одном блаженстве, неизбежно возникла дилемма: либо следует отказать в вечном блаженстве всем дохристианским поколениям, либо они должны быть допущены к нему на тех же условиях, что и поколения, следующие за современниками Иисуса.

Столкнувшись с этой дилеммой, христианская мысль не могла сделать ничего иного, кроме как допустить, что избранным, жившим до Иисуса, суждено то же блаженство, что и тем, которые пришли после Него. В подтверждение этого можно было привести, как это делает Юстин (Диал. 120:5—6), слова Иисуса, что Авраам, Исаак и Иаков будут возлежать за столом в Царстве Небесном (Мф. 8:11).

Утверждение, что праведные из евреев и язычников, даже если они жили до Иисуса и, следовательно, ничего не знали о Нем, все же разделят блаженство с верующими в Христа, часто встречается у Юстина.

1 Апол. 46: "Те, которые жили согласно с Логосом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами — Сократ

и Гераклит и им подобные, а из варваров — Авраам, Анания, Азария и Мисаил, и Илия и многие другие”.

Диал. 26:1: “Народы, уверовавшие во Христа и раскаявшиеся, в чем согрешили, получают наследство вместе с патриархами, пророками и праведниками, рожденными от Иакова”.

Диал. 45:4: “Поелику те, которые делали всеобщее, естественное и вечное добро, приятны Богу, то и они, подобно прежде их жившим праведникам Ною, Еноху, Иакову и другим, во время воскресения спасутся через Христа нашего вместе с теми, которые этого Христа признали Сыном Божиим” (см. также Диал. 67:6; 80:1).

Отказавшись от различия мессианского и вечного блаженств, христианское учение естественным образом возвращается к эсхатологии Даниила, Еноха и Иисуса, которая знала лишь одно блаженство для избранных всех поколений, а именно блаженство быть в Царстве Божьем, и согласно которой Сын Человеческий вершит суд над воскресшими всех поколений.

Теперь, однако, христианское учение представляет дело таким образом, что блаженство христиан завоевано смертью и воскресением Иисуса и приобретается верой в Него. Но если оно вынуждено прийти к выводу, что одно и то же блаженство суждено как дохристианским праведникам, так и верующим в Христа, возникает странная ситуация: приходится утверждать, что праведники, которые не знали Христа, приобретают завоеванное Его смертью при полной невозможности обрести необходимую для этого веру. А если принять в расчет таинства, дело еще более осложняется. Ведь эти дохристианские праведники получают без таинств то, что праведники христианские могут получить только через крещение и Евхаристию!

Из всех богословов лишь один отважился признать, что тут имеется затруднение, и попытался найти выход. Это был автор пророческого сочинения, известного под названием “Пастырь Ермы” (Pastor Hermae) и написанного в Риме около 150 г.н.э. Он глубоко переживает проблемы, с которыми столкнулась христианская вера его времени. В видении о постройке башни, камни для которой поднимались из глубины сквозь воду, Ерме — который в юности был продан в рабство в Рим (Вид. I:1) — было открыто, что почившие апостолы и учителя принесли в преисподнюю умершим до Христа избранным весть о Христе и крещение, в результате чего они присоединились к Церкви и могут обрести жизнь (Под. IX, 16:1—7). Однако число дохристианских праведников, которые таким способом войдут в блаженство, у Ермы весьма невелико (Под. IX, 15:4).

Паст. Ермы Под. IX, 16:1—7: “Почему, говорю я, эти камни были извлечены из глубины и положены в здание башни, тогда как они уже имели этих духов?”

Им было необходимо, говорит, пройти через воду, чтобы оживотвориться; не могли они иначе войти в Царство Божие, как отложивши мертвость прежней жизни. Посему эти почившие получили печать Сына Божия и вошли в Царство Божие. Ибо человек до принятия имени Сына Божия мертв; но как скоро примет эту печать, он отлагает мертвость и воспринимает жизнь. Печать же эта есть вода; в нее сходят люди мертвыми, а восходят из нее живыми; посему и им проповедана была эта печать; и они воспользовались ею для того, чтобы войти в Царство Божие.

Почему же, господин, сказал я, вместе с ними взяты из глубины и те сорок камней, которые уже имели эту печать?

Потому, говорит, что эти апостолы и учителя, проповедовавшие имя Сына Божия, скончавшись с верою в Него и с силою, проповедовали Его и прежде почившим, и сами дали им печать; они вместе с ними нисходили в воду и с ними опять восходили. Но они исходили живыми. А те, которые почили прежде них, нисходили мертвыми, а вышли живыми. Через апостолов они восприняли жизнь и познали имя Сына Божия, и потому взяты вместе с ними и положены в здание башни; они употреблены в строение не обесеченные, потому что они скончались в праведности и чистоте; только не имели этой печати”.

Таким образом, эти немногие избранные дохристианских времен, которые “скончались в праведности и чистоте”, восприняли от апостолов в преисподней весть о Христе и необходимости крещения; войдя в соприкосновение с водой предписанным Богом способом, они крестились. Тем самым условия достижения блаженства соблюдены.

Со времен Ермы никто из богословов не отваживался взяться за эту проблему и столь же смело решить ее. Все они предусмотрительно обходили проблему необходимости таинств и распространения результатов смерти Иисуса на дохристианское человечество. Дохристианские поколения достигают у них блаженства благодаря тому, что Христос в промежутке между своей смертью и воскресением проповедовал духам в преисподней, — как это предполагалось уже в Первом послании Петра (3:19—20). Проблема, однако, не столько в том, получили ли они знание об Иисусе и стали верующими, сколько в том, как могут они без реальных успехов в вере и без таинств обрести блаженство.

В то время, когда вера была эсхатологической, ни одной из этих проблем не существовало. Пока эсхатология удерживала свои позиции, догматика могла оставаться логически непротиворечивой. Впоследствии же она была вынуждена принять такие утверждения о смерти Иисуса и о таинствах, которые исторически неверны и полны противоречий. В то время как Иисус придает своей смерти значение, связанное с вхождением избранных последнего поколения в Царство Божье, догматика должна теперь считать ее относящейся к человечеству в целом. А когда в соответствии с этим она вынуждена утверждать, что таинства дают вечное блаженство, она искажает их первоначальный смысл и упирается в проблему всеобщей необходимости таинств, из которой не видно выхода.

После того как эсхатологическая концепция таинств устарела, можно было утверждать о них то или иное, но построить логически завершенное учение о таинствах было уже невозможно. Ибо таинства продолжали существовать за пределами отрезка времени, на котором они могли сохранять свой первоначальный смысл и в пределах которого они, собственно говоря, имели силу; новый смысл, который им теперь приписали, нельзя было полностью согласовать с первоначальным, да и сам по себе его нельзя было сделать непротиворечивым. В этом положении вероучение находится со времен Игнатия и Юстина по сей день.

Поскольку мир изменился, нам не остается ничего иного, как самостоятельно размышлять о спасительном значении смерти Иисуса и всего, что с ней связано, основывая наши мысли, насколько это возможно, на первоначальном и первохристианском учениях. Но если мы вынуж-

дены взяться за эту задачу, то обязаны отдавать себе ясный отчет в том, что делаем. Мы не должны обманывать себя тем, что перенимаем всю систему догматических представлений Иисуса и первохристианства, ибо это просто невозможно. И мы не должны рассматривать неясности и противоречия, которых не можем избежать, как изначально соединенные с христианским учением; мы обязаны ясно сознавать, что они возникли как результат переосмысления исходных и первохристианских воззрений, переосмысления, которое было необходимо, чтобы они не утратили своего значения в сложившейся позднее ситуации. Мы должны не просто перенимать традицию, но точно так же, как это делали Игнатий и Юстин, воссоздать ее в новой форме творческим актом духа.

С этой точки зрения распознавание первоначальной эсхатологической ориентации христианской веры играет роль поистине освободительную. Ибо оно заставляет нас признать, что нам не остается ничего иного, как строить на двух основаниях: традиционном и духовном.

И нигде разница между первохристианской верой и нашей собственной не выступает с такой ясностью, как в том факте, что Павел смог до конца продумать первохристианскую концепцию спасения через Иисуса Христа и смысл таинств, сделав их абсолютно ясными и логически непротиворечивыми.

Так как исследователи до сих пор не замечали эсхатологической обусловленности его концепции таинств со всеми вытекающими отсюда преимуществами, они ни разу не обратили внимания на это единственное в своем роде превосходство Павла над всеми последующими догматами.

Глава XII

МИСТИКА И ЭТИКА

Для Крестителя, Иисуса и первохристианской общины вся этика подпадает под понятие покаяния (*μετάνοια*). Под покаянием они понимают перемену образа мыслей, состоящую в раскаянии за прошлое и решимости впредь жить свободными от всего земного, в ожидании мессианского Царства. Этичное поведение после крещения рассматривается как плод покаяния.

Мф. 3:2 (проповедь Крестителя): "...покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное". — Мф. 3:8: "Сотворите же достойный плод покаяния". — Мф. 4:17: "С того времени Иисус начал проповедовать и говорить: покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное". — Деян. 2:38: "Петр же сказал им: покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа..." — Деян. 26:20: "...чтоб они покалялись и обратились к Богу, делая дела, достойные покаяния".

Но для Павла этика — это уже не покаяние. Слово "покаяние" встречается у него лишь в нескольких местах и всегда в контексте, не связанном с этикой.

2 Кор. 7:9—10: "Теперь я радуюсь не потому, что вы опечалились [моим письмом], но что вы опечалились к покаянию ...ибо печаль ради

Бога производит неизменное покаяние ко спасению..." — 2 Кор. 12:21: "...и чтобы не оплакивать мне многих, которые согрешили прежде и не покались в нечистоте, блудодеянии и непотребстве, какое делали". — Рим. 2:4: "...не разумея, что благодать Божия ведет тебя к покаянию?"

Покаяние — это для Павла только этический шаг, ведущий к крещению. Отрешенность от земного и греховного, которую крещеный должен доказать делом, — больше, чем покаяние. В ней реализуется состояние человека, умершего и воскресшего с Христом и живущего уже неземной жизнью. Этика, подобно таинствам, включается в сферу мистики умирания и воскресения с Христом и через нее воспринимается. Посредством мистического учения о бытии во Христе этика ожидания Царства Божия, основанная на вере в мессианство Иисуса, преобразуется Павлом в христианскую этику, т. е. этику, порождаемую Христом в присоединившихся к нему верующих.

Первохристианство под впечатлением пророчества Иоиля мыслит себе Дух только как дарованную божественным чудом способность сообщаться со сверхземным миром через восприятие и возвешение откровений. Павел связывает обладание Духом с умиранием и воскресением с Христом¹. Как уже воскресший, верующий получает Дух преображенного Христа в качестве основы той сверхприродной формы существования, в которую он теперь вступил. Таким образом, с точки зрения мистики бытия во Христе этика есть не что иное, как действие Духа. Утверждая этот взгляд, Павел кладет конец обеднению представленный о Духе, которое началось с Иоиля, и возвращается к воззрениям ранних пророков, согласно которым Дух дает человеку новый ум и новое сердце.

Для Павла этика — это не плод покаяния, а плод Духа (Гал. 5:22).

Этику Павел связывает только с мистикой бытия во Христе; он даже и не пытается вывести ее из оправдания верой. Чтобы иметь возможность отрицать ценность дел Закона и чтобы это отрицание было весомее, он выдвигает некий общий тезис, противоречащий здравому смыслу: что вера не нуждается ни в каких делах и не желает их. С этой точки зрения дать сколько-нибудь реальное обоснование этики невозможно². Ему остается лишь одно — развивать этику независимо от оправдания верой. С этой целью он мог бы взять за основу естественное требование, чтобы оправдание, полученное без дел, обязательно проявляло себя делами. Однако доказать, что оно способно на это или несет в себе хоть какой-то импульс, направленный в эту сторону, было бы нелегко. Для этого нужно было бы показать, каким образом человек, ранее органически неспособный совершать добрые дела, благодаря акту оправдания становится способным к ним. Такая способность может быть дана ему только через Христа; однако, согласно учению об оправдании верой, все, что делает Христос в отношении верующих, — это дает им возможность оправдания.

В учении об оправдании верой спасение и этика подобны двум дорогам, одна из которых подводит к краю пропасти, вторая начинается

¹ О первохристианском и павловском учениях о Духе см. с. 310—311.

² О невозможности естественным образом вывести этику из учения об оправдании верой см. также с. 353.

с противоположного края, но при этом нет моста, чтобы перейти с одной на другую. Павел, однако, был в лучшем положении, нежели то, в котором спустя много лет оказались деятели Реформации: ему не нужно было прилагать отчаянных усилий, чтобы достать необходимый для постройки моста материал. Ибо мистика бытия во Христе давала ему концепцию спасения, из которой этика вытекает непосредственно — как функция состояния, в котором находится спасенный. В этой концепции имеется логическое обоснование парадокса, по которому человек, до спасения не способный к добрым делам, после не только может, но и должен их совершать: их совершает через него Христос.

Из того, что мистика умирания и воскресания с Христом таким путем полностью трансформируется в этику, может создаться впечатление, что это мистическое учение представляет собой просто метафорическую форму изложения этических идей. По этой причине его раньше называли не мистическим, а этическим учением Павла. Под этим названием оно фигурирует, например, в "Теологии Нового завета" Г. Ю. Хольцмана (1897)¹. На самом же деле представление об умирании и воскресании с Христом — это представление не метафорическое, а натуралистическое. Оно является следствием эсхатологического взгляда на спасение, понимаемое исходя из факта смерти и воскресения Христа. Из натуралистического затем с необходимостью вытекает этическое.

Понимание связи между натуралистическим и этическим сразу же придает системе идей Павла величественную простоту. Внезапность переходов от спекулятивно-натуралистических аргументов к этическим и обратно (см., например, Рим. 5—8!) уже не производит впечатление хаоса. Она объясняется просто-напросто тем, что натуралистическая мистика сверкает этическими отблесками. В действительности же мы имеем здесь уникальное для религиозного мышления единство мировоззрения, учения о спасении и этики. Этика вытекает из уникальности того состояния мира, которое принимается в качестве предпосылки. Так как со смертью и воскресением Христа сверхземной мир уже начал существовать, в верующих, которые принадлежат к нему через бытие во Христе, может реально осуществиться духовный строй, соответствующий их освобождению от природного мира.

Этика Павла является поэтому не чем иным, как мистикой бытия во Христе, рассматриваемой с точки зрения воли. Величие ее в том, что, будучи целиком сверхъестественной, она не делается от этого неестественной.

Иисус в своем требовании этического совершенства исходит из естественного предрасположения человека — подчиняться воле Бога. У Павла этого нет. Его учение о совести как о природном инстинкте добра, который у язычников становится их внутренним законом (Рим. 2:14—16), — это лишь некий прием, позволяющий ему говорить о всеобщей греховности язычников с тем же основанием, что и о всеобщей греховности евреев. С этикой это учение связано ничуть не больше, чем слова о "внутреннем человеке" (Рим. 7:22), одобряющем нравственные требования Закона. Этические требования, устанавливаемые Павлом,

¹ Об этой интерпретации мистики Павла см. с. 199.

предполагают наличие не природного, а вновь сотворенного, наделенного Духом человека, появившегося на свет в процессе умирания и воскресения с Христом.

Отчаянная борьба внутреннего человека с плотским, которая описана Павлом в седьмой главе Послания к римлянам, происходит, следовательно, не после крещения, а до него. Тот, кто во Христе, вследствие умирания и воскресения с Ним и обладания Духом является хозяином своей плоти. Он распял ее вместе со страстями и похотями (Гал. 5:24) и способен жить в Духе (Гал. 5:25). О себе самом Павел говорит, что он усмиряет свое тело и держит его в подчинении (1 Кор. 9:27).

Как именно новое приходит на смену старому и как Дух соединяется с природным "внутренним человеком", который сопротивляется греху (Рим. 7:22), — об этом Павел не говорит. Тот внутренний человек, который, как мы знаем из Второго послания к коринфянам (2 Кор. 4:16), со дня на день обновляется в страданиях (тогда как внешний соответственно погибает), — это уже не природный, а новый человек, вошедший в жизнь через умирание и воскресение с Христом. К тем, кто во Христе, психология природного человека уже неприменима. Ими владеет Дух. Вместо природного ума (νοῦς) они имеют "ум Христов" (1 Кор. 2:16). Психологический механизм этой перемены Павел не раскрывает.

Хотя этические требования Павла по сути не отличаются от требований абсолютной этики бытия не от мира сего, которую проповедовал Иисус, он тем не менее не может обращаться за поддержкой к словам Иисуса. Ибо он понимает, что то же самое теперь выражается совершенно по-иному. Ввиду изменившихся мировых условий этика, которую Иисус Христос провозглашал, должна быть заменена этикой, которую Он осуществляет в верующих. Продолжающие проповедовать этику, основанную только на словах исторического Иисуса, повинны в непростительном анахронизме. Они не принимают в расчет ту способность к добру, которую Бог с тех пор даровал верующим через смерть и воскресение Иисуса и через данный им тем самым Дух. Соответственно Павел не выводит свою этику из сохраненных традицией изречений Иисуса, а развивает ее исключительно из характера той новой формы существования, которая является результатом умирания и воскресения с Христом и наделения Духом.

*

Всякой мистике грозит великая опасность сделаться надэтической, т. е. поставить духовность вечного бытия в качестве самоцели. Такое отношение к духовному — как к ценному само по себе — мы находим у брахманов, буддистов и у Гегеля. Мистика эллинистической религиозности тоже не имеет этических интересов. Она стремится только к тому, чтобы через посвящение человек мог приобрести уверенность в бессмертии. Она не побуждает заново родившегося для новой жизни действовать в этом мире в качестве этической личности. Как трудно интеллектуальной мистике бытия в Боге прийти к этике, видно на примере Спинозы. Даже в христианской мистике, будь то средневековой или современной, зачастую сохраняется не сама этика, а только ее подобие. Всегда

существует опасность, что мистика будет ощущать вечность просто как нечто не имеющее качеств и вследствие этого откажется видеть в этическом бытии высочайшее проявление духовности.

Однако у Павла этика полностью вступает в свои права. Те, кто во Христе, — это, собственно, уже сверхприродные существа; но Павел никогда не поддается искушению придать этой идее особый оттенок — что теперь они вознеслись выше всего того, что в природном мире считается добром и злом. Если в его представлениях о спасении и содержится немало гностического, он весьма далек от того обесценивания этики, которое имело место в более позднем гностицизме.

Некоторый оттенок гностицизма ощущается в убеждении Павла, что бытие во Христе означает свободу во всех отношениях.

2 Кор. 3:17: "где Дух Господень, там свобода".

Именно от сознания этой свободы Павел, вопреки тексту Писания, утверждает, что иудейский Закон — это относящаяся лишь к определенному времени форма этики, аннулированная смертью и воскресением Христа.

Это сознание свободы позволяет ему подняться выше мелочных страхов тех коринфян, которые считали идоложертвенное мясо само по себе опасным и, боясь случайно съесть его, отказывались от приглашений в гости к друзьям-язычникам и не покупали мясо на рынке (1 Кор. 8:1—13; 10:23—33). Став свободным человеком во Христе, Павел отказывается проводить различия между днями святыми и обыкновенными, между чистой и нечистой пищей — различия, бывшие предметом споров в некоторых общинах (Рим. 14:1—15:2).

Однако эта свобода ограничивается соображениями этической целесообразности. Свободу, данную ему знанием, он отстаивает только в тех случаях, когда это необходимо в интересах благовествования. Если его свобода оскорбляет других, он готов поступиться ею.

Когда речь идет о Законе, свободу нужно отстаивать со всей решительностью. Любая уступка в этом вопросе означала бы, что мы не ценим бытие во Христе так, как подобает.

Гал. 2:4—5: "А вкравшимся лжебратиям, скрытно приходившим посмотреть за нашей свободой, которую мы имеем во Христе Иисусе, чтобы поработить нас, мы ни на час не уступили и не покорились, дабы свобода Евангелия сохранилась у вас".

Гал. 5:1: "Итак, стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства".

Гал. 5:13: "К свободе призваны вы, братия..."

Во всех остальных случаях Павел требует, чтобы свободный человек по этическим соображениям не настаивал на своей свободе и уступал тому, кто еще не свободен.

В вопросе об идоложертвенном мясе он советует уважать убеждения тех, кто еще не достиг знания, выраженного в словах псалмопевца: "Господня земля и что наполняет ее" (1 Кор. 10:26; Пс. 23:1) и поэтому не понимает, что любое мясо, за исключением съеденного на идоложертвенном пире, никак не связано с бесами, даже если с жертвенника идола оно попало на рынок, а оттуда — на стол, за которым сидят приглашенные в гости христиане. Не действие само по себе, а то убеждение,

в котором оно совершается, является для Павла критерием того, доброе оно или злое. Но если человек, знающий, что в употреблении мяса с жертвенников идолов нет ничего плохого, своим примером соблазняет другого и тот, идя против своих убеждений, тоже начинает относиться к этому делу как к маловажному, то в этом случае первый своим знанием губит более слабого брата и, нанося раны его немощной совести, тем самым грешит против Христа (1 Кор. 8:10—12). Лучше навсегда отказаться от всякого мяса, чем служить камнем преткновения для своего брата (1 Кор. 8:13).

1 Кор. 6:12: "Все мне позволительно, но не все полезно..." — 1 Кор. 10:23: "Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но не все назидает".

В том же духе решает Павел и вопрос об отношении к тем, кто делает различие между чистой и нечистой пищей. В отличие от случая идоложертвенного мяса возникающие здесь сомнения никак не могут быть связаны с верой в Иисуса. Поэтому по логике Павел должен отвергнуть указанное различие, как ничем не оправданное. Однако из этических соображений он идет на уступки.

Воздержанию от мясной пищи учили орфики и пифагорейцы. Возможно, что здесь сказалось индийское влияние, следы которого прослеживаются также в представлении о переселении душ у Платона. Ибо в античном европейском мышлении мы не находим предпосылок для отказа от мяса и для возникновения идеи переселения душ.

Воздержание от вина и от всех опьяняющих напитков было на семитском Востоке знаком того, что человек посвящает себя Богу; в качестве примера можно привести еврейских назореев (Числа 6:1—27). Если орфики и пифагорейцы были вегетарианцами, то неопифагорейцы воздерживались не только от мясной пищи, но и от вина (Диог. Лаэрт. VIII, 38). Подобный же аскетизм, согласно Филону, практиковался терапевтами (*De Vita Contemplativa*, 37)¹ и, по-видимому, также ессеями. Примечательно, что, согласно Гегесиппу, этих же правил придерживался Иаков Праведный, брат Господа (Евсевий. Церк. ист. II, 23:5). От Павла мы знаем, что уже в первохристианстве предпринимались попытки сочетать аскетизм с верой в Иисуса. Однако, ввиду невозможности установить, против кого именно направлены аргументы Рим. 14:1—15:6, остается неясным, было ли это в Риме или в восточных общинах. В христианстве пропаганда религиозного аскетизма велась всегда с переменным успехом.

Настаивая на том, чтобы верующие сами ограничивали свою свободу, Павел заходит в своих требованиях весьма далеко. Казалось бы, достаточно просто запретить верующим побуждать своих более слабых братьев отказываться от их убеждений. Вместо этого он требует, чтобы тот, кто знает, что нет ничего самого по себе нечистого, тем не менее в еде и питье руководствовался существующими предрассудками, чтобы не подвергать испытанию совесть слабого.

Рим. 14:20—15:1: "...все чисто, но худо человеку, который ест на соблазн. Лучше не есть мяса, не пить вина и не делать ничего такого, от

¹ Вопрос о подлинности сочинения Филона "*De Vita Contemplativa*" является спорным.

чего брат твой претыкается, или соблазняется, или изнемогает. Ты имеешь веру? — имей ее сам в себе, перед Богом. Блажен, кто не осуждает себя в том, что избирает. А сомневающийся, если ест, осуждается, потому что не по вере; а все, что не по вере, грех... Мы, сильные, должны сносить немощи бессильных и не себе угодять”.

Павел не задумывается о том, к чему могут в конечном счете привести такие уступки слабым. Он ведь не устанавливает принципы целесообразной организации человеческого общества, а думает только об отрезке времени, оставшемся до второго пришествия Христа. Его усилия направлены только на то, чтобы человеку, имеющему знание, указать такую линию поведения, при которой он с его гнозисом будет в Духе Христа. Для него истинный гностик — это тот, кто свое знание подчиняет любви.

1 Кор. 8:1: “Знание надмевает, а любовь назидает”.

В связи с этическим учением Павла возникает один трудный для него вопрос: как умершие и воскресшие с Христом, в той новой форме существования, в которой они теперь находятся, вообще могут грешить? Ибо он вновь и вновь утверждает, что для умерших и воскресших плоть и грех полностью уничтожены. Но это сверхземное состояние является свершившимся фактом лишь в той мере, в какой крещенные сознают, что ограничения природного существования к ним уже неприменимы и что поэтому они не должны придавать этим ограничениям важности, которой последние на самом деле не имеют. Они действительно (а не только в принципе) новые существа, потому что силы смерти и воскресения, которым они подвержены вследствие своей общности с Христом, уже начали действовать в них. Но в то же время этот факт находится пока только в процессе реализации. Здесь-то и выходит на авансцену этика. Верующий должен своей волей все больше и больше воплощать в действительность свою смерть по отношению к плоти и греху, а также то обстоятельство, что его мысли и дела определяются теперь новым законом жизни — законом Духа. Своим этическим поведением он показывает, насколько продвинулся в нем процесс умирания и воскресания с Христом. Так как между коринфянами происходят споры и разногласия, они, по оценке Павла, настолько отстают, что он не считает их настоящими пневматиками, т. е. людьми, которыми управляет Дух. Они для него “младенцы во Христе” и, как таковые, все еще остаются плотскими (1 Кор. 3:1—3).

Павел дважды излагает свою этику как осуществление умирания и воскресания с Христом: один раз кратко в Послании к галатам (5:13—6:10), второй, более подробно, — в Послании к римлянам (5:1—8:17).

В Послании к галатам он перечисляет дела плоти и Духа и призывает верующих соответствующим образом реализовать их смерть для плоти и их жизнь в Духе.

Гал. 5:16: “Я говорю: поступайте по Духу, и вы не будете исполнять вожделений плоти”. — Гал. 5:19—25: “Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия... ненависть, убийст-

ва, пьянство, бесчинство и тому подобное. Предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так Царства Божия не наследуют. Плод же Духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таковых нет Закона. Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями. Если мы живем Духом, то по Духу и поступать должны". — Гал. 6:7—8: "Не обманывайтесь: Бог поругаем не бывает. Что посеет человек, то и пожнет. Сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление; а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную".

В Послании к римлянам мистическое учение и этика развиваются Павлом параллельно. И в этом изложении удивительным образом проявляется единство активной и пассивной этики. Ибо по-настоящему глубокой может быть только такая этика, которая, исходя из одной и той же идеи, способна дать этическую оценку как тому, что человек испытал и выстрадал, так и тому, что он совершил. Большая слабость утилитарной этики во все времена заключалась в том, что она ориентирована только на совершаемые человеком действия, а не на то, что он претерпевает, хотя полностью человек проявляется не только в первом, но и во втором. Лишь очищаясь внутренне и освобождаясь от мира благодаря тому, что он испытал и вынес, человек становится способным к истинно этическому действию. В этике умирания и воскресения с Христом пассивная этика и активная этика переплетаются так тесно, как ни в одной другой. Ведь действия человека, уже не подвластного законам этого мира, — это проявление того факта, что он стал свободным от мира благодаря страданию и умиранию с Христом. В этом — величие и оригинальность этики Павла. И поэтому указанные главы Послания к римлянам принадлежат к самому фундаментальному и впечатляющему из всего, что когда-либо писалось об этике.

Сущность этики, вытекающей из мистики умирания и воскресения с Христом, формулируется Павлом по-разному: как освящение, отказ от служения греху, жизнь для Бога, принесение плода Богу, служение Духу.

1 Фес. 4:3: "Ибо воля Божия есть освящение ваше..." — Рим. 6:6: "Зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху". — Рим. 6:11: "...почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе". — Рим. 6:13: "...представьте себя Богу как оживших из мертвых, и члены ваши Богу в орудия праведности". — Рим. 6:19: "...представьте члены ваши в рабы праведности на дела святые". — Рим. 8:5: "Ибо живущие по плоти о плотском помышляют, а живущие по Духу — о духовном". — Рим. 8:12—14: "Итак, братия, мы не должники плоти, чтобы жить по плоти; ибо, если живете по плоти, то умрете, а если Духом умерщвляете дела плотские, то живы будете. Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии". — Рим. 12:1: "Итак, умоляю вас, братия, милосердием Божиим: представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего". — 1 Кор. 6:20: "...прославляйте Бога и в телах ваших..."

В ряде случаев Павел сталкивался с тем, что учение об оправдании верой и о свободе от Закона вызывало возражения этического характера. На возражение, что его учение о милости Божьей как единственном источнике оправдания не дает человеку достаточной мотивации для

очищения своей жизни от греха, Павел, основываясь на своем мистическом учении, отвечает, что умерший для греха не может больше жить в нем (Рим. 6:1—2). А что свобода от Закона не есть свобода грешить, он доказывает тем, что благодаря Духу человек немедленно подпадает под новый, более совершенный закон Христа, закон любви.

Гал. 5:13—14: "К свободе призваны вы, братия, только бы свобода (ваша) не была поводом к угождению плоти; но любовью служите друг другу. Ибо весь закон в одном слове заключается: "любви ближнего твоего, как самого себя". — Гал. 5:18: "Если же вы Духом водитесь, то вы не под Законом". — Гал. 6:2: "Носите бремена друг друга, и таким образом исполните Закон Христов".

Рим. 8:2: "...закон Духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти". — Рим. 8:4: "Чтобы требование закона* исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по духу". — Рим. 13:8—10: "Не оставьтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон. Ибо заповеди: "не прелюбодействуй", "не убивай", "не кради", "не лжесвидетельствуй", "не пожелай чужого", и все другие заключаются в сем слове: "любви ближнего твоего, как самого себя". Любовь не делает ближнему зла; итак, любовь есть исполнение закона".

Мысль Павла заключается не просто в том, что закон Духа приходит на смену Закону Моисея, а скорее в том, что лишь существа, которые уже не являются природными людьми, в состоянии должным образом исполнять этические требования этого Закона. Трагичность ситуации состояла в том, что этот духовный и святой Закон (Рим. 7:12, 14) предъявлял к природному человеку такие требования, исполнить которые под силу только духовному человеку. Ибо только духовный человек способен к любви, которая есть единственное настоящее исполнение Закона. Ведь любовь — это дар Духа.

Знал ли Павел слова Иисуса о любви как о первой заповеди Закона, заключающей в себе все остальные (Мк. 12:28—33), нельзя сказать с уверенностью. Вероятно, знал, но у него не было причины цитировать их. Для него это только пророчество, относящееся ко времени, когда любовь благодаря Духу должна стать реальностью.

Любовь для Павла — это высшее из проявлений Духа. Перечисляя их в Послании к галатам (5:22), он помещает любовь на первое место. А почему он так делает, он объясняет в Первом послании к коринфянам (1 Кор. 13). Вначале подробно описав множество разнообразных даров, данных разным людям через Дух (1 Кор. 12:1—30), и отдав им должное, он заканчивает призывом стремиться к наивысшим из них, т. е. к дарам, которые главным образом и наиболее прямым путем служат назиданию. А среди этих наивысших даров выше всех он ставит любовь. От споров о том, что важнее: пророчество, экстатическая речь, совершение чудес, знание, учительский дар или способность исцелять, он уводит верующих на путь любви. Говорение языками, пророчество, знание, вера и любые дела имеют цену только тогда, когда присутствует этот духовный дар, который все должны искать и который доступен каждому.

1 Кор. 12:31—13:7: "Ревнуйте о дарах бо́льших, и я покажу вам путь еще превосходнейший.

Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар

пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто¹. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, — нет мне в том никакой пользы.

Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит”.

Любовь потому является наивысшим из духовных даров, что это единственный дар, который вечен. Пророчества и говорение языками даются на время между смертью Иисуса и Его вторым пришествием. В мессианском Царстве они прекратятся, так как в них больше не будет необходимости. И знание, в том виде, как оно теперь дается Духом, не будет продолжаться, ибо оно является частичным, а частичное уступит место полному и совершенному. В самом Боге ведь нет ни веры, ни надежды, а только любовь. Таким образом, любовь — это единственное, что было от века и будет вечно существовать. Поэтому она больше даже веры и надежды, хотя от них зависит спасение. Она — то вечное, которым человек может обладать уже теперь.

1 Кор. 13:8—10: “Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится. Ибо мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится”.

1 Кор. 13:13: “А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше”.

1 Кор. 14:1: “Достигайте любви; ревнуйте о дарах духовных...”

Перечисляя в одном ряду веру, надежду и любовь, Павел никак не мог иметь в виду, что вера и надежда так же неизменны, как любовь. При таком понимании нарушилась бы вся логика этого отрывка. Ведь, кроме всего прочего, с момента, когда мессианская слава становится фактом, вера и надежда лишаются своего объекта. Цель Павла состояла просто в перечислении трех проявлений Духа, в которых заключены все остальные.

Триада “вера, надежда, любовь” появляется уже в Первом послании к фессалоникийцам. Павел хвалит фессалоникийцев за их дело веры, их труд любви и их стойкость в надежде (1 Фес. 1:3)* и призывает их облечься в броню веры и любви и в шлем надежды (1 Фес. 5:8).

Р. Райценштайн, разумеется, не может допустить, что Павел придумал эту триаду сам, и вынужден утверждать, что он позаимствовал ее каким-то образом из эллинизма. Райценштайн полагает, что он взял ее из четырехчленной эллинистической формулы “вера, эрос, гнозис и надежда”, “вычеркнув” гнозис, и что этим исключением гнозиса он полемизировал с эллинистической формулой, оставаясь на почве эллинизма! (См.: *Reitzenstein R. Die Formel Glaube, Liebe, Hoffnung bei Paulus // Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische*

¹ О вере, которая может двигать горами, говорил и Иисус. Мф. 17:20: “...если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: “перейди отсюда туда”, и она перейдет...” — Мф. 21:21: “...если будете иметь веру и не усомнитесь, не только сделаете то, что сделано со смовоницею, но если и горе сей скажете: “поднимись и свергнись в море”, — будет”.

Потому ли употребил Павел это выражение, что ему были известны слова Иисуса, или оба имели в виду одну и ту же популярную поговорку, — мы не знаем.

Klasse. 1916. S. 367—416; *Он же*: Hellenistische Mysterienreligionen. 3. Aufl. S. 383—391.) Как же тогда объяснить, что эта триада подразумевается уже в Первом послании к фессалоникийцам?

Любовь у Павла — это нечто метафизическое и тем не менее непосредственно этическое. Это любовь Бога, т. е. любовь, которая есть в Боге и через Святой Дух изливается в сердца людей (Рим. 5:5). В своем благословении в конце Второго послания к коринфянам Павел желает верующим, чтобы любовь Бога была с ними (2 Кор. 13:13). Любовь есть истинное знание, в котором Бог и верующие взаимно связаны друг с другом.

1 Кор. 8:1—3: "...знание надмевает, а любовь назидает. Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать. Но кто любит Бога, того знает Бог"*.

Это знание человека Богом, иначе говоря, признание человека Богом как Ему принадлежащего играет у Павла большую роль.

1 Кор. 13:12: "...тогда познаю, подобно как я познан". — Гал. 4:9: "Ныне же, познавши Бога, или лучше, будучи познанными Им..."*

Это представление не имеет ничего общего с эллинистической мистикой единения с Богом через познание, хотя и можно привести ряд эллинистических цитат, имеющих внешнее сходство с изречениями Павла. Оно целиком проистекает из эсхатологической идеи предопределения. В любви, которая передается от Бога к избранным и от избранных к Богу, Бог признает их принадлежащими ему и избранные тоже получают знание об их принадлежности Богу. Так как высочайшее проявление Духа есть любовь, избранные осознают через Дух, что они — дети Божьи (Рим. 8:15—16).

Метафизическое понятие любви у Павла есть не что иное, как особая форма выражения единства, существующего между Богом и Христом, с одной стороны, и избранными — с другой. Следовательно, это всегда одна и та же любовь, независимо от того, в ком она проявляется: в Боге, в Христе или в избранных. Когда Павел говорит о любви Христа (Рим. 8:35)*, он имеет в виду любовь Бога во Христе Иисусе (Рим. 8:39). Он даже может пожелать коринфянам, чтобы равным образом и любовь Бога (2 Кор. 13:13), и его, Павла, любовь (1 Кор. 16:24) была с ними со всеми!

Если в высказываниях Павла так часто остается неясным, что он имеет в виду под любовью Бога и любовью Христа: любовь, которую испытывают Бог и Христос к верующим, или любовь верующих к Ним, то эта неопределенность — не просто следствие недостаточности языковых средств: она присуща мышлению Павла. Любовь для него — как луч, но не направленный из одной точки в другую, а все время меняющий свое направление. Любовь к Богу и Христу — это всегда в то же время любовь, исходящая от Бога и от Христа и совершающая работу в избранных, которые любят. Любовь — это высшее проявление бытия во Христе. Поэтому, согласно Павлу, она является сущностью веры.

Гал. 5:6: "Ибо во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью".

Удивительные естественность и искренность царят в этой мистико-спекулятивной этике. Обетования блаженств Нагорной проповеди снова

оживают в ней. Как прекрасен проникновенный призыв к тому, чтобы все было с любовью (1 Кор. 16:14)!

Этические изречения Павла

1 Фес. 5:14—22: "...вразумляйте бесчинных, утешайте малодушных, поддерживайте слабых, будьте долготерпеливы ко всем. Смотрите, чтобы кто кому не воздавал злом за зло, но всегда ищите добра и друг другу, и всем. Всегда радуйтесь. Непрестанно молитесь. За все благодарите: ибо такова о вас воля Божия во Христе Иисусе... Все испытывайте, хорошего держитесь. Удерживайтесь от всякого рода зла".

Гал. 5:13: "...любовью служите друг другу". — Гал. 5:26—6:1: "Не будем тщеславиться, друг друга раздражать, друг другу завидовать. Братия! Если и впадет человек в какое согрешение, вы, духовные, исправляйте такового в духе кротости, наблюдая каждый за собою, чтобы не быть искушенным".

Рим. 12:9—21: "Любовь да будет непритворна. Отвращайтесь зла, прилепляйтесь к добру. Будьте братолюбивы друг ко другу с нежностью; в почтительности друг друга предупреждайте. В усердии не ослабевайте. Духом пламенейте. Господу служите. Утешайтесь надеждою; в скорби будьте терпеливы, в молитве постоянны. В нуждах святых принимайте участие; ревнуйте о странноприимстве. Благословляйте гонителей ваших; благословляйте, а не проклинайте. Радуйтесь с радующимися и плачьте с плачущими. Будьте единомысленны между собою; не высокоумствуйте, но последуйте смиренным; не мечтайте о себе. Никому не воздавайте злом за зло, но пекитесь о добром пред всеми человеками. Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми. Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу Божию. Ибо написано: "Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь" [Втор. 32:35]. Итак, если враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напои его: ибо, делая сие, ты соберешь ему на голову горящие уголья [Прит. 25:21—22]. Не будь побежден злом, но побеждай зло добром".

Рим. 14:13: "Не станем же более судить друг друга, а лучше судите о том, как бы не подавать брату случая к преткновению или соблазну".

В этических изречениях Павла и в том, как он основывает их на учении о любви, обнаруживается множество точек соприкосновения с этическими идеями позднего стоицизма, известными нам из произведений Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия. Объясняется это тем, что в позднем стоицизме тоже присутствует этическая мистика. Борьба за этику идет в стоицизме с момента его возникновения. Под давлением этических требований поздний стоицизм отказывается от жесткой концепции Божества как властвующей в мире первичной необходимости и начинает усматривать во всем происходящем всемогущество целенаправленной и этичной божественной воли. Долг мыслящего человека — отдаться во власть этой божественной воли, чтобы она могла проявить себя в его делах. Наличие точек соприкосновения между этой этикой и этикой Павла объясняется тем, что стоическая пантеистическая мистика бытия в Боге и павловская мистика бытия во Христе ведут к сходным этическим требованиям, хотя по глубине и по заключенной в ней жизненной энергии этика стоиков намного уступает этике Павла. Речь может идти только об аналогии, и не более того.

Часто утверждают, что форма афористических изречений, в которую облакает Павел свою этику, свидетельствует о влиянии на него стран-

вующих философов-проповедников того времени. На это можно ответить, что в гораздо большей степени здесь сказалось влияние еврейской афористической литературы, из которой он позаимствовал некоторые из своих изречений. Так, слова о любви к врагам в Послании к римлянам (Рим. 12:20) взяты им из книги Притчей Соломоновых (25:21—22). В какой мере сама еврейская афористическая литература находилась под влиянием греческой литературы — это отдельный вопрос.

То обстоятельство, что этические идеи Павла во многом созвучны идеям китайских мыслителей, таких, как Кунг-цзы (Конфуций, VI в. до н. э.), Мэн-цзы (IV в. до н. э.) и особенно Мо-цзы (V в. до н. э.), объясняется точно так же, как сходство с поздним стоицизмом. В китайской мысли происходит то же самое, что и в стоицизме. Лао-цзы (VI в. до н. э.), Чжуан-цзы (IV в. до н. э.) и др., подобно ранним стоикам, не пришли к сколько-нибудь живой этике, потому что господствующую в природе первичную волю они не воспринимали как этическую. Но параллельно с ними Конфуций, Мо-цзы, Мэн-цзы и др. дошли до живой этики тем же путем, что и поздний стоицизм, а много веков спустя — рационализм XVIII в.: они предположили существование целенаправленной и этичной мировой воли, во власть которой должен отдать себя человек, и соответственно пришли к требованиям любви, в какой-то мере аналогичным требованиям Павла.

Но если смотреть глубже, этика Павла несравнима ни с какой другой — кроме этики Иисуса. Как и у Иисуса, она порождена эсхатологическими чаяниями. Как и у Иисуса, в ее основе лежит концепция любви, вытекающая не из какого-либо общего отношения Бога к миру и человеку, а из представления о единстве Бога, Мессии и избранных, осуществляемом в конце времен.

Но хотя проповедуемая Павлом этика любви идентична по своему содержанию этике Иисуса, он не просто перенимает последнюю как она есть, а дает ей новое обоснование. Ибо он обязан привести ее в соответствие с новым этапом спасения, наступившим в результате смерти и воскресения Иисуса Христа. Факты вынудили его занять место рядом с Иисусом в качестве одного из создателей учения — как в отношении концепции спасения, так и в отношении этики. В результате мы имеем этику любви в двух следующих одно за другим изложениях: в изложении Иисуса — как простую этику приготовления к Царству Божьему жизнью по законам иного мира и в изложении Павла — как мистическую этику жизни по законам иного мира, которая становится возможной благодаря умиранию и воскресанию с Христом и обладанию Духом.

Огромным достижением Павла было то, что он связал этику с обладанием Духом и провозгласил любовь высшим проявлением Духа. Подобно другим первохристианским верующим, он был охвачен видимыми проявлениями Духа и, так же как они, высоко ценил их как ниспосланные человеку сверхъестественные способности. Какое же величие души и какую силу мысли нужно было иметь, чтобы, невзирая на это, рассматривать указанные проявления как нечто относительное и с такой уверенностью признавать именно любовь самым существенным проявлением вечного во временном!

Сохраняя эту этическую духовность в энтузиастическом ожидании славы Христа и выражая в столь сильных словах этический характер

веры в Христа, Павел показал себя истинным учеником Иисуса. Он совершил то, что необходимо было сделать для сохранения духа Его провозвестия и Его дела и мимо чего прошли те, кто довольствовался простым повторением Его этических изречений. В те первые времена Павел был единственным из верующих, кто понял, что вера в Иисуса Христа со всем, что ей сопутствует, должна быть подчинена абсолютной власти этики и сохранять свой жар благодаря пламени любви.

*

В этике Павла, поскольку она эсхатологическая, господствует идея суда и воздаяния. Вновь и вновь призывает он верующих стойко держаться добра, так как за это с пришествием Христа им будет дана вечная жизнь. В ожидании грядущего суда они должны избегать судить друг друга и предоставить это Тому, Кто знает сердца людей и видит даже то, что глубоко сокрыто.

1 Фес. 3:13: "...чтобы утвердить сердца ваши непорочными во святые пред Богом и Отцом нашим в пришествие Господа нашего Иисуса Христа со всеми святыми Его". — 2 Кор. 5:10: "Ибо всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое". — Рим. 2:6—8: "Который воздаст каждому по делам его: тем, которые постоянством в добром деле ищут славы, чести и бессмертия, жизнь вечную; а тем, которые упорствуют и не покоряются истине, но предаются неправде, ярость и гнев".

1 Кор. 4:5: "Посему не судите никак прежде времени, пока не придет Господь, Который и осветит скрытое во мраке, и обнаружит сердечные намерения, и тогда каждому будет похвала от Бога".

Интересно, что, согласно Павлу, личное поведение и вклад в дело Христа оцениваются на суде неодинаково. В Первом послании к коринфянам он допускает, что в день, когда все будет испытано огнем Божиим, тот, чья работа ради Христа не выдержит испытания (потому что была сделана неправильно), может тем не менее заслужить милость своим личным поведением. Ожидает ли он такой же снисходительности по отношению к тем, кому он угрожает судом за противодействие в вопросах Закона и обрезания, ставящее под угрозу спасение многих людей, остается сомнительным¹.

1 Кор. 3:15: "А у кого дело сгорит, тот потерпит урон. Впрочем, сам спасется, но так, как бы из огня".

Насколько естественной представлялась Павлу идея воздаяния, видно из того, что в Послании к филиппийцам (2:4—11) он ставит в пример смирение Христа, которым Он заслужил свое вознесение. Смирение Христа заключалось в отказе от божественной славы. Как предсуществующий, Он обладал этой славой, но, будучи послушным воле Отца, отказался от нее, чтобы принять человеческий облик и претерпеть смерть. Это унижение было вознаграждено Богом, который вознес Его и поставил властителем над всем живущим в небесах, на земле и под землей, тем самым возведя Его в ранг, которого Он ранее не имел, хотя и был божественным существом.

¹ Гал. 1:9; 5:10; 2 Кор. 11:15. См. с. 304—305.

Еще раз Павел приводит пришествие Христа в мир в качестве нравственного примера во Втором послании к коринфянам. Побуждая их к щедрости при сборе средств для Иерусалима, он указывает, что Христос сделался нищим, чтобы Его верные могли стать богатыми.

2 Кор. 8:9: "Ибо вы знаете благодать Господа нашего Иисуса Христа, что Он, будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою".

Поскольку этика Павла ориентирована на ожидание конца природного мира, она должна быть аскетической. И это действительно так, хотя и далеко не в той степени, как можно было ожидать.

В принципе точка зрения Павла, несомненно, такова, что следует освобождаться от всего земного, чтобы наилучшим образом подготовиться к грядущему. Так, ссылаясь на предстоящие испытания последних времен (1 Кор. 7:26) и близкое уничтожение этого мира (1 Кор. 7:29, 31), он представляет безбрачие в качестве идеала (1 Кор. 7:1, 7, 26, 38). Он указывает, что не состоящие в браке могут всецело отдаться заботам о Господнем и о святости, тогда как семейные отвлекаются заботами о членах семьи (1 Кор. 7:32—34). Однако он не упорствует в применении этого аскетического принципа на практике, идет ли речь о браке, о собственности или о чем-либо другом. Его духовность позволяет ему быть выше внешнего аскетизма. Он убежден, что человек должен быть максимально свободным от земных забот, чтобы все его помыслы были только о Боге (1 Кор. 7:32); но главное для него — это не внешнее, а духовное освобождение от земного. Поэтому он не придает особого значения перестройке повседневной жизни верующих ввиду ожидания неминуемого конца мира. Ему не приходит в голову экспериментировать с отказом от личной собственности или возражать против труда как проявления несвоевременной заботы о земном. Напротив, он предпочитает, чтобы повседневная жизнь шла своим обычным чередом, за исключением того, что верующие должны быть внутренне свободны от нее. Именно это он имеет в виду, когда говорит, что имеющие жен должны быть как не имеющие, плачущие — как будто они не плачут, радующиеся — как будто они не радуются, покупающие — как будто они ничего не приобретают, пользующиеся этим миром — как будто они им не пользуются (1 Кор. 7:29—31). Заменяя отказ от земного внутренней свободой от него, Павел поступает с первохристианским мироотрицанием точно так же, как Будда — с брахманским.

Присущая Павлу трезвая рассудительность склоняет его в ту же сторону. Беспорядочность и безделье, на его взгляд, духовно опасны. Хотя его мысли сосредоточены на ожидании конца мира, он призывает трудиться, так как считает, что это пойдет на пользу духовной жизни общины. При этом из его слов явствует, что труд имеет для него и самостоятельную ценность, ибо дает материальную независимость, необходимую для этической личности.

1 Фес. 4:11—12: "И усердно стараться о том, чтобы жить тихо, делать свое дело и работать своими собственными руками, как мы проповедовали вам, чтобы вы поступали благоприлично пред внешними и ни от кого не зависели"*.

Так как его общины трудятся, они имеют возможность собирать средства для помощи святым в Иудее. Удовлетворение, которое он от этого испытывал, явно чувствуется в его указаниях коринфянам относительно сбора средств. В благодарность за их дары он обещает им, что они с благословения Бога приобретут материальный достаток, который позволит им всегда жертвовать на добрые дела.

2 Кор. 9:7—8: "...ибо "доброхотно дающего любит Бог" [Прит. 22:8]*. Бог же силен обогатить вас всякою благодатью, чтобы вы, всегда и во всем имея всякое довольство, были богаты на всякое доброе дело".

Как далеко отошел Павел от данного Иисусом запрета заботиться о земном! В этом возвращении труду этической ценности есть нечто пророческое. Руководствуясь своей интуицией, Павел как бы подготавливает вывод, к которому христианство пришло позднее под давлением фактов: что мир не прекратил свое существование и будет продолжаться.

Еще один важный момент, на который до сих пор не обращали должного внимания: славу мессианского Царства Павел представляет себе не как покой, а как деятельность. Все время правления Мессии заполнено тем, что одна за другой одерживаются победы над противодействующими Богу силами. Победив последнего из этих врагов, смерть, и завершив тем самым их покорение, Он передаст власть Отцу и тем положит конец мессианскому Царству (1 Кор. 15:24—28). О том, что избранные будут помогать Ему в этом преодолении зла, мы узнаем из слов Павла, утверждающего, что они будут судить ангелов (1 Кор. 6:3). Следовательно, мессианское блаженство заключается для Павла в том, что избранные являются соратниками Мессии в Его борьбе с силами зла.

Приписывая этическую ценность человеческой деятельности, Павел точно так же ценит и порядок. Непослушание называется им в числе пороков; противодействие всякому беспорядку вменяется в обязанность. Сам он дает точные указания относительно поведения одаренных Духом во время богослужения, чтобы все было "благопристойно и чинно" (1 Кор. 14:40), — со ссылкой на то, что "Бог не есть Бог неустройства, но мира" (1 Кор. 14:33). Он постоянно советует относиться с почтением к предстоятелю общины и вести себя миролюбиво во всех делах.

Гал. 5:20: "Идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия... ереси..." — 1 Кор. 3:3: "Потому что вы еще плотские. Ибо, если между вами зависть, споры и разногласия, то не плотские ли вы, и не по человеческому ли обычаю поступаете?"

1 Фес. 5:14: "...вразумляйте бесчинных..." — 1 Фес. 5:12—13: "Просим же вас, братия, уважать трудящихся у вас, и предстоятелей ваших в Господе, и вразумляющих вас; и почитать их преимущественно, с любовью, за дело их; будьте в мире между собою". — Флп. 2:2—4: "...дополните мою радость: имейте одни мысли, имейте ту же любовь, будьте единомысленны и единомысленны. Ничего не делайте по любопрению или по тщеславию, но по смиренномудрию почитайте один другого высшим себя. Не о себе только каждый заботься, но каждый и о других".

Именно по той причине, что порядок расценивается Павлом как этическое благо, он находит столь удивительные слова признательности естественным охранителям порядка — властям. Слова Иисуса о том,

чтобы отдавать кесарево кесарю, а Божие — Богу (Мк. 12:13—17), заключали в себе иронию. Этим ответом Иисус избегал расставленной ему ловушки, содержащейся в вопросе, следует ли платить налог императору. Истинный смысл этого ответа, не понятый Его слушателями, состоит в том, что скоро уже не будет никакого императора. Для Иисуса правители — это не те, кому поручено поддержание порядка, а власть имущие, не имеющие смирения, не служащие Богу. Для эсхатологических воззрений это естественно.

Мф. 20:25: "...вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи их властвуют ими".

Но для Павла смысл власти правителей заключается в том, что они, будучи уполномочены Богом, должны охранять порядок и законность. Поэтому им нужно повиноваться, и не только из страха, но и по внутреннему убеждению в необходимости их миссии.

Рим. 13:1—7: "Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению; а противящийся сами навлекут на себя осуждение. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее; ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести. Для сего вы и подати платите; ибо они Божии служители, сим самым постоянно занятые. Итак, отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь".

Каким образом пришел Павел к столь высокой этической оценке земных властей? Единственное, с чем ее можно сопоставить, — это сознание своей властной миссии у великих императоров-стоиков, которые действительно чувствовали себя слугами государства, работающими для осуществления добра. Эта позднестояческая концепция государственного управления находилась в то время в процессе становления и окончательно сложилась во время правления императора Траяна (98—117 гг.), что документально подтверждается перепиской Траяна с Плинием Младшим, бывшим до 111—113 гг. императорским легатом в Вифинии. Но с позиции подданных столь высокую этическую оценку власти нельзя найти ни у одного из представителей античного мира, кроме еврея Павла. Ни Сократ, ни Платон, ни Аристотель не заходили в идею повиновения властям столь далеко. Даже Райценштайн не в состоянии подыскать для Рим. 13:1—7 никаких параллелей в эллинистической литературе.

Точка зрения Павла на государственную власть сложилась не под влиянием позднего стоицизма, в котором она в то время еще окончательно не сформировалась; он взял ее из иудаизма и дал ей дальнейшее развитие. Со времен вавилонского пленения у евреев, постоянно живших под чужеземным господством, не было настоящего национального самосознания, а было только национально-религиозное самосознание. Чужеземное господство стало для них чем-то само собой разумеющимся, и они были готовы принять его, при условии, что оно будет

способствовать порядку и процветанию и не будет вмешиваться в религию. Об этой основанной на религии лояльности имеются письменные свидетельства, вплоть до свидетельств, зафиксированных раввинистическим преданием. Проявляется она и в том, что в иерусалимском храме делались жертвоприношения в пользу императора, и молитвы о нем, как мы знаем со слов Филона, читались в синагогах.

Прит. 24:21: "Бойся, сын мой, Господа и царя; с мятежниками не общайся".

Прем. 6:3: "От Господа дана вам [царям] держава, и сила — от Вышнего, Который исследует ваши дела и испытывает намерения".

Пирке Авот III, 2*: "Молись за благо власти, ибо, если бы не страх перед нею, один заживо съел бы другого".

С точки зрения эсхатологии правители принадлежат к враждебным Богу мировым силам. Но наряду с этим сохраняется и первоначальное представление, согласно которому они, собственно говоря, получили свою власть от Бога, однако злоупотребляют ею и потому подлежат суду. Эта идея, известная нам из апокалипсисов Еноха и Варуха, была подготовлена книгой Премудрость Соломона, написанной около 100 г. до н. э.

Прем. 6:4—5: "Ибо вы, будучи служителями Его [Бога] Царства, не судили справедливо, не соблюдали закона и не поступали по воле Божией. Страшно и скоро Он явится вам — и строг суд над начальствующими".

Енох. 46:5: "Он [Сын Человеческий] изгонит царей с их престолов и из их царств, ибо они не превозносят Его и не прославляют Его, и не признают с благодарностью, откуда досталось им царство".

Апок. Вар. 82:4: "И мы взираем на распространение их [народов] господства, в то время как они творят злодеяния; и однако они должны будут стать не больше капли". — Апок. Вар. 82:9: "И мы наблюдаем их хвастливую власть, тогда как они отрицают благость Бога, давшего им [ее]; и однако они погибнут, как проходит облако".

Павел тоже, в силу своих эсхатологических верований, не может не считать, что всякая власть принадлежит к числу мировых сил и подлежит суду, потому что, хотя и установленная Богом, она стала противодействующей Ему. Он не ожидает, что какой-либо земной правитель получит признание от Христа при Его втором пришествии за то добро, которое, согласно Посланию к римлянам, он совершил на службе у Бога. Но постольку, поскольку он фактически правит, он, по Павлу, имеет свою должность от Бога и исполняет свои обязанности как Им уполномоченный. На самом деле то, что утверждает здесь Павел, является фикцией. Мы видели, что, несмотря на близость конца мира, он фактически не отрицает частную собственность, а лишь призывает ее обладателей вести себя так, как если бы они ею не владели. Точно так же он терпит мирскую власть — как если бы она на самом деле действовала как данная Богом. Так как отрицание власти на практике неизбежно ведет к беспорядкам, верующие в течение того короткого времени, которое ей осталось существовать, должны видеть ее такой, какой она должна быть в принципе, даже если эмпирически она не такова.

Поскольку эта фикция — на то короткое время, пока еще существует земная власть, — полезна, Павел поддерживает ее весьма последователь-

льно. Он сбрасывает со счетов то обстоятельство, что его самого эта власть много раз незаконно сажала в тюрьму и трижды без всякой вины подвергала избиению (2 Кор. 11:23, 25); что во время правления императора Калигулы (37—41 гг.) она в 38—39 гг. на целые месяцы отдала евреев Александрии во власть черни; что в 40 г. тот же император предложил установить свою статую в иерусалимском храме, и это кощунство было предотвращено только благодаря твердости наместника Петрония; что при его преемнике Клавдии (41—54 гг.) евреи были изгнаны из Рима (Деян. 18:1—2); что при менее просвещенных наместниках, чем Петроний, Иудея подвергалась жестоким притеснениям. Несмотря на эти и многие другие злодеяния больших и малых правителей, Павел, как ни в чем не бывало, провозглашает их справедливыми слугами Божиими — потому что повиновение им необходимо для поддержания порядка. В подкрепление своей позиции он мог сослаться на другие факты: что римские наместники, как мы знаем со слов Иосифа Флавия, покончили с разбоями, опустошавшими Иудею; что эдикт Клавдия положил конец бесправию александрийских евреев; что если какое-то право еще сохранялось в мире, то это была заслуга римской власти и что ее представитель в Коринфе Галлион, брат философа Сенеки, отказался судить его самого по обвинению евреев (Деян. 18:12—16).

Устами бедного еврейского изготовителя палаток из Тарса властям Римской империи того времени была высказана наивысшая из всех похвал, которые когда-либо приносились в их адрес. Однако это не эмпирическое суждение, а теоретическое мнение, которое, несмотря на всю его уязвимость для критики, он был вынужден отстаивать из внутренней необходимости. Павел выступает не как защитник римского правления или земной власти вообще, ожидающий, что она принесет пользу миру; он говорит как человек, уже освободившийся от них и тем не менее считающий нужным поддерживать в оставшееся время их авторитет.

Однако это свое мнение Павел мог бы изложить в более умеренных выражениях. Их чрезмерная эмоциональность в любом случае трудно поддается объяснению. Возможно, он хотел противодействовать бунтарским настроениям в том месте, куда было направлено послание (так как нет полной уверенности, что последние его главы адресованы в Рим). Может быть, чтобы опровергнуть распространяемую противниками христианства клевету, ему было важно как можно убедительнее доказать лояльное отношение христиан к властям. Возможно, наконец, что рвение в деле поддержания порядка само по себе вдохновило его на этот панегирик земной власти.

Что всякая земная власть относится Павлом к разряду относительного и преходящего, а не подлинного и неизменного блага, очевидно из того, что он с негодованием отзывается о случаях обращения верующих в гражданские суды.

1 Кор. 6:1—3: "Как смеет кто у вас, имея дело с другим, судиться у нечестивых, а не у святых? Разве не знаете, что святые будут судить мир? Если же вами будет судим мир, то неужели вы недостойны судить маловажные дела? Разве не знаете, что мы будем судить ангелов, не тем ли

более дела житейские?" — 1 Кор. 6:6—7: "Но брат с братом судится, и притом пред неверными. И то уже весьма унижительно для вас, что вы имеете тяжбы между собою. Для чего бы вам лучше не оставаться обиженными?"

Павел, таким образом, запрещает верующим разбирать свои тяжбы на земных судах, да и вообще защищать свои законные права, как это принято у людей. Ибо принадлежащие грядущему мессианскому миру уже не нуждаются в земном правосудии. Справедливость, в которой они хотят жить, — это мир, исходящий от Бога мира. На подступах к нему они уже теперь оставляют позади все земные отношения, за исключением повиновения властям в деле поддержания внешнего порядка.

Авторы Первого послания Петра и Первого послания к Тимофею, Климент Римский, Поликарп и Юстин, подобно Павлу, признают языческую власть угодным Богу установлением. Поступая так, они продолжают еврейскую традицию; и, кроме того, на автора Первого послания к Тимофею, Климента Римского, Поликарпа и Юстина, несомненно, оказала влияние позиция Павла.

1 Пет. 2:13—17: "Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти; правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро. Ибо такова есть воля Божия, чтобы мы, делая добро, заграждали уста невежеству безумных людей, — как свободные, не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божии. Всех почитайте, братство любите, Бога бойтесь, царя чтите".

1 Тим. 2:1—2: "Итак, прежде всего прошу совершать молитвы, прошения, моления, благодарения за всех человеков, за царей и за всех начальствующих, дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте".

1 Клим. 61:1: "Ты, Господи, дал им власть править превеликим и несказанным могуществом Твоим, чтобы мы, зная славу и честь, которые Ты дал им, могли оказывать им повиновение, не делая ничего противного воле Твоей. Даруй им, Господи, здоровье, мир, согласие и твердую уверенность, что они будут владеть без обиды той властью, которую Ты ниспослал им".

Полик. к фил. 12:3: "Молитесь также за царей, за власти и князей, даже за преследующих и ненавидящих вас..."

Юстин. 1 Апол. 17: "Поэтому хотя поклоняемся единому Богу, но в других отношениях и вам охотно служим, признавая вас царями и правителями людей и молясь о том, чтобы вы, при царской власти, были одарены и здравым суждением".

Благодаря этой высокой этической оценке земной власти христианство и Римская империя могли бы мирно сосуществовать. Однако такая возможность была трагически утрачена с того момента, когда власти начали требовать, чтобы верующие оказывали божественные почести императору. Теперь христианство уже не могло приписывать государственной власти этическую ценность, и между Церковью и государством началась борьба не на жизнь, а на смерть. В ходе этой борьбы утвердилась та отрицательная этическая оценка государства, которая уже с самого начала была внесена в христианство эсхатологией. В Апокалипсисе Иоанна, как и у Иисуса, правители — это просто насильники. По мере того как Церковь приобретала независимость и власть, она все больше чувствовала себя призванной к самостоятельному учреждению

власти Божьей на земле и потому могла признавать земную власть лишь постольку, поскольку последняя служит ее целям.

В противоположность римской церкви деятели Реформации и идущие по их стопам мыслители нового времени вновь пришли к утверждению этической ценности государства. При этом для подкрепления своей позиции они ссылались на Павла. Так его утверждения об этическом характере и божественном происхождении мирской власти, поначалу не имевшие никакого влияния, столетия спустя снова начинают играть свою роль в мировой истории. Разумеется, теперь им начали придавать намного более широкий смысл по сравнению с первоначальным. Павел по религиозным и этическим мотивам признает авторитет государства, обреченного на исчезновение, — на тот короткий остаток времени, пока оно еще будет существовать. Мыслители нового времени считают, что государство способно быть носителем религиозного и этического прогресса.

В философии Фихте и Гегеля и в свободомыслящем протестантизме того, а также последующего времени эта вера рассматривается как нечто самоочевидное. С тех пор, однако, ей приходится вести все более трудную борьбу за свое существование, особенно после удара, нанесенного идее этического государства мировой войной.

*

Личность Павла в свете его собственной этики не может не вызывать восхищения. Ибо он сам является живым воплощением своих этических идей.

Свое утверждение, что человек должен работать для обеспечения своей независимости, он подтверждает собственным примером на глазах у верующих. Как проповедник Евангелия, он в действительности имеет право находиться на полном обеспечении общин. И в принципе он считает это справедливым, на том основании, что находящийся на военной службе воюет не на свои деньги; что выращивающий виноград имеет право на плоды его; пасущий стадо питается его молоком; служитель храма получает там свое пропитание и служитель у жертвенника — долю от приносимых жертв (1 Кор. 9:4—7, 13). Он даже приводит указание Господа на этот счет.

1 Кор. 9:14: "Так и Господь повелел проповедующим Евангелие жить от благовествования".

Это утверждение естественнее всего понимать в том смысле, что Павел ссылается здесь на действительно имевшее место изречение Господа, которое он предполагает известным¹. Судя по слову "повелел", речь идет, вероятно, об указании, имевшем место в прошлом, а не к повелению прославленного Христа. Такое указание есть, например, в напутственной речи к апостолам. Мф. 10:9—10: "Не берите с собою ни золота, ни серебра, ни меди в поясы свои, ни сумы на дорогу, ни двух одежд, ни обуви, ни посоха. Ибо трудящийся достоин пропитания".

¹ См. с. 316.

Павел решает даже на весьма рискованное истолкование заповеди Писания — не надевать намордника молотящему вола, чтобы тот мог во время работы ухватить немного зерна. Он полагает, что эти слова относятся не к волам, а к слугам Евангелия, которые имеют право на часть ими обмолоченного.

1 Кор. 9:9—10: "Ибо в Моисеевом законе написано: "не заграждай рта у вола молотящего" [Втор. 25:4]. О волах ли печется Бог? Или, конечно, для нас говорится? Так, для нас это написано; ибо кто пашет, должен пахать с надеждою, и кто молотит, должен молотить с надеждою получить ожидаемое".

Разумеется, это толкование ошибочно. Величие изложенного во Второзаконии законодательства, кроме всего прочего, проявляется и в том, что в этой и во многих других заповедях подразумевается забота Бога не только о человеке, но и о всякой живой твари.

Хотя апостолы из Иерусалима и Иаков, брат Господа, пользуются вышеуказанным апостольским правом, Павел этого не делает — чтобы оставаться полностью независимым и не быть никому в тягость. Как мы знаем из Деяний апостолов (18:1—3), он зарабатывает себе на жизнь собственными руками, занимаясь изготовлением палаток.

Если в ходе своих путешествий ему случается попадать в ситуации, когда без помощи других не обойтись, он принимает помощь только от общин, которые предлагают ее по своей доброй воле и о которых он знает, что они не злоупотребят своей поддержкой. Так, он принимает пожертвования от филиппийцев в первое время своей работы в Греции, а потом еще раз, находясь в заключении. Коринфянам он никогда не разрешал помогать ему, так как они могли бы дать ему почувствовать его зависимость от них.

1 Фес. 2:9: "Ибо вы помните, братия, труд наш и изнурение: ночью и днем работая, чтобы не отяготить кого из вас, мы проповедовали у вас благовестие Божие".

1 Кор. 9:12: "Однако мы не пользовались сею властью, но все переносим, дабы не поставить какой преграды благовествованию Христову". — 1 Кор. 9:15: "Но я не пользовался ничем таковым... ибо для меня лучше умереть, нежели чтобы кто уничтожил похвалу мою".

1 Кор. 4:11—12: "Даже донныне терпим голод и жажду, и наготу, и побои, и скитаемся, и трудимся, работая своими руками".

Флп. 4:11—16: "Говорю это не потому, что нуждаюсь; ибо я научился быть довольным тем, что у меня есть. 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; все могу в укрепляющем меня Христе. Впрочем, вы хорошо поступили, принявши участие в моей скорби. Вы знаете, филиппийцы, что в начале благовествования, когда я вышел из Македонии, ни одна церковь не оказала мне участия подаванием и принятием, кроме вас одних. Вы и в Фессалонику и раз, и два присылали мне на нужду".

2 Кор. 11:8—10: "Другим церквам я причинял издержки, получая от них содержание для служения вам; и будучи у вас, хотя терпел недостаток, но никому не докучал, ибо недостаток мой восполнили братия, пришедшие из Македонии. Да и во всем я старался и постараюсь не быть вам в тягость. По истине Христовой во мне скажу, что похвала сия не отнимется у меня в странах Ахаии".

В этой твердой решимости Павла сохранять свою материальную независимость есть нечто от склада ума современного человека. Древ-

ний человек, к какому бы народу он ни принадлежал, считал само собой разумеющимся, что можно находиться на содержании у тех, для кого ты что-то значишь или кому оказываешь услуги. По существу, подобное умонастроение исчезло только в XVIII столетии.

Чтобы оставаться полностью свободным для службы благовествования, Павел отказывается от вступления в брак, хотя у него и было на это такое же право, как у других апостолов и братьев Господа (1 Кор. 9:5). Подобно тому как атлет подвергает себя всяческим ограничениям, чтобы завоевать земной венок победителя, так и он — чтобы завоевать венок нетленный (1 Кор. 9:24—25). Он сурово относится к своему телу и держит его в подчинении, чтобы, проповедуя другим, самому не оказаться неспособным (1 Кор. 9:27).

*

Кто хочет быть большим других, тот должен быть слугою всех. Хотя эти слова (Мф. 20:26) принадлежат не Павлу, а Иисусу, жизнь Павла может служить их иллюстрацией. Он чувствует себя служителем Христа и домоправителем тайн Божиих, единственная забота которого — быть верным слугой (1 Кор. 4:1—2). Как вербовщик от Христа, бродит он по свету и от имени Христа просит людей принять совершившееся в Нем примирение с Богом (2 Кор. 5:20—21). Ради Христа он становится рабом людей (2 Кор. 4:5), идет к ним, унижается перед ними и выносит все, что они ему причиняют. О том, что ему при этом пришлось пережить и вытерпеть, он дважды проникновенно рассказывает коринфянам. Этот рассказ — прекрасная иллюстрация к его словам о любви, которая все несет на себе, всему верит, на все надеется, все терпит (1 Кор. 13:7).

1 Кор. 9:19—23: "Ибо, будучи свободен от всех, я всем поработил себя, дабы больше приобрести. Для иудеев я был как иудей, чтобы приобрести иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона — как чуждый закона — не будучи чужд закона перед Богом, но подзаконен Христу, — чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых. Сие же делаю для Евангелия..."

2 Кор. 6:3—10: "Мы никому ни в чем не полагаем преткновения, чтобы не было порицаемо служение, но во всем являем себя как служители Божии, в великом терпении, в бедствиях, в нуждах, в тесных обстоятельствах, под ударами, в темницах, в изгнаниях, в трудах, в бдениях, в постах, в чистоте, в благоразумии, в великодушии, в благости, в Духе Святом, в нелицемерной любви, в слове истины, в силе Божией, с оружием правды в правой и левой руке, в чести и бесчестии, при порицаниях и похвалах: нас почитают обманщиками, но мы верны; мы неизвестны, но нас узнают; нас почитают умершими, но вот, мы живы; нас наказывают, но мы не умираем; нас огорчают, а мы всегда радуемся; мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем".

Воздавая за бесчестие благословением, терпеливо перенося гонения и отвечая на оскорбления приветливыми словами (1 Кор. 4:12—13), этот служитель Нового завета (2 Кор. 3:6) неутомимо идет своим путем. Он чувствует себя ответственным за то, чтобы за короткое

время, оставшееся до второго пришествия Христа, весть о Нем донеслась во все концы земли¹.

Эта любовь и это чувство ответственности пришли к нему в результате его смерти с Христом. Так как Христос умер за всех, те, за кого он умер и кто теперь умер вместе с Ним, не имеют больше права жить для себя, но должны жить для Него. Любовь Христова овладела ими (2 Кор. 5:14—15).

*

Все то, что Павел требует от себя, он отнюдь не выставляет в качестве нормы для других. Утверждая, что безбрачие — это в принципе единственно подходящее для данного момента состояние, и соответственно устраивая свою жизнь, он с пониманием относится к тем, кто не может поступить так же, и советует им жениться. Чтобы они не чувствовали себя виноватыми, он объясняет, что не всем даны от Бога одни и те же дары: одному — одно, другому — другое (1 Кор. 7:7).

Хваля других за их дела, Павел неутомим. Любую мелочь он готов превратить в крупное достижение. Как благодарен он своим общинам за малейшее проявление доброты! Если есть хоть какой-то повод для похвалы, он, как правило, пользуется пышной риторикой, обычной для эпистолярного жанра того времени.

Только что обращенные фессалоникийцы уже являются образцом для всех верующих в Македонии и Ахайе. Весть об их вере распространилась повсеместно (1 Фес. 1:7—9). Он не знает, как благодарить Бога за всю радость, которую они ему доставили (1 Фес. 3:9). О любви ему нет необходимости им писать, так как они научены любить самим Богом (1 Фес. 4:9).

Как благодарит он галатов за то, что они не презирали его телесные недуги, когда он впервые пришел к ним! Они приняли его как ангела с неба! Если бы было можно, они вырвали бы у себя глаза и отдали ему (Гал. 4:13—15)!

Коринфян, которых Павел сразу же после этого вынужден потребовать к ответу за раскол в общине и за многое другое, он в начале Первого послания хвалит, как обогатившихся всем во Христе, и в том числе всяким познанием, так что свидетельство Христово твердо укрепились в них и они не имеют недостатка ни в каком даровании (1 Кор. 1:5—7). Чтобы побудить их жертвовать для иерусалимской общины, он просит их, чтобы они были первыми в подаянии, как и во всем остальном: в вере, в речи, в познании, в усердии всякого рода и в любви к нему (2 Кор. 8:7)! Подарок, посланный ему филиппийцами во время его пребывания в заключении, приобретает у него значение благоухающей, благоутробной Богу жертвы (Флп. 4:18).

В своих суждениях Павел проявляет исключительную мягкость. Поведение Епафродита, который привез ему подарок из Филипп, тяжело заболел и, едва выздоровев, пожелал вернуться домой, а не ухаживать за Павлом, как ранее намечалось, представлено им в приукрашенном виде. Он сам хочет отправить его домой как можно скорее, потому что домашние узнали о его болезни и, как полагает Епафродит, очень

¹ См. с. 322—324.

беспокоятся о нем (Флп. 2:25—30). Павел, таким образом, заранее оправдывает Епафродита на случай, если его будут винить за то, что он не остался с Павлом.

Чтобы заставить коринфян отречься от интригующего против него смутяна, он пишет им в слезах резкое письмо, которое, уже после того, как дело улажено, хочет послать им только для того, чтобы показать силу своей любви и проверить степень их послушания. Даже то, что они так скоро простили этого человека, не вызывает у него недовольства. Он заявляет, что одобряет это прощение, чтобы не дать сатане извлечь выгоду из разлада между апостолом и его общиной (2 Кор. 2:4—11). Он не торжествует по поводу победы над ними, а хвалит их и утешает: "Вы сделали все, чтобы показать себя чистыми в этом деле" (2 Кор. 7:11)*.

Однако, когда речь идет о настоящем деле, Павел умеет быть бескомпромиссным. Так как Иоанн Марк во время первого миссионерского путешествия покинул его и Варнаву в Памфилии, бросив тем самым дело благовествования (Деян. 13:13), он отказывается взять его в качестве сопровождающего во второе путешествие и расходится из-за этого с Варнавой, который хотел, чтобы его родственник снова шел с ними (Деян. 15:37—39). А когда речь идет об истине Евангелия, Павел способен противостоять даже первоапостолам из Иерусалима.

Твердость, однако, дается ему нелегко. Он должен себя к ней принуждать. Мирлюбие толкает его на уступки, грозящие потерей авторитета. В Коринфе он слывет человеком, который силен в письмах, но пасует, когда полемика ведется лицом к лицу (2 Кор. 10:1, 10—11). По тому, как он ведет дела, можно заметить, что он по натуре не боец и лишь обстоятельства вынудили его стать таковым. Иногда он может вспылить. Коринфян, думающих, что у него не хватает мужества для очного спора с ними, он спрашивает, прийти ли к ним с жезлом или с любовью и духом кротости (1 Кор. 4:21), и обещает, что Христос, который говорит в нем, будет не слабым, а сильным (2 Кор. 13:3—4). И все же кротость вновь и вновь дает о себе знать. Как прекрасно он описывает в конце Второго послания к коринфянам то настроение, в котором он хотел бы снова встретиться с ними, призывая их сделать все возможное с их стороны для мира и согласия!

2 Кор. 13:7—10: "Молим Бога, чтобы вы не делали никакого зла, не для того, чтобы вам показаться, чем должны быть; но чтобы вы делали добро, хотя бы мы казались и не тем, чем должны быть. Ибо мы не сильны против истины, но сильны за истину. Мы радуемся, когда мы немощны, а вы сильны; о сем-то и молимся, о вашем совершенстве. Для того я и пишу сие в отсутствии, чтобы в присутствии не употребить строгости по власти, данной мне Господом к созиданию, а не к разорению".

Любовь Христа превратила фанатика Павла в кроткого, мирлюбивого человека, который сражается только по необходимости, всегда сохраняет благородство и полностью лишен таких качеств, как несговорчивость или обидчивость. Посреди самого страстного спора мы внезапно слышим голос его сердца и Христовой любви.

1 Кор. 4:14—15: "Не к постыжению вашему пишу сие, но вразумляю вас, как возлюбленных детей моих. Ибо, хотя у вас тысячи наставников во Христе, но не много отцов..."

2 Кор. 7:2—4: "Вместите нас: мы никого не обидели, никому не повредили, ни от кого не искали корысти. Не в осуждение говорю; ибо я прежде сказал, что вы в сердцах наших, так что вместе и умереть, и жить. Я много надеюсь на вас, много хвалюсь вами; я исполнен утешением, преизобилую радостью, при всей скорби нашей".

Гал. 4:19—20: "Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос! Хотел бы я теперь быть у вас и изменить голос мой, потому что я в недоумении о вас".

Был ли фанатик Павел еще тогда робким в душе человеком — ибо фанатизм и робость часто идут рука об руку, — или это любовь Христа совершила в нем перемену, в результате которой он утратил первоначальную уверенность в себе? В любом случае он держится не как самоуверенный, а скорее как робкий, нерешительный человек.

1 Кор. 2:3: "И был я у вас в немощи, и в страхе, и в великом трепете".

Он боится, что его могут заподозрить в недобросовестности, если сбором средств для Иерусалима будет заниматься в одиночку посланный им Тит. Поэтому он посылает вместе с ним в Коринф всеми уважаемого верующего в качестве доверенного от общин. Этот брат еще раньше был официально назначен общинами сопровождать Павла при сборе пожертвований (2 Кор. 8:16—22).

2 Кор. 8:20—21: "Остерегаюсь, чтобы нам не подвергнуться от кого нареканию при таком обилии приношений, вверяемых нашему служению; ибо мы стараемся о добром не только пред Господом, но и пред людьми".

Как тщательно выбирает Павел слова в том месте письма, где говорится о сборе пожертвований (2 Кор. 8:1—15), следя за тем, чтобы не создалось впечатление, будто он приказывает или оказывает давление! И как старательно окутывает он эти осторожные слова похвалами!

2 Кор. 8:8: "Говорю это не в виде повеления, но усердием других испытываю искренность и вашей любви". — 2 Кор. 8:10: "Я даю на это совет: ибо это полезно вам, которые не только начали делать сие, но и желали того еще с прошедшего года".

А как скромнен Павел в своем Послании к римлянам! Он прямо-таки извиняется, что позволяет себе писать к общине, вера которой возвещается во всем мире (Рим. 1:8) — как будто она нуждается в его мудрости.

Рим. 15:14—15: "И сам я уверен о вас, братия мои, что вы полны благодати, исполнены всякого познания и можете наставлять друг друга; но писал вам, братия, с некоторой смелостью, отчасти как бы в напоминание вам, по данной мне от Бога благодати".

Таким образом, и по своей натуре, и потому, что он хочет посвятить себя служению, Павел не предпринимает никаких усилий к тому, чтобы снискать подобающее ему уважение путем тщательно продуманного и целенаправленного поведения. Он не заботится о внешней технике воздействия на людей. Он действует не по расчету, а полагается лишь на духовную силу, которая от него исходит. Его слова, обращенные к самодовольным коринфянам, — что Царство Божие не в слове, а в силе (1 Кор. 4:20), и другие — о том, что он хотя еще и ходит во плоти, но не по плоти воинствует (2 Кор. 10:3), — могут служить объяснением его поведения с людьми.

За его смирением стоит тем не менее чрезвычайно высокая самооценка. Павлом движет мысль, что Бог призвал его к единственной в своем роде работе во имя Христа и что Дух Христа проявляет себя в его мыслях, речах и действиях. Поэтому изречения, в которых выражается эта самооценка, могут у него без всякого перехода приходиться на смену тем, которые кажутся воплощением смирения. Но высокая самооценка Павла не сопровождается гордостью — как бы гордо ни звучали по временам его слова. Это не сознание своей силы, а сознание своей огромной ответственности.

Если бы его право учить в качестве апостола не было поставлено под сомнение и если бы ему не потребовалось утверждать свой авторитет, чтобы противодействовать пагубному учению о необходимости Закона и обрезания, его самооценка, возможно, так и осталась бы в тени. Но в той ситуации, которая фактически складывалась, он был вынужден говорить о себе и "хвалиться". Он делает это, в зависимости от обстоятельств, с глубокой серьезностью или с величественной иронией. Четыре последних главы Второго послания к коринфянам — это непрерывное самовосхваление.

Гал. 1:1: "Павел, Апостол, избранный не человеками и не через человека, но Иисусом Христом и Богом Отцом..."

1 Кор. 15:9—10: "Ибо я наименьший из Апостолов, и недостойн называться Апостолом, потому что гнал церковь Божию. Но благодатью Божиею есмь то, что есмь; и благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их потрудился; не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною".

2 Кор. 11:16: "...не почти кто-нибудь меня неразумным; а если не так, то примите меня хотя как неразумного, чтобы и мне сколько-нибудь похвалиться". — 2 Кор. 12:11—13: "Я дошел до неразумия, хвалясь: вы меня к сему принудили. Вам бы надлежало хвалить меня, ибо у меня ни в чем нет недостатка против высших Апостолов, хотя я и ничто. Признаки Апостола оказались перед вами всяким терпением, знаменаниями, чудесами и силами. Ибо чего у вас недостает пред прочими церквами — разве только того, что сам я не был вам в тягость? Простите мне такую вину".

2 Кор. 10:8: "...если бы я и более стал хвалиться нашею властью, которую Господь дал нам к созиданию, а не к расстройству вашему, то не остался бы в стыде".

1 Кор. 3:9: "Ибо мы соработники у Бога, а вы Божия нива, Божие строение".

2 Кор. 2:14—15: "Но благодарение Богу, Который всегда дает нам торжествовать во Христе и благоухание познания о Себе распространяет нами во всяком месте. Ибо мы Христово благоухание Богу в спасаемых и в погибающих". — 2 Кор. 2:17: "Ибо мы не повреждаем слова Божия, как многие, но проповедуем искренно, как от Бога, пред Богом, во Христе".

2 Кор. 3:4—6: "Такую уверенность мы имеем в Боге через Христа, не потому, чтобы мы сами способны были помыслить что от себя, как бы от себя, но способность наша от Бога: Он дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа..."

2 Кор. 10:1: "Я же, Павел, который лично между вами скромнен, а заочно против вас отважен, убеждаю вас кротостью и снисхождением Христовым".

2 Кор. 10:17—18: "Кто хвалится, пусть хвалится в Господе*; ибо не тот достоин; кто сам себя хвалит, но кого хвалит Господь".

Высокая самооценка Павла в конечном счете зиждется на величии переносимого им страдания. Тот факт, что на службе Христовой ему приходится претерпевать больше всех остальных, вселяет в него уверенность, что он стоит к Христу ближе, чем они. Так как он в особо сильной степени испытал на себе смерть Христа, он имеет право считать себя особым носителем Духа Христа и Его силы. Поэтому его собственная слабость является для него предметом величайшей гордости¹.

2 Кор. 11:30: "Если должно мне хвалиться, то буду хвалиться немощью моею".

2 Кор. 12:9: "...я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова".

То, что Павел часто говорит о себе во множественном числе, пожалуй, никак не связано с его высокой самооценкой. Возможно, что он пришел к такой форме выражения потому, что его спутники, которых общины привыкли всегда видеть рядом с ним, воспринимались как вместе с ним говорящие и пишущие. Кроме того, употребление "мы" вместо "я" встречается в древней литературе.

Есть что-то почти метафизическое в уверенности, с которой Павел говорит о своем духовном присутствии среди верующих в Коринфе, когда они во имя Господа Иисуса собрались, чтобы судить человека, живущего с женой своего (умершего) отца. Он действительно прямо так и представляет себе — что его дух, присутствующий среди них как явление Духа Христа, заставит их принять то решение, которое должно быть принято во Христе.

1 Кор. 5:3—5: "А я, отсутствуя телом, но присутствуя у вас духом, как присутствующий, уже решил*: сделавшего такое дело, в собрании вашем во имя Господа нашего Иисуса Христа обще с моим духом, силою Господа нашего Иисуса Христа, предать сатане во измождение плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа"².

В манере, почти оскорбительной для нравственного чувства современного человека, Павел неоднократно выставляет себя в качестве морального примера. Однако сам дух его высказываний исключает мысль о каком бы то ни было самовозвеличении. Ощущая потребность воплотить в своем поведении бытие во Христе, а также чистоту, миролюбие и смирение Духа Христова, он умоляет тех, кому он принес Евангелие, чтобы они стремились к этому так же, как он, и счастлив, когда замечает у них такое стремление. Имея на это право, он приводит им в пример самоотверженность, с которой он сам подражает примеру Христа, пришедшего в мир и умершего ради них.

¹ О связи между страданиями Павла и его самооценкой см. также с. 306.

² Под "днем Господа Иисуса" он мог иметь в виду только Его второе пришествие. Подразумевается, следовательно, что этот грешник получит милость в день суда, который будет вершиться Мессией, и войдет в мессианское Царство. Потому предание сатане может означать только то, что он предается ему на муки. В телесных лишениях, которые он должен испытать, он искупит свой грех. Но как согласовать это с установкой, согласно которой именно самые преданные Христу должны претерпеть страдания от сатаны, как это было с самим Павлом?

1 Фес. 1:6: "И вы сделали подражателями нам и Господу, принявши слово при многих скорбях с радостью Духа Святого".

1 Кор. 4:16—17: "Посему умоляю вас: подражайте мне*. Для сего я послал к вам Тимофея, моего возлюбленного и верного в Господе сына, который напомнит вам о путях моих во Христе Иисусе, как я учу везде во всякой церкви".

1 Кор. 10:33—11:1: "Так как и я угождаю всем во всем, ища не своей пользы, но пользы многих, чтобы они спаслись. Будьте подражателями мне, как я Христу".

Флп. 3:17: "Подражайте, братья, мне и смотрите на тех, которые поступают по образу, какой имеете в нас".

Флп. 4:9: "Чему вы научились, что приняли, и слышали, и видели во мне, то исполняйте, — и Бог мира будет с вами".

За исключением случаев, когда Павел считает своим долгом требовать от других исполнения своей просвещенной воли, его высокая самооценка не выливается в желание подчинять себе людей. Он знает, что имеет право повелевать, потому что превосходит других познанием и самоотверженностью. Но он хочет властвовать в духе кротости и мира. Действительно, поэтому он прямо-таки боится давать распоряжения и заменяет их, где только может, советами и просьбами. Об этом свидетельствуют, например, те места из его писем, где речь идет о браке и безбрачии (1 Кор. 7) и о сборе пожертвований для иудейских общин (2 Кор. 8—9). Замечательный памятник этого такта во Христе — Послание к Филимону, в котором ярче, чем где-либо, выразилось обаяние личности Павла. Павел отправляет обратно к Филимону его беглого раба Онисима, которого он обратил, будучи в заключении¹. Как апостол, которому, кроме всего прочего, и сам Филимон обязан своим обращением, Павел имеет право потребовать, чтобы тот благосклонно принял вернувшегося Онисима. Он, однако, предпочитает не приказывать, а просить.

Флм. 8—12: "Посему, имея великое во Христе дерзновение приказывать тебе, что должно, по любви лучше прошу, не иной кто, как я, Павел старец, а теперь и узник Иисуса Христа; прошу тебя о сыне моем Онисиме, которого родил я в узах моих: он был некогда негоден для тебя, а теперь годен тебе и мне, я возвращаю его, ты же прими его, как мое сердце".

Павел охотно удержал бы Онисима при себе в качестве слуги, и он чувствует себя вправе сделать это, так как Филимон, как обращенный им, обязан добровольно предоставить себя в его распоряжение; Павел же в этом случае взамен его услуг воспользовался бы услугами его раба. Но он этого не делает, поскольку принимает только то, что ему предлагается от чистого сердца.

Флм. 13—14: "Я хотел при себе удержать его, дабы он вместо тебя послужил мне в узах за благовествование; но без твоего согласия ничего не хотел сделать, чтобы доброе дело твое было не вынужденно, а добровольно".

¹О побегах рабов говорится в Книге Иисуса, сына Сирахова, датируемой около 180 г. до н. э. Сир. 33:32—33: "Если есть у тебя раб, то поступай с ним как с братом; ибо ты будешь нуждаться в нем, как в душе твоей. Если ты будешь обижать его, и он встанет и убежит от тебя, то на какой дороге ты будешь искать его?"

Об отношении Павла к рабству см. с. 330—332.

Чтобы Филимон мог сразу же принять раба со всей благосклонностью, Павел заявляет, что готов возместить причиненный его бегством материальный ущерб (подразумевая, быть может, что причиной побега было воровство), хотя и замечает, что, собственно говоря, не видит в этом необходимости, так как Филимон должен ему гораздо больше: ведь он обязан Павлу блаженством, обретенным благодаря обращению. Павел, однако, прощает ему этот долг.

Флм. 17—21: "Итак, если ты имеешь общение со мною, то прими его, как меня. Если же он чем обидел тебя, или должен, считай это на мне. Я, Павел, написал моею рукою: я заплачу; не говорю тебе о том, что ты и самим собою мне должен. Так, брат, дай мне воспользоваться от тебя в Господе; успокой мое сердце во Христе*. Надеюсь на послушание твое, я написал к тебе, зная, что ты сделаешь и более, нежели говорю".

И последний тонкий ход. Павел надеется вскоре выйти на свободу и приписывает это... молитвам Филимона и тех, кто с ним. Одновременно он поручает ему — и это единственное прямое распоряжение! — приготовить для него на этот случай приют.

Флм. 22: "А вместе приготовь для меня и помещение; ибо надеюсь, что по молитвам вашим я буду дарован вам".

Если бы из всего написанного Павлом в нашем распоряжении не было ничего, кроме небольшого числа строк, адресованных Филимону, то и эти строки многое рассказали бы о нем.

*

Павел — единственный человек первохристианских времен, которого мы по-настоящему знаем, и это человек удивительно глубокий.

Несмотря на то что он живет в ожидании неминуемого конца света, ввиду которого все земное теряет свое значение и свои права на нас, он не превращается в аскетичного фанатика. Ибо внешний отказ от всего мирского он заменяет внутренней свободой от него. Как будто предчувствуя, что христианству придется примириться с продолжением существования природного мира, он, благодаря своей духовности, находит для христианства такую позицию в отношении всего земного, которая впоследствии позволит ему утвердиться в мире. Своей жизнью и мышлением он всецело принадлежит своей эпохе и в то же время подготавливает будущее.

Благодаря своей духовности он и в рамках эсхатологии остается свободным человеком; это ограничение не лишает его присущей ему естественной человечности, которая становится лишь более глубокой. С огромной уверенностью и точностью он во всем доходит до духовной сущности. Мистика умирания с Христом и воскресания с Ним самым естественным образом трансформируется в живую этику. Проблема связи между спасением и этикой получает у него исчерпывающее решение. Этика является для него необходимым внешним проявлением перенесения из земного мира в сверхземной, которое уже сейчас совершается в бытии во Христе. Она, следовательно, состоит в том, что человек целиком отдает себя во власть Духа Христа и тем самым становится человеком в высшем значении этого слова.

Своей эсхатологической мистикой Павел связывает этику с личностью Христа и сообщает представлению о Духе этическую направленность. Отталкиваясь от эсхатологии, он постигает этику как жизнь в Духе Христа и тем самым создает христианскую этику, действительную для всех последующих эпох. Так, продумывая до конца то, что обусловлено временем, он приходит к идее, значимой во все времена.

Достижения Павла как человека не уступают его достижениям как мыслителя. Будучи человеком одновременно непосредственным и глубоким, он избегает абстрактного и неестественного идеала совершенства и видит совершенство в неразрывной связи духовного с природной действительностью. Пока земной мир со всеми сопутствующими обстоятельствами продолжает существовать, мы должны жить в нем, но жить в духе, отличном от духа мира сего, так, чтобы истина и мир уже сейчас побеждали в мире. Это и есть идеал этики Павла: жить, устремляя взор к вечности и в то же время оставаясь на твердой почве реальности. Энтузиастическому пониманию добра он придает практическую направленность, не лишая его этим ни оригинальности, ни силы.

Истинность своей этики он доказывает своей жизнью. И в страдании, и в действии он предстает перед нами как человек, просветленный и приведенный к высшей человечности Духом Христа. Занятый общественным делом, он и в этом деле не боится поступать по законам иного мира и полагается только на духовную силу, приобретенную благодаря тому, что он проникся Духом Христа.

Как человек, который поистине и мыслил, и служил другим, и трудился, и руководил людьми в Духе Христовом, он заслужил право обращаться к людям всех эпох с призывом: "Подражайте мне, как я Христу".

Глава XIII

ЭЛЛИНИЗАЦИЯ МИСТИКИ ПАВЛА ИГНАТИЕМ И БОГОСЛОВИЕМ ИОАННА

Павел не эллинизировал христианство; но он подготовил его эллинизацию.

Что это означает?

Павел не заимствует никаких эллинистических представлений. Его мистика общности с Христом и его учение о таинствах целиком и полностью вытекают из эсхатологических идей. Но в этой мистике и в связанной с нею концепции таинств христианская вера приобрела такую форму, благодаря которой ее эллинизация оказалась возможной и осуществимой.

Чем больше мы углубляемся в проблему эллинизации христианства, тем поразительнее кажется то, что произошло с христианской верой за считанные десятилетия. Как могла греческая мысль, которой при всей ее жажде бессмертия присущи потребность в логике и тенденция к спиритуализации, примириться с еврейским ожиданием сверхземного всемир-

ного царства и его царя? Как могло эллинистическое религиозное чувство увидеть спасителя в претендующем на этот престол Иисусе, да еще в то время, когда ввиду явно несбывшихся надежд Он, казалось бы, должен был утратить всякое значение!

Первохристианская вера как таковая, т. е. вера в скорое наступление Царства, в мессианство Иисуса, в Его искупительную смерть и последующее воскресение, а также в спасительное действие крещения, как его понимала первохристианская община, — такая вера эллинизации не поддается. Процесс исторического развития христианства на начальном этапе шел таким образом, что вера в Иисуса и в спасение посредством таинств продолжала существовать и после того, как вера в наступление Царства утратила свое влияние, — несмотря на то что первая была частью второй. Но часть может продолжать свое существование лишь в том случае, если она становится самостоятельным целым, живущим своей собственной жизнью. И это произошло благодаря Павлу.

Вполне можно допустить, что и без Павла вера в Иисуса Христа под давлением необходимости и благодаря заключенной в ней религиозной и этической силе сумела бы удержать свои позиции в мире после исчезновения эсхатологической надежды. Но если это происходило как нечто само собой разумеющееся и если, столкнувшись с необходимостью стать независимой, эта вера сумела найти для себя логическое обоснование в греческой мысли, то это произошло благодаря развитию, которое она получила у Павла. Спасение, первоначально понимавшееся как наследование мессианского Царства, в учении Павла было так тесно связано с личностью Иисуса Христа, что, несмотря на неуклонное ослабление мессианской надежды, идея спасения сохранилась и была понята последующими поколениями просто как спасение через Христа.

В первохристианской вере спасение было связано с Иисусом Христом только тем, что Он был Господом мессианского Царства и что благодаря Его смерти стало возможным прощение грехов — необходимое условие вхождения в Царство. Поэтому значение Иисуса для спасения целиком зависело от силы эсхатологических верований и, казалось, должно было разделить их судьбу. Но у Павла связь спасения с Иисусом стала намного более тесной, хотя логически она была все еще обусловлена эсхатологией. Из веры в Христа возникает общность с Ним. Тем самым спасение было поставлено в связь с личностью Иисуса таким образом, что и его осуществление, и его содержание были обусловлены Иисусом в гораздо большей степени, чем в первохристианской вере. Еще один важный результат подготовительной работы Павла заключается в том, что спасение стало пониматься уже не просто как уверенность в участии в Царстве, но как воскресение для участия в нем. Идея воскресения становится тесно связанной с идеей общности с Христом, воскресение обосновывается этой общностью. Так вера в спасение через Христа после того, как ожидание мессианского Царства отошло на задний план, получила возможность утвердиться в качестве веры в воскресение через Христа. Решив, что "мертвые во Христе" воскреснут уже при втором пришествии Христа (1 Фес. 4:16), Павел — при том, что сам он остается еще целиком в рамках эсхатологии, — становится отцом эллинистической религии бессмертия, осуществленного Христом. Эту

будущую эллинизацию он подготавливает еще и тем, что объясняет действие таинств, исходя из идеи общности с Христом, связывая их, таким образом, с ожиданием воскресения¹. Спасительное действие таинств как средства достижения грядущего Царства Павел — исходя из мистики бытия во Христе — объясняет еще и так, что они дают возможность воскреснуть уже в начале мессианского Царства, чтобы принять в нем участие, а не в конце его. Этим он закладывает основу концепции трапезы Господней как пищи, дающей бессмертие, — концепции, позднее развитой Игнатием.

Таким образом, в не поддающуюся эллинизации веру в Христа как несущего мессианское Царство Павел привносит производную от нее веру в воскресение через бытие во Христе. А эта вера в Мессию, несущего воскресение, и в таинства, гарантирующие бытие во Христе и тем самым воскресение, уже могла быть эллинизирована. В ней греческий мир нашел логически обоснованную уверенность в бессмертии и представление о мистериях, надежно обеспечивающих это бессмертие. Так эсхатологическая мистика создает концепцию осуществляемого Иисусом спасения, заключающую в себе возможность эллинизации.

*

Эллинизация христианства происходила незаметно. Вера в Христа как несущего воскресение развивалась в соответствии с эллинистической логикой, не вступая в конфликт с эсхатологическими чаяниями, окружавшими ее наподобие скорлупы, которая нужна лишь до поры до времени. Более того, совсем не факт, что эллинизация этой веры началась лишь с момента, когда ослабление эсхатологической надежды сделалось очевидным. Богословы Малой Азии конца I и начала II столетия, усилиями которых осуществлялась эллинизация веры в воскресение через Христа, приступили к этой работе в то время, когда ожидание второго пришествия Иисуса и наступления мессианского Царства еще владело ими достаточно крепко.

Игнатий в своем Послании к ефесянам (около 110 г. н. э.) утверждает, что "последние времена (ἔσχατοι καιροί)" уже настали (Игн. к еф. 11:1)².

Для Поликарпа, епископа Смирны, писавшего примерно в то же время филиппийцам, воскресение все еще означает союз с Христом для правления мессианским Царством (Полик. к фил. 5:2).

Папий, епископ Фригии, живший в середине II в. н. э., в такой мере находился под влиянием эсхатологии, что Евсевий (Церк. ист. III, 39) впоследствии пренебрежительно отзывался о нем из-за его хилизма^{3*}.

Для Юстина, который своим учением о Логосе тесно связан с малоазиатским богословием, ожидание второго пришествия Христа было еще в середине II в. н. э. живым элементом христианского учения. Это видно из

¹ См. с. 395—396.

² Апокалипсис Иоанна заканчивается словами "Ей, гряди скоро! Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!" (Откр. 22:20). — В Послании Варнавы, написанном, вероятно, в конце I в., говорится: "Близок день, когда для злых все будет потеряно; близок Господь и награда Его" (Варн. 21:3).

³ Слова об удивительном плодородии винограда в мессианском Царстве Папий приводит как слова Иисуса. См. с. 250.

того, что в "Диалоге с Трифоном" он прилагает большие усилия, чтобы где только можно отыскать у еврейских пророков предсказания двукратного пришествия Христа (один раз в земной ничтожности, второй — в мессианской славе). Что значит для него эсхатология, видно из его слов, обращенных к Трифону: "Короткое время остается вам для вашего обращения, и если Христос предварит вас Своим пришествием, то напрасно будете каяться, напрасно плакать, ибо Он не услышит вас" (Диал. 28:2).

Юстин — хилиаст. Он ожидает, что избранные будут жить тысячу лет с Христом в новом Иерусалиме. "А я и другие здравомыслящие во всем христиане знаем, что будет воскресение тела и тысячелетие в Иерусалиме, который устроится, украсится и возвеличится, как объявляют то Иезекииль, Исаия и другие пророки" (Диал. 80:5. См. также Диал. 139:4—5). В подкрепление своей точки зрения на тысячелетнее царство Юстин ссылается на Апокалипсис Иоанна (Диал. 81:4; Откр. 20:4—6), не понимая, что согласно последнему только верующие в Христа избранные являются Его соратниками в тысячелетнем Царстве, тогда как, согласно верованиям самого Юстина, жившие до Христа тоже будут участвовать в том же воскресении, что и верующие в Христа, и, значит, тоже будут участниками тысячелетнего Царства.

Насколько сильными были эсхатологические чаяния в малоазийской церкви в середине II в. н. э., показывает возникновение монтанизма. Это энтузиастическое движение, которое началось в Мисии, снова всерьез возвращается к первохристианской вере в непосредственную близость Царства.

О том, что задержка второго пришествия Господа поколебала уверенность в скором наступлении мессианского Царства, мы узнаем уже из новозаветных посланий. Так, Послание к евреям призывает верующих не оставлять надежды и оставаться твердыми до конца (Евр. 6:11—12; 10:23, 35; 12:12—14).

Возражая насмешникам, утверждающим, что второго пришествия Христа вообще не будет, Второе послание Петра утверждает, что счет времени у Бога ведется не так, как у людей, ибо тысяча лет для Него как один день. И если Он все еще задерживает день Христов, это объясняется Его долготерпением: Он хочет дать людям время для покаяния (2 Пет. 3:4—9).

Согласно Посланию Иуды, глумление по поводу задержки спасения — это как раз признак его близости, так как, по слову апостолов, в последнее время должны появиться ругатели (Иуд. 17—23).

Юстин тоже вынужден признать, что уже не все верующие живут ожиданием нового Иерусалима. "Впрочем, как я тебе говорил, есть многие из христиан с чистым и благочестивым настроением, которые не признают этого" (Диал. 80:2). То место в "Диалоге", на которое ссылается здесь Юстин, до нас не дошло.

Таким образом, можно считать, что вплоть до середины II в. эсхатологическая надежда — по крайней мере в малоазийской церкви, о которой мы знаем от Игнатия, Поликарпа и Папия, — все еще была живым элементом христианской веры. В известной нам из Дидахе (Дид. 9, 10) молитве благодарения во время Евхаристии ожидание Царства и второго пришествия Христа выражалось с неослабевающим пылом каждое воскресенье. Это обстоятельство, вероятно, много значило для поддержания надежды в противовес сомнениям, возникавшим в связи с задержкой Царства.

Однако для объяснения эволюции христианской веры не существенно, можем ли мы точно установить, в какой мере сохранилось подлинно

живое эсхатологическое ожидание на тот или иной момент времени. Эллинизация веры в воскресение, которое несет Христос, с неизбежностью началась много раньше всеобщего ослабления эсхатологической надежды. Вера в наступление мессианского Царства связана исключительно с надеждой, тогда как уверенность в воскресении вследствие общности с Христом может быть логически обоснована. Естественно, что именно в этом пункте, т. е. там, где имелась возможность дальнейшего развития, и началась работа мысли, направленная к тому, чтобы дать христианской надежде разумное основание. Ибо если уверенность в воскресении может быть логически обоснована, то тем самым гарантируется и участие в мессианском Царстве.

Вопрос, следовательно, не в том, как долго эсхатологические чаяния продолжали еще что-то значить, а в том, как долго их значимость была достаточной для того, чтобы определять логику веры в воскресение, проистекающее из единения с Христом. Такую значимость они имели только у Павла. Только у него уверенность в воскресении для участия в мессианском Царстве основывается на том, что с воскресением Иисуса мессианская эра (т. е. эра воскресения) уже началась, и поэтому верующие уже умерли и воскресли с Христом и тем самым обеспечили себе обретение формы бытия воскресших при Его втором пришествии. Для живших после Павла поддержание уверенности в воскресении с помощью такой аргументации стало уже невозможным. Их эсхатологические чаяния, сколь бы живыми они ни были, раскалины уже не до такой температуры, чтобы их можно было отлить в форму эсхатологической мистики. Это возможно лишь тогда, когда воскресение Иисуса воспринимается как начало воскресения мертвых с такой непосредственностью, что верующий уверен, что он действительно находится в состоянии перехода к форме бытия воскресших. С момента, когда верующие перестают сознавать себя поколением, "достигшим последних веков" (1 Кор. 10:11), единственным поколением, которое может участвовать в мессианском Царстве, перерастание эсхатологических чаяний в эсхатологическую мистику умирания и воскресания с Христом становится уже невозможным. Но если утверждение о воскресении через Христа уже не могло просто опираться на формулировки Павла, его необходимо было сформулировать на новой, неэсхатологической основе. Эта неэсхатологическая формулировка неизбежно должна была быть эллинистической по своему характеру.

Иллюстрацией трудного положения, в котором оказались исследователи ранней истории догматики, может служить утверждение Альбрехта Ричля, согласно которому христианской вере самых первых времен вовсе не обязательно было быть ни эсхатологической, ни эллинистической, так как она была самодостаточным, развившимся по своим собственным законам мировоззрением. На самом же деле после Павла обстоятельство складывалось таким образом, что его учение о бытии во Христе и основанная на нем уверенность в воскресении в момент второго пришествия Христа неизбежно потеряли бы под собой всякую почву, если бы эллинистическая мысль не дала им новое обоснование.

Задача воссоздания мистики бытия во Христе в соответствующей новому времени форме решена Игнатием.

На рубеже столетий, т. е. спустя поколение после смерти Павла, его идеи пользовались в малоазийской церкви большим авторитетом. Это явствует из посланий, написанных Игнатием на пути в Рим (где он погиб мученической смертью) и адресованных Поликарпу, ефесянам, магнезийцам, траллийцам, римлянам, филладельфийцам и смирнянам, а также из относящегося к тому же времени послания Поликарпа филиппийцам. Уже римский епископ Климент в своем послании к коринфянам (около 90 г. н. э.) обнаруживает знакомство с идеями Павла. Он напоминает коринфянам о том, как блаженный Павел писал к ним; видно, что он знаком с содержанием его посланий (1 Клим. 47). Он пользуется формулой "во Христе"¹; как и Павел в Послании к римлянам, он считает, что власть установлена Богом (1 Клим. 61).

Но Игнатий и Поликарп захвачены идеями Павла в гораздо большей степени. Его послания они знают наизусть.

В своем Послании к ефесянам (18:1) вопросом "Где мудрец?" Игнатий ссылается на 1 Кор. 1:20; в Игн. к еф. 19:1, он, намекая на 1 Кор. 2:8, говорит о неведении князя мира относительно смерти Иисуса; в Послании к магнезийцам (10:2), в соответствии с 1 Кор. 5:6—8, приказывает удалить худую закваску; в Послании к смирнянам (4:2), в соответствии с Флп. 4:13, упоминает о Христе как дающем силу; в Послании к Поликарпу (5:1—2) трактует проблему брака и безбрачия в духе 1 Кор. 7 и Еф. 5:25—29.

В своем Послании к филиппийцам (3:2) Поликарп напоминает о посланиях (!), которые писал им Павел; со ссылкой на 1 Кор. 6:2 он убеждает их (Полик. к фил. 11:2), что святые будут судить мир, "как учит Павел".

Игнатий и Поликарп постоянно пользуются формулой "во Христе Иисусе". — Игн. к еф. 8:2: "Все делаете во Иисусе Христе". — Игн. к еф. 10:3: "...пребывали во Иисусе Христе". — Игн. к еф. 11:1: "Найтись нам во Христе Иисусе". — Игн. к магн. 6:2: "Любите друг друга во Иисусе Христе". — Игн. к магн. 10:2: "осолитесь в Нем (Иисусе Христе)". — Игн. к магн. 12:2: "Иисуса Христа имеете в себе". — Игн. к трал. 13:2: "Прощайте во Христе Иисусе". — Игн. к рим. 1:1: "В устах во Христе Иисусе". — Игн. к рим. 2:2: "Воспойте хвалу Отцу во Христе Иисусе". — Игн. к филад. 5:1: "Связанный во Христе". — Игн. к филад. 10:1: "По любви, которую имеете во Христе Иисусе". — Игн. к филад. 10:2: "Блажен во Христе Иисусе". — Игн. к филад. 11:2: "Прощайте, во Христе Иисусе". — Полик. к фил. 1:1: "Сорадовался вам в Господе нашем Иисусе Христе". — Полик. к фил. 14:1: "Будьте невредимы в Господе Иисусе Христе".

Да и то, как Игнатий неоднократно говорит о вере и любви как о единстве (Игн. к еф. 14:1; Игн. к магн. 1:2; Игн. к трал. 8:1; Игн. к смирн. 6:1), может быть понято только в свете павловской концепции "веры, действующей любовью" (Гал. 5:6).

Таким образом, как прямые упоминания о Павле, так и реминисценции его мыслей и слов показывают, что Игнатий и Поликарп находятся под его сильнейшим влиянием. Но в их ссылках на Павла обнаруживается примечательная ограниченность. Они никогда не цитируют высказываний, отражающих логику его мистического учения! В своей аргумен-

¹ 1 Клим. 48: "праведность во Христе"; 1 Клим. 49: "любовь во Христе".

тации они никогда не опираются на представление о том, что верующие уже умерли и воскресли из мертвых с Христом!

Игнатий и Поликарп взяли у Павла только общую формулу его мистики, а не ее реальное содержание. Исследователи оказались беспомощными перед лицом этой загадки. Они не могли добиться ясности в вопросе об отношении Игнатия к Павлу, потому что были в неведении относительно самого Павла. Если, как предполагалось, идеи Павла были эллинистическими, позиция Игнатия не поддается объяснению. Но как только понято, что они были обусловлены эсхатологией, причем особым образом, возможным только во времена Павла, так сразу же становится понятным, почему Игнатий не мог ими воспользоваться и почему, будучи так хорошо знаком с посланиями Павла, он должен был ограничиться пониманием формулы "во Христе" лишь в весьма общем смысле — как мистического переживания общности с Христом. Взяв у Павла только форму, он — в соответствии с потребностями его времени — должен был наполнить ее эллинистическим содержанием. Он делает это с помощью учения о соединении Духа и плоти, которое осуществляется в Церкви и в общности с Христом и является гарантией воскресения.

Поскольку в мистике Павла воскресение тоже трактуется как действие Духа, учение Игнатия выглядит как упрощенный вариант учения Павла, который получается из последнего, если опустить идею умирания и воскресания с Христом. Поэтому становится понятным, как мог сам Игнатий считать себя продолжателем учения Павла, не отдавая себе отчета в том, что первоначальную логику мистического учения Павла он заменил иной логикой.

В действительности же представления о Духе и о связи между обладанием Духом и воскресением у Игнатия и у Павла совершенно различны.

Согласно Павлу, верующий обладает Духом вследствие своей смерти и воскресения с Христом; согласно Игнатию, он вступает в обладание Духом как природный человек. Мысль о том, что для приобщившихся к Христу воскресение уже началось, подменяется более простой: что оно подготавливается Духом. Учение о связи воскресения с обладанием Духом является, так сказать, занавесом, за которым происходит трансформация эсхатологической мистики в эллинистическую.

Что мы имеем здесь дело не только с упрощением, но и с изменением учения Павла, видно из того, что Игнатий не может принять павловское противопоставление плоти и Духа. Согласно Павлу, воскресение подготавливается таким образом, что благодаря умиранию и воскресанию с Христом плоть уничтожается, а Дух, соединяясь с телесностью души, делает ее способной при втором пришествии Христа сразу же облечься в прославленное тело¹. Для Павла соединение Духа и плоти немыслимо; Игнатий, напротив, с необходимостью должен утверждать его. Перед лицом спиритуалистического понимания бессмертия в гностицизме как возвращения духовного к своему первоисточнику Игнатию приходится отстаивать веру в телесное воскресение, унаследованную христианством

¹ О представлениях Павла относительно смерти и воскресения см. с. 285—288.

от позднеиудейской эсхатологии. В рамках эллинистического мышления единственная возможность сделать телесное воскресение понятным — это стать на точку зрения, согласно которой плоть под действием Духа делается способной к бессмертию¹. Таким образом, чтобы отстаивать первоначальную эсхатологически-христианскую концепцию воскресения, разделяемую также и Павлом, Игнатий должен был, вопреки Павлу, трактовать плоть как нечто такое, что может быть преобразовано, а не как нечто преходящее, не подлежащее воскресению. Эта точка зрения представляется Игнатию настолько самоочевидной, что он ставит ее на место павловской совершенно бессознательно.

Таким образом, у Павла Дух соединяется с духовной личностью человека; у Игнатия — с его плотским телом.

Вкладывая свое эллинистическое представление о плоти и Духе в формулы павловской мистики, Игнатий приходит к утверждениям, которые звучат по-павловски, однако у Павла были бы немислимы.

Игн. к еф. 8:2: "Но у вас духовно и то, что вы делаете по плоти, потому что вы все делаете во Иисусе Христе". — Игн. к еф. 10:3: "Пребывали во Иисусе Христе телесно и духовно". — Игн. к трал. 8:1: "Утвердите себя взаимно в вере, которая есть плоть Господа, и в любви, которая есть кровь Иисуса Христа".

Эллинизация христианства Игнатием и малоазийским богословием заключается, следовательно, в том, что они берут у Павла мистику бытия во Христе как адекватное выражение христианского учения о спасении, но истолковывают ее, исходя не из эсхатологического представления об умирании и воскресении с Христом, а из эллинистического — о соединении плоти и Духа (ἐνωσις σαρκὸς τε καὶ πνεύματος, Игн. к магн. 13:2).

Исходя из этого представления объясняется: 1) соединение божественного и человеческого в личности Иисуса; 2) осуществляемое Им спасение; 3) опосредование спасения таинствами.

В личности Иисуса Дух впервые вступает в соединение с плотью. Тем самым для плоти создается возможность, которой раньше не было: принять в себя силы, производящие бессмертие, и сделаться способной к воскресению. В соответствии с этим эллинистическим воззрением совершенный Иисусом акт спасения заключается в том, что Он пришел в мир, явив собою единство плоти и Духа, и тем самым создал основу для соединения плоти и Духа, ведущего к воскресению избранных. Правда, Игнатий говорит также и о спасительном значении крестной смерти и воскресения. Однако смерть и воскресение Иисуса у него лишь делают явным спасение, естественным образом данное в явлении Иисуса Христа. По Павлу, смерть и воскресение Иисуса дают спасение по той причине, что Он является будущим Мессией и умирает именно в этом качестве. Его смерть — это искупительная жертва за избранных и вместе с тем (поскольку смерть не властна над Ним как предсуществующим и будущим Мессией) это акт, за которым с необходимостью следует Его воскресение и начало воскресения избранных.

¹ О трансформации позднеиудейско-христианского представления о телесном воскресении в эллинистически-христианское см. с. 390.

Таким образом, у Павла Иисус создает возможность воскресения тем, что открывает эру воскресений; у Игнатия — тем, что осуществляет в своем лице условия, необходимые для воскресения и ранее не существовавшие. Однако внешне эти глубоко различные концепции объединяются тем, что в обоих случаях воскресение обеспечивается Духом Иисуса.

*

Хотя Игнатий и полагает, что он всего лишь повторяет мысли Павла, основа его учения о спасении совершенно иная. Аналогично обстоит дело и с их пониманием опосредующей роли таинств. Согласно Павлу, через таинства верующий испытывает то же, что и Христос. В таинствах он приобщается к Нему в Его смерти и воскресении. Согласно же упрощенной логике эллинистической мистики — достигает того, что Дух соединяется с его плотским телом. Как мыслитель, Игнатий имеет с Павлом то общее, что и у него спасительное действие таинств вытекает из мистики бытия во Христе.

Если для Павла трапеза Господня по сравнению с крещением стоит на втором плане, то в эллинистической мистике Игнатия наблюдается обратное соотношение: крещение в известной мере является лишь предварением Евхаристии. Для Игнатия именно в Евхаристии происходит передача и усвоение спасения. В хлебе и вине соединение материи и Духа осуществляется таким же образом, как и в телесности Иисуса. Они продолжают существование Спасителя в форме, пригодной для усвоения¹.

Как у Павла, так и у Игнатия корни мистики бытия во Христе лежат в представлении о предсуществующей Церкви². Если для Павла совместно испытываемое избранными умирание и воскресение с Христом есть не что иное, как выражение их предопределенного единства друг с другом и с Христом, то для Игнатия то же самое относится к их участию в соединении Духа и плоти, которое совершается в личности Иисуса. Только там, где есть предсуществующая Церковь, это начавшееся с Иисуса чудо спасения оказывает свое действие в таинствах.

Не каждая община, объявляющая себя христианской, принадлежит к истинной Церкви. Истинная Церковь только там, где благодаря твердому следованию традиции в вероучении и епископальной организации сохраняется связь с восходящей к Иисусу апостольской Церковью и где есть вера в чудо соединения плоти и Духа.

Составной частью веры в чудо соединения плоти и Духа является правильное представление о личности Иисуса. Гностико-докетическое учение допускает лишь внешнее и временное (от крещения до смерти) соединение Духа с плотским телом Иисуса. Для такого учения допуска-

¹ О крещении и Евхаристии у Игнатия см. с. 388—392.

² Относительно представления о предсуществующей общине святых как зародыше мистики Павла см. с. 262—265; о том, как мистика соединения плоти и Духа обуславливается представлением о предсуществующей Церкви, см. также с. 392.

ние о воскресении плоти невозможно. Поэтому эти лжеучители представляли дело так, что спасение заключается в возвращении духовного к своему первоисточнику. Но, согласно сохраненному преданием учению апостолов, именно человек как таковой, став бессмертным, должен войти в славу Божию. Такое понимание спасения мыслимо лишь в том случае, если соединение Духа с плотью в Иисусе было органическим и постоянным. Возможность подлинного спасения, т. е. плотски-телесного воскресения, могла быть создана Им лишь в том случае, если единство плоти и Духа существовало с момента Его рождения и если Он воскрес в непреходящем плотском теле. Именно это имеет в виду Поликарп, когда утверждает (Полик. к фил. 7:2): "Всякий, кто не признает, что Иисус Христос пришел во плоти (*ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι*), есть антихрист". Поэтому и говорение в Духе не считалось идущим от Бога, если соответствующий дух допускал неверные утверждения относительно личности Христа.

1 Ин. 4:1—3: "Возлюбленные! Не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире. Духа Божия (и духа заблуждения) узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти (*ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα*), есть от Бога. А всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире"¹.

Если у Павла верующий остается без Христа (Гал. 5:4) вследствие принятия Закона и обрезания, то в эллинистическом богословии — вследствие неверных взглядов на соединение плоти и Духа в личности Иисуса.

Это эллинистическое богословие уже не может согласиться с тем, что Иисус надеялся посредством своей смерти и воскресения стать Мессией и что даже у Павла Он все еще достигает этого сана посредством умирания и воскресания. Корни футуристического понимания мессианства лежат в эсхатологическом мышлении; как и павловская мистика, такое понимание становится невозможным, по мере того как эсхатологическое мышление превращается в простое эсхатологическое ожидание.

Сущностью Церкви как сферы, в которой реализуется соединение плоти и Духа, является любовь. Для Игнатия, как и для Павла, любовь — понятие метафизическое. В любви избранные соединены друг с другом и с Христом, а через Христа — с Богом. В каком-то смысле, однако, и соединение Духа с плотской материей, и его результат — возвышение плоти до бессмертия — являются проявлениями любви. Бытие во Христе становится у Игнатия бытием в любви.

Таким образом, Церковь у Игнатия — это мистическое понятие, корни которого лежат в представлении о предсуществующей Церкви и в метафизическом воззрении на любовь. Эсхатологически-умозрительная павловская концепция Церкви эллинизируется и получает дальнейшее развитие.

Промежуточным этапом между умозрительными концепциями Церкви у Павла и у Игнатия представляется Послание к ефесянам — в том месте, где изречение "И двое будут одна плоть" (Быт. 2:24) толкуется как тайна, относящаяся к единству Христа и Церкви (Еф. 5:31—32). Здесь предпола-

¹ Об этом критерии подлинности Духа см. также с. 317.

ется, что любовь есть род метафизической реальности. За тайной натуралистического единства Христа и Церкви начинается проглядываться тайна соединения плоти и Духа.

Только в сфере истинной Церкви может иметь место соединение Духа с плотью. Только в ней Дух соединяется с водой при крещении и с хлебом и вином в Евхаристии для осуществления бессмертия плоти верующих!

Игн. к филад. 4: "Итак, старайтесь иметь одну Евхаристию. Ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единение крови Его, один жертвенник, как и один епископ с пресвитерством и диаконами, сослужителями моими, дабы все, что делаете, делали вы о Боге".

Игн. к смирн. 8:1—2: "Только та Евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом, или тем, кому он сам предоставит это. ...Непозволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви".

Игн. к магн. 13:2: "Повинуйтесь епископу и друг другу, как Иисус Христос повиновался по плоти Отцу, и апостолы — Христу, Отцу и Духу, дабы единение было вместе телесное и духовное".

Вследствие трансформации, которую претерпело представление о бытии во Христе, и отхода эсхатологии на задний план мистика Игнатия уже не является, как у Павла, только и исключительно мистикой единения с Христом. Если Павел полагает, что верующий вплоть до начала вечного блаженства пребывает только во Христе, но никак не в Боге, то у Игнатия уже пробивается мысль, что бытие во Христе влечет бытие в Боге¹.

К представлению о возрождении Игнатий еще не пришел. Однако путь к нему уже открыт, поскольку от павловского понимания нового состояния как предвещающего воскресение он уже отказался².

Учение о Христе как о Логосе уже известно Игнатию. Он называет Христа Сыном Божиим, "Который есть слово (λόγος) Его вечное, происшедшее из молчания, и Который во всем благоугодил Пославшему Его" (Игн. к магн. 8:2). Но, развивая мистическое учение о бытии во Христе, он нигде не утверждает, что действующий в таинствах Дух идентичен Логосу или исходит от него. Влияние Павла, вероятно, еще столь велико, что Игнатий не может выйти за рамки его представлений о Духе. В действительности христианско-эллинистическое учение о спасении, взятое само по себе, не имеет ничего общего с учением о Логосе. Мистическое учение о единении с Христом, основанное на идее соединения плоти и Духа, представляет собой полную замкнутую систему идей, возникшую из эллинистической интерпретации мистики Павла независимо от отождествления Логоса с предсуществующим Мессией. Последующее сочетание этого учения с представлением о Христе как носителе Логоса ничего в нем не меняет. Поэтому широко распространенное мнение, что представление греческой Церкви о спасении порождено учением о Логосе, не соответствует действительности.

¹ О проблеме бытия во Христе и бытия в Боге см. с. 189—195.

² Об отсутствии представления о возрождении в эсхатологической мистике и наличии его в мистике эллинистической см. с. 195—197, 206, 291.

Стоит заметить, что если бы уже сам Павел отождествил Христа с Логосом, то в этом не было бы ничего удивительного. Если он в такой мере находится во власти идеи предсуществования Христа, что видит Его в скале, дающей воду; если его представления о Духе таковы, что Дух может дать манну и воду из скалы в пустыне, — то применение представлений о Логосе к Христу и к Духу само по себе не составило бы особой проблемы. Путь для учения о Логосе был открыт иудейскими представлениями о действии Премудрости и Слова Божия. Как легко было стать на этот путь, показывает пример Филона. А как близко подошел к нему Павел, видно из его слов: "Один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им" (1 Кор. 8:6). Однако он не идет по этому пути, так как его мышление обусловлено эсхатологией. Каким образом высокий ранг Христа и действие Духа можно было бы увязать с греческими представлениями — этот вопрос его не интересовал; единственное, что его заботило, — раскрыть значение смерти и воскресения Иисуса для спасения, показав, что эти события знаменуют начало сверхприродной эры и воскресения мертвых.

Представление о Логосе стало что-то значить для христианской веры лишь с того момента, когда последняя, все еще лелея эсхатологическую надежду, перестала эсхатологически мыслить. Возможность воспринять это представление возникает благодаря развитию мистического учения о соединении плоти и Духа.

*

Юстин и Евангелие от Иоанна продолжают дело Игнатия, вводя эллинистическую мистику единения с Христом в учение об Иисусе Христе как носителе Логоса.

Вклад Юстина, насколько можно судить по его сохранившимся полемическим и апологетическим произведениям, не особенно велик. Он главным образом старается доказать, что Логос говорил устами патриархов, пророков и греческих мудрецов и вообще был силой, посредством которой Бог действовал в мире. Но впервые во всей своей полноте и в совершенном единении с человеческой личностью Логос проявился в Христе.

Диал. 61:1: "Прежде всех тварей, Бог родил из Себя Самого некоторую разумную силу, которая от Духа Святого называется также славой Господа, то Сыном, то премудростью, то Ангелом, то Богом, то Господом и Логосом... Ибо Он имеет все эти названия и от служения Своего воле Отческой и от рождения по воле Отца" (см. также: Диал. 113, 4—5).

Мистика соединения плоти и Духа у Юстина предполагается, но, как таковое, он это учение не излагает. Крещение он характеризует как омовение для возрождения и прощения грехов.

Диал. 138:2: "Христос, перворожденный всей твари, сделался также началом нового рода, возрожденного Им посредством воды, и веры, и дерева, содержащего таинства креста, подобно как Ной спасся на древе, плавая по водам с семейством своим".

1 Апол. 61: "Потом мы приводим их туда, где есть вода, и они возрождаются таким же образом, как сами мы возродились, то есть омываются тогда водою во имя Бога Отца и владыки всего, и Спасителя нашего Иисуса Христа, и Духа Святого... Так как мы не знаем первого своего рождения и по необходимости родились из влажного семени чрез

взаимное совокупление родителей... то, чтобы не оставаться нам чадами необходимости и неведения, но чадами свободы и знания и чтобы получить нам отпущение прежних грехов, в воде именуется на хотящем возродиться и раскаявшемся во грехах имя Отца всего и Владыки Бога... А омовение это называется просвещением, потому что просвещаются умом те, которые познают это".

Для Юстина, как и для Игнатия, павловская интерпретация крещения как умирания и воскресания с Христом неприемлема. Он вынужден объяснять его силу действием Духа, который соединяется с водой. Он, однако, не уточняет, как именно это происходит.

Он полагает, что действительность крещения каким-то образом является следствием смерти Иисуса. Поэтому в "Диалоге с Трифоном" (138:2) он связывает дерево креста с водой. Сходная точка зрения выражена в словах Игнатия о том, что Иисус Христос родился и крестился, чтобы своим страданием очистить воду (Игн. к еф. 18:2).

Относительно Евхаристии Юстин полагает, что Логос соединяется с освященными благодарением элементами точно так же, как с плотью и кровью воплотившегося Христа-Логоса, и что эти пища и питье "через превращение" (*κατὰ μεταβολήν*) питают плоть и кровь верующих (1 Апол. 66)¹.

Примечательно, что в "Диалоге с Трифоном" Юстин не пытается полнее раскрыть значение Евхаристии, неизменно говоря о ней только как об истинной, угодной Богу жертве².

Юстин уже значительно дальше отошел от Павла, чем Игнатий. Формула "во Христе" у него уже не играет никакой роли.

О значении Церкви как сферы, внутри которой только и может иметь место соединение Духа с плотью, у него ничего не говорится.

Таким образом, у Юстина мы находим лишь фрагменты той системы эллинизированного христианства, которая кратко очерчена Игнатием. Отчасти это объясняется тем, что мы знаем о его учении только по произведениям, в которых он пытается сделать христианскую веру понятной как для евреев, так и для язычников, представляя ее первым как исполнение ветхозаветных пророчеств, вторым — как истинно этическую философию. В чем сущность его собственного учения — мы не знаем. Тем не менее можно все же заключить, что, как умозрительный мыслитель, он не обладает масштабностью и самобытностью Игнатия. В сравнении с последним он оставляет впечатление какой-то незавершенности, причем, как ни странно, мы так и не можем с уверенностью сказать, был ли он только предшественником или уже эпигоном.

*

Эллинистическое учение о спасении через единение с Христом с замечательной полнотой излагается в Евангелии от Иоанна.

Литературная загадка этого текста неразрешима. Мы никогда не узнаем, кто его подлинный автор и как он пришел к мысли подкрепить

¹ См. с. 389.

² Диал. 41:1—3; 117:1—3.

свое повествование авторитетом Иоанна, ученика Господа (Ин. 21:24). Однако причина, по которой он пишет и по которой Иисус у него говорит и действует именно так, а не иначе, ясна: он хочет устами исторического Иисуса возвестить мистическое учение о спасении через бытие в Христе-Логосе.

Дело в том, что эллинистическая мистика бытия во Христе оказывается в том же положении, что и эсхатологическая: для подкрепления своего учения о спасении она не может апеллировать к проповеди исторического Иисуса. Вот почему Игнатий вынужден прикрывать свои идеи авторитетом Павла, а Юстин — доказывать свои утверждения выдержками из Ветхого завета, комментируя их с невероятной изобретательностью. Ибо обращаться к Иисусу они могут только в связи с этикой.

Павел имел смелость открыто утверждать, что его знание не ограничивается проповедью Иисуса. Он требовал, чтобы оно принималось как откровение, данное ему преображенным Христом. Однако этой апелляции к преображенному Христу оказалось недостаточно — даже во времена первохристианства. Так как апостолы из Иерусалима опирались на авторитет исторического Иисуса, Павел не мог бороться с ними на равных. Эллинистическая мистика тоже ощущала необходимость опереться на провозвестие Иисуса. Но так как она не могла вложить в Его притчи и споры с книжниками нужный смысл и вместе с тем считала, что обладает истинным пониманием спасения, пришлось допустить, что предание об Иисусе неполно. Поэтому великий неизвестный автор — вероятно, где-то в начале II столетия — счел себя вправе добавить недостающий материал и написать евангелие, в котором Иисус выступает в качестве Христа-Логоса и возвещает спасение посредством достигаемого единением с Ним действия Духа. Этот отсутствующий в предании дополнительный материал подается как рассказ ученика Иисуса, вспоминающего таинственные намеки в речах Господа — намеки, которых остальные не заметили, не поняв их важности. Доведение до всеобщего сведения незамеченных иудео-христианским преданием речей и действий Мессии Иисуса как носителя Логоса проводится в Евангелии от Иоанна по тщательно продуманному плану.

Спасение, возвещаемое Христом-Логосом, — это то же самое спасение, о котором говорится в посланиях Игнатия. Оно основано на достижении бессмертия через бытие в Том, кто приносит бессмертие.

Состояние, достигаемое через бытие во Христе, мыслится как состояние заново родившегося.

Бытие во Христе является одновременно и бытием в Боге. Христос-Логос молит Бога за тех, кто "в нас" (Ин. 17:21), т. е. в Нем и в Отце.

Представление перехода в новое состояние как нового рождения и расширение бытия во Христе до бытия в Боге в совокупности характеризуют фундаментальное различие между эллинистической мистикой бытия во Христе и эсхатологической.

Единение с Христом восходит к изначально предопределенной принадлежности Ему. В то время как в мистике Игнатия идея предопределения проявляет себя лишь постольку, поскольку она содержится в представлении о предсуществующей Церкви, в Евангелии от Иоанна она, как

правило, формулируется с максимальной четкостью. Люди делятся на два класса: те, которые "свыше" и потому способны воспринять весть носителя Логоса и через Него обрести спасение, и те, которые "от мира". Только о тех, которые даны Ему Богом, упоминает Христос-Логос в своей молитве. Он недвусмысленно отказывается от того, чтобы молиться за мир (Ин. 17:9).

Примечательно, что в Евангелии от Иоанна еврейский народ (за исключением немногих его представителей) рассматривается как враждебный Логосу. Здесь мы не находим у Христа никаких следов того беспокойства о судьбе Израиля, которое проявляли Иисус и Павел. Он лишь констатирует, что евреи, имевшие пророчества о Нем, настолько слепы, что не увидели в них то, что в них есть (Ин. 5:45—47).

В отношении евреев направленность Евангелия от Иоанна та же, что и в "Диалоге с Трифоном" Юстина. Она отражает борьбу за отделение христианства от иудаизма, который после разрушения Иерусалима начал изолироваться от внешнего мира.

До нас дошли два сообщения, проливающие свет на отношения между иудаизмом и христианством в тот период. Согласно Иосифу Флавию (Древн. XX, 9), в 62 г. н. э., перед прибытием наместника Альбина, первосвященник Анан велел побить камнями Иакова Праведного, брата Господня. В результате он восстановил против себя именно ортодоксальных евреев, которые пожаловались на него Альбину и царю Агриппе, вследствие чего он был незамедлительно смещен со своего поста.

Во время второго еврейского восстания (132—135 гг. н. э.) Бар-Кохба, как сообщает в своей Первой апологии Юстин (1 Апол. 31), подвергал христиан самым страшным пыткам, если они не отрекались от Иисуса Христа и отказывались поносить Его.

В мистике Иоанна, как и у Игнатия, любовь — это таинственная сила, связывающая избранных друг с другом и с Христом. Согласно проповеди Христа-Логоса, быть в любви — значит не только проявлять любовь в этическом смысле, но прежде всего действительно пребывать в единении со всеми избранными и благодаря этому оставаться в единении с Христом и Богом (Ин. 15:9—10, 12). Подобным же образом в Первом послании Иоанна слово "любовь" употребляется одновременно и в этическом, и в метафизическом смысле.

1 Ин. 4:7—8: "Возлюбленные! Будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь".

Так же как у Павла и Игнатия, бытие во Христе представляется в Евангелии от Иоанна как результат действия таинств.

Правда, в проповеди Христа-Логоса встречаются высказывания, которые можно понять так, будто спасение достигается просто верой в Него.

Ин. 3:36: "Верующий в Сына имеет жизнь вечную". — Ин. 8:51: "...кто соблюдет слово Мое, тот не увидит смерти веков". — Ин. 11:25—26: "...Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня если и умрет, оживет. И всякий живущий и верующий в Меня не умрет веков".

Однако в других изречениях Христос-Логос недвусмысленно говорит о крещении и Евхаристии и утверждает, что рождение заново от воды и Духа, а также вкушение плоти и крови Сына Человеческого необ-

ходимы для достижения блаженства. Это вплетение таинств в проповедь о спасительной силе веры в Христа-Логоса — большая загадка речений Христа в Евангелии от Иоанна.

Ее решение состоит в том, что Христос-Логос требует веры в себя не просто как в Логос, ставший плотью, но и как в принесшего таинства. Евангелие от Иоанна представляет эллинистическую мистику спасения через бытие во Христе как возведенную Иисусом. В этой мистике, как и у Игнатия и Павла, от которых она ведет свое происхождение, важную роль играют таинства. Поэтому, говоря о ней, Христос-Логос должен говорить также и о крещении и Евхаристии как об установлениях, необходимых для достижения блаженства. В соответствии с этим Он возвещает веру в Иисуса Христа, составной частью которой является вера в исходящие от Него таинства.

Как Он это делает?

Согласно эллинистической мистике, таинства обязаны своей действительностью Духу, который соединяется с водой крещения и хлебом и вином Евхаристии таким образом, чтобы его могли усвоить верующие. Однако Дух появился в мире только начиная с Пятидесятницы, т. е. после смерти и воскресения Иисуса. В соответствии с этим представлением Христос-Логос мог "учредить" крещение и Евхаристию лишь в том смысле, что Он постоянными намеками обращал внимание своих слушателей на то обстоятельство, что после Его преображения, как только Дух начнет действовать в мире, нечто необходимое для спасения должно произойти с водой, хлебом и вином. Поэтому Христос у Иоанна предрекает таинства как нечто такое, что Его слушатели пока еще никак не могут, да и не должны понимать. Как только Дух просветит их и начнет действовать в воде, хлебе и вине, они поймут, что Он имел в виду.

До тех пор, пока Христос-Логос пребывает на земле, вся сила Духа-Логоса сосредоточена в Нем и действует лишь непосредственно через Него. Христос-Логос возвещает истину, творит исполненные знамений чудеса и являет свою животворящую силу, возвращая умершим их естественную жизнь; но после Его преображения Дух, который действует в крещении и Евхаристии, приобретает способность сообщать людям вечную жизнь.

Пока Христос-Логос жив, Дух в Нем можно сравнить с водой, которая течет в глубоком канале, не орошая окружающей местности. После Его смерти Дух растекается через таинства, словно через сеть оросительных каналов.

Теория, согласно которой во время жизни Иисуса Духа еще не существует, проводится в Евангелии от Иоанна с исключительной последовательностью. В своих прощальных речах Иисус вновь и вновь внушает ученикам, что после Его смерти Дух придет к ним как Утешитель и введет их в полноту истины. Через Дух они поймут все то, что пока не понимают в Его словах. Если Логос устами Иисуса возвещает им будущее в иносказательных образах, Дух сделает это будущее, т. е. таинства, реальным и понятным. Обещание будущего совершенного знания, которое дается в проповеди Христа-Логоса, перестает быть загадкой, как только мы понимаем, что здесь имеется в виду проникновение в сущность таинств, которые продолжают и завершат спаситель-

ную деятельность Христа-Логоса. Везде, где предвещается Дух, одновременно подразумеваются и таинства, а всюду, где говорится о таинствах, подразумевается пришествие Духа.

Ин. 7:39: "...еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен".

Ин. 16:7: "...лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если Я пойду, то пошлю Его к вам".

Ин. 16:12—13: "Еще многое имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить. Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину..."

Так как Дух — это не что иное, как Логос, но уже не ограниченный рамками исторического явления Иисуса Христа, Иисус характеризует приход Духа также и как свое личное второе пришествие к своим верным. Только когда Он снова будет с ними как Дух — только тогда начнется их бытие в Нем. До тех пор, пока Он живет среди них как человек, они прислушиваются к Его словам, но не могут быть в Нем. Только после смерти Иисуса Христа становится возможным бытие во Христе; в этом эллинистическая мистика целиком и полностью совпадает с мистикой Павла. Христос-Логос нигде не утверждает, что Его ученики уже в Нем; Он лишь вновь и вновь призывает их быть в Нем. Пока Он жив, все, что они могут, — это верить в Него. Поскольку Его слова о "бытии в Нем" относятся не к настоящему, а к будущему, они представляются Его ученикам столь же загадочными, как и Его намеки на таинства. Иначе и быть не может. Бытие во Христе в Евангелии от Иоанна, как и у Павла, дается только через таинства. Необходимо отметить, что Христос-Логос впервые говорит о "бытии в Нем" в связи с едой и питьем плоти и крови Сына Человеческого (Ин. 6:56), а второй раз — в связи с обещанием пришествия Духа (Ин. 14—17). Только чрез Дух и таинства бытие от Бога становится бытием во Христе и в Боге, дающим гарантию воскресения.

Ин. 6:56: "Ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь пребывает во Мне, и Я в нем".

О том, что бытие во Христе начинается только с появлением Духа, со всей определенностью говорится и в Первом послании Иоанна. 1 Ин. 4:13: "Что мы пребываем в Нем и Он в нас, узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего".

Представление о мистическом теле Христовом несовместимо с эллинистической мистикой бытия во Христе. Будучи насковзь эсхатологическим, оно не поддается эллинизации¹. Поэтому бытие во Христе понимается в Евангелии от Иоанна исключительно как бытие в Духе, тогда как для Павла бытие в Духе — это только форма проявления общности с мистическим телом Христовым.

*

До тех пор, пока Дух, исходящий от носителя Логоса, после Его преображения не начинает действовать в мире, существует только кре-

¹ О мистическом теле Христовом см. с. 274—276.

щение водой, не имеющее никакого значения. В Евангелии от Иоанна ясно говорится, что Иисус не крестил (Ин. 4:2).

На крещение водой, которое будет одновременно и крещением Духом, Иисус указывает так же, как Он свидетельствовал о будущем чуде спасения, — и словом, и делом. В соответствии с раннехристианской практикой ссылок на пророчества (например, у Павла в 1 Кор. 10:1—12; Гал. 4:21—31 и особенно у Юстина в "Диалоге с Трифоном") не только изречения, но и события рассматривались как указания на будущее. Следуя этой линии, Евангелие от Иоанна возвещает будущие таинства не только словами Иисуса, но и с помощью совершаемых Им чудес. Почти во всех чудесах, кроме тех, которые просто свидетельствуют об Иисусе как принесшем воскресение, вода играет важную роль.

В разговоре с Никодимом Иисус подчеркивает, что никто не родится свыше и не воспринимает Дух без того, чтобы в этом не участвовала вода.

Ин. 3:5: "...истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие".

Именно воду крещения имеет в виду Христос-Логос, когда у колодца говорит самаритянке о воде жизни, которую он даст и которая сделается в пьющих ее людях источником воды, текущей в жизнь вечную (Ин. 4:14).

На свадьбе в Кане Галилейской, решив, что Его время пришло, Он превращает в вино воду, предназначенную для иудейского очищения (Ин. 2:1—11).

В купальне Вифезде Он исцеляет больного, который тщетно ждал, чтобы кто-нибудь отнес его в воду в тот момент, когда вода возмутится и возымеет целительную силу. Этот находящийся в ожидании человек символизирует надежду на истинно целительную воду крещения, которая должна истекать из Иерусалима. Помощь, получаемая им от Иисуса, показывает, что именно через Него и осуществится эта надежда.

Сразу же после чудесного насыщения многих, в котором содержится указание на Евхаристию, Иисус ходит по морю, волнуемому ветром. Тем самым Он показывает, что вода послушна Духу-Логосу и что Он, подобно ветру, который веет, где хочет (Ин. 3:8), однажды распространит свое действие на воду (Ин. 6:16—21).

В Иерусалиме Он исцеляет слепого от рождения, помазав ему глаза слюной и велев умыться в купальне Силоам (Ин. 9:1—11). "Воды Силоама, текущие тихо", о которых говорил Исаия (Ис. 8:6) и которые берут начало у Храмовой горы, так же как и возмущенная вода в купальне Вифезде, представляют собой пророчество об истинно целительной воде крещения, которая после смерти Иисуса будет истекать из Иерусалима.

Но Христос-Логос не ограничивается тем, что своим словом и делом пророчесствует о будущем крещении. Он также дает понять, каким образом благодаря Его смерти вода должна приобрести способность сообщать Дух и тем самым давать жизнь. Мысль Игнатия о том, что Христос своими страданиями очистил воду (Игн. к еф. 18:2), получает в Евангелии от Иоанна дальнейшее развитие.

Это открытие тайны возникновения крещения из смерти Христа содержится в словах Христа-Логоса, произнесенных в Иерусалиме во время праздника кушей.

Ин. 7:37—39: "В последний же великий день праздника стоял Иисус и возгласил, говоря: кто жаждет, иди ко Мне и пей; кто верует в Меня, как сказано в Писании: "Из Его тела потекут реки воды живой"* . Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него; ибо еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен".

Этимися словами Иисус Евангелия от Иоанна, ссылаясь на Писание, провозглашает, что в Него должны верить не только как в носителя Логоса, но и как в создателя крещения живой водой.

Из толкования этих слов евангелистом видно, что указанная вода жизни впервые появится лишь после смерти Иисуса, когда Дух сможет явить в воде свое действие.

Приводимая Иисусом цитата из Писания в Ветхом завете отсутствует. Правда, Иезекииль (47:1—12) говорит о чудесной воде, которая в новом Иерусалиме будет течь из Храма. Эта вода оздоровит соленую воду Мертвого моря и будет орошать корни чудесных деревьев, плодами которых, созревающими каждый месяц, будут питаться святые. К этому месту восходит Откровение Иоанна, где Сидящий на престоле обещает жаждущему воду от источника жизни (Откр. 21:6; 22:17) и описывает чистую реку воды жизни, исходящую от престола Бога и Агнца (Откр. 22:1—2). Однако о живой воде, истекающей из тела Мессии, не говорится ни у Иезекииля, ни в каком-либо другом месте Ветхого завета. Предположить, что в Евангелии от Иоанна приводится цитата из неизвестного нам ветхозаветного апокрифа, значило бы выдвинуть ни на чем не основанную гипотезу. Без сомнения, здесь имеется в виду именно это место из Иезекииля, только Христос-Логос считает себя вправе дать такое прочтение, при котором раскрывается его истинный смысл. Храм нового Иерусалима, из которого должна вытекать вода жизни, — это Он сам. Он утверждает это, отвечая иудеям, которые после изгнания торговцев из Храма потребовали от Него знамения. Он предлагает им разрушить Храм и обещает в три дня воздвигнуть новый. Как объясняет евангелист, Он имел в виду храм своего тела и свою смерть и воскресение (Ин. 2:18—22). Согласно учению о Логосе, истинным храмом Бога, т. е. местом, где Он действительно обитает, может быть только тело Христа-Логоса (аналогично тому, как для Юстина истинная жертва — это хлеб и вино Евхаристии, с которыми соединяется Дух). Следовательно, подлинный смысл указанного места из Иезекииля заключается в том, что текущая из Храма вода жизни — это вода крещения, берущая свое начало от Христа-Логоса после Его смерти и воскресения в Иерусалиме и растекающаяся по всему миру. Поэтому Христос-Логос утверждает, что в Писании содержится пророчество о том, что "из Его тела потекут реки воды живой". Делая так, он кладет конец буквальному, бездуховному еврейскому толкованию обещания чудесного источника в Храме и подготавливает своих верных к чуду своей смерти, в котором это обещание должно действительно исполниться.

При ударе копьем из Его тела истекли кровь и вода; между тем известно, что при нанесении ран умершему кровь не течет (из-за резкого снижения кровяного давления). Чудо еще более усиливается утверждением, что из раны потекла не водянистая кровь, а не смешанные друг с другом кровь и вода (Ин. 19:34). Этому явлению в Евангелии от Иоанна придается такое значение, что истинность происшедшего удостоверяется самым торжественным образом.

Ин. 19:34—35: "Но один из воинов копьём пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода. И видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину, дабы вы поверили".

Следовательно, от материального тела носителя Логоса на земле остаются вода и кровь, т. е. вода и кровь, обладающие способностью соединяться с Духом. Это свидетельствует о том, что носитель Логоса после смерти продолжает свое земное существование в воде крещения и в питье Евхаристии. Носитель Логоса приходит в мир не только как человек, вновь возвращающийся на небо, но и как вода и кровь, продолжающие присутствовать в мире. А кроме того, миру остается и Его Дух. Верить в Иисуса Христа как Сына Божия означает жить в убеждении, что эта триада, которую Он оставил после себя в мире, продолжает Его спасительную жизнь среди людей и сообщает им вечную жизнь. Эта открытая Духом истина имеется в виду в словах о трех свидетелях из Первого послания Иоанна. Эти слова становятся понятными в свете пророчества Иисуса на празднике кушеч и чуда пронзения копьём и в свою очередь проливают свет на эти два отрывка.

1 Ин. 5:5—8: "Кто побеждает мир, как не тот, кто верует, что Иисус есть Сын Божий? Сей есть Иисус Христос, пришедший водою и кровию; не водою только, но водою и кровию. И Дух свидетельствует, потому что Дух есть истина. Итак, три свидетельствуют: Дух, и вода, и кровь*. И сии три об одном".

Было бы совершенно неправильно понимать эту воду, в которой пришел Иисус Христос, как воду крещения, совершенного над Ним Иоанном. Согласно принятой в Евангелии от Иоанна точке зрения, крещение Иисуса не было ни важным духовным опытом для Него самого, ни выдающимся событием, ознаменовавшим Его пришествие в мир. Оно было всего лишь средством оповестить Крестителя о том, что он может провозгласить Иисуса Тем, Кто будет крестить Святым Духом, иначе говоря, Тем, от Которого берет начало соединение Духа с водой. Следовательно, приход Иисуса в воду может означать лишь присутствие Его в качестве Духа в воде крещения¹.

Пророчество Крестителя в синоптических евангелиях о Большем, чем он, который будет крестить Святым Духом, не исполнилось, так как Иисус не крестил. Евангелие от Иоанна делает слова Крестителя сбывшимися в том более глубоком смысле, что они отнесены к Иисусу как Тому, Кто своей смертью и преображением сделал возможным присутствие Духа в крещении.

Сохранить идею Павла о том, что крещение означает смерть и воскресение с Христом, для Евангелия от Иоанна так же невозможно, как и для Игнатия.

*

В Евангелии от Иоанна объясняется также и то, каким образом крещение водой и Духом началось в христианской общине. Ученики

¹ Представление о том, что христианское крещение произошло от крещения Иисуса, возникло в более позднее время. Об объяснении христианского крещения крещением Иисуса см. с. 360.

Иисуса с самого начала, еще во время Его земной жизни, совершали простое крещение водой — точно так же, как ученики Крестителя (Ин. 3:22—26; 4:1—2). Таким образом, согласно этому евангелию, для окружения Иисуса крещение было обычным делом. Следовательно, объяснения требует не само по себе возникновение крещения в христианской Церкви, а только то, каким образом уже практиковавшееся крещение водой превратилось в крещение водой и Духом. Крещение водой, дающее одновременно и Дух, стало возможным только после смерти Иисуса, и оно могло быть таковым только в том случае, если производилось людьми, обладающими Духом. Следовательно, речь идет об апостолах.

Но каким образом сами они смогли получить Дух помимо крещения водой и Духом? Аксиома, лежащая в основе мистического учения о таинствах Евангелия от Иоанна, согласно которой Дух не передается сам по себе, а только в соединении с водой, — эта аксиома не допускает исключений¹. Поэтому обладать Духом и вследствие этого положить начало крещению водой и Духом ученики могли лишь в том случае, если они сами были крещены носителем Духа. Следовательно, они должны были принять крещение водой и Духом от Иисуса. И действительно, точка зрения Евангелия от Иоанна именно такова.

Описание Тайной вечери заменяется в Евангелии от Иоанна рассказом об омовении ног во время последней трапезы (Ин. 13:4—17). В чем смысл этой замены? Сам Иисус дает ученикам два объяснения своих действий. Он истолковывает это омовение как акт смирения, который они должны повторять; но в то же время Он объясняет его Петру как омовение, которым Он очищает учеников и делает их причастными Ему. Смысла этого омовения они пока еще не могут знать. Он станет им понятен впоследствии.

Ин. 13:7—8: "Иисус сказал ему в ответ: что Я делаю, теперь ты не знаешь, а уразумеешь после. Петр говорит Ему: не умоешь ног моих вовек. Иисус отвечал ему: если не умою тебя, не имеешь части во Мне"

В чем же этот мистический смысл омовения ног ученикам, стоящий за его этическим смыслом? Комментаторы до сих пор не сумели правильно понять его, хотя слова Иисуса об уразумении, которое станет возможным лишь впоследствии, и внутренняя логика учения о крещении в Евангелии от Иоанна должны были бы навести их на верный след.

Омовение ног — это крещение учеников Иисусом, точнее, его первая стадия. Поскольку Дух, который соединяется с водой, появится только после смерти и преображения Иисуса, Он не мог передать им Дух, пока жил среди них. С другой стороны, они не могли бы стать причастными Духу, если бы не были предварительно крещены носителем Духа, т. е. Им самим. Единственным выходом из этого затруднения было крещение учеников водой и Духом в два этапа: в последнюю ночь своей земной жизни Иисус, омывая им ноги, крестит их водой; после своего воскресения Он вдыхает в них Святой Дух.

Ин. 20:21—23: "Иисус же сказал им вторично: мир вам! Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас. Сказав это, дунул, и говорит им: примите

¹ Отвечая на вопрос Никодима (Ин. 3:5), Иисус говорит, что нельзя родиться заново иначе как от воды и Духа.

Духа Святого: кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся”.

Сделавшись, таким образом, носителями Духа, ученики, в свою очередь, обрели способность крестить водой и Духом других.

В тот момент, когда Иисус омывал им ноги, ученики не понимали всего значения этого акта. Но впоследствии, когда они получили Дух, позволивший им узнать истину во всей полноте, им становится ясно, что Иисус, для того чтобы они имели свою часть в Нем, должен был своими руками привести их в соприкосновение с водой.

Таким образом, Евангелие от Иоанна ставит фундаментальный вопрос, которого предсудомнительно избегали богословы всех последующих времен: когда и как апостолы, начавшие совершать христианское крещение, сами приняли христианское крещение? Этот вопрос решается евангелистом в соответствии с его учением о сущности крещения. Это учение вынуждает его признать ошибочным предание об излиянии Духа в день Пятидесятницы. Он не может согласиться с тем, что ученики просто так обретают Дух, да еще вместе со множеством других верующих (Деян. 2:1—4)!

Евангелие от Иоанна уже церковно в том смысле, что весь присутствующий в верующих Дух в конечном счете восходит к апостолам, которые, в свою очередь, приняли его от Господа. Принятием Духа они были вооружены для апостольского служения. В тот момент, когда преображенный Христос сообщает им Дух, Он посылает их, как послал Его Отец (Ин. 20:21), и дает им власть прощать или не прощать грехи (Ин. 20:23). Здесь мы опять сталкиваемся с корректировкой синоптического предания. Для автора Евангелия от Иоанна немислимо, чтобы еще при жизни Иисуса не просвещенные надлежащим образом Духом ученики обладали такими полномочиями.

Для Павла начало крещения водой и Духом и принятие христианского крещения через учеников не составляло проблемы, решение которой нуждается в исторических построениях. Для него дело обстоит совершенно по-иному, так как, согласно его взглядам, принятие Духа является следствием умирания и воскресания с Христом в крещении. Сразу же после смерти и воскресения Иисуса совершаемое во имя Его ради прощения грехов и участия в мессианском Царстве крещение влечет за собой умирание и воскресение с Христом, из которого и вытекает обладание Духом. Вода никоим образом не является носителем Духа. Кроме того, не требуется, чтобы совершающий крещение был носителем Духа. Таким образом, и у Павла крещение водой, вследствие смерти и воскресения Иисуса, становится крещением водой и Духом, однако это происходит совершенно не так и гораздо проще, чем в более позднем учении, нашедшем свое логическое завершение в Евангелии от Иоанна.

С момента омовения ног ученики освящены для принятия Духа. В часы, оставшиеся до Его ареста, Иисус начинает готовить их к тому таинственному событию, которое их ожидает. Он говорит им о пришествии Духа и о бытии в Нем и в Отце. В Его публичных проповедях эти тайны спасения просвечивают, подобно отблескам далеких зарниц на затянутах тучами небе.

Поняв значение омовения ног, мы получаем объяснение еще одного обстоятельства, которое иначе осталось бы непонятным: почему в Евангелии от Иоанна все предшествующее провозвестие Христа является лишь прологом к тому, что Он говорит в промежутке времени между последней трапезой и арестом.

*

Чудесное насыщение многих у озера (Ин. 6:1—13) указывает на будущую евхаристическую трапезу. Чудесным умножением хлеба Иисус освящает хлеб для той роли, которую он должен играть в таинстве. На Геннисаретском озере хлеб указан как носитель чуда спасения, продолжающий жизнь носителя Логоса, — точно так же, как вода и кровь указаны чудом истечения при ударе копьем.

Будущий хлеб жизни имеется в виду во всех тех местах, где Иисус говорит о хлебе и о пшенице, из которой он делается. Именно так объясняется непонятный разговор с учениками у колодца Иакова. Ученики, возвратившись из города с провизией, предлагают Ему земную пищу (Ин. 4:8, 31), как незадолго до этого самаритянка хотела дать Ему земной воды. И точно так же, как Он отказался от воды и начал говорить об истинной воде жизни, Он отказывается и от пищи, принесенной учениками, чтобы обратиться к ним с поучением об истинной пище, предназначенной Ему Отцом, — исполнять то, ради чего Отец послал Его (Ин. 4:34). Внезапно Он начинает говорить о близкой жатве и возвещает ученикам, что вот-вот начнется жатва "в жизнь вечную", на которой жать будет не тот, кто сеял. Они должны пожать то, что посеяно Им.

Ин. 4:34—38: "...Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его. Не говорите ли вы, что еще четыре месяца, и наступит жатва? А Я говорю вам: возведите очи ваши и посмотрите на нивы, как они побелели и поспели к жатве. Жнущий получает награду и собирает плод в жизнь вечную, так что и сеющий, и жнущий вместе радоваться будут; ибо в этом случае справедливо изречение: "один сеет, а другой жнет". Я послал вас жать то, над чем вы не трудились; другие трудились, а вы вошли в труд их".

Труды комментаторов, пытавшихся выявить смысл этой совокупности изречений, были потрачены впустую. Это можно сделать только после того, как мы поймем, что Иисус намеками говорит здесь о хлебе жизни — как перед этим говорил о воде жизни. Он указывает ученикам, что Он не тот, кто принимает пищу, а тот, кто согласно воле Отца своей смертью положил начало пище для поддержания вечной жизни¹. Ибо только вследствие Его смерти и воскресения Дух может соединиться

¹ Пища, которую Иисус называет своей (Ин. 4:32—34), — это не пища для поддержания Его собственной жизни, как ошибочно думают ученики, а пища, обеспечивающая бессмертие тем, кто ею питается. Такая пища становится возможной впервые только благодаря Его смерти. Воля Бога, исполнение которой является пищей Иисуса (Ин. 4:34), заключается в том, что Он должен умереть и тем самым создать пищу нетленности, которая предлагается верующим в Евхаристии.

с хлебом и сделать его пищей бессмертия. Пшеница, которая даст будущий хлеб жизни, произрастает из Его тела, которое Он предаёт земле, подобно семени. Поэтому Сам Он не будет присутствовать на жатве — только ученики. Эта жатва даст им хлеб Евхаристии в виде Его дающей вечную жизнь плоти.

Христу Евангелия от Иоанна неважно, что Его речи могут быть поняты только после того, как станет известно будущее, на которое Он намекает. Его намерение состоит не в том, чтобы их поняли, а в том, чтобы привлечь внимание к будущим событиям.

Вступая в Иерусалим, Иисус говорит о пшеничном зерне, которое, умирая в земле, приносит много плода.

Ин. 12:23—24: "...пришел час прославиться Сыну Человеческому. Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода".

Здесь тоже имеется в виду не вообще плод Его смерти, а животворящий хлеб Евхаристии из урожая, выросшего из этого пшеничного зерна, которое, умирая, так чудесно умножается.

Для автора Евангелия от Иоанна таинства являются столь важной частью мистики единения с Христом, что основное значение смерти Иисуса, согласно этому евангелию, заключается в создании таинств.

В беседе о чудодейственной пище Иисус совершенно недвусмысленно провозглашает, что животворящая пища, истинная манна возникает из Его плоти, которая приносит миру. Поэтому Он называет хлеб Евхаристии своей плотью.

Ин. 6:47—50: "Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня имеет жизнь вечную. Я есмь хлеб жизни. Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли; хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет".

Ин. 6:51: "...хлеб же, который Я дам, есть плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира". — Ин. 6:53—56: "...истинно, истинно говорю вам: если не будете есть плоти Сына Человеческого и пить крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо плоть Моя истинно есть пища, и кровь Моя истинно есть питье. Ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь пребывает во Мне, и Я в нём".

И здесь тоже речь произносится не для того, чтобы ее поняли. Цель ее единственно в том, чтобы привлечь внимание к чуду, которое со временем произойдет с хлебом. Не имеет значения, если эти слова многим покажутся оскорбительными. Чтобы помочь тем, кто уже верит в Него, преодолеть этот соблазн, Иисус говорит, что обещание, данное Им в столь загадочных словах, связано с Его преображением и с пришествием Духа.

Ин. 6:61—63: "Но Иисус, зная Сам в Себе, что ученики Его ропшут на то, сказал им: это ли соблазняет вас? Что ж, если увидите Сына Человеческого, восходящего туда, где был прежде? Дух животворит; плоть не пользует нимало. Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь"¹.

¹ Как видно из последующего текста (Ин. 6:66—70), под "учениками" здесь имеются в виду не двенадцать апостолов, а ученики в более широком смысле этого слова.

Разъяснение загадки ссылкой на Дух, от которого только и исходит жизнь, состоит в том, что это тот самый Дух, который соединяется с хлебом и вином Евхаристии и превращает их в плоть и кровь Сына Человеческого, дающие возможность воскресения. Высказывание Юстина о пище и питье Евхаристии, которые благодаря Логосу становятся плотью и кровью воплотившегося Иисуса и питают, преображая их, плоть и кровь людей (1 Апол. 66), как и представление Игнатия о соединении Духа и плоти (Игн. к магн. 13:2) и о хлебе Божьем, который есть плоть Иисуса Христа (Игн. к рим. 7:3), — это современные Евангелию от Иоанна и поэтому единственно допустимые истолкования роли Духа в учении этого евангелия о таинствах¹.

До понимания этого комментаторы не дошли и доньше. Они все еще пытаются истолковать слова Христа-Логоса в современном спиритуалистическом смысле и интерпретировать ссылки на Дух таким образом, что в конечном счете здесь имеется в виду чисто духовное единение с Христом, а все относящееся к таинствам — это только символ духовного единения. Слова, которыми оканчивается речь о плоти и крови Сына Человеческого, все еще пытаются понять как свидетельство намерения автора вложить в уста Иисуса бытовавший в некоторых церковных кругах того времени реалистический взгляд на таинства, с тем чтобы в конце противопоставить ему — тоже устами Иисуса — спиритуалистический взгляд и тем самым открыть их подлинный смысл. Фраза Иисуса: "Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь" (Ин. 6:63) — якобы означает, что всю предшествующую речь следует понимать в духовном смысле. На самом же деле Иисус у Иоанна хочет сказать только то, что Его слова — это исходящее от Духа знание о пути обретения жизни, которым и сами верующие будут обладать, как только станут причастны Духу.

Говоря о Духе, который один лишь дает жизнь, Христос-Логос не берет назад ни одного сказанного Им до этого слова, а просто объясняет, как получается, что хлеб и вино Евхаристии становятся плотью и кровью Сына Человеческого. Как и у Юстина, это происходит благодаря тому, что Дух, который вследствие смерти и воскресения Иисуса приобрел способность соединяться с хлебом и вином, образует с ними одно целое точно таким же образом, как Логос — с плотью и кровью Иисуса Христа. Так спасительное единство Духа-Логоса с материей, имевшее место в личности Иисуса Христа, продолжается в этих элементах в такой форме, в которой оно может быть усвоено верующими. Через них становится достижимым бессмертие плоти, пришедшее в мир в лице Иисуса.

Так как Дух, превращающий хлеб и вино в плоть и кровь Христа, начинает свое существование в мире лишь вследствие смерти и воскресения Иисуса, автору Евангелия от Иоанна представляется немислимым, чтобы во время последней трапезы с учениками Иисус сам дал им хлеб и вино как свои тело и кровь. Отсутствие в этом евангелии описания Тайной вечери связано с тем, что, согласно его теории таинств, того, о чем рассказывают синоптические евангелия, попросту не могло быть. Предание о Тайной вечере Иисуса и Его учеников представляется автору

¹ Об истолковании хлеба и вина как плоти и крови Христа у Юстина см. с. 389; о взглядах Игнатия на соединение плоти и Духа см. с. 440—443.

Евангелия от Иоанна ошибочным, и он сознательно старается сделать его недействительным.

Его убеждение, что рассказ о Тайной вечере можно приписать только еврейскому недопониманию, подкрепляется тем, что у синоптиков Иисус совершает раздачу хлеба и вина во время еврейской пасхальной трапезы. Возможно ли, чтобы Христос-Логос, стоящий во всех отношениях выше еврейского Закона, устроил со своими учениками еврейскую праздничную трапезу? Точка зрения Павла, согласно которой Христос по плоти был под Законом и жил в соответствии с его установлениями, для учения о Логосе уже невозможна. Согласно последнему, Иисус Христос во всем, что Он говорил и делал, был отрицанием того Закона, о котором евреи имели столь бездуховное представление, и потому никак не мог исполнять предписываемые им обычаи. Для Него это было бы невероятным унижением!

Как и у Юстина, в Евангелии от Иоанна все еврейское в конечном счете имеет значение лишь в той мере, в какой оно может рассматриваться как указание на Христа-Логоса. Пасхальный агнец — это пророчество о Нем как об Агнце, взявшем на себя грехи мира. Он исполняет пророчество. Поэтому рассказ о том, как Иисус перед смертью праздновал Пасху со своими учениками, заменяется в Евангелии от Иоанна сообщением, что в день заклания пасхального агнца Он принял смерть на кресте (Ин. 13:1—2; 18:28).

У Павла мистика единения с Христом не нуждается в полемике с преданием о делах и изречениях Иисуса Христа; она просто занимает место рядом с этим преданием как знание, проистекающее из откровения Духа. Напротив, эллинизированная мистика единения с Христом, утверждающая себя как правильно понятое учение Иисуса, оказывается перед необходимостью выбора между той историей, которой требует ее собственная логика, и той, которая представлена в предании. Так как ее учение о спасении через единение с Христом является для нее истиной, от которой она не может отойти, эта мистика признает предание лишь в той мере, в какой оно согласуется с ее учением.

Мистика Павла совершает насилие над фактами природного мира; мистика Евангелия от Иоанна — над фактами истории.

*

Христос-Логос знает, что Он должен прийти в мир и претерпеть смерть, чтобы настала эра, в которой способность к воскресению будет передаваться через таинства. Поэтому Он подготавливает своих слушателей к тому, что они увидят дела еще большие, нежели те, которые Он совершает в своей земной жизни.

Ин. 5:20—21: "Ибо Отец любит Сына и показывает Ему все, что творит Сам; и покажет Ему дела больше сих, так что вы удивитесь. Ибо, как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет кого хочет".

Этими словами Иисус Евангелия от Иоанна намекает на оживление, которое Он как Дух будет совершать посредством таинств. Ведь в своем земном бытии Он совершает только чудеса воскрешения мертвых к обычной жизни, чтобы показать, что Он имеет власть над смертью.

Как Дух, действующий в таинствах, Он сделает все множество верующих обладателями вечной жизни.

Так как именно верующие учреждают крещение и Евхаристию, Христос у Иоанна заходит настолько далеко, что утверждает, что вследствие Его отхода к Отцу (благодаря чему Дух приходит в мир) они сами будут совершать дела большие, чем Он, Логос, находящийся среди них в облике человека.

Ин. 14:12: "Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду".

Точка зрения Павла, согласно которой спасительное действие преображенного Христа несравненно сильнее, чем воплощенного, присутствует и в эллинизированной мистике бытия во Христе; единственное различие в том, что для эллинизированной мистики Христос по плоти не столь безразличен, как для эсхатологической. Это связано с тем обстоятельством, что в христианско-эллинистическом мировоззрении природная и сверхприродная эры разграничены не так, как в эсхатологическом. Согласно эллинистическим воззрениям, сверхприродная эра начинается уже с появлением Христа-Логоса, тогда как по Павлу — только с момента смерти и воскресения Иисуса. Это выражается в том, что проблемы Закона в том виде, как она рассматривалась Павлом, для автора Евангелия от Иоанна не существует. Ибо Закон упраздняется не только смертью и воскресением Иисуса; он утратил свое значение с момента явления Христа-Логоса. Последний отнюдь не подчинился Закону, чтобы, как полагает Павел, искупить тех, кто под Законом (Гал. 4:4—5), а с самого начала вместе со своими верными стоит вне Закона; Закон — это только пророчество о Нем.

С приходом носителя Логоса начинаются спасение и суд. Как принесший бессмертие, Он производит разделение людей. Одним Он дарует жизнь, других предает смерти. Этот суд совершается в таинствах. Следовательно, второе пришествие Христа в качестве Духа, который действует в таинствах, — это уже второе пришествие для суда. Не случайно автор Евангелия от Иоанна заставляет Иисуса говорить в прощальных речах таким образом, что Его слова кажутся относящимися то к Его второму пришествию в Духе, то к Его второму пришествию в конце истории.

В какой степени за текстом Евангелия от Иоанна стоит живое эсхатологическое ожидание — сказать трудно. Несомненно лишь ожидание видимого пришествия Сына Человеческого и всеобщего воскресения для суда.

Ин. 5:26—29: "Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе; и дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий. Не дивитесь сему: ибо наступает время, в которое все находящиеся в гробах услышат глас Сына Божия, и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения".

Вспоминая, сколь живо то эсхатологическое ожидание, которое прорывается временами в изречениях Игнатия¹ и Юстина², невольно склоня-

¹ См. с. 435.

² См. с. 435—436.

ешься к мысли, что учение Иоанна должно было иметь намного более мощную эсхатологическую подоснову, нежели та, которая усматривается в речах Христа-Логоса в Евангелии от Иоанна. Однако ведь и цель последних только в том, чтобы показать, каким образом Христос-Логос принес в мир вечную жизнь и дарует ее верующим через будущее единение с Ним в таинствах. Сопутствующее этим идеям и представлениям ожидание последних времен лишь случайно проскальзывает в отдельных местах.

Но каким бы живым ни было это ожидание, оно все же несравнимо с павловским, ибо вся логика мистики бытия во Христе в Евангелии от Иоанна уже не эсхатологическая, а эллинистическая.

*

Итак, процесс эллинизации христианства сводится к тому, что на рубеже I—II вв. н. э. богословие Малой Азии усвоило мистическое учение Павла о спасении через единение с Христом в форме учения о спасении через приобщение к Духу Христа в таинствах и перенесло это учение из мира эсхатологических представлений в мир эллинистической мысли. Так в рамках эсхатологического ожидания возникло всем понятное, логичное эллинистическое учение о воскресении к вечной жизни, которое принес Иисус Христос и которое достигается посредством таинств. Оно и послужило затем основой догматического учения греческой Церкви.

Для того чтобы трансформироваться в мистику единения с Христом, христианской вере не было необходимости заимствовать какие-либо представления у эллинистических религий окружающего мира. Ибо эта трансформация, не выходя из круга изначальных представлений первохристианства, совершилась уже в учении Павла. От эллинизма был взят только понятийный аппарат, необходимый для того, чтобы сделать телесное воскресение и его обретение через единение с Христом и через таинства понятными для греческой метафизики. Здесь и пригодились учение о Логосе. С его помощью еврейское представление о Мессии было преобразовано в греческое представление о носителе вечной жизни.

Следовательно, мнение Адольфа Гарнака, высказанное в его исследовании по истории догматики, что самые первые догматические построения возникли не под влиянием религиозных идей эллинистического Востока, а под влиянием греческой философии, было правильным.

Гарнак не мог последовательно провести его до конца, потому что он, подобно всем предшествующим исследователям, не имел удовлетворительного объяснения учения Павла. Поэтому оставалась возможность для предположения, что религиозные представления греческого Востока проникли в христианство через Павла. Именно в этом пункте представители школы истории религий в последние десятилетия пытались пробить брешь в теории Гарнака. Они справедливо полагали, что если бы христианство, сразу же после своего возникновения пересаженное из еврейского мира в эллинистический, избежало влияния эллинистических мистериальных религий, то это граничило бы с чудом. Объяснение мистики Павла с помощью эллинизма напрашивалось как нечто

самоочевидное ещё и потому, что его учение о единении с умершим и воскресшим Христом и его мистическая концепция таинств, казалось, имели очевидное сходство с мистикой мистерияльных религий. Именно на этот слабо укрепленный пункт и повелась атака.

Уверенность в легкой победе помешала атакующим силам школы истории религий осознать, в каком странном положении они очутились: даже если бы им и удалось захватить это конкретное укрепление, у них все равно не было бы ни малейшей надежды овладеть всей крепостью или хотя бы прилегающими укрепленными пунктами. Ибо надеяться на подтверждение гипотезы о заимствовании религиозных представлений у восточного эллинизма можно было только там, где речь шла о Павле. Что же касается Игнатия, Юстина и вообще всех последующих христианских эллинистических мыслителей, то было обнаружено, что они взяли у эллинизма не содержательные, а только формообразующие элементы. Поэтому школа истории религий оставила их в покое. В результате оказалось необходимым предположить, что христианство подверглось эллинизации два раза: один раз у Павла, который ввел в него новые идеи и придал ему новый характер, и второй — у Игнатия и его последователей, причем эта вторая эллинизация представляла собой просто попытку выразить идеи Павла в терминах греческой философии. Таким образом, христианство оказалось восприимчивым к идеям восточно-эллинистических мистерияльных религий только в один определенный момент и только в лице одного человека! А эллинистические мыслители, которые позднее отвергли эти идеи, тем не менее должны были (поскольку последние были уже приняты Павлом) сначала безоговорочно их принять, а потом, как будто эти идеи и без того не были эллинистическими, снова их эллинизировать! Следовательно, если верить представителям школы истории религий, то Игнатий, Юстин и создатель Евангелия от Иоанна были поражены слепотой.

Эсхатологическое объяснение мистики Павла освобождает осажденное укрепление и отбивает атаку, предпринятую Райценштайном против Гарнака. Точка зрения, согласно которой христианская догматика формировалась не под влиянием восточно-эллинистических верований, а под влиянием греческой философии, теперь уже не имеет слабых мест.

Сказанное выше отнюдь не означает, что идеи эллинистических мистерияльных религий не оказали вообще никакого влияния на христианство. Однако, что касается самого раннего, решающего периода развития христианства, это влияние заметно только в частности и никогда не затрагивает фундаментальных представлений о Христе и о спасении. И только позднее христианство, обладая уже сформировавшейся догматикой, приняло в себя множество представлений и обычаев из мира эллинистических религиозных идей.

Правильность эсхатологической интерпретации мистики Павла подтверждается не только тем, что по сравнению с предшествующими интерпретациями она дает намного более естественное объяснение дошедших до нас текстов и вносит ясность в вопрос об отношении Павла к Иисусу и к первохристианству. Только она одна позволяет понять, почему Игнатий и малоазийское богословие не просто позаимствовали

идеи Павла, а упростили и видоизменили их. А с другой стороны, только показав, что учение Игнатия и Евангелия от Иоанна о мистическом единении с Христом представляет собой эллинизированный паулинизм, можно считать эсхатологический характер последнего окончательно установленным.

Что без эсхатологической интерпретации невозможно прийти к ясному пониманию отношений между Павлом и эллинизированным христианством, видно из того, что вплоть до сегодняшнего дня бок о бок существуют самые разные мнения о том, как соотносятся между собой богословские учения Иоанна и Павла. Правда, историческая критика XIX столетия, олицетворяемая Фердинандом Христианом Бауром и Генрихом Юлиусом Хольцманом, выявила различие между идеями Павла и Иоанна и показала, что учение Павла возникло раньше и оказало влияние на Евангелие от Иоанна. Однако исследователи не смогли в полной мере обосновать свои выводы, так как считали учение Павла отчасти эллинистическим, и в результате не могли с определенностью сказать, почему при всем сходстве эти два вероучения все-таки отличались друг от друга. Таким образом, правильное понимание, к которому они пришли, не было закреплено. Многие исследователи находили удовольствие в том, что вновь и вновь пытались доказать, будто учение Иоанна возникло независимо от учения Павла или даже раньше последнего, либо затушевывать имеющиеся между ними различия. Какие возвраты к старым ошибкам при этом допускались, показывает пример Адольфа Дайсмана. Как будто ни Баура, ни Хольцмана никогда не существовало, он преспокойно утверждает: "Наиболее впечатляющими памятниками глубочайшего понимания мистики Павла являются Евангелие и Послания Иоанна"¹. С таким же успехом можно было назвать Бетховена лучшим интерпретатором И.С. Баха.

Понимание того, что мистика Евангелия от Иоанна есть результат эллинизации мистики Павла, кладет конец всей этой путанице. Как сходство, так и различие между ними в равной мере получают объяснение. Решение проблемы Павла является одновременно решением проблемы Евангелия от Иоанна, как и вообще проблемы формирования раннехристианской догматики.

Таким образом, значение Павла в процессе эллинизации христианства двоякое. Благодаря его мистике эллинизация стала возможной. Но она вдобавок так хорошо подготавливает эллинизацию, что процесс идет без заимствования чуждых христианству эллинистических идей. В мистике единения с Христом христианская вера представлена в поддающейся эллинизации форме; но при этом она уже обладает такой логической завершенностью, что не может принять в себя никаких новых представлений, а просто эллинизируется в том смысле, что начинает понимать и выражать себя в греческих терминах. И если Евангелие Иисуса, войдя в восточно-эллинистический мир, оказалось в состоянии устоять против его синкретических тенденций, то это чудо отчасти является делом рук Павла.

¹ *Deißmann A. Paulus*, 2. Aufl. 1925. S. 123.

Как соотносятся между собой павловская мистика единения с Христом и ее эллинизированная форма с точки зрения их содержания?

Эллинизированная мистика имеет то преимущество, что она проще павловской. Отбросив идею умирания и воскресания с Христом, корни которой лежали в эсхатологии, она становится близким греческому мышлению, логически последовательным учением о спасительном действии Духа Христова.

К тому же при этой своей простоте она обладает необычайной гибкостью в смысле способности к видоизменению, что позволяет ей приспосабливаться к формам мышления самых разных эпох. В спиритуалистической интерпретации мистика Евангелия от Иоанна доминирует в религиозном мышлении нового времени.

Тем не менее в первоначальном учении, в котором из-за его укорененности в эсхатологии присутствует нечто столь сложное и чужеродное, сокрыты ценности большие, нежели в производном от него эллинистическом. Если говорить в самом общем плане, мистика Павла выше мистики Игнатия—Иоанна тем, что первая выражает связь с Христом как духовный опыт великой личности, тогда как вторая — это результат теоретической разработки. Мистика Павла обладает непосредственностью, которой у более поздней мистики нет. Ее идеи захватывают, даже если ее логика и остается для нас чуждой. В этой усложненной мистике жизнь пульсирует сильнее, чем в более простой.

Это видно из того факта, что она богаче в этическом отношении. Эсхатологическую мистику можно целиком, без остатка транспонировать в этику жизни во власти Христа. Этого нельзя сказать о мистике Игнатия—Иоанна. Эллинистическая мистика не проявляет столь непосредственного интереса к этике, как павловская. Связь этики с метафизикой в ней такова, что метафизике принадлежит ведущая роль. Правда, и у Павла любовь — категория метафизическая; тем не менее в этике, которую он выводит из своего мистического учения, его этическая личность находит свое полное выражение. Игнатию, который как человек и как мыслитель, пожалуй, не имеет себе равных в следующем после Павла поколении, насколько мы можем судить, это не удалось. Хотя его мистика — это мистика любви, этика содержится скорее не в ней, а рядом с ней. Как бедны его послания, по сравнению с посланиями Павла, пламенными этическими призывами! Да и в Евангелии от Иоанна этическая нота в речах Христа значительно приглушается метафизикой любви.

По мере дальнейшего развития греческого богословия становится все яснее, каких усилий требует сохранение роли этики в его метафизическом учении о спасении. Оно имеет тенденцию к превращению в чисто логическую умозрительную концепцию достижения бессмертия посредством воздействия Духа на материю. Чтобы сохранить этику, ему приходится прибегать к повторению этических изречений Иисуса, которые оно вдобавок смешивает с греческой философской этикой. Судьба христианско-эллинистической мистики бытия во Христе складывается так, что этика в ней вынуждена вести борьбу за свое существование.

Мистика Павла выше мистики Игнатия—Иоанна не только в отношении этики, но и в отношении духовности. Это связано с различием представлений о Духе. У Павла Дух соединяется с духом человека, т. е. с его душевной сущностью, и действует через нее. В мистике Игнатия—Иоанна он вступает в соединение с человеком как материальным существом и даже с материей, как таковой. Этого требует эллинистическая логика: поскольку позднеиудейское эсхатологическое представление о воскресении было вытеснено эллинистическим, телесное воскресение и его опосредование таинствами должно теперь объясняться воздействием Духа на плоть. Материальная концепция Духа пришла на место чисто духовной.

Различием в понимании сущности Духа объясняется и то, что в мистике Павла все связанное с таинствами проявляется иначе, чем в эллинизированной мистике, хотя таинства и занимают в ней столь же важное место. В мистике Павла есть таинства, но нет метафизики таинств. Как бы реалистично ни понималось у Павла происходящее во время крещения — это все же личный духовный опыт, ибо принимаемый Дух соединяется с душевной сущностью человека. В эллинизированной мистике принятие Духа в таинствах мыслится скорее как событие, имеющее место вне личности. У Павла, несмотря на его реалистическое понимание действительности крещения и трапезы Господней, таинства свободны от элементов магии. В эллинизированной мистике последние начинают развиваться.

Мистика Павла богаче эллинизированной мистики еще и благодаря той роли, которую играет в ней идея умирания и воскресания с Христом. Эта идея придает мистике единения с Христом этический жар и оберегает концепцию крещения и трапезы Господней от утраты духовности. Она делает единение с Христом чем-то таким, что постоянно переживается и проверяется жизнью. Поэтому в том, что у Павла верующие обретают Дух вследствие умирания и воскресания с Христом, заключен глубокий смысл.

Таким образом, упрощение, претерпеваемое мистикой единения с Христом в процессе своей эллинизации, — это одновременно и утрата этических и духовных ценностей. С эллинизацией христианства начинается его обеднение.

Это обеднение усугублялось тем обстоятельством, что эллинизация происходила в ходе борьбы с гностицизмом. Чтобы успешнее бороться с этим врагом, христианское учение стремилось к достижению максимально возможной простоты и логической завершенности. Оно допускало только такие религиозные идеи, которые хорошо укладывались в систему, создаваемую в противовес гностицизму. Все прочие идеи, какими бы ценными они ни были сами по себе, представляли для христианства только мертвый груз и дополнительную опасность. Оно перестало заниматься фундаментальными религиозными проблемами, которые стояли перед Павлом и с которыми сталкивается вообще любая мыслящая религия, потому что гностицизм сделал их объектом своего особого внимания. Вместо того чтобы полемизировать с гностицизмом по этим проблемам, христианство просто отрицает их. Вне намеченных для обороны позиций оно не вступает ни в какие бои.

От урона, нанесенного христианству в процессе эллинизации и в борьбе с гностицизмом, оно не оправилось и по сей день.

НЕПРЕХОДЯЩИЕ ЦЕННОСТИ МИСТИКИ ПАВЛА

Павел был и остается во все времена защитником мышления в христианстве. Знание, идущее от Духа Христа, он ставит выше веры, утверждающей свой авторитет на предании. Его отличает безграничное и неизменное уважение к истине. Если он идет на ограничение свободы, то только на такое, которое вытекает из заповеди любви, а не из авторитета учения.

При этом он вовсе не революционер. Он исходит из веры общины; он только не согласен остановиться на том месте, дальше которого она не идет, и оставляет за собой право довести свои мысли о Христе до их логического завершения, не заботясь о том, укладываются ли добытые им истины в рамки верований общины и будут ли они признаны ею.

Результат этого первого проявления мышления в христианстве вселивает в нас твердую уверенность в том, что вере нечего бояться мышления, даже если последнее нарушает ее покой и порождает споры, не сулящие, казалось бы, ничего хорошего для религиозной жизни. Как упорно вера первохристианской общины сопротивлялась идеям Павла! И все же именно эта вера в Иисуса Христа, поднятая апостолом язычников на уровень знания, подготовила решение проблемы, с которой столкнулись христиане следующих поколений, когда стало ясно, что их эсхатологические чаяния не сбылись. Идеи, казавшиеся столь опасными лидерам первохристианской общины, позволили отвергнутому иудаизмом Евангелию Иисуса проникнуть в греческий мир и найти там понимание. Именно идеи апостола язычников, с которым вера его времени вела ожесточенную борьбу, вновь и вновь становились обновляющей силой в вере последующих эпох. В результате этого первого конфликта христианского мышления с христианской верой выяснилось, что мышление было долгосрочным вкладом, процентами с которого воспользовалась вера последующих поколений; и то же самое не раз повторялось в истории христианства.

Поэтому на все времена сохраняет свое значение тот факт, что симфония христианства началась с огромного диссонанса между верой и мышлением, диссонанса, который впоследствии разрешился в гармонию. Христианство может стать живой истиной для сменяющих друг друга поколений лишь в том случае, если среди них будут постоянно появляться мыслители, которые, оставаясь в Духе Иисуса, сумеют выразить веру в Него в категориях мировоззрения своей эпохи. Становясь традиционной верой, которую люди должны принимать просто как данность, христианство теряет связь с духовной жизнью своего времени и способность принимать новую форму в соответствии с новым мировоззрением. Когда прекращается полемика между традицией и мышлением, страдают христианская истина и христианская правдивость. Вот почему так важно, что Павел считает своим очевидным долгом продумать веру в Иисуса Христа во всей ее полноте и всей глубине

на материале эсхатологического мировоззрения его времени. Вошедшие в летопись начала христианства его слова "Духа не угашайте" и "Где Дух Господа, там свобода" означают, что мыслящему христианству должно быть предоставлено право на существование среди верующего христианства и что маловерам никогда не удастся подавить уважение к истине. Христианству ни при каких условиях не следует отказываться от замечательной непосредственности, с которой оно в лице Павла признает, что и мышление тоже идет от Бога. Весенняя свежесть павловского христианства всегда должна сохраняться в нашем христианстве.

Павел — святой заступник мышления в христианстве. И тем, кто думает служить Евангелию, лишая веру в Иисуса свободы мысли, лучше не становиться ему поперек дороги.

*

Но Павел был не просто первым борцом за права мышления в христианстве; он показал всем последующим поколениям, как именно следует вести эту борьбу. Его великим достижением было понимание того, что переживание единения с Христом является сущностью жизни христианина. Из глубины мессианских ожиданий приходит к нему эта мысль, которая была высказана уже Иисусом, когда Он говорил о тайне освящения верующих через общение с неузнанным будущим Мессией, живущим среди них. Проникая в глубь того, что было обусловлено его временем, Павел прокладывает путь к духовному достижению непреходящей ценности. Какими бы чуждыми ни казались нам ход его рассуждений и форма его идей (обусловленные эсхатологическим мировоззрением, которое для нас осталось в прошлом), сами эти идеи тем не менее обладают непосредственной убедительной силой — благодаря содержащейся в них духовной истине, которая выходит за границы временного и сохраняет свою ценность на протяжении всех последующих эпох. Поэтому и мы должны отстаивать свое право понять идею единения с Иисусом в рамках нашего собственного мировоззрения, заботясь единственно о том, чтобы достигнуть глубины, на которой лежит действительно живая и духовная истина.

Ибо христианство — это мистика единения с Христом, т. е. наша общая принадлежность Христу как нашему Господу, осознаваемая мысленно и реализуемая в нашем духовном опыте. Именуя Иисуса "наш Господь", Павел тем самым возносит Его выше всех обусловленных временем представлений, которые привлекались для объяснения тайны Его личности, и утверждает Его как превышающее все человеческие определения духовное существо, которому мы должны отдать себя без остатка и убедиться, что Им определяется и наша жизнь, и вся наша сущность.

Все попытки лишить христианство мистики единения с Христом есть не что иное, как бессильное сопротивление тому духу знания и истины, который нашел свое выражение в учении первого и величайшего из христианских мыслителей. Подобно тому как философия, испробовав тысячи окольных путей, всегда должна возвращаться к элементарному

пониманию того, что всякое подлинно глубокое и живое мировоззрение должно быть мистическим (поскольку должно содержать в себе нечто вроде осознанной и добровольной самоотдачи таинственной и бесконечной воле к жизни, частью которой мы являемся), — точно так же и мышление, если оно христианское по своей сути, не может не понимать эту самоотдачу Богу так, как понимал ее уже Павел: как реализуемую в единении с Иисусом Христом.

Мистика единения с Богом в смысле непосредственного слияния с бесконечной творческой волей Бога в действительности неосуществима. Все попытки извлечь живую религию из чисто монистической мистики единения с Богом, кто бы их ни предпринимал: стоики, Спиноза, индийские или китайские мыслители, обречены на неудачу. Они знают направление, но не могут выйти на дорогу, ведущую к цели. Из слияния с бесконечной универсальной волей к бытию не может проистекать ничего, кроме определения человеческой жизни как пассивного существования, растворения в Боге, погружения в океан бесконечного. Чистая мистика единения с Богом остается чем-то мертвым. Слияние конечной воли с бесконечной наполняется содержанием лишь тогда, когда оно переживается одновременно и как обретение покоя в бесконечном, и как ощущение, что ты находишься во власти воли к любви, которая в нас приходит к осознанию самой себя и стремится воплотиться в действие. Только пройдя через противопоставление Божьей воли к любви и Его бесконечно загадочной творческой воли и поднявшись выше этого противопоставления, мистика находит дорогу к жизни. Не в силах охватить вечное в его истинной сути, человеческая мысль с необходимостью приходит к дуализму и должна преодолевать его, чтобы найти свое место в вечности. Она должна смело браться за решение всех загадок бытия, которые стоят перед ней и тревожат ее. Однако в конечном счете ей следует оставить непостижимое непостижимым, удостовериться в истинности понимания Бога как воли к любви и в этой уверенности обрести и душевный покой, и энергию для деятельности.

Мессианско-эсхатологическое мировоззрение — это преодоление дуализма, достигаемое свободной и энергичной мыслью, победоносным явлением веры в Бога Любви изнутри веры в бесконечно загадочного Бога-Творца. Поэтому любая религиозная мистика, чтобы обрести живое дыхание, должна пропитаться чем-то вроде мессианской веры. Следовательно, в мессианско-эсхатологической мистике Павла выражена самая сущность религиозной мистики, нашедшей путь к живой истине. В Иисусе Христе Бог явил себя как воля к любви. В единении с Христом единение с Богом осуществляется в единственно доступной нам форме.

Эсхатологическое мировоззрение не позволяет Павлу поставить знак равенства между мистикой единения с Христом и мистикой единения с Богом, и в этом заключен глубокий смысл. С точки зрения познания мистика единения с Богом всегда остается чем-то незавершенным и не поддающимся завершению. Довольствуясь тем, что богосыновство осуществляется в единении с Христом, и не пытаясь истолковать его как бытие в Боге, Павел, подобно маяку, указывает христианской мистике правильный курс, к которому она должна постоянно возвращаться после

всех своих блужданий. Освещая океан вечности, этот маяк стоит нерушимо, покоясь на прочном фундаменте исторического явления Иисуса Христа.

*

В чем же главная отличительная черта, определяющая своеобразие учения Павла?

То обстоятельство, что оно строится на представлениях, типичных для эсхатологического мировоззрения, характеризует его только с внешней стороны. Внутренняя же его суть определяется тем, что идея спасения через Христа развивается Павлом в рамках веры в Царство Божье. В мистике Павла смерть Иисуса имеет значение для верующих не сама по себе, а как событие, после которого начинает осуществляться Царство Божие. Согласно Павлу, верующие спасаются тем, что, имея общность с Христом благодаря таинственному умиранию и воскресанию вместе с Ним, они уже в природном мире переходят в сверхземное состояние, в котором будут находиться в Царстве Божьем. Через Христа мы освобождаемся от этого мира и обретаем форму бытия, свойственную Царству Божьему, несмотря на то что последнее еще не наступило. Это — фундаментальная идея концепции спасения, развитой Павлом в рамках эсхатологического мировоззрения.

Так как у Павла преобразование этого мира в Царство Божье начинается со смерти Христа, первохристианская вера, которая смотрела на спасение исключительно как на дело будущего, трансформируется у него в веру, для которой спасение уже наличествует, хотя полностью оно осуществится только в будущем. Вера в настоящее возникает изнутри веры в будущее. Ожидание Царства и спасения, которое должно в нем осуществиться, Павел связывает с появлением и смертью Иисуса таким образом, что вера в спасение и наступление Царства перестает зависеть от того, наступит ли это Царство быстро или задержится. Не отказываясь от эсхатологии, он уже стоит выше нее.

Представление о спасении через Христа как об участии в Царстве, которое Он несет, перешло в учение Павла из первохристианства. Ибо в Евангелии Иисуса и вере первохристианской общины спасение представляется как пришествие Царства и Мессии. Эту евангельскую и первохристианскую веру в спасение через Христа и грядущее Царство — составную часть веры в грядущего Мессию — Павел продумывает настолько глубоко, что она освобождается от ограниченности, проистекавшей от конкретных исторических условий того времени, и становится верой, сохраняющей свое значение для всех последующих эпох. Он дает свое решение проблемы, тяготеющей над христианской верой во все времена: почему, хотя Иисус Христос явился, Царство Его все еще не наступает? Он не считает, что если Бог подвергает нас испытанию, разведя эти два события во времени, то христианская вера уже не должна связывать их одно с другим; напротив, он делает христианскую веру способной в своем мышлении удерживать вместе, в их изначальной целостной связи, эти две реальности, ставшие теперь разделенными во времени. Так в мистике Павла первохристианская вера принимает фор-

му, в которой ее главная особенность — внутренняя связь между представлением о спасении через Христа и живой верой в Царство Божье — стала достоянием веры на все времена.

То, что так твердо отстаивал Павел, впоследствии оказалось утраченным. Уже в процессе эллинизации христианства формируется представление о спасении через Христа, которое не является частью веры в Царство Божье, а существует как бы параллельно с ней. Спасение стало объясняться как результат явления Христа самого по себе, а не Его пришествия в качестве несущего Царство. И это представление сохранялось в течение всех последующих столетий. Вера в спасение через Христа и вера в Царство Божье никогда больше не составляли живого единства. В католицизме и в протестантизме реформаторов, весь строй которых определяется той формой, которую приняло христианство в процессе эллинизации, господствует идея спасения, основанного на искупительной смерти Иисуса ради прощения грехов, идея, рядом с которой вера в Царство Божье влачит довольно жалкое существование. Правда, эта вера раз за разом вступает в борьбу, пытается вернуть себе утраченные позиции. Не одно потрясение пришлось испытать Церкви, когда потухший вулкан евангельско-первохристианской веры в Царство Божье вновь становился действующим. Движение за обновление веры в Царство Божье возникает и в период Реформации; однако оно оказалось неспособным добиться признания своих требований, хотя даже у Лютера оно заявляло о себе с большой силой.

В католицизме и в протестантизме реформаторов вера в Царство Божье и стремление к нему уже не имели первоначальной силы. Именно поэтому ни католицизм, ни протестантизм не смогли оказать преобразующее воздействие на свою эпоху.

В постреформационном протестантизме, ставшем более терпимым, возникает религиозное движение, которое хочет быть евангельским — в том смысле, что оно стремится вернуться непосредственно к учению Иисуса и основываться исключительно на этом учении*. В рамках этого движения вера в Царство Божье впервые за много веков получила возможность для беспрепятственного развития. Ранее все такие движения вступали в конфликт с Церковью и в борьбе с ней либо утрачивали свой первоначальный характер, либо подавлялись.

Возникшее в современном мышлении рациональное стремление к прогрессу оказалось созвучным вере в Царство Божье и восприняло от нее духовные, этические и религиозные идеалы. Эти идеалы послужили стимулом для грандиозной преобразовательной работы, изменившей лицо мира и за сто с небольшим лет, с конца XVII в. до начала XIX в., превратившей его в наш современный мир. Так в этом религиозном движении вера в Царство Божье стала действенной силой.

Слабость этой "религии Царства Божьего", т. е. ориентированной на Царство Божье религиозности нового времени, заключалась в том, что в рамках своей веры в Царство Божье она оказалась неспособной создать сколько-нибудь живое представление о спасении через Христа. Представление о спасении остается в ней столь же неразвитым, как вера в Царство Божье — в "религии спасения", т. е. в ориентированной на спасение религиозности католицизма и реформаторов. Следовательно,

современная вера в Царство Божье — это неполное христианство, потому что личный опыт спасения через Христа не занимает в ней подобающего места.

Подобным же образом, вследствие недоразвития веры в Царство Божье, и современная религия спасения — это неполное христианство, хотя это не так очевидно, как в случае религии Царства Божьего, потому что, ставя личный опыт спасения через Христа на первое место, она тем самым охраняет духовность религии. Религия спасения имеет перед религией Царства Божьего еще одно преимущество. Так как она меньше связана с духовной жизнью своего времени, то и упадок последней затрагивает ее в меньшей степени. Сегодня религия Царства Божьего вынуждена признать, что этическая мысль и стремление к социальному, духовному и религиозному прогрессу, с которыми она связывала себя на протяжении нескольких поколений, утратили свою силу и что она требует веры в Царство Божье от человечества, которое, оказавшись в хатических обстоятельствах нынешнего времени, уже не имеет ни проницательности, ни силы, чтобы посвятить себя истинно духовным идеалам.

Таким образом, современная религия Царства Божьего растеряла свою силу и свое влияние и вынуждена смириться с пренебрежительным отношением к себе как к "культурпротестантизму". Эпигонская теология, которая из всех сил старается не отстать от времени, ставит себе в заслугу одностороннее развитие схоластики реформаторов как учения о спасении через Христа; вера же в Царство Божье присутствует у нее только в догматических формулах, за которыми уже не стоит сколь-либо живой убежденности. Эта теология ограничивает себя рамками павловского — но понимаемого отнюдь не в духе Павла — учения об оправдании верой (которое является всего лишь фрагментом учения Павла о спасении, возникшим в ходе борьбы против Закона) и с помощью изощренной аргументации возводит в принцип ту неполноту, от которой христианство страдало со времен его эллинизации. Вере в Царство Божье, которая содержалась в Евангелии Иисуса и поддерживала жар религиозной жизни первохристианства, в современном христианстве, видимо, суждено стать еще слабее, чем она была на протяжении веков.

За доводами этой эпигонской теологии, полагающей, что своим односторонним обновлением религии спасения реформаторов она служит и Христу, и нашему времени, скрывается признание капитуляции перед трудностями, с которыми ей пришлось бы столкнуться, если бы она попыталась сохранить в наши дни живую веру в Царство Божье и связать ее со своим представлением о спасении, которое не опирается на идею Царства Божьего.

В своей деятельности, ведущей к обесцениванию евангельской и первохристианской религиозности, эта теология может ссылаться только на Павла, адаптированного ею для своих целей, но не на подлинного Павла. Путь, который Павел как создатель мистики единения с Христом указал всем последующим поколениям, совершенно иной. Он побуждает нас вернуться к фундаментальным основам христианства и вновь соединить глубокую веру в спасение через Христа с верой в Царство Божье. Вопреки всем богословским новшествам, как настоящим, так и буду-

шим, истинным идеалом для нашей веры остается возвращение к богатству и жизненной силе первохристианской веры. И этот идеал получил совершенное выражение в павловской мистике единения с Христом. Величайший учитель всех времен, он возлагает на нас задачу стараться сделать более глубокими и нашу веру в спасение через Христа, и нашу веру в Царство Божье, и все более и более укрепляться в каждой из них.

Обновление, которое должно произойти в христианстве, будет возвращением к непосредственности и интенсивности веры первохристианства. Разумеется, реставрация первохристианской веры в чистом виде невозможна, потому что система представлений, в которых она нашла свое воплощение, была обусловлена той эпохой и вернуться к этим представлениям мы не можем. Но мы можем сделать своим достоянием ее духовную сущность. Это возможно в той мере, в которой мы сумеем достигнуть живой веры в Царство Божье и в ней осознать себя спасенными Христом.

Великая слабость всех учений о спасении, появлявшихся со времен первохристианства, заключается в том, что они побуждают человека заниматься только своим собственным спасением, не заботясь одновременно о приходе Царства Божьего. Нам всем необходимо работать ради возникновения такого христианства, которое не допустит, чтобы подчинившие свою жизнь Христу были маловерами в отношении будущего мира. Они должны знать, что быть христианином — значит быть во власти надежды на Царство Божье и желания работать ради него, не считаясь с внешними обстоятельствами. До тех пор, пока этого не произойдет, христианство будет стоять перед миром как лишенный листвы зимний лес.

В нашей вере в Царство Божье произошла перемена. Мы уже не надеемся на естественное преобразование условий этого мира; продолжение существования зла и страданий, которые находятся в природе вещей, мы принимаем как нечто такое, что предназначено нам Богом как испытание. Наша надежда на Царство связана с пониманием его в духовном смысле, и мы верим в него как в совершаемое Духом чудо покорения людей воле Бога. Но эту веру в приход Царства благодаря чуду Духа мы должны лелеять в наших сердцах с таким же жаром, с каким первохристианство лелеяло свою надежду на преображение мира в смысле его перехода в сверхприродное состояние. Христианство не может уйти от того, что Бог возложил на него задачу одухотворения веры. Мы должны, однако, позаботиться о том, чтобы сила нашей веры от этого не пострадала. Для христианства пришло время проверить себя и посмотреть, действительно ли мы еще не утратили веру в Царство Божье или, говоря о нем, просто отдаем дань традиционной фразеологии. Именно в приложении к богословским заботам наших дней раскрывается глубокий смысл слов Иисуса: "Ищите же прежде Царства Божия и правды его, и это все приложится вам"*.

Но когда христианская вера попытается понять явление Иисуса и сущность принесенного им спасения в живой связи с верой в Царство Божье, она увидит перед собой Павла — первооткрывателя этого направления в христианстве. В его словах слышится голос первохристианства, который не умолкнет никогда.

Велико было преобразующее влияние, которое оказал на христианство Павел своим учением об оправдании одной только верой, противостоящим распространившемуся в христианстве духу оправдания делами. Это влияние будет еще больше, когда его мистическое учение о спасении в Царстве Божьем благодаря общности с Христом постепенно завладеет нашим сознанием и мы почувствуем ту силу, которая в нем заключена.

*

Если вопреки всем ложным спиритуалистическим и символическим толкованиям мистического учения Павла о спасении необходимо указать, что спасение мыслится Павлом натуралистически, то столь же верно и другое: натуралистическое здесь приобретает, как бы само по себе, духовную и этическую значимость. Как радиус по самой своей природе всегда находится в состоянии излучения, так и в мистике Павла натуралистическое постоянно трансформируется в духовное и этическое. Духовный и этический смысл удивительным образом сияет сквозь оболочку натуралистических представлений. Это говорит о том, что натуралистическая эсхатология определяет только внешнюю форму его мистики; внутренняя же его сущность определяется глубокой связью представления о спасении с верой в Царство Божье, связью, которая сохраняет свое значение и в том случае, если натуралистическая концепция Царства заменяется духовной. Вот почему слова Павла об умирании и воскресании с Христом, которое мы должны переживать во всех обстоятельствах нашей жизни, во всех наших мыслях и желаниях, с точки зрения нашего сегодняшнего мировоззрения остаются столь же верными, как и с точки зрения Павла.

Своим учением о Духе он сам перебрасывает мост от своего мировоззрения к нашему. В то время как вера его современников еще полностью ослеплена внешними феноменами обладания Духом, он понял Дух как земное проявление всех излучений сверхземного. Ценность этих излучений он определяет не по силе их наружного проявления, а по тому, какое влияние они оказывают. Так, выше всего он ценит лишенное внешних эффектов этическое руководство Духа и рассматривает любовь как дар, благодаря которому вечное как оно есть само по себе становится реальностью во временном.

Следовательно, в учении Павла о Духе метафизика спасения как участия в вечной жизни в период нашего земного существования выступает как нечто духовное и этическое. Дух Иисуса, которому мы предоставляем действовать в нас в качестве этического духа, идентичен Духу, дающему нам вечную жизнь. Метафизическое и духовно-этическое — это для Павла одно и то же, в том смысле, что духовно-этическое включает в себе метафизическое. Эта концепция единства вечного и этического, ведущая свое происхождение от эсхатологического мировоззрения, заключает в себе непреходящую истину. Она настолько сродни нашему мышлению, как будто родилась в нем.

Отличительная особенность учения Павла о спасении в том, что оно возникло в результате глубокого размышления и в то же время — из

непосредственного опыта. Глубина мысли является здесь первичной, ибо она несет в себе импульс к реализации в опыте.

Духовный опыт, который Павел предлагает нам как врата в вечность, — это умирание и воскресание с Христом. Какой глубокий смысл заключен в том, что он никогда не называет начало новой жизни возрождением! Он как будто намеренно избегает этого выражения, уже употреблявшегося в языке, на котором он говорил и писал, и лежащего наготове у него под рукой, — потому что оно несовместимо с эсхатологическим учением о спасении. Если избранные, которые принадлежат к Царству Божьему, имеют форму бытия воскресших, их спасение — как предвосхищаемое уже в природном состоянии участие в Царстве — должно состоять в том, что в единении с Христом они претерпевают в скрытой форме умирание и воскресание, в результате чего становятся новыми людьми, стоящими выше мира и своего природного существования, и принимают форму бытия, свойственную Царству Божьему. Эта концепция спасения одновременно с натуралистическим реализмом, который является следствием эсхатологического мировоззрения, обладает и необычайной духовной реальностью. В то время как идея нового рождения остается всего лишь метафорой, привнесенной в первохристианскую веру из другого идейного мира, представление об умирании и воскресании с Христом порождено самим христианством и для каждого, кто ищет новой жизни во Христе, сделалось постоянно обновляющейся первохристианской истиной.

Откровенно обнажая перед людьми свою внутреннюю жизнь, Павел с огромной силой убеждает их вступить на тот же путь и испытать то же, что и он. С точки зрения позднейшей теологии с ее развитым понятийным аппаратом учение Павла сформулировано некорректно. Он недостаточно заботился о том, чтобы исключить неправильное истолкование, согласно которому единением с Христом человек спасает себя сам, вернее, исключить его с такой определенностью, которая представлялась желательной более позднему религиозному мышлению, утратившему первоначальную простоту. Мистике дана привилегия мыслить истину во всей ее живой силе, не заботясь о формальной правильности.

Мистическое учение Павла о спасении не вошло в церковную догматику. Догматика усвоила лишь идею жертвенной смерти Иисуса, взяв за основу формулировку, которую эта идея получила в учении Павла об оправдании верой. Мистика никогда не может стать догматическим учением. Но и догматическое учение не может оставаться живым, если оно не окружено аурой мистики. Поэтому мистическое учение Павла о спасении — это наше драгоценное достояние, без которого мы не можем получить правильное представление ни о христианстве, ни о самих себе как христианах. Это истина, которую человек, бывший во власти Христа, убеждает своих братьев проверить на опыте.

В посланиях Павла есть множество изречений, сопровождающих нас на протяжении всей жизни, изречений знакомых, хорошо известных — и в то же время всегда новых, ибо тем, кто к ним прислушивается, они открываются каждый раз с новой стороны. Идея умирания и воскресания с Христом заставляет нас вести внутреннюю полемику со своей собственной жизнью, полемику, которая ширится, подобно расходя-

щимся по воде кругам. Через нее рассматриваем мы все события, происходящие в нашей жизни. Она не позволяет нам быть целиком поглощенными тем, что происходит, но обязывает искать в происходящем предначертанный нам путь от природного бытия к бытию в Духе. Если мы хотим просто спокойно и бездумно жить, она приступает к нам с вопросом, действительно ли стремление быть во власти Христа еще живет в нас, или это всего лишь слова, звучащие где-то на периферии нашей жизни.

Идея умирания и воскресания с Христом ведет человека ко все более глубокому переживанию своей греховности, и, борясь за то, чтобы умереть для греха, он достигает спокойной уверенности в прощении грехов. Именно это обещает Павел тем, кто, подобно ему, хочет, чтобы спасение через Христа стало реальным делом в его жизни.

Какая проникновенная правда заключена в его учении о том, что мы не можем обладать Духом Христа, будучи просто природными людьми, и что это возможно лишь в той мере, в какой умирание с Христом реально осуществилось в нас!

*

Павел не настаивает, чтобы спасенные Христом уходили от мира; он обязывает их занять в мире свое место, чтобы они могли проявить в нем силы, которые дает им их бытие в Царстве Божьем. Необычайный реализм предохраняет Павла от нелепостей и преувеличений. Так как идея умирания и воскресания с Христом коренится в вере в Царство Божье, присущее ей мироотрицание не содержит в себе побудительных мотивов к аскетизму или к уходу от мира. Поэтому соответствующая религиозная этика, возникшая от мировоззрения, связанного с ожиданием близкого конца мира, при всей своей пламенности оказывается здоровой и естественной. С безусловной необходимостью и удивительной естественностью она реализует опыт спасения через единение с Христом как проявление Духа бытия в Царстве Божьем.

Наша религиозность должна обновиться ориентированной на Царство Божье религиозностью Павла. Нам, современным людям, грозит опасность ограничиться пропагандой Царства Божьего и внешней деятельностью ради его приближения. Современная религия Царства Божьего призывает людей трудиться ради Царства, как будто тот, кто не несет Царства Божьего в себе, может что-то сделать для него. Имея самые благие намерения, мы постоянно находимся в опасности оказаться во власти веры в Царство Божье, превратившейся в отчужденную идею.

Вера Павла не принимает в расчет возможность усовершенствования природного мира, в результате которого он мог бы перейти в Царство Божье. Но хотя Павел и не возлагает никаких надежд на этот мир, он все же ожидает, что спасенный человек проявит в мире Дух Царства Божьего, которым он обладает. Только из внутренней необходимости, без видов на успех, рождается деятельность, направляемая Царством Божьим. Подобно звезде, которая, повинувшись своему внутреннему закону, сияет над темным миром, даже если нет никаких перспектив приблизить

наступление рассвета, избранные должны излучать в мир свет Царства Божьего. Это утверждение Царства Божьего из внутренней необходимости должно быть центром всего остального, ядром, по отношению к которому любая работа, сознательно направленная на осуществление Царства, есть лишь внешняя оболочка. Мы должны постоянно помнить о неумолимом законе, по которому мы можем внести в мир лишь столько от Царства Божьего, сколько его есть в нас.

Контакт с павловской верой в Царство Божье одухотворяет нашу веру. Закаленная ею, наша религия Царства Божьего не будет зависеть ни от предупредительности духа века, ни от внешнего успеха. Оставив позади эсхатологическое мировоззрение, мы, видимо, не можем делать ничего иного, как желать преобразования человеческого общества в направлении Царства Божьего и работать ради этой цели. Неисполнение эсхатологических надежд означает, что именно этого требует от нас Дух Божий. Но наша вера в Царство Божье должна оставаться первохристианской в том смысле, что его осуществления мы должны ждать не от специально организованных нами мероприятий, а от растущей силы Духа Божьего. Ибо мы также знаем, что возникающее из внутренней необходимости проявление Духа Царства Божьего, к которому мы станем причастными в результате умирания и воскресания с Христом, — это именно та работа ради Царства Божьего, без которой всякая другая останется тщетной.

*

Что означает для нашей веры и для нашей религиозной жизни тот факт, что евангелие Павла отличается от Евангелия Иисуса? Действительно ли мы стоим перед альтернативой "Иисус или Павел", или эта альтернатива надуманная и правильнее говорить "Иисус и Павел"?

В истории христианской веры это несомненный факт: в течение столетий евангелие Павла в известном смысле преграждало путь Евангелию Иисуса. Как это могло случиться?

Позиция, которую занимает по отношению к Евангелию Иисуса сам Павел, характерна тем, что он не повторяет его словами Иисуса и даже не ссылается на него. Однако его цель состоит не в том, чтобы сделать Евангелие Иисуса недействительным: он хочет лишь правильно продолжить то, что начато Иисусом. Он возвещает евангелие Царства Божьего и Иисуса как грядущего Мессию в такой форме, которую эта весть не могла не принять вследствие ретроспективного взгляда на смерть Иисуса и ее оценки как первого из событий, знаменующих наступление Царства¹. В мистическом учении Павла о спасении первохристианская вера нашла решение стоящей перед ней проблемы: увязать веру в чаемое Царство и связанное с ним спасение с верой в умершего Иисуса как грядущего Мессию. Это учение было необходимо Павлу, чтобы убедить верующих, что в единении с Христом Они уже достигли формы бытия, свойственной Царству Божьему, а следовательно, спасения, хотя Царство еще не наступило; а также в том, что в этой форме бытия они

¹ См. с. 272—273.

освободились от власти Закона. В то же время эта вера в уже совершившееся благодаря смерти Иисуса спасение помогла ему преодолеть трудности, связанные с задержкой второго пришествия Христа и наступления Царства.

Таким образом, эти факты и проблемы, с которыми христианская вера неизбежно должна была столкнуться в период, последовавший за смертью Иисуса, и привели к тому, что Павлу невозможно было возвещать благую весть Иисуса о Царстве Божьем так, как возвещал ее Он сам.

Эти факты и эти проблемы продолжали существовать и в последующий период, так что поколения, жившие непосредственно после Павла, не могли просто вернуться к Евангелию Иисуса; они должны были сформировать свое представление о спасении с учетом этих фактов и проблем — либо исходя из своих собственных идей, либо призвав на помощь идеи Павла.

Богословие Малой Азии, пришедшее на смену первохристианскому эсхатологическому богословию, взяло у Павла идею спасения через единение с Христом и разработало ее на эллинистическом материале как мистическое учение о причастности к воздействию Духа на плоть, воздействию, которое началось с явления Иисуса и гарантирует воскресение¹.

Христианское богословие не могло просто следовать тем курсом, который был указан Евангелием Иисуса, и это явно видно на примере трудностей, с которыми оно столкнулось при попытке утвердить христианскую этику. Что мешало ему выставить этику Иисуса в качестве христианской? Дело в том, что это было логически невозможно. Иисус провозглашал этику приготовления к Царству, наступление которого ожидалось со дня на день. Эллинизированное христианство уже не питает подобных надежд. Поэтому оно не могло перенять этику Иисуса вместе с ее исходными предпосылками. Равным образом не могло оно перенять и павловскую этику умирания и воскресения с Христом и жизни в Духе — потому что в новой мистике уже не было места для эсхатологического представления об умирании и воскресении с Христом, а греческая метафизическая концепция Духа уже не была этической в той же мере, что и эсхатологическая концепция Павла².

Следовательно, богословие первых столетий точно так же не могло воспользоваться этикой Павла, как и его учением о спасении. Из своей же собственной концепции спасения оно не в состоянии было вывести вообще никакой этики. Поэтому оно заимствует у греческой популярной философии рационально обоснованную этику и, уснадив ее изречениями Иисуса, выдает за христианскую. Именно так действовали Юстин, великие александрийцы и вообще все учителя греческой Церкви.

В то время как восточное богословие живет эллинизированной павловской мистикой, западное силою обстоятельств было вынуждено опереться на учение Павла об оправдании верой. У него не было иного выхода, ибо, с одной стороны, оно не располагало исходными пред-

¹ См. с. 438—460.

² См. с. 431—438, 463.

посылками, которые бы позволили ему прочно усвоить эллинизированную павловскую мистику, с другой — оно точно так же не могло перенять мистику Павла в ее первоначальной эсхатологической форме. Западное богословие усваивает учение об оправдании верой, упростив его логику и приведя его в согласие со своим представлением о Церкви как посреднице в получении всего, что дает людям искупительная смерть Иисуса, а также с естественными этическими требованиями, диктуемыми религиозным чувством.

Во времена Реформации это павловское учение об оправдании верой сбрасывает пути, наложенные на него Церковью. Так в западном христианстве возникло движение, оказавшееся в абсолютной зависимости от Павла.

Греческое, католическое и протестантское вероучения роковым образом включают в себя евангелие Павла в такой форме, в которой оно не продолжает Евангелие Иисуса, а подменяет его. Продолжением Евангелия Иисуса является только аутентичное, первохристианско-эсхатологическое учение Павла. Только в нем Евангелие Иисуса представлено в такой форме, которая соответствует времени, непосредственно следующему за Его смертью. Как только учение Павла превращается в учение о спасении, в котором спасение уже не связано с верой в Царство Божье, оно неизбежно вступает в антагонизм с Евангелием Иисуса, ориентированным на Царство Божье.

Эллинизированная павловская мистика отказывается от утверждаемой Павлом связи между верой в спасение и верой в Царство Божье; эсхатологическое представление Павла об умирании и воскресании с Христом ради обретения формы бытия, адекватной мессианскому Царству, подменяется в ней представлением о причастности к воздействию Духа на плоть, начавшемуся с Христа. В результате эта мистика теряет всякую связь с простым Евангелием Иисуса — благой вестью о Царстве Божьем. Этой подменой представлений эллинизированное учение Павла загораживает Евангелие Иисуса как глухой стеной.

В западном католицизме и в вероучении реформаторов Павел умалывает значение Иисуса тем, что сформировавшееся в борьбе против Закона учение об оправдании верой не связывает представление о спасении с верой в Царство Божье (хотя в мышлении Павла они неразрывно связаны), а основывает его на факте смерти Иисуса как таковой, используя идею жертвы.

Таким образом, Павел, значение которого признавалось всеми, в восточном христианстве понимался неправильно, а в западном — неполно. В итоге религия Царства Божьего в течение столетий подавлялась религией спасения.

Для протестантизма Реформации этот антагонизм стал трагическим испытанием. Как движение, стремившееся вернуться к первоосновам религии, он боролся за возврат к живой религии Царства Божьего. Однако как богословское учение он застрял в теснине павловского учения об оправдании верой, в которую попал, пытаясь уйти от ограниченного паулинизма католической церкви. У Лютера, благодаря его могучему духу, который никогда не мог вписаться в рамки какой бы то ни было логической системы, простое Евангелие Иисуса становится ровень с учением об оправдании верой. И все же в конце концов

он приходит к тому, что эллинизированное Евангелие Иисуса, представленное четвертым евангелистом, ставит выше аутентичных евангелий синоптиков — ибо первое ему было легче согласовать со своим паулинизмом!

Трудности соединения этики с учением о спасении, которое само по себе не было этическим (потому что не содержало веры в Царство Божье), протестантизму реформаторов и их эпигонов пришлось испытать в полной мере¹. Конфликты, которые возникали в нем и постоянно его расшатывали, в конечном счете объясняются его неспособностью сколько-нибудь естественным образом сочетать веру в спасение с этикой.

Возникшая в современном протестантизме религия Царства Божьего не может сочетаться с учением о спасении, основанном на идеях Павла, и с необходимостью склоняется к тому, чтобы заменить евангелие Павла Евангелием Иисуса.

Неаутентичное Евангелие Иисуса восстает против неаутентичного евангелия Павла! Ибо, пытаясь подвести под свою концепцию историческую базу, эта религия Царства Божьего модернизирует и личность Иисуса, и Его провозвестие. Она рисует нам Иисуса, находящегося во власти современных идей развития и желающего заложить фундамент духовного Царства Божьего, которое, начавшись с малого, должно распространиться на весь мир. От такого представления об Иисусе и о Царстве Божьем невозможно прийти к павловской вере в спасение.

Со своей стороны, неаутентичный Павел исторических исследований, которого десятилетиями исповедовала научная критика, отстоит от Иисуса еще дальше, чем неаутентичный Павел Церкви. Путанный паулинизм, к которому пришла историко-критическая наука XIX в., никак не может служить продолжением модернизированного Евангелия Иисуса. А обратившаяся в XX в. к Павлу школа истории религии вообще вынуждена утверждать, что Павел отступил от Иисуса и поддался влиянию греческих мистерияльных религий!

Однако такое противостояние существует лишь между неаутентичным Евангелием Иисуса и неаутентичным евангелием Павла. Как только оба они поняты в свете эсхатологического ожидания Царства Божьего, ожидания, из которого они возникли, альтернатива "Иисус или Павел" лишается смысла, и ошибочность современной недооценки Павла становится очевидной. Ибо их единство сразу же становится очевидным и проявляется в том, что Павел разделяет представление Иисуса о Царстве Божьем; что его учение о спасительном значении смерти Иисуса основано на общем для них обоих ожидании Царства Божьего; что в своей мистике единения с Христом он лишь развивает дальше идею спасительной общности верующих с будущим Мессией — идею, которая уже присутствовала в проповеди Иисуса². С подлинно исторической точки зрения учение Павла не отклоняется от учения Иисуса, а заключает его в себе.

Если наша вера достигает ясности в отношении самое себя и обращается к подлинному Иисусу и к подлинному Павлу, мы обнаруживаем,

¹ Об этом см. также с. 350, 353, 404—405.

² См. с. 265—271.

что они составляют единое целое. Поэтому она не может больше допустить, чтобы в нашей религиозной жизни неаутентичный или неполный Павел наносил ущерб основополагающему Евангелию Иисуса; равным образом она не может больше мириться с заблуждением, согласно которому мы якобы должны освободиться от Павла, если действительно хотим доказать свою преданность Евангелию Иисуса. Тогда и для нашей веры Павел становится тем же, кем был для первохристианства, — служителем Иисуса Христа.

Подобно первохристианству и всем прежним поколениям христиан, мы тоже не имеем возможности попросту взять Евангелие Иисуса в качестве христианского вероучения. Мы тоже должны считаться с фактами и проблемами, возникшими после смерти Иисуса. Наша вера, так же как и первохристианская, должна осознать явление и смерть Иисуса как начало осуществления Царства Божьего; должна быть уверенной в том, что будущее спасение налицо уже сейчас; и должна стать выше того факта, что приход Царства Божьего на смену царства мира сего все еще задерживается. Для нас верить в Евангелие Иисуса — значит сделать так, чтобы вера в Царство Божье, которое Он возвещал, снова ожила в нашей вере в Него и в пережитое в Нем спасение. Павел в своей мистике единения с Христом был первым, кому это удалось; разумно ли с нашей стороны не замечать того, что им достигнуто, и пытаться прийти к тому же результату, опираясь только на свои собственные силы и на свое собственное мышление?

Как бы мы ни надеялись на самих себя, но, если мы хоть в какой-то степени способны оценить истинно великое, мы не можем не плениться могучей мыслью и глубокой религиозностью, благодаря которым благая весть Иисуса о Царстве Божьем впервые стала верой в Него и в Царство Божье. У нас нет иного пути, кроме того, который был указан Павлом. Только в мистике единения с Христом опыт веры в Царство Божье и в спасение через Иисуса Христа может стать нашим живым достоянием.

Эта мистика единения с Христом продумана Павлом в рамках эсхатологического мировоззрения настолько глубоко и с такой живой силой, что в том, что касается ее духовного содержания, она сохраняет свое значение во все последующие времена. Подобно тому как fuga Баха своей музыкальной формой принадлежит XVIII столетию, но включает в себе музыкальную истину, не зависящую от времени, мистика единения с Христом в каждую новую эпоху вновь находит свой прообраз в мистике Павла.

Если бы христианская вера когда-либо пожелала освободиться от Павла, чтобы усвоить Евангелие Иисуса усилиями своей собственной мысли, то для возвращения ее на путь истинный не нужно было бы принимать никаких специальных мер. Ибо, как только она своими силами дойдет до убеждений, имеющих религиозную ценность, она неизбежно вернется к Павлу. Если проповедник в силу каких-то личных духовных причин вознамерится проповедовать одного только Иисуса, без Павла, не нужно отговаривать его от этого намерения. В той мере, в какой он будет сообщать своим слушателям по-настоящему пережитую им правду об Иисусе, он будет проповедовать — пусть своими словами — учение Павла о спасительном единении с Христом.

Павел так велик, что его авторитет не нуждается в чем бы то ни было подкреплении. Все искренние, верные и живые размышления об Иисусе неизбежно вращаются вокруг его идей.

Таким образом, христианская вера нашего времени, так же как и вера прошедших и будущих веков, так или иначе определяется верой Павла. Будем же надеяться, что подлинный и взятый в полном объеме Павел найдет в ней свое выражение. Пусть никогда не повторится трагическая ситуация прошлого, когда неаутентичное или неполное евангелие Павла препятствовало благой вести Иисуса о Царстве Божьем занять подобающее место. Если евангелие Павла, первохристианского мистика, будет задавать основной тон в нашей вере, Евангелие Иисуса зазвучит в полную силу.

Мистика не есть нечто чужеродное для Евангелия Иисуса. Ибо это Евангелие — не просто провозглашение Царства Божьего; в таинственных выражениях оно обещает Царство Божье и связанное с ним спасение тем, кто присоединяется к Иисусу как будущему Господу этого Царства. Следовательно, корни мистического учения Павла о спасении лежат в Евангелии Иисуса. В учении Павла о необходимости умирания и воскресания с Христом вновь оживают изречения Иисуса, заклинающего своих верных страдать и умереть вместе с Ним, чтобы, потеряв с Ним свою жизнь, обрести ее. В чем еще заключается дело Павла, если не в том, что он придал этим словам Иисуса смысл, который они с тех пор имеют для всех когда-либо желавших принадлежать Ему!

Точно так же и в этике Павла продолжает жить этика Евангелия Иисуса. Проповедуемая Иисусом этика готовности к сверхземному Царству Божьему становится у Павла этикой спасения через обретение — благодаря общности с Иисусом — формы бытия, свойственной Царству Божьему. С помощью идеи спасения через Иисуса Христа, спасения, которое уже стало реальностью, этика ожидания Царства Божьего превращается у Павла в этику доказательства принадлежности к Царству. Она перестает зависеть от эсхатологического ожидания и связана с уверенностью, что с Христом осуществление Царства уже началось. Единственным логически возможным способом Павел переосмысливает этику Иисуса, превращая ее в этику Царства Божьего, которое несет Иисус, и при этом сохраняет всю непосредственность и силу этики Нагорной проповеди. Великая заповедь Иисуса, заповедь любви, сияет во всем своем блеске в павловском гимне любви, которая больше веры и надежды, а также в предписаниях, которые он дает для повседневной жизни.

В сердцах, в которых живет павловская мистика единения с Христом, сохраняется страстное стремление к Царству Божьему, и вместе с тем мы находим в ней утешение, которое нужно нам, потому что это Царство пока недостижимо.

Три особенности павловской мысли составляют ее силу. Ее глубина и реализм покоряют нас; исходящий от нее жар первохристианской веры не дает остыть нашей вере; выраженный в ней духовный опыт единения с Христом как Господом Царства Божьего побуждает нас испытать то же, что и он.

Павел выводит нас на реальный путь спасения. Он вручает нас Христу...

РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ



Я буду говорить о месте религии в духовной жизни и культуре нашего времени. Вопрос, на который необходимо ответить прежде всего, следующий: является ли религия действенной силой в духовной жизни нашего века? От своего и от вашего имени я отвечаю: "Нет!" Религия еще существует в этом мире; она концентрируется в Церкви; среди нас много набожных людей. Христианству еще есть что сказать о своей работе, направленной на увеличение любви и решение социальных проблем, — работе, которой оно может гордиться. Стремление к религии наблюдается у многих людей, не принадлежащих ни к одной из церквей. Я с радостью готов согласиться со всем этим. И тем не менее факт остается фактом: религия не представляет собой силы. Доказательство? Война!

Религия оказалась бессильной сопротивляться тому духу, благодаря которому мы оказались втянутыми в войну. Она была побеждена этим духом. Она не смогла ничего противопоставить антигуманным и неразумным идеалам, породившим войну, и, когда война разразилась, религия капитулировала. Она оказалась мобилизованной. Для того чтобы люди храбро шли в бой, им необходимо объяснять, что они сражаются за свое существование и за духовные сокровища человечества. Религия помогала в создании этих убеждений. Нетрудно понять, почему она это делала. Это казалось необходимым. И тем не менее истина состоит в том, что в этой войне религия потеряла свою чистоту и свой авторитет. Она объединила силы с духом, царившим в мире. Религия стала одной из жертв войны. И то, что она действительно потерпела поражение, стало очевидным в наше время. Если религия и поднимает сейчас свой голос, то только для того, чтобы протестовать. Командовать она уже не в силах. Дух века не слушает ее. Он идет своим путем.

Как случилось, что этические идеалы не смогли противостоять антигуманным идеалам войны? Мы обязаны этим духу практического реализма. Я рассматриваю дух идеализма и дух реализма как две непримиримые противоположности. Говоря о преобладании духа идеализма в ту или иную эпоху, я имею в виду, что в это время люди приходят путем размышлений к этическим идеалам и эти идеалы обладают такой силой, что люди говорят: мы воспользуемся ими, чтобы управлять действительностью. Мы будем преобразовывать действительность в соответствии с этими идеалами. Дух идеализма хочет властвовать над духом реализма. Однако дух практического реализма

считает неправильным подходить с идеальными мерками к тому, что реально происходит. Дух реализма не имеет власти над действительностью. Если поколение людей уживается с этим образом мыслей, оно оказывается подвластным действительности. В этом и состоит трагедия, которая разыгрывается в наше время. Характерно для него именно то, что мы фактически утратили веру в социальный или духовный прогресс и оказались беспомощными перед лицом действительности.

Религия нашего времени напоминает африканскую реку в сухой сезон: огромное русло, песчаные отмели, а между ними — маленький ручеек, с трудом пробивающий себе дорогу. Пытаешься представить себе, что это русло некогда было заполнено; что отмелей не было, а река величественно катила свои воды и что придет день, когда эта картина повторится. Но возможно ли это, спросите вы, действительно ли река когда-то наполняла русло? Был ли такой момент, когда этическая религия была силой в духовной жизни своего времени? Да, — в XVIII столетии. Тогда этическая религия и мышление составляли одно целое. Мышление было религиозным, а религия была мыслящей религией. Обусловленное этическими религиозными идеями, мышление того времени взялось представить себе действительность такой, какой она должна быть. Мышление обладало этическими идеалами, в соответствии с которыми оно преобразовывало действительность.

И в самом деле, будучи наполнено этими идеалами, мышление властвовало над действительностью. Оно предприняло грандиозную работу по проведению реформ. Оно объявило войну суевериям и невежеству. Оно добилось признания гуманности в глазах закона. Попытки были отменены (впервые это было сделано в Пруссии в 1740 г. указом Фридриха Великого). От каждого требовалось, чтобы он поставил себя на службу обществу. Английские эмигранты в Америке впервые сформулировали права человека. Идея гуманности начала приобретать все большее значение. Люди отважились говорить о необходимости воцарения прочного мира на земле. Кант пишет книгу "К вечному миру" (1795), в которой выдвигает мысль о том, что даже политика должна подчиняться этическим принципам. Наконец, делом духа XVIII в., завершившимся уже в XIX в., явилась отмена рабства.

Религиозно-этический дух XVIII в. стремился сделать Царство Божье реальностью на земле.

В XIX столетии дух реализма восстал против духа идеализма. Первым человеком, в котором он проявил себя, был Наполеон. Первым мыслителем, в котором он заявил о себе, был немецкий философ Гегель. Человек не должен, утверждал Гегель, преобразовывать действительность, чтобы привести ее в соответствие с идеалами, изобретенными мышлением. Прогресс осуществляется автоматически в естественном ходе событий. Страсти, управляющие действиями выдающихся личностей и народов, так или иначе находятся на службе прогресса — даже война. Точка зрения, согласно которой этический идеализм есть проявление сентиментальности, абсолютно бесполезной в реальном мире, берет свое начало от Гегеля. Он был первым, кто дал реализму теоретическое оформление. "Все разумное действительно, все действительно разумно". В ночь на 25 июня 1820 г., когда была написана эта фраза,

началась современная эпоха, эпоха, которая привела к мировой войне — и, быть может, приведет однажды к концу нашу цивилизацию!

Гегель осмелился утверждать, что все служит прогрессу. Страсти правителей и народов — это слуги прогресса. Можно сказать лишь одно: Гегель не знал народных страстей так, как мы знаем их, — иначе он не посмел бы этого писать!

Одна истина остается незыблемой. Все, что случается в мировой истории, имеет в основе нечто духовное. Если это духовное сильно — оно творит мировую историю. Если оно слабо — оно претерпевает мировую историю. Вопрос, следовательно, в том, будем ли мы делать историю или только пассивно страдать от нее? Станет ли наше мышление снова религиозно-этическим? Будем ли мы снова обладать идеалами, которые приобретут власть над действительностью? Вот вопрос, который стоит сегодня перед нами.

В религии есть два различных течения: одно — свободное от догмы, второе — догматическое. Течение, свободное от догмы, основывается на проповеди Иисуса; догматическое — на вероучениях ранней Церкви и Реформации. Религия, свободная от догмы, является в какой-то степени наследницей рационалистической религии XVIII в. Она этична, ограничивает себя фундаментальными этическими истинами и пытается, насколько это в ее силах, оставаться в хороших отношениях с мышлением. Она хочет осуществить нечто вроде Царства Божьего в этом мире. Она считает себя идентичной религии Иисуса. Все усилия историко-теологической науки XIX в. были направлены на доказательство того, что христианская догма началась с Павла и что религия Иисуса недогматична и поэтому пригодна для любой эпохи.

Однако недогматическая религия столкнулась с большими трудностями: в конце XIX в. теологическая наука была вынуждена признать, что Иисус разделял позднеиудейские верования в сверхъестественное мессианское Царство и распространенные в то время ожидания близкого конца света. В результате стало ясно, что эта религия не имеет под собой твердой исторической основы. Мы должны изъять этическую религию Иисуса из обрамления, образуемого его мировоззрением, и включить ее в наше мировоззрение. Он ждал прихода Царства Божьего с наступлением конца света. Мы должны, под влиянием духа его этической религии, прилагать усилия к тому, чтобы делами любви сделать Царство Божье реальностью в этом мире.

Догматическая религия основывается на вероучениях ранней Церкви и Реформации. Она не имеет тесных связей с мышлением, наоборот, стремится подчеркнуть различие между мышлением и верой. Эта религия больше руководствуется идеей спасения, чем идеей Царства Божьего. У нее нет желания воздействовать на мир. Это характерно для всех древних вероучений: идея Царства Божьего в них не присутствует.

Почему идея Царства Божьего не имела большого значения для ранней церкви? Потому, что она была тесно связана с ожиданием конца света. И когда надежда на приход конца света не оправдалась, идея Царства Божьего также потеряла свою силу. В результате идея спасения заняла господствующее место в вероучении. Только после Реформации постепенно возникла мысль о том, что мы, люди нашей эпохи, должны

понять религию Иисуса таким образом, чтобы попытаться сделать Царство Божье реальностью в этом мире. Только благодаря идее Царства Божьего религия входит в близкие отношения с культурой.

В новые времена в догматической религии возникла тенденция, полностью отрывающая ее от мышления и одновременно провозглашающая, что религия не имеет ничего общего с миром и с культурой. Осуществление Царства Божьего на земле — это не ее дело. Главным представителем этой крайней точки зрения является Карл Барт.

Будучи наиболее современным теологом (поскольку он в наибольшей степени сжился с духом нашего времени), Карл Барт более, чем кто-либо другой, питает характерное для нашего времени презрение к мышлению. Он берет на себя смелость утверждать, что религия не имеет ничего общего с мышлением. Он хочет, чтобы религия не имела дела ни с чем, кроме Бога и человека — этой великой антитезы. Религиозный человек, согласно его утверждению, не заботится о том, что происходит в мире. Идея Царства Божьего не имеет для него никакого значения. Он насмехается над тем, что он называет "культур-протестантизмом". Церковь должна предоставить мир самому себе. Единственное дело Церкви — это проповедь истины, данной ей в откровении. Религия должна устраниваться от мира.

И все же Карл Барт — которого я как человека высоко ценю — в один прекрасный момент оказывается вынужденным иметь дело с миром, т.е. делать то, чего он так хотел избежать в теории. Он вынужден защищать свободу религии от государства. И он делает это с большим мужеством. Но это показывает ложность его теории! Когда говорят, что религия нездична, в этом есть что-то ужасное. Карл Барт — истинно религиозная личность, и его проповеди глубоко религиозны. Но все несчастье состоит в том, что он берет на себя смелость проповедовать устранение религии от мира, и, делая так, он выражает словами то, что явственно ощущается в духе нашего времени.

Духу времени не нравится то, что просто. Он больше не верит, что простое может быть глубоким. Он любит все усложненное и принимает усложненность за глубину. Он любит неистовое. Вот почему дух времени может любить в одно и то же время Карла Барта и Ницше. Дух времени любит диссонансы — в звуках, в линиях и в мыслях. Это говорит о том, как далек он от правильного мышления, ибо правильное мышление — это гармония внутри нас.

Проследившая эволюцию религии с середины XIX в., понимаешь трагический факт: хотя среди нас и можно найти живую религию, это не те дрожжи, на которых растет мышление нашего времени.

Рассмотрим четыре пути, по которым мышление пытается прийти к религии. Первый путь есть путь материализма — религии естественных наук. Материализм объявляет войну метафизике. Он хочет только позитивного — того, что мы можем фактически знать, — и тем самым провозглашает свое понимание жизни. Этика материализма заключается в словах: ты должен жить для блага общества. Имеет ли эта форма этики значение, аналогичное значению религии? Можно ли утверждать, что человек понимает смысл своей жизни, когда он говорит: я живу для блага общества? Нет! Этика материализма неполна. Она повисает в воздухе.

Кроме того, этика материализма не является необходимой. Общество не нуждается в том, чтобы индивидуум служил ему из чувства долга. Обществу не нужна его моральность; оно может заставить его служить с помощью социальных законов, которые оно считает наилучшими. Герберт Спенсер был не только большим мыслителем, но и пророком. Он выразил опасение, не придется ли государству силой заставлять индивидуума подчиняться. Он был прав. Этика материализма не восторжествовала, поскольку в наши дни мы воочию увидели, как государство разрушает личность, чтобы сделать индивидуума своим слугой. Итак, этика материализма не может заменить религии.

Второй путь — это путь, по которому шли Кант и почти все главные философы второй половины XIX в. Как пытались они прийти к религии? Они уже не рискуют утверждать, что из этики можно вывести существование Бога и бессмертие души. Они более осторожны. Они задают вопрос: не приводит ли мышление к чему-то такому, что можно назвать Богом? Они стремятся показать, что существование этического Бога в каком-то смысле необходимо, и пытаются доказать материалисту, что без этой идеи он не может правильно жить.

Однако эта этическая религия философов второй половины XIX в. не имеет твердой основы. Ее идея Бога не обладает требуемой полнотой. То этическое, что есть в этом учении, не имеет силы. Ему недостает принудительной власти и энтузиазма, и потому эта прекрасная философская религия не оказала влияния на мышление, если говорить о мире в целом. Это что-то такое, что не может быть помещено в центр всего; она слишком деликатна, чересчур осмотрительна, от нее не исходит властных предписаний.

Третий путь — это путь философии ценностей и прагматизма. Философия ценностей обращается за помощью к мышлению дуалистического типа. Она утверждает, что наряду с теоретическими истинами существуют истины духовные и что любое убеждение, представляющее ценность, содержит в себе истину. Опасное утверждение! Основоположителем этой доктрины двойной истины является Юм. Чтобы спастись от скептицизма, говорит Юм, нам нужны убеждения, которые помогали бы нам жить и относительно которых мы не спрашиваем: "Истинны ли они?", а спрашиваем: "Необходимы ли они для нашей жизни?"

Что такое прагматизм? Это философия ценностей, отбросившая этические критерии. Прагматизм говорит: "Любая идея, которая помогает мне жить, истинна". Европейцы получили этот прагматизм, уже готовый к употреблению, из Америки — от Уильяма Джеймса. Так современное мышление приходит к доктрине двойной истины. Теория двойной истины духовно опасна. Если существуют две истины, значит, не существует ни одной. Ощущение искренности притупляется, а это уже не компенсируется мышлением. Искренность — основа всей духовной жизни, и, когда эта основа дает трещину, от духовной жизни не остается ничего. Прагматизм подвергает опасности не только истину и искренность, но и этику — поскольку этика уже не является критерием ценности. Прагматизм наполнен духом реализма. Он позволяет людям брать идеалы из действительности.

Четвертый путь — это путь, по которому идут современные мыслители, освободившиеся от влияния Канта. Эти мыслители трудны для понимания — они мыслят неясно и, мало того, имеют особый талант неясно писать! Они хотят добраться до религии при помощи следующих рассуждений. Все наше знание о мире, добытое с помощью науки, — это лишь описание мира, из которого человек не извлекает для себя ничего. Нам необходимо знать то, что составляет сущность вселенной. Вопрос, которым мы должны быть заняты прежде всего, — это тайна нашей жизни. Тайна нашей жизни — это и есть тайна вселенной. Они говорят: мы знаем вселенную не разумом, а интуицией. Наша жизнь знает жизнь мира, и через нашу жизнь мы соединяемся с жизнью вселенной. Таким образом, это направление мысли представляет собой мистицизм.

Но этика не играет никакой роли в этом мистицизме. Великая проблема назначения человека для него несущественна.

С современным мышлением случилось то же самое, что и с религией. Мышление упустило из рук руль в самый разгар шторма. Оно отказалось от мысли дать людям идеалы, с помощью которых они могли бы строить свои взаимоотношения с действительностью. Оно предоставило их самим себе, причем в самый страшный момент. Потому что настоящий момент *действительно страшен*. Человек приобрел власть над силами природы и, превратившись тем самым в сверхчеловека, — остался в то же время несчастнейшим существом! Ибо эта власть над силами природы используется не благотворно, а разрушительно.

Благодаря своей власти над силами природы человек построил машины, забравшие у людей их работу, и это создало социальные проблемы такого масштаба, которого никто не мог даже представить себе сорок лет тому назад. В некоторых городах практикуются теперь воздушные налеты с воем сирен и гашением света. Люди бегут от чего-то, летящего над их головами, что делает их похожими на зверей, и устремляются в подвалы, в то время как по воздуху пролетает сверхчеловек, обладающий неограниченной силой разрушения.

Человечество всегда нуждалось в этических идеалах, дающих возможность найти правильный путь, — чтобы человек мог правильно использовать силы, которыми он обладает. Сегодня его силы увеличились тысячекратно. И в тысячу раз нужнее ему теперь этические идеалы, указывающие этот путь. Однако в тот самый момент, когда это случилось, мышление потерпело неудачу. Оно оказалось неспособным дать человечеству идеалы, в которых человечество испытывает величайшую нужду. Неужели такова наша судьба? Я надеюсь, что нет. Я верю, что нет. Я думаю, что в наше время мы все вынашиваем в себе новый образ мыслей, который даст нам этические идеалы.

Мышление должно отвергнуть попытки объяснить вселенную. Мы не можем понять, что происходит во вселенной. То, что в ней есть прекрасного, соединено с тем, что полно ужаса. Полное смысла соединено с бессмысленным. Дух вселенной является одновременно созидательным и разрушительным: он созидает в процессе разрушения и разрушает в процессе созидания, и поэтому он остается загадкой для нас. И мы должны поклониться этому как неизбежности.

Мышление, которое хочет поддерживать контакт с реальностью, обязано поднять глаза к небу, обязано обозреть землю и не бояться внимательно взглянуть в открытые окна психиатрической больницы. Оно обязано посмотреть на звезды и понять, как мала наша Земля в сравнении с вселенной. Посмотреть на Землю и понять, как мелок человек по сравнению с ней. Земля существовала задолго до того, как человек появился на ней. В истории вселенной жизнь человека на Земле — это лишь одна секунда. Кто знает, не наступит ли такой момент, когда Земля снова будет вращаться вокруг Солнца без человека? Следовательно, мы не должны помещать человека в центр вселенной. И мы должны остановить взгляд на открытых окнах психиатрической больницы, чтобы напомнить себе ужасный факт: умственное и духовное также подвержено разрушению.

Лишь достигнув таким образом полного смирения, мышление может стать на путь, ведущий к знанию. Чем глубже религия, тем лучше понимает она следующий факт: то, что она знает через веру, мало по сравнению с тем, чего она не знает. Первый действительный подвиг мышления — это покорность своей судьбе: молчаливое согласие с тем, что происходит во вселенной. Освободившись — внутренне — от того, что происходит, мы выходим через ворота смирения на путь к этике.

Чем глубже мы вглядываемся в природу, тем лучше узнаем, что она полна жизни, и тем глубже понимаем, что жизнь есть тайна и что мы связаны со всей жизнью, которая имеется в природе. Человек больше не может жить своей жизнью для себя одного. Мы понимаем, что всякая жизнь представляет собой ценность и что мы едины со всей этой жизнью. Из этого знания возникает наша духовная связь со вселенной.

У средневековых мистиков был в ходу замечательный термин: *docta ignorantia* — "ученое незнание". Этот термин как нельзя лучше характеризует наше теперешнее состояние. Ученое незнание пришло к нам от естественных наук. Но нам не нужно бояться науки — она подводит нас ближе к Богу.

В развитии этики существует закономерность, согласно которой сфера действия этики все время расширяется, а сама этика становится все более глубокой. Этот процесс идет начиная с первобытных времен. Он часто останавливается, замедляемый отсутствием мысли, — я осмеливаюсь говорить об отсутствии мысли, характеризуя мышление! Но этот процесс не прекращается. Сфера действия этики постоянно расширяется. У первобытного человека были обязанности только по отношению к его ближайшим родственникам. Все остальные живые существа для него не более чем вещи. Он жестоко обращается с ними и убивает их, не испытывая угрызений совести. Затем этот круг расширяется до племени, нации и продолжает расширяться, пока наконец человек не осознает свою этическую связь со всем человечеством. Это — огромная победа мышления.

Вспомним Платона и Аристотеля. Их этика ограничена узкими рамками. Они заняты только своими согражданами. Рабы и иностранцы их не интересуют. Затем стоицизм начинает расширять сферу действия этики, что было (да простится мне эта ересь!) величайшим проявлением греческой мысли. Затем у Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелия неожиданно зарождается идея о том, что объектом этики является все человечество.

Мышление приходит к знанию, которое раньше было интуитивным. Это интуитивное знание имелось уже у пророков Израиля и ярко выражено Иисусом.

Казалось бы, сфера действия этики уже достаточно велика. Но нет! Сила, которая заставляет ее расширяться, продолжает действовать. Мало-помалу в нашем европейском мышлении складывается представление о том, что этика касается не только человечества, но точно так же и любого живого создания. Это началось с Франциска Ассизского. Толкование этики, применимое только к человеку, должно быть отброшено. Так мы приходим к утверждению, что этика — это благоговение перед всякой жизнью.

Позвольте мне теперь дать определение сущности этики: хорошо — поддерживать жизнь и содействовать жизни; плохо — наносить ущерб жизни и разрушать ее. Хочет она этого или нет, этика приходит к религии Иисуса. Она вынуждена признать, что не может обнаружить никакой другой связи с другими существами, которая была бы столь же исполнена смысла, как связь любви. Этика есть поддержание жизни на наивысшем уровне ее развития — как своей собственной, так и другой жизни — путем самоотдачи, проявляющейся в помощи и в любви; при этом оба аспекта этики — самосовершенствование и самоотречение — взаимосвязаны.

И эта этика, глубокая, универсальная, приобретает значение религии. Она и есть религия.

Сегодня среди нас существует безмыслие, для которого характерно презрение к жизни. Мы развязали войну из-за вопросов, которые при разумном подходе могли бы быть разрешены. В этой войне не победил никто. Война убила миллионы людей, миллионам принесла страдания, принесла страдания и смерть миллионам ни в чем не повинных животных. Почему это оказалось возможным? Потому, что мы не обладали наивысшей разумностью — разумностью благоговения перед жизнью. И потому, что мы до сих пор еще не обладаем ею, каждый народ боится всех остальных и сам вызывает у них страх. Мы причиняем друг другу душевные страдания из-за того, что нам не хватает разумности. От этого нет другого лекарства, кроме благоговения перед жизнью, и к этому мы должны прийти.

Мышление не дало нам этого, но мышление подготавливает это — наукой, которая позволяет нам проникать во внутреннюю природу вещей; и этикой, развивающейся в направлении, по которому она достигает своего завершения в благоговении перед жизнью. Благоговение перед жизнью живет в нашем мышлении. Нам нужно лишь углубиться в него настолько, чтобы через безмыслие дойти до этой глубокой этики, которая сама по себе уже является религией.

Сейчас мы блуждаем в темноте, но все вместе мы убеждены, что продвигаемся к свету, что снова наступит время, когда религия и этическое мышление объединятся. Мы верим в это, надеемся и работаем для этого. Нас поддерживает убеждение, что если мы сделаем этические идеалы активной силой в своей собственной жизни, то наступит время, когда и другие люди будут делать то же самое. Будем же оставаться открытыми свету и находить утешение и поддержку в размышлении о том, что готовит нам мышление.

ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ АЛЬБЕРТА ШВЕЙЦЕРА

В жизни и личности Альберта Швейцера много удивительного, странного, неожиданного. Кажется странным его сознательный отказ идти в ногу со временем ("С духом нашего века я нахожусь в полном разладе", — пишет Швейцер в 1931 г.). Необычен его жизненный путь: достигнув к тридцати годам европейской известности своими исследованиями по истории раннего христианства, фундаментальной монографией о Бахе, концертной деятельностью, Швейцер поступает на 1-й курс медицинского факультета, заканчивает его и уезжает врачом в джунгли Экваториальной Африки, где и работает с небольшими перерывами до конца жизни. В его философии тоже немало странного — как в исходных установках, так и в выводах. Сам он говорит о себе как о человеке, "всцело верящем в рациональное мышление". И тут же утверждает, что всякое глубокое мирозерцание — это мистика. А следуя своему принципу *благоговения перед жизнью*, сформулированному в результате многолетних размышлений, он не может радоваться излечению пациента, не сожалея при этом о загубленной жизни микробов! Удивительна и его религиозная позиция: считая себя христианином и определяя христианство как мистику единения с Христом, Швейцер в своих теологических исследованиях доказывает, что исторический Иисус разделял мессианские представления своего времени и своего народа, и тем самым фактически лишает Его божественного ранга.

И тем не менее во всех этих парадоксах, по сути дела, нет ничего парадоксального. Столь необычные с виду мысли и поступки Швейцера органически связаны со складом его личности и прежде всего — с присущим ей исключительно сильным этическим началом. В традиционной философии и традиционной религии этика — это нечто вроде практического приложения, обеспечивающего "связь с жизнью", рекомендации о том, как надо жить, вытекающие из того или иного философского учения о смысле жизни или религиозного учения о спасении. Швейцер же ощущает этику как первичное, действующее с непреодолимой силой побуждение, как этическую волю, направляющую жизнь человека и не нуждающуюся для своего утверждения в какой-то внешней цели. Недаром он называет свое мирозерцание "этической мистикой". Этика для него — не просто одна из частей философской системы или один из аспектов духовной жизни, она — средоточие всего. Этическая связь с Богом выводит человека за пределы ограниченного земного существования, делает исполнителем божественной воли и тем самым оп-

равдывает и наполняет смыслом его жизнь. Этика — движущая сила культуры, главный критерий прогресса человечества. Поэтому и философия Швейцера, и его религиозная позиция могут быть поняты, только исходя из этой особенности его мироощущения.

Главный философский труд Швейцера носит название "Философия культуры". Однако споры о содержании этого понятия, теории происхождения и развития культуры, типология культур и т. п. его мало интересуют. "Культуру я определяю в весьма общих терминах, — пишет он, — как духовный и материальный прогресс во всех сферах человеческой деятельности, сопровождаемый этическим развитием каждого человека в отдельности и человечества в целом" (наст. изд., с. 119). Тема философских размышлений Швейцера — не общая теория культуры, а ее кризис, состоящий в том, что прогресс продолжается лишь в одной сфере — материальной, а в двух других — духовной и этической — наблюдается явный откат назад.

Вспоминая годы учебы в университете, Швейцер пишет, что уже тогда он "начал сомневаться в справедливости широко распространенного мнения, что человечество в своем развитии не переставая идет по пути прогресса... Вскладу говорилось, что мы преуспели не только в изобретениях и знаниях: в сфере духовного и этического мы тоже якобы поднялись на невиданную ранее высоту... Мое же впечатление было таково, что в нашей духовной жизни мы не только стоим ниже уровня прошлых поколений, но и живем во многом за счет их достижений и что немалая часть этого наследства начала таять уже на наших глазах" (наст. изд., с. 89—90). Позднее, в конце жизни, Швейцер говорил, что эти мысли возникли у него под влиянием Льва Толстого¹. Действительно, на рубеже веков религиозно-этические идеи Толстого находили во всем мире отклик, силу которого нам сейчас трудно себе представить. (Можно вспомнить хотя бы свидетельство Ромена Роллана — как он был поражен, услышав, что обыватели его родного провинциального городка, почти ничего не читавшие и вовсе не интересовавшиеся литературой, с жаром обсуждают "Смерть Ивана Ильича"².) Но едва ли дело здесь только в проповеди Толстого. Ведь первые симптомы духовного упадка, предвещавшие эпоху мировых войн, революций, национализма, тоталитарных режимов и массового уничтожения людей, в благополучном центре Европы ощущались несравненно слабее, чем в охваченной кризисом России. В том, что идея Толстого о нравственном кризисе современной культуры на многие годы стала для Швейцера главной темой размышлений, в его необычайной чувствительности к ухудшению нравственного климата общественной жизни проявилась его великая этическая личность. И в ней же нужно искать истоки его религиозно-философских идей.

Вопрос о кризисе культуры становится для Швейцера вопросом о том, почему в людях ослабла этическая воля. Его центральная мысль, по сути дела основной постулат, состоит в том, что причина этого — в неспособности философской и религиозной мысли нового времени прийти к мировоззрению, в котором этическая деятельность и этическое

¹ Швейцер А. Воспитатель человечества Толстой // Вопросы литературы. 1976. № 5. С. 315—316.

² Новый сборник писем Л. Н. Толстого. М., 1912. С. 56.

самосовершенствование человека имели бы смысл и цель. Современное западное мировоззрение, в основе которого лежит вера в прогресс, начало формироваться в эпоху Ренессанса. На первых порах, и даже вплоть до начала XIX в., оно было этическим: нравственное совершенствование человека и общества рассматривалось как высшая ценность. Однако изначальная слабость этого мировоззрения, по мнению Швейцера, заключалась в том, что оно не было в достаточной степени обосновано мышлением. Оно позаимствовало свою этику у христианства, не задумываясь о том, существует ли органическая связь между стремлением к прогрессу и христианской этикой. Все последующие попытки подвести под это мировоззрение философский фундамент оказались неудачными: они лишь подчеркнули его слабость и тем ускорили его распад. В результате — и в этом Швейцер видит суть кризиса — стремление к прогрессу утратило этический характер и лишилось своей духовной составляющей.

Почему же философия нового времени (о религии речь пойдет ниже) не справилась со своей задачей? Швейцер видит главную причину в том, что она пыталась прийти к этике путем познания мира. Когда мы пытаемся приписать ходу мировых событий некий смысл и направленность к этической цели, чтобы, исходя из такого истолкования мира, придать смысл этической деятельности человека, мы занимаемся самообманом. В мире не существует всеобщей целесообразности. "Природа... представляет собой удивительно творческую и одновременно бессмысленную разрушительную силу... Осмысленное в бессмысленном и бессмысленное в осмысленном — вот сущность универсума"¹. Мы должны признать эту реальность, перерезать пуповину, все еще связывающую в нашем сознании мировоззрение и жизневоззрение (новый термин, введенный Швейцером для того, чтобы полемически заострить свою мысль), и попытаться обосновать этику не теоретическими представлениями о мире, а тем, что нам непосредственно дано в опыте нашей жизни.

Эта вторая основополагающая идея Швейцера тоже является отражением одной из самых глубинных и определяющих черт его личности. Мы догадываемся об этом по признанию, которое вырывается у него (что тоже очень характерно) лишь на последних страницах его автобиографической книги. "Я не могу не ощущать, сочувствуя и сожалея, все те страдания, которые вижу вокруг себя, страдания не только людей, но и всего сотворенного... Еще школьником я ясно сознавал, что никакое объяснение существования зла в этом мире никогда не сможет удовлетворить меня; я чувствовал, что все такие объяснения являются софистикой и, по сути дела, не имеют другой цели, кроме той, чтобы дать человеку возможность не так остро переживать окружающее его несчастье" (наст. изд., с. 144). Этой своей изначальной убежденностью в невозможности рациональной теодицеи Швейцер удивительно близок к той линии русской философской мысли, которая начинается известным письмом Белинского В. П. Боткину, достигает огромной силы у Достоевского (в разговоре Ивана Карамазова с Алешей о страданиях невинных детей) и продолжается у Л. Шестова.

¹ Швейцер А. Культура и этика // Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. Избранное. М., 1994. С. 448.

Эти две идеи во многом определяют и дальнейший ход мысли Швейцера, и ее главный результат — знаменитый принцип благоговения перед жизнью. Размышляя о своей жизни, человек видит, что все живущее, как и он сам, представляет собой проявление всеобщей воли к жизни. Из этого мистического переживания таинственной связи своей жизни со всей жизнью, наполняющей вселенную, — переживания, которое Швейцер называет благоговением перед жизнью, — и рождается убежденность, что ко всякой жизни человек должен относиться так же, как к своей. "Все, что случится с этой жизнью, он будет воспринимать так, как будто это случилось с ним; он окажет ей самую большую помощь, какую только может; и если ему удастся что-то сделать для сохранения и поддержания жизни, это будет для него величайшим счастьем, которое только может выпасть на его долю" (наст. изд., с. 138). Таким образом, благоговение перед жизнью — это этический принцип, основанный на подлинном и глубоком знании, но не о мире, который так и остается для нас загадкой, а на знании о жизни, протекающем из внутреннего опыта.

Хотелось бы обратить внимание на две особенности философской мысли Швейцера. Первую из них лучше всего охарактеризовать термином, принадлежащим самому Швейцеру: "элементарное мышление". "Элементарным можно назвать мышление, которое исходит из фундаментальных вопросов об отношении человека к миру, о смысле жизни и о природе добра. Оно находится в самой прямой связи с мыслями, которые возникают у каждого человека. Оно естественно вписывается в круг этих мыслей, расширяет и углубляет их" (наст. изд., с. 134). Сам этический принцип — определение того, что является добром, а что злом, — по мысли Швейцера должен быть простым и самоочевидным, т.е., с одной стороны, не требующим сложных доказательств, а с другой — легко применимым в конкретных жизненных ситуациях. Здесь снова уместно вспомнить Толстого, связывавшего этику со смыслом жизни и говорившего, что если бы человек не мог знать смысла своей жизни без требующего досуга изучения философии или каких-то сложных наук, то это была бы еще более возмутительная несправедливость, чем когда у одного миллионы, а у другого нет и пары сапог.

Der elementare Denker, в буквальном переводе "элементарный мыслитель"¹ — у Швейцера это высшая похвала, которой он удостоивает лишь немногих. И сам он мыслит именно в такой манере. Возможно, кое-кто из профессионально занимающихся философией назовет философию Швейцера дилетантской или, как теперь часто говорят (с оттенком снисходительности), "философской публицистикой". Но как бы мы ни относились к подобному типу философствования, оценивать мыслителя нужно все-таки не по его манере рассуждать, а по полученным результатам. А то, что в области этики Швейцеру удалось сказать немало принципиально нового и важного, едва ли можно отрицать.

¹ Немецкое прилагательное *elementar* имеет два значения: *элементарный* (простой) и *стихийный*, и оба значения в равной мере важны для передачи смысла выражения.

В обстоятельной работе А. А. Гусейнова¹ отмечается, что необычный подход Швейцера к обоснованию этики позволяет ему уверенно отвечать на многие вопросы, которые столетиями были камнем преткновения для европейской философии: о возможности сведения сложной системы моральных норм и оценок к одному общему принципу; о сущности компромисса между этическим идеалом и реальной жизнью; о противоречии между личной нравственностью и общественной целесообразностью; о соотношении между этикой и стремлением к счастью; об этической ценности страдания; об этическом отношении к природе.

То обстоятельство, что Швейцер с помощью "элементарных рассуждений" решает столько проблем, с которыми не справилась традиционная философия с ее мощным понятийным и логическим аппаратом, может показаться удивительным. Но дело здесь не в том, что "элементарное" мышление более эффективно, а в том, что Швейцеру удалось сузить задачу: убедившись, что для философии нового времени этика — это лишь второстепенный, побочный результат, он показал, что проблема обоснования этики может рассматриваться совершенно независимо от тех проблем онтологии и теории познания, вокруг которых в основном и ломались философские копья. И все же за всеми этими методологическими вопросами стоит главное: никакой самый гениальный ум и самый удачный методологический подход сами по себе не могут сказать новое слово в этике; для этого нужно быть прежде всего этической личностью.

Вторая характерная черта философии Швейцера связана с особым, присущим только ему сочетанием рационального мышления и мистики. Мышление приводит к мистике, обнаруживая непостижимость тайны жизни и мира. "Величайшее знание — это знание того, что мы окружены тайной... Рациональное мышление, если оно идет вглубь, неизбежно заканчивается иррациональностью мистики. Это и понятно: ведь оно имеет дело с жизнью и миром, а каждая из этих реальностей не рациональна" (наст. изд., с. 174, 141). Впрочем, здесь Швейцер не оригинален. Отличительная особенность его мистики в другом: мысль не противопоставляется мистическому чувству, не отбрасывается и не подавляется им, но контролирует и направляет его. Поскольку благоговение перед жизнью — это мистическое переживание, мистика лежит в основе этики. Но она же создает для нее угрозу. Неподвластная мышлению мистика легко становится *надэтической*: слияние с бесконечным, пассивное растворение в нем переживается как наивысшая ценность. Мышление не позволяет нам ступить на этот путь: оно напоминает о других жизнях, связанных с нашей и нуждающихся в нашей помощи. А мистика благоговения перед жизнью открывает иную возможность: связь с бесконечным устанавливается в ней посредством *этического действия*. Так рациональное мышление дает толчок мистическому переживанию, которое, в свою очередь, не позволяет этическому идеалу оставаться чисто головным знанием, оно захватывает человека целиком. "Этика, порождаемая размышлением, — подчеркивает Швейцер, — это не "благоразумная" этика. Она не рациональна и энтузиастична. Она не дает

¹ Гусейнов А. А. Благоговение перед жизнью: евангелие от Швейцера // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992.

ничего, что напоминало бы тщательно отмеренный круг обязанностей, но налагает на человека ответственность за всю жизнь, лежащую в пределах его досягаемости, и вынуждает его посвятить себя делу помощи этой жизни" (наст. изд., с. 140).

*

О религиозных воззрениях Швейцера и о его теологических работах у нас писали гораздо меньше, чем о философских. Возможно, это объясняется тем, что для их понимания важна история вопроса, которая в России до сих пор была мало известна.

За последние 150—200 лет научная библеистика (поскольку основной вклад в нее внесли протестантские теологи, ее иногда называют также протестантской научной библейской критикой) проделала огромную работу по изучению библейских текстов с использованием современных методов лингвистического анализа, датировки, установления авторства, сопоставления с другими источниками. Основываясь на словах Иисуса при нападении апостолов (о том, что Сын Человеческий придет еще до того, как апостолы обойдут города Израиля, и о необходимости спешить); о крайней неотложности присоединения к Нему (когда Он отклоняет просьбу позволить прежде похоронить отца); о том, что некоторые из слушающих Его "не вкусят смерти, как уже увидят Царство Божие, пришедшее в силе"; о "роде сем" — последнем поколении, над которым нависла гибель; на Его характеристике Иоанна Крестителя как вновь пришедшего Илии; на многочисленных притчах, говорящих о скором и неожиданном наступлении конца и призывающих к бдительности; на результатах текстологического анализа, подтверждающих подлинность изречений Иисуса и уточняющих их смысл, — ученые пришли к выводу, что исторический Иисус разделял мессианские представления своего времени и ожидал катастрофы этого мира, наступления Царства Божьего и своего явления в качестве Мессии в самое ближайшее время. Именно так понимали Его слова ученики и все первохристианство, ждавшее со дня на день Его второго пришествия.

Эта концепция личности и жизни Иисуса Христа получила название "эсхатологической" (от греческого слова *ἔσχατος* — последний). Она была высказана еще в XVIII в. И. Реймарусом и подробно развита в 90-х гг. прошлого столетия Й. Вайсом¹. Швейцер, насколько можно судить по его автобиографической книге, пришел к этой концепции еще в студенческие годы независимо от Вайса, а в дальнейшем внес весьма значительный вклад в ее разработку. Он показал, что эсхатологическая концепция позволяет с единых позиций объяснить не только многие "трудные" места евангелий и посланий апостола Павла, но и весь процесс развития первоначальной христианской веры от Христа до II в. н. э.

Проблема заключалась в том, чтобы объяснить, каким образом чисто иудейская вера в Иисуса Христа как царя грядущего мессианского Царства не только не разрушилась после Его смерти, когда выяснилось, что надежды на скорое наступление Царства не оправдались, но в крат-

¹ *Weiß J. Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Göttingen, 1892.*

чайший срок была принята всем греческим миром и проинтерпретирована в терминах греческой метафизики. Для христианского вероучения проблемы "эллинизации" христианства в таком виде не существует, ибо для него началом христианской метафизики является четвертое евангелие, написанное апостолом Иоанном — единственным из евангелистов, который обратил внимание на слова Христа, наиболее глубоко раскрывающие Его божественную сущность. Но протестантская научная критика утверждает, что четвертое евангелие нельзя рассматривать как исторически достоверное свидетельство о Христе. Не говоря о том, что ко времени его написания апостол Иоанн уже был глубоким стариком, образ Христа в этом евангелии явно утратил многие живые черты, сохраненные авторами синоптических евангелий, а Его глубокие этические изречения и притчи заменены речами, выдержанными скорее в стиле богословского трактата. Да и с точки зрения описания событий это евангелие заметно отличается от первых трех. Швейцер же, следуя своей эсхатологической концепции, идет в этом направлении еще дальше. В "Мистике апостола Павла" он утверждает, что дело даже не в авторстве четвертого евангелия: сама концепция спасения, излагаемая Христом в этом евангелии, принципиально отличается от той, которая подразумевается синоптическими евангелиями. Таким образом, Евангелие от Иоанна не дает ключ к проблеме эллинизации христианства; эллинизация начинается не с него, в нем она уже завершается.

Эсхатологическая концепция таит в себе еще одну, незаметную с первого взгляда трудность. В иудаизме известны ритуалы, в которых можно было бы усмотреть определенное сходство с крещением и Тайной вечерей. Однако эти обрядовые действия не были таинствами: никто не считал, что они обладают действенной силой, дающей вечную жизнь. Сам Христос не крестил и, согласно описаниям Тайной вечери в двух древнейших евангелиях, от Марка и от Матфея, не говорил о необходимости повторения этой трапезы после своей смерти. Каким же образом таинства возникли и утвердились в первохристианской общине?

На рубеже столетий было открыто и обстоятельно изучено множество исторических источников, относящихся к религиозным культам, широко распространенным в начале нашей эры в Греции, Малой Азии и Египте. Культы Аттиса и Кибелы, Исиды и Сераписа, знаменитые элевсинские мистерии обещали посвященным спасение посредством тайных обрядов (мистерий). Основываясь на внешних аналогиях между христианскими таинствами и мистериями, ряд ученых¹ пытался объяснить феномен эллинизации христианства тем, что апостол Павел, находившийся якобы под сильным влиянием греческой культуры, позаимствовал некоторые свои религиозные представления, и в частности представление о таинствах, у греко-восточных мистерияльных религий. Эту теорию Швейцер подвергает сокрушительной критике. Согласно Швейцеру, мистическое учение апостола Павла целиком и полностью определяется его размышлениями о смысле явления Иисуса

¹ В основном принадлежавших к так называемой "школе истории религий", возникшей в конце прошлого века и изучавшей влияние на иудаизм и христианство религий окружающего мира. См. также примечание к с. 206.

Христа в рамках позднеиудейской эсхатологии. Павел понимал, что совершилось событие, которого иудейская эсхатология не предвидела: Мессия уже побывал на земле в человеческом облике и умер, не признанный людьми. Первые христиане — современники Павла — ненаступление мессианского Царства после смерти Христа воспринимали просто как неожиданную задержку во времени. Но вера Павла настолько сильна, что она перерастает у него в убеждение: со смертью и воскресением Христа преобразование природного мира в сверхприродный уже началось. Воскресший Христос был "первенцем среди мертвых", и те же силы, действием которых объясняется Его смерть и воскресение, начинают теперь действовать в верующих. Таинственным образом они претерпевают процесс умирания и воскресания с Христом, в результате которого происходит преобразование их телесной материи, и они приобретают особую форму телесного существования, близкую к той, которой обладает воскресший Христос. Поэтому при втором пришествии Христа и наступлении мессианского Царства они не умрут, как все остальные люди, а только сбросят с себя внешний облик обыкновенного человека и останутся жить в Царстве Христа в преобразенной телесной форме.

Как же решает Швейцер исходную проблему, которая, собственно, и стимулировала его исследования мистики апостола Павла, — проблему эллинизации христианства? Согласно Швейцеру, вера в Христа была у Павла чисто эсхатологической, но форма, которую он ей придал, облегчила ее последующую эллинизацию. Когда с течением времени эсхатологическая надежда на близость второго пришествия Христа начала ослабевать, Юстин и Игнатий истолковали ставшее теперь уже непонятным мистическое учение об умирании и воскресении с Христом в терминах греческой метафизики, заменив его мистической концепцией Логоса, который после смерти Христа начал действовать в мире через хлеб и вино Евхаристии. Это истолкование было завершено в Евангелии от Иоанна. Так христианская вера приняла форму, в которой она оказалась способной пережить крушение эсхатологических надежд.

В рамках эсхатологической концепции находит естественное решение и проблема возникновения христианских таинств. Известные ритуальные действия, ранее не носившие характера таинств, становятся таинствами, когда они соединяются с эсхатологическими представлениями о спасении; эволюция последних ведет к эволюции представлений о сущности таинств. Этим вопросам в "Мистике апостола Павла" специально посвящена обширная глава.

*

Такова научная канва теологических исследований Швейцера. Однако его личное отношение к Христу и христианству далеко не исчерпывается этими результатами сугубо научного характера¹. Лишая Христа божественного ранга, представляя Его человеком, разделявшим эсхато-

¹ Слово "научный" используется здесь лишь для характеристики метода исследования, а не для оценки степени достоверности полученных выводов. Подробнее об этом см. ниже.

логические иллюзии своего времени и своего народа, Швейцер, казалось бы, должен был прийти к отрицанию или хотя бы к принижению религиозной значимости христианства. Но этого не происходит. Напротив, и в "Мистике апостола Павла", и в других своих книгах он говорит о непреходящих духовных ценностях христианства, ставит его выше остальных мировых религий. Утверждая это, Швейцер исходит как из своих представлений о природе религии как таковой, так и из своего личного духовного опыта. Он различает существо религиозной истины, которое не меняется со временем, и ее форму, на которую накладывает отпечаток мировоззрение эпохи. "Религия любви, которую Иисус связывал с позднеиудейским эсхатологическим мировоззрением и которая впервые возникла как его составной элемент, позднее вступает в соединение с греческим, средневековым и современным мировоззрениями. Тем не менее она остается сама собой на протяжении столетий. Выражается ли она в терминах одного мировоззрения или другого — это не столь уж важно. Решающее значение имеет лишь степень влияния на людей той духовно-этической истины, которая содержалась в ней с самого начала" (наст. изд., с. 34).

Главная религиозная проблема для Швейцера — это проблема смысла человеческого существования. Все религии решают ее, устанавливая связь ограниченного и несвободного человеческого бытия с божественным бытием, обладающим бесконечной полнотой. Однако в разных религиях эта связь понимается по-разному. Христианство (в понимании Швейцера) говорит нам, что мы знаем Бога и принадлежим Ему через любовь. В чем это выражается? Содержащиеся в Евангелии этические требования истинной любви настолько высоки, что по существу означают требование не подчиняться правилам мира сего, указывают на необходимость уже в этой жизни жить по законам иного, идеального мира — Царства Божьего. Именно поэтому для нас сохраняют актуальность слова апостола Павла об умирании (для мира) с Христом. Далее, мы должны быть этичными не для того, чтобы достигнуть этим какой-то цели, а потому, что так хочет Бог. Этика Иисуса не имеет в себе ничего утилитарного, ибо Он ждал конца мира в самом ближайшем будущем. Но именно поэтому она является абсолютной и дает решение религиозной проблемы, пригодное на все времена: "На вопрос, как человек может существовать в мире и в Боге в одно и то же время, мы находим ответ в Евангелии Иисуса: живя и действуя в этом мире так, как если бы мы были не от мира сего" (наст. изд., с. 171).

Однако для Швейцера значение Христа определяется даже не столько этими общими религиозно-философскими и этическими соображениями, сколько его собственным, глубоко личным духовным опытом, сущность которого — сознательное и добровольное подчинение своей воли воле Христа. Швейцер утверждает, что огромная сила Его воздействия на нас — это тайна, не поддающаяся рационализации. Мы не столько соглашались с Его "учением", сколько добровольно подчиняемся Его повелениям, без колебаний воспринимаем их как этическую волю Бога и видим в любви "духовный луч света, дошедший до нас из бесконечности". Христос не "учитель мудрости", а носитель божественной воли, по праву имеющий власть над нами.

Вся христология Швейцера в сжатой форме содержится в заключительных словах его книги "История изучения жизни Иисуса": "Мессия, Сын Человеческий, Сын Божий — для нас это только иносказания, представляющие исторический интерес... Он приходит к нам неизвестным и безымянным, как некогда по берегу озера пришел к людям, которые не знали Его. Он обращается к нам с теми же словами "Следуйте за мной!" и ставит перед нами задачи, которые Он должен решить в наше время. Он повелевает. И тем, кто подчиняется Ему, — и мудрым, и простодушным — Он явит себя в мире, труде, борьбе и страдании, через которые они пройдут рука об руку с Ним, и как невыразимую тайну, они своим опытом постигнут, кто Он"¹.

Решение посвятить свою жизнь страждущим (принятое Швейцером в возрасте 21 года) и последующее подвижничество в африканских джунглях убеждают нас, что эти слова — не просто красноречие проповедника. В свете этого духовного опыта становится более понятным и его определение христианства как мистики единения с Христом.

Но что же в таком случае побуждало Швейцера заниматься изысканиями, создающими затруднения для христианской веры? Ведь эсхатологическая концепция жизни и личности Иисуса не вписывается ни в догматические учения христианских конфессий, ни в ту религиозную традицию, в которой рос и воспитывался сам Швейцер, — традицию немецкой либеральной теологии, отрицавшей христианскую догматику и видевшей в Иисусе Христе непонятого своей эпохой великого провозвестника этического Царства Божьего на земле. И если догматическое христианское вероучение может хотя бы формально защититься от выводов об эсхатологическом характере проповеди Иисуса с помощью утверждения, что истинность вероучения принципиально не зависит от соответствия историческим фактам, поскольку базируется не на них, а на откровении, то для либеральной теологии такого рода защита невозможна, и после работ Швейцера она фактически прекратила свое существование. Швейцер, который не мог не испытывать в связи с этим глубоких душевных переживаний, так объясняет свою позицию: "Я успокаивал себя... знакомыми с детства словами апостола Павла: "Мы не сильны против истины, но сильны за истину". Так как правда — это сущность всего духовного, всякая правда означает в конечном счете какое-то приобретение. Истина при всех обстоятельствах ценнее, чем не-истина, и для исторической истины это справедливо так же, как и для любой другой. Даже если она кажется чуждой религиозному чувству и поначалу создает для него трудности, она никогда не сможет причинить ему вреда; в конечном счете религиозное чувство становится лишь более глубоким" (наст. изд., с. 32).

Прочитав автобиографию Швейцера и заключительную главу "Мистики апостола Павла", можно с уверенностью сказать, что в приведенной цитате ключевой является последняя фраза: истина в данном случае представляла для Швейцера не столько научный, сколько религиозный интерес. В конце XIX в. кризис христианства, выразившийся в явном уменьшении его духовного влияния в мире, стал очевидным фактом для

¹ Schweitzer A. Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Ausgew. Werke. B. 3. S. 887. Berlin, 1971.

мыслящих христиан всех конфессий. Швейцер в числе многих не мог не задумываться над этой мучительной проблемой. Размышляя о причинах кризиса и путях его преодоления, он и приходит к убеждению, что его исследования по истории раннего христианства могут способствовать обновлению и развитию христианства в наши дни.

Критики Швейцера обычно характеризуют его понимание христианства как сугубо рационалистическое. Однако слабость современного христианства Швейцер усматривает вовсе не в том, что христианское вероучение является мистическим или недоступным рациональному познанию. Помимо того, что оно не в ладах с историческими фактами, с ним, по утверждению Швейцера, произошло примерно то же, что и с нашим современным мировоззрением. Если главная беда последнего в том, что воля к прогрессу утратила этический характер, то в христианстве то же самое случилось с учением о спасении — из-за того, что в ходе эллинизации христианства эсхатологическая идея Царства Божьего отошла на второй план. Этика Иисуса была этикой приготовления к Царству: человек должен был сделать выбор перед лицом близкого крушения этого мира. У Павла мотив близости неминуемого конца видоизменяется таким образом, что еще больше усиливает этические побуждения: в избранных уже начался процесс умирания и воскресания с Христом и они своей жизнью показывают, насколько Дух Христов овладел ими. Но в эллинизированном христианстве мистика умирания и воскресания с Христом уступила место мистике соединения плоти и Духа через хлеб и вино Евхаристии. Эллинизацию христианства Швейцер считает необходимым шагом, благодаря которому оно стало мировой религией, открытой для всех народов и всех эпох. Однако в этом новом мистическом учении о спасении этика уже не является необходимой. Она сохраняется в христианстве как заповедь Господа, но мало-помалу перестает быть делом первостепенной важности. В этом, как полагает Швейцер, и заключается основная причина того, что современное христианство утратило стремление и способность активно воздействовать на мир и не в состоянии противодействовать происходящим в мире негативным процессам.

Таким образом, исследования научной библейской критики позволяют по-новому взглянуть на причины кризиса, переживаемого христианством, а значит, по мнению Швейцера, помогают найти выход из него.

Религиозный интерес Швейцера чувствуется и в том, с какой страстью он полемизирует со школой истории религий. Если бы речь шла только о справедливости эсхатологической концепции, то вопрос о том, подверглось ли уже первохристианство воздействию эллинистических культов, или процесс эллинизации начался позднее, не имел бы особого значения. Но так как для Швейцера эти культы с точки зрения своего религиозного содержания стоят намного ниже христианства, ему чрезвычайно важно, что эллинизация началась лишь тогда, когда новое религиозное начало, заложенное провозвестием Христа и Его крестной смертью, прочно укоренилось и уже не могло быть утрачено. В этом Швейцер видит как бы залог будущего возрождения христианства: ему не нужно бояться исторической истины; напротив, именно обратившись к своей истории, оно может найти силы для обновления.

И все же было бы неверно понимать религиозную позицию Швейцера как призыв возвратиться "к истокам", т. е. к вере первых поколений христиан. Если он и считает мистическое учение апостола Павла наивысшей точкой развития христианства, то лишь в том смысле, что оно служит для нас примером идеального сочетания религиозной традиции, мистического переживания и глубокой мысли, а с точки зрения содержания — образцом неразрывного единства этики и учения о спасении. Однако просто вернуться к нему мы не можем, так как оно было тесно связано с эсхатологическими чаяниями, которые в наше время утратили всякое значение. Остается, следовательно, лишь одна возможность преодоления кризиса веры: решить задачу, которую в свое время решили Павел и Игнатий, — сохранить непреходящие духовные ценности первохристианской веры, переосмыслив ее так, чтобы она не противоречила ни историческим фактам, ни нашим современным представлениям о мире.

Что же удастся сделать в этом направлении самому Швейцеру? Поскольку эсхатологическая концепция несовместима с христианской догматикой, Швейцер, по существу, утверждает, что прямое и непосредственное выражение божественной воли содержится только в этических заповедях Иисуса (несмотря на то что этика Иисуса тоже была связана с эсхатологическими представлениями). Тем самым резко поднимается роль этики в христианском учении. Но, отвергая догматические представления о личности Христа, Швейцер тем самым отвергает и христианское представление о спасении. Его вера в спасение через Христа — это вера в то, что сила духа Христа в конце концов завладеет умами и душами людей в такой степени, что человечество преодолет духовный кризис, в котором ныне находится, и сможет реально воздействовать на мир, руководствуясь как ориентиром представлением об идеальном Царстве Божьем (при этом вопрос о том, чего мы сможем достигнуть, сознательно оставляется без ответа: мы должны исполнять волю Бога и надеяться на Него). В личном же плане спасение — это осознание себя орудием этической воли Бога в этом мире, дающее и смысл жизни, и духовную свободу от мира.

Нельзя не признать, что швейцеровская концепция спасения обещает человеку намного меньше, чем традиционно-христианская. И здесь становится очевидным, что к вопросу об отделении "сущности" христианства от его "внешней формы" исторические факты имеют лишь весьма косвенное отношение. Правда, в пользу того, что сущность христианства заключена в его этике, можно привести исторический аргумент: в результате эллинизации христианства понимание Нагорной проповеди не претерпело изменений, тогда как представления о спасении — если иметь в виду эсхатологическую концепцию — радикально изменились. Но ведь, истолковывая антитезы Нагорной проповеди ("Вам сказано... а я говорю вам..."), предназначенные для апостолов на то краткое время, которое осталось до конца света¹, как этический идеал для жизни в этом мире, мы

¹ "Но кто ударит тебя в правую щеку..." (Мф. 5:39) — ритуальный удар тыльной стороной ладони, считающийся на Востоке страшным оскорблением. Следовательно, речь идет, скорее не о бытовой ссоре, а о вероятной реакции на проповедь посланца Иисуса Христа тех, кто Его притязания на божественные

тем самым уже значительно изменяем их смысл. Так что с точки зрения неизменности содержания христианская этика не имеет принципиальных преимуществ перед учением о спасении. Поэтому здесь можно говорить не столько о научной аргументации, сколько о личной позиции Швейцера, и те, для кого христианство связано прежде всего с надеждой на будущую вечную жизнь, с принадлежностью к Церкви, с таинствами или даже просто с национальной традицией, никогда с ним не согласятся.

*

И все же: насколько справедливо утверждение Швейцера относительно эсхатологического характера провозвестия Иисуса?

Возражения противников эсхатологической концепции сводятся в основном к тому, что некоторые притчи Иисуса (о горчичном зерне, о саморастущем семени, о закваске) можно истолковать так, что явление Царства Божьего будет завершением некоего длительного процесса; что эсхатологические пророчества Иисуса о скором пришествии Сына Человеческого лишь на первый взгляд кажутся несбывшимися, на самом же деле они осуществились, так как уже первый приход Иисуса Христа в мир, Его смерть и воскресение — это и есть начало Божьего суда над миром, и именно это имел в виду Иисус; что за последние десятилетия в Евангелии от Иоанна обнаружены фрагменты, восходящие к очень древней традиции, и потому нельзя исключить того, что слова и действия Иисуса, о которых в нем рассказывается, действительно имели место и сохранились до глубокой старости в памяти апостола Иоанна или в иной, не синоптической ветви предания. Наконец, возможны разные оценки одних и тех же фактов. Так, если для Швейцера эллинизация христианства — это драматический процесс, в ходе которого оно понесло ощутимые потери, то, например, известный русский философ и ученый-эллинист С. Н. Трубецкой считал греческое учение о Логосе всего лишь универсальной формой, которую христианство наполнило своим собственным содержанием, что было "нормальным развитием христианского сознания в его исторической среде"¹.

На фоне систематической и всесторонней аргументации Швейцера и других сторонников эсхатологической концепции эти возражения кажутся искусственными, разрозненными и необидительными. И тем не менее своей цели они достигают — в том смысле, что не позволяют считать эсхатологическую концепцию окончательно доказанной. Когда речь идет об убедительности, нельзя забывать, что мы в конечном счете признаем убедительными только те аргументы, которые отвечают нашей собственной системе ценностей, тому, что для нас

полномочия считал богохульством (см., например, J. Jeremias. Neutestamentliche Theologie. 1. Teil. Die Verkündigung Jesu. 2 Aufl. 1973. S. 230).

¹ Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. М., 1906. Т. 1. С. 165, 379. (Последнее издание в кн.: Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994.) К сожалению, второй том, в котором С. Н. Трубецкой намеревался исследовать, соответствует ли учение четвертого евангелия о Логосе "действительному Христу, Его слову и Его богосознанию" (Там же. С. 395), не был написан.

всего дороже в христианстве¹. Наше отношение к позиции Швейцера определяется тем, чувствуем ли мы вместе с ним именно в заповедях и обетованиях Нагорной проповеди выражение божественной воли; способны ли мы в исполнении этой воли видеть смысл своей жизни и считать спасением не продолжение личного существования после смерти, а духовное освобождение от мира через Христа; что для нас важнее: опора на авторитет и принадлежность к многовековой традиции или интеллектуальная свобода; готовы ли мы пожертвовать своим душевным равновесием и уверенностью в правильности избранного пути ради самостоятельных поисков истины, — словом, тем, что мы вообще ищем в религии. А кроме того, у оппонентов Швейцера всегда есть в запасе аргумент значительно более крупного калибра — что истина, данная Церкви в откровении, выше любых научных теорий, и если мы не можем объяснить, почему многие изречения Иисуса ей по видимости противоречат, то это свидетельствует лишь об ограниченности нашего знания и, может быть, будет объяснено впоследствии. Этот аргумент можно принимать или не принимать, но с формально-логической точки зрения опровергнуть его невозможно.

Следовательно, вопрос о справедливости эсхатологической концепции едва ли может быть окончательно решен научными методами. Да это и понятно: чего стоили бы наши религиозные убеждения, если бы они основывались на научном доказательстве? Как говорил Н. А. Бердяев, утверждение, что дважды два четыре, не заслуживает названия истины, это всего лишь факт. Но выводы научной библейской критики побуждают каждого христианина еще раз прочитать евангелия и послания, самому оценить достоверность утверждений об эсхатологическом характере провозвестия Иисуса Христа и благодаря этому глубже осознать основы своих религиозных убеждений. Может быть, в этом — главная ценность теологических исследований Швейцера.

*

Мы подошли, пожалуй, к самому трудному вопросу из тех, которые возникают при чтении Швейцера. Как сочетаются его религиозные и философские воззрения? Не должны ли мы понимать его принцип благоговения перед жизнью как предлагаемый им вариант переосмысления христианства на языке современного мышления? С первого взгляда эта мысль кажется абсурдной: ведь в философии благоговения перед жизнью ни слова не говорится о Христе. Но и отрицательный ответ создает немалые трудности, ибо Швейцер недвусмысленно говорит о том, что благоговение перед жизнью — это самодостаточное религиозное мировоззрение, близкое к христианскому, но не тождественное ему и открывающее для христианства возможность вступить в новые взаимоотношения с мышлением, "которые по сравнению с прежними будут больше содействовать развитию духовной жизни" (наст. изд., с. 141). Поскольку трудно себе представить, чтобы у одного и того же человека было два мировоззрения, одно из них как будто бы кажется лишним. Но,

¹ Мысль о том, что убедительность в данном случае еще не означает доказанности, была высказана о. Александром Менем (в статье о Швейцере в его, к сожалению, еще не опубликованном "Библиологическом словаре").

может быть, это все-таки не более чем два разных языка, два способа выражения одного и того же?

Что касается этики, то дело, без сомнения, обстоит именно так. Швейцер прямо пишет, что, хотя язык философии благоговения перед жизнью может показаться слишком общим и абстрактным, суть не в форме выражения, а в требованиях, которые этика предъявляет к человеку. "Этика благоговения перед жизнью — это этика любви, расширенной до всемирных пределов. Это этика Иисуса, признанная теперь в качестве закономерного итога мышления" (наст. изд., с. 139).

Взаимно однозначное соответствие высказываний на языке философии и на языке религии у Швейцера не ограничивается этикой, оно сохраняется и тогда, когда речь идет о самом смысле человеческого существования, — но лишь до определенного предела!

"В этом мире бесконечная воля к жизни обнаруживает себя как воля к творению и в этом качестве представляется нам полной непонятных и мучительных загадок; в нас самих она обнаруживает себя как воля к любви, которая через нас стремится снять дилемму борьбы за существование, заключенную в воле к жизни" (наст. изд., с. 141). Это язык философии. А вот как выражается та же мысль на языке религии: "...познание Бога, которое дает мне мой внутренний опыт, отлично от того знания о Нем, которое я извлекаю из мира. В мире Он представляется мне таинственной, необыкновенной творческой силой; во мне Он раскрывается как этическая воля. В мире Он — безличная сила, во мне Он раскрывается как Личность" (наст. изд., с. 172—173).

Различие кажется несущественным: Бог, который является субъектом творческой воли и воли к любви, на языке философии не называется прямо, а лишь неявно подразумевается. Однако это незначительное на первый взгляд отличие ведет достаточно далеко. Философская воля к любви есть результат размышления и переживается как единение со всей жизнью, наполняющей мир, перед лицом загадочной и равнодушной силы, которая творит жизнь и одновременно уничтожает ее. Религиозная воля к любви — результат добровольного подчинения воле Бога и переживается как живая связь с Ним и надежда на Него. Чтобы убедиться, что здесь не просто различие в словах, представим на минуту, что стало бы с философской волей к любви, если бы Христа и Евангелия не существовало. Мы сразу увидим, что этика благоговения перед жизнью — это только изготовленная искусным ювелиром оправка, еще больше подчеркивающая достоинства все того же драгоценного камня — этических изречений Христа. Непосредственное размышление о жизни играет огромную роль. Оно подтверждает, что наше преклонение перед идеалом христианской любви — не самообман, что это надежная точка духовной опоры, оставленная для нас в мире. Но отношение к Богу не переводится до конца на язык философского размышления. Живая, подлинная связь с Богом может установиться только через самоотдачу Христу. "В Иисусе Христе Бог явил себя как воля к любви. В единении с Христом единение с Богом осуществляется в единственно доступной нам форме" (наст. изд., с. 467).

На вопрос, который ему, видимо, нередко задавали, кто же он — оптимист или пессимист, Швейцер отвечал так: "Мое знание пес-

симистично, но мои воля и надежда оптимистичны". Пессимизм знания лежит в основе мироощущения Швейцера, воля к активному действию опирается на его философию благоговения перед жизнью, но для надежды эта философия не дает никаких оснований. Надежда Швейцера — это, как и у апостола Павла, надежда на то, что "Царство Божие не в слове, а в силе", в силе духа Христа.

Теперь можно попытаться более точно определить соотношение между христианской позицией Швейцера и его философией благоговения перед жизнью. Будучи независимым мировоззрением, благоговение перед жизнью представляет собой первую ступень религиозного отношения к миру, на которую каждый человек может подняться практически самостоятельно, путем элементарного размышления. Но эта первая ступень уже дает ему твердую духовную опору — чувство единства со всей жизнью, наполняющей Вселенную, а деятельное служение ей одухотворяет и наполняет смыслом его собственную жизнь. Вместе с тем философия благоговения перед жизнью показывает, что христианская этика на самом деле не связана с эсхатологическими ожиданиями и что представление о Боге как стоящей вне и над миром этической Личности, — это не наивная вера древних евреев, а отражение некой глубинной сути бытия. Тем самым она дает человеку возможность подняться на более высокую ступень — через Христа ощутить себя орудием Божьей воли в этом мире. И эта более высокая форма религиозного чувства не отрывается полностью от менее высокой, но постоянно возвращается к ней и черпает в ней уверенность и силу. "Как река сохраняется от постепенного высыхания благодаря тому, что она питается подпочвенными водами, точно так же и христианство нуждается в подпочвенных водах элементарной религиозности, которая является плодом размышлений" (наст. изд., с. 142—143).

*

Удалось ли Швейцеру решить поставленную им грандиозную задачу и указать человечеству новый путь преодоления духовного кризиса? В нашем сознании укоренилось представление о философии как о своего рода сверхнауке, занятой построением теории мира и нашего бытия в нем. Но не есть ли кажущаяся объективность философской мысли только форма, специфическая особенность языка, предназначенного на самом деле для выражения сокровенных стремлений человеческой души? Сегодня даже самый смелый энтузиаст не рискнет утверждать, что философия благоговения перед жизнью будет воспринята большей частью человечества как магистральный путь возрождения культуры. И в то же время можно не сомневаться, что тысячи родственных душ услышат Швейцера и найдут у него ответ на многие мучающие их вопросы. Время покажет истинные размеры этого нового духовного оазиса, отвоеванного Швейцером у пустыни бездуховности современного мира. Но какими бы они ни были, само его создание — огромная заслуга Швейцера как философа и религиозного мыслителя.

А. Л. Чернявский

ПРИМЕЧАНИЯ

ЖИЗНЬ И МЫСЛИ

Книга впервые опубликована в 1931 г. Настоящий перевод на русский язык выполнен по изданию: *Schweitzer A. Aus meinem Leben und Denken. Leipzig, 1931.* При переводе использовалось также английское издание (*Schweitzer A. My life and thought. London, 1933*), которое отличается от первого и последующих немецких изданий небольшими добавлениями. Это, как правило, какие-то запомнившиеся автору подробности или приметы времени, в одном случае — сведения более специального характера из области органостроения. Возможно, однако, что это не добавления, а те места первоначального текста, которые Швейцер опустил в немецком издании, но восстановил в английском. В тексте перевода эти отсутствующие в немецком издании места заключены в квадратные скобки.

С. 5. ... во 2-й класс гимназии. — Для поступления в гимназию нужно было окончить четырехклассную начальную ("народную") школу. Таким образом, второй класс гимназии соответствовал шестому году обучения.

... кантора церкви св. Фомы. — С 1723 по 1750 г. И. С. Бах занимал должность кантора (руководителя хора и органиста) церкви св. Фомы в Лейпциге.

С. 6. ... роль архитектурного начала в музыке. — См., например, ниже, с. 41, где Швейцер сравнивает музыку Баха с готической архитектурой.

"Начинавшейся дружбой" Швейцер иронически именует франко-русский военно-политический союз, складывавшийся в 1891—1893 гг. и направленный против Германии. В декабре 1893 г. была ратифицирована секретная франко-русская военная конвенция.

С. 7. *Синоптические евангелия* — так в научной литературе называют евангелия от Матфея, от Марка и от Луки. Близкие по содержанию и при этом заметно отличающиеся от четвертого евангелия (от Иоанна), они для удобства сравнительного изучения неоднократно издавались в виде синописа, т. е. тремя столбцами, так чтобы параллельные места текстов располагались на одном уровне по горизонтали.

"Речения Иисуса", или "Логии" — гипотетический сборник изречений Иисуса, которым, наряду с Евангелием от Марка, пользовались Матфей и Лука. Гипотеза о наличии такого источника позволяет объяснить ряд совпадений у Матфея и Луки в тех местах, которые у Марка отсутствуют.

С. 9. ... всей готовившей тогда исторической концепции жизни Иисуса. — Речь идет об исторической концепции немецкой либеральной теологии (см. примечание к с. 36). О сути этой концепции см. ниже, с. 23, 29—30.

С. 16. Русский перевод "*Истории догматов*" см. в кн.: *Общая история европейской культуры*. Изд. Брокгауза—Ефрона. Спб., 1911. Т. 6.

Гримм Герман (1828—1901) — немецкий писатель и искусствовед, сын Вильгельма Гримма, одного из знаменитых братьев Гримм.

С. 20. *Обераммергау* — деревня в Баварии, где начиная с 30-х гг. XVII в. один раз в 10 лет местные жители разыгрывают представление "Страстей Христовых", т.е. евангельских событий, связанных со страданиями и смертью Иисуса Христа.

С. 21. *Вагнер Козима* — дочь Листа, вдова Рихарда Вагнера.

Вагнер Зигфрид — сын Рихарда Вагнера.

Чемберлен Хаустон Стюарт (1855—1927) — немецкий философ, англичанин по рождению, поселившийся в Германии и принявший германское гражданство.

Вагнер Ева — дочь Рихарда Вагнера.

Первохристианство (Urchristentum) — термин, введенный в XIX в. протестантской научной библейской критикой (см. примечание к с. 206) для обозначения самого раннего периода становления христианства — от крестной смерти Иисуса Христа до начала "эллинизации", т.е. формирования современного догматического вероучения. Поскольку среди ученых нет единого мнения относительно процесса эллинизации христианства, общепринятой временной границы, отделяющей первохристианство от следующего этапа — раннего христианства, не существует. Чаще всего в качестве таковой принимают 70 г. н. э. — год разрушения Иерусалима Титом, ускорившего размежевание между христианством и иудаизмом.

С. 22. Согласно воззрениям протестантской научной библейской критики (см. примечание к с. 206) с течением времени менялась не только внешняя форма таинства Евхаристии и сопровождающего богослужения (от общей трапезы, воспроизводящей Тайную вечерю, до современной литургии), но и представление о самой сущности таинства. Подробнее об этом см. с. 370—394 наст. изд.

...предлагавшиеся научной теологией. — Имеется в виду немецкая либеральная теология. См. примечание к с. 36.

С. 27. *Пастырские послания* — послания апостола Павла к Тимофею и к Титу. Относительно их подлинности см. с. 218 наст. изд.

С. 30. Книга Адольфа Гарнака "Сущность христианства" несколько раз переводилась на русский язык. См., например: *Гарнак А. Сущность христианства*. Спб., 1907.

С. 32. *Тиррел Джордж* (1861—1909) — ирландский теолог, католик-модернист.

"Мы не сильны против истины, но сильны за истину" — 2 Кор. 13:8.

С. 35. Подразумеваются результаты немецкой либеральной теологии (см. примечание к с. 36).

С. 36. *Либеральный протестантизм*, или либеральное христианство — направление в протестантизме, отрицавшее христианскую догматику и видевшее в провозвестии Иисуса Христа непонятый Его современниками призыв к построению на земле Царства Божьего, основанного на заповеди любви. Возникшая в рамках этого направления немецкая либеральная теология стремилась научно обосновать точку зрения либерального протестантизма с помощью исследований новозаветных текстов как исторических источников. Не достигнув этой своей главной цели, она тем не менее внесла основной вклад в научную библейскую критику XIX в. (см. примечание к с. 206). Крупнейшими представителями либеральной теологии были неоднократно упоминающиеся в книге Г. Ю. Хольцман (1832—1910) и А. Гарнак (1851—1930).

С. 37. "Где Дух Господень, там свобода" — 2 Кор. 3:17.

С. 40. Русский перевод: *Швейцер А. Иоганн Себастьян Бах*. М., 1964.

С. 44. ...после моего Дамаска в Штутгарте. — Намек на известное событие из жизни апостола Павла. Видение, которое имел Павел на пути в Дамаск, одним ударом превратило его из яростного гонителя в страстного приверженца христианства.

С. 45. *Регистр* — группа труб одинакового тембра, создающих звукоряд определенного диапазона.

С. 48. "Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится" — 1 Кор. 13:10.

С. 50. ... *главный орган, хоровой орган и орган переменного звучания*. — Регистры органа объединяются в группы, каждая из которых устанавливается на одной воздушной камере, имеет свою клавиатуру и таким образом образует как бы самостоятельный орган в составе единого инструмента. Педальный орган имеет ножную клавиатуру и басовые регистры; главный — трубы наибольшего размера и наиболее громкого звучания; хоровой — регистры более легкого и мягкого звучания, в основном флейтовые. Регистры органа переменного звучания помещаются в закрытый со всех сторон ящик, одна из стенок которого представляет собой жалюзи. Открывая или закрывая жалюзи с помощью специальной педали, органист создает эффект плавного усиления или ослабления звука.

Мануал — ручная клавиатура.

С. 53. "*Кто хочет жизнь свою сберечь...*" — Мк. 8:35. В синодальном переводе: "Кто хочет душу свою сберечь..."

С. 55. ... *во время своих миссионерских служб* — т. е. служб с рассказом о деятельности африканских миссионеров, которые Людвиг Швейцер проводил в первое воскресенье каждого месяца.

"...*желая построить башню*" — Лк. 14:28—30.

"...*не стал советовать с плотью и кровью*" — Гал. 1:16.

С. 62. *Луллий Раймунд* (ок.1235 — ок.1315) — выдающийся средневековый философ, богослов, писатель.

С. 69. "*И мир Божий, который превыше всякого ума...*" — Флп. 4:7.

С. 71. "*Кто не против вас, тот за вас*" — Лк. 9:50.

С. 74. *Гностицизм* — широкое религиозно-философское течение, возникшее в I в. н. э. Для гностицизма характерны представления о происхождении мира и сложной мировой иерархии вследствие серии божественных эманаций; о спасении как возвращении падшего таким образом духа к своему первоисточнику; об эзотерическом знании (гнозисе) как необходимом условии спасения. Одним из ответвлений гностицизма был христианский (в частности, иудео-христианский) гнозис, пользовавшийся христианскими понятиями и представлениями.

С. 76. Русский перевод: *Вреде В. Павел*. М., 1907.

С. 84. *Окуме* — одна из основных древесных пород, вывозимых в то время из Африки.

С. 113. Русский перевод книги "*Между водой и девственным лесом*" см. в кн.: *Швейцер А. Письма из Ламбарене*. Л., 1978.

С. 118. "*Verfall und Wiederaufbau der Kultur*" — русский перевод книги "Упадок и возрождение культуры" см. в кн.: *Швейцер А. Благоговение перед жизнью*. М., 1991.

С. 119. "*Kultur und Ethik*" — русский перевод "Культура и этика" см. в кн.: *Швейцер А. Благоговение перед жизнью*. М., 1991.

С. 122. "*Aus meiner Kindheit und Jugendzeit*" — русский перевод книги "Воспоминания детства и юности" см. в кн.: *Швейцер А. Благоговение перед жизнью*. М., 1991.

С. 125. "*Mitteilungen aus Lambarene*" — русский перевод в кн.: *Швейцер А. Письма из Ламбарене*. Л., 1978.

С. 128. "*А теперь пребывают сии три...*" — 1 Кор. 13:13.

Иудео-христиане — общее название разных групп христиан из евреев (эбиониты, назореи и др.), в той или иной мере сочетавших элементы христианства и иудаизма. Однако во времена Павла размежевания христианства и иудаизма еще не произошло, и под иудео-христианскими оппонентами (в "Мистике апостола Павла" Швейцер называет их также "ревнителями иудео-христианства") имеются в виду противники Павла, воспринимавшие христианство как новое еврейское мессианское движение и требовавшие от обращенных в христианство язычников обрезания и соблюдения всех предписаний еврейского Закона.

С. 129. *Элементарное мышление* — термин Швейцера, важный для понимания его взгляда на философию и означающий простое, но вместе с тем глубокое

размышление о фундаментальных вопросах человеческого бытия. См., например, ниже, с. 134.

С. 131. "А кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет". — Мф. 13:12.

С. 143. "Любовь никогда не перестает, хотя и... знание упразднится". — 1 Кор. 13:8.

ХРИСТИАНСТВО И МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ

Лекции, прочитанные в 1922 г. в Бирмингеме, в миссионерском колледже "Селли оук". Впервые опубликованы в английском переводе в 1923 г. Настоящий перевод на русский язык выполнен по изданию: *Schweitzer A. Das Christertum und die Weltreligionen // Ausgewählte Werke in fünf Bänden. Berlin, 1971. B. 2. S. 665—716.*

С. 153. ... Царство небесное силою берется, и им овладевают насильники — перевод, соответствующий буквальному смыслу греческих слов βιάσεται (подвергается насилию) и βιάσθης (применяющий [грубую] силу, насильник). В настоящее время среди ученых нет единого мнения относительно смысла этого изречения Иисуса. Например, согласно одной из гипотез, Иисус демонстративно пользуется здесь терминологией книжников и фарисеев, отзывавшихся о Его последователях как о людях грубых и невежественных, желающих силой вторгнуться в Царство, не имея на то никакого права (поскольку такое право приобретает лишь многолетним изучением и ревностным исполнением Закона). В синодальном переводе смысл изречения несколько изменен: "...и употребляющие усилие восхищают его".

С. 164. "Недалеко ты от Царства Божия". — Мк. 12:34.

С. 166. "Что бы ни было, я всегда с Тобою". — Пс. 72:23.

С. 168. "Я Сам пребываю в сердце всех существ..." — Перевод Б. Л. Смирнова (Философские тексты "Махабхараты". Вып. I. Кн. 1. Бхагавадгита. Ашхабад, 1977).

С. 173. "Мои мысли — ваши мысли". — Ис. 55:8.

С. 175. "Если только у меня есть Ты, я не интересуюсь ничем ни на небесах, ни на земле". — Пс. 72:25 в переводе Лютера.

"...любящим Бога... все содействует ко благу". — Рим. 8:28.

С. 176. "Царство Божие не в слове, а в силе". — 1 Кор. 4:20.

МИСТИКА АПОСТОЛА ПАВЛА

Книга впервые опубликована в 1930 г. Настоящий перевод на русский язык выполнен по изданию: *Schweitzer A. Die Mystik des Apostels Paulus // Ausgewählte Werke in fünf Bänden. Berlin, 1971. B. 4. S. 14—510.* В ссылках на другие работы Швейцера номера страниц даются по этому же собранию сочинений (за исключением не вошедших в него произведений).

Цитаты из Библии приводятся по синодальному переводу, кроме тех случаев, когда последний расходится по смыслу с немецким переводом, на который ссылается Швейцер. В этих случаях синодальный перевод, соответствующим образом корректируется (иначе лишился бы смысла авторский комментарий).

Цитаты из раннехристианских авторов, второканонических книг и апокрифов даются по изданиям: Антология. Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978; Библия. Брюссель, 1989; Смирнов А.В. Книга Еноха. Казань, 1888.

Для удобства работы с книгой добавлен отсутствующий в немецком оригинале раздел "Содержание" с подробными перечнями тем каждой главы. Перевод этого раздела выполнен по изданию: *Schweitzer A. The Mysticism of Paul the Apostle. London, 1931.*

С. 179. *Schweitzer A. Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart.* Tübingen, 1911.

Schweitzer A. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen, 1913.

С. 180. *Раввинистическая литература* — современный научный термин для обозначения литературы, связанной с разнообразными аспектами нормативной части иудаизма и относящейся к периоду после 220 г. н. э., когда был окончательно закреплён текст Мишны (см. примечание к с. 300).

С. 186. *Универсум* — философский термин, обозначающий мир в целом, всю объективную реальность во времени и в пространстве.

С. 192. "...иметь на голове покров". — В синодальном переводе: "...иметь на голове своей знак власти".

С. 196. Перевод М. Кузмина (*Анулей. Золотой осел. Метаморфозы.* М., 1956).

С. 199. См. примечание к с. 76.

С. 201. *Трапеза Господня* (в оригинале *das Herrenmahl*) — буквальный перевод греческого *ἱεράειν δεῖπνον* (1 Кор. 11:20). Так апостол Павел называет таинство Евхаристии, которое в первохристианских общинах совершалось в форме общей трапезы верующих, по аналогии с Тайной вечерей. Мы не пользуемся более привычным синодальным переводом "вечера Господня", так как Швейцер считает его принципиально неверным (см. с. 377).

С. 206. *Историко-критическая школа XIX в.*, или протестантская научная библейская критика — совокупность школ и направлений в библеистике XIX в. (преимущественно протестантских), объединяемых — несмотря на значительные различия собственно религиозных и мировоззренческих позиций — использованием при исследовании Библии тех же научных методов текстологического анализа, датировки, установления авторства и т. п., что и при изучении других исторических источников.

Религиозно-историческая школа, или школа истории религий — научное направление, возникшее в конце XIX в. и изучавшее влияние на иудаизм и христианство религий окружающего мира. Здесь и далее речь идет о тех работах религиозно-исторической школы, авторы которых, опираясь на новые результаты классической филологии, ориенталистики и научной библейской критики, пытались объяснить процесс развития христианства в I в. н. э. как результат воздействия на первохристианство (см. примечание к с. 21) эллинистических религиозных культов. Полемика с такого рода воззрениями посвящены многие страницы "Мистики апостола Павла".

С. 209. *Септуагинта* — перевод Ветхого завета на греческий язык, выполненный в III—II вв. до н. э.

С. 219. *Ревнители иудео-христианства.* См. примечание к с. 128.

С. 220. "...от неверующих в Иудее". — В оригинале "...от неверующих в Иерусалиме".

С. 228. *Четвертая книга Ездры.* — В русских изданиях Библии — Третья книга Ездры. В дальнейшем ссылки даются на русский перевод.

Вульгата — латинский перевод Библии, выполненный в конце IV в. н. э. Иеронимом и принятый в качестве канонического римской католической церковью.

...называет "лукавым". — В оригинале "Bösen". Прилагательное böse имеет значения "злой", "дурной", "скверный". Это ближе к греческому *πονηρός* (дурной, злой, низкий, подлый, бесчестный), чем "лукавый" синодального перевода.

С. 230. "выкуп... за многих". — В синодальном переводе: "...искупление многих".

"кровь завета". — В синодальном переводе: "...кровь нового завета".

"...жизнь свою". — В синодальном переводе: "...душу свою".

"...а жизнь свою погубит". — В синодальном переводе: "...а душе своей повредит".

"И кто не берет креста своего и не следует за Мною..." — В синодальном переводе: "...и следует за Мною".

С. 231. *Второисаия*. — В современной библеистике считается установленным, что Книга пророка Исаии — произведение не одного автора, а целой школы. Второисаия — условное имя великого неизвестного пророка, автора глав 40—66 (или, по мнению ряда ученых, 40—55) Книги пророка Исаии.

Третий Исаия, или *Третьеисаия* — условное имя автора (возможно, нескольких авторов) глав 56—66 Книги пророка Исаии.

С. 236. "...на суд Божий". — В синодальном переводе: "...на суд Христов".

С. 239. "...рукою Моисея". — В синодальном переводе: "...через Моисея".

С. 241. "...от проклятия закона, сделавшись за нас проклятием". — В синодальном переводе: "...от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою".

С. 246. "...с палингенесией". — В синодальном переводе: "...с пакибытием".

С. 247. "...в конце времен". — В синодальном переводе: "...при кончине века сего".

"...жизнь свою". — В синодальном переводе: "...душу свою".

С. 251. Евр. *ebed* переводится обычно как *раб*, реже — *служитель*. Разночтения в переводах с греческого объясняются тем, что греческое *παῖς* кроме этого значения имеет еще значения "сын", "мальчик".

С. 258. "...то и умерших через Иисуса". — В синодальном переводе: "...то и умерших в Иисусе".

С. 264. "...построю общину Мою". — В синодальном переводе: "...Церковь Мою".

...к "общине Божьей". — В синодальном переводе соответственно: "церковью Божией", "церкви Божией".

С. 266. "...кто потеряет жизнь свою..." — В синодальном переводе: "...кто потеряет душу свою..."

"...кто не будет Мною шокирован". — Таков смысл греческого *σκανδαλίσθη*. В оригинале *sich ärgert*, "раздосадован". — В синодальном переводе: "...кто не соблазнится о Мне".

С. 270. "...пойду впереди вас в Галилею". — В синодальном переводе: "...предварю вас в Галилее".

С. 276. "...все они — один во Христе Иисусе". — В синодальном переводе: "...все вы одно во Христе Иисусе".

"Будучи пересажены в смерть Христа". — В синодальном переводе: "...соединены с Ним подобием смерти".

С. 277. "...общины". — В синодальном переводе здесь и в остальных цитируемых местах Послания к ефесянам: "...Церкви".

С. 278. "Я распят со Христом". — В синодальном переводе: "Я сораспался Христу".

"...уподобляясь Его смерти". — В синодальном переводе: "...и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его".

"...ибо и я захвачен Христом". — В синодальном переводе: "...не достигну ли и я, как достиг меня Христос Иисус".

С. 279. "...и оправдывающихся в Законе" (Гал. 3:11; 5:4). — В синодальном переводе: "согрешивших под законом" (Рим. 2:12); "законом никто не оправдывается" (Гал. 3:11); "оправдывающие себя законом" (Гал. 5:4).

С. 280. "...к состициям в Законе". — В синодальном переводе здесь, как и в остальных местах: "под законом".

"Спасением во Христе Иисусе". — В синодальном переводе: "Искуплением во Христе Иисусе".

"...прежде меня еще бывших во Христе". — В синодальном переводе: "...прежде меня еще уверовавших во Христа".

"...во Христе Иисусе". — В синодальном переводе: "...ради Христа Иисуса".

"...через Иисуса Христа". — В синодальном переводе: "...Иисусом Христом".

"...через Господа нашего Иисуса Христа". — В синодальном переводе: "...Господом нашим Иисусом Христом".

С. 282. "...и священническим приношением веры вашей". — В синодальном переводе: "Но если я и соделываюсь жертвою за жертву и служение веры вашей".

С. 284. "...чтобы вы были сотрапезниками бесов". — В синодальном переводе: "...чтобы вы были в общении с бесами".

С. 286. "...не будем измышлять себя нагими". — В синодальном переводе: "...только бы нам и одетыми не оказаться нагими".

"...мы полны уверенности". — В синодальном переводе: "...благодаруем".

С. 287. "...тени не встанут". — В синодальном переводе: "...рефаимы не встанут".

С. 288. Парсизм, или зороастризм — см. с. 154—155 наст. изд.

С. 289. См. примечание к с. 282.

С. 293. "...как Христос". — В синодальном переводе: "...как Христианин".

"...уподобляется Его смерти". — См. примечание к с. 278.

"...в смертях". — В синодальном переводе: "множественно при смерти".

С. 296. Соборные послания. — Послания Иакова; 1 и 2 Петра; 1, 2 и 3 Иоанна; Иуды.

Апостольские мужи — раннехристианские авторы, даты жизни которых позволяют предположить, что они были учениками самих апостолов или их учеников.

"...страдающий во плоти свободен от греха". — В синодальном переводе: "...страдающий плотию перестает грешить".

С. 298. "...по-человечески боролся со зверями". — В синодальном переводе: "По рассуждению человеческому, когда я боролся со зверями..."

С. 299. "...сделались зрелищем". — В синодальном переводе: "...позорищем".

"...и многократно в смерти". — См. текст на с. 293 и примечание.

"...пробыл над пучиной". — В синодальном переводе: "...во глубине морской".

С. 300. Мишна — основополагающая часть Талмуда, канонизированный в начале III в. н. э. свод основных религиозных и гражданских законов евреев, представленных в 63 трактатах.

"...не был опозорен". — В синодальном переводе: "...обезображен".

"...сорока без одного удара плетью". Перевод Г. Г. Генкеля (*Иосиф Флавий. Иудейские древности*. М., 1994).

С. 301. "...не презрели и не оплевали". — В синодальном переводе: "...вы не презрели искушение моего во плоти моей и не возгнушались им".

С. 302. Мидраш — общее название сборников проповедей, комментариев, философских размышлений, моральных поучений и легенд, относящихся к различным книгам Библии. В более узком значении — отдельное произведение этого жанра.

"...бить меня кулаками". — В синодальном переводе: "...удручать меня".

С. 311. "...второй человек — с неба". — В синодальном переводе: "...из земли, перстный; второй человек — Господь с неба".

"...образ земного". — В синодальном переводе: "...образ перстного".

С. 324. "...общинам Божиим". — В синодальном переводе: "...церквям Божиим".

С. 327. "Я был распят с Христом". — В синодальном переводе: "Я сораспался Христу".

С. 330. Таргумы — переводы книг Ветхого завета на арамейский язык.

"Каждый оставайся в том положении..." — В синодальном переводе: "...в том звании".

С. 338. Смысл этой фразы не вполне ясен. Судя по контексту, речь идет о том, что со временем в представлениях иудео-христианства центр тяжести переместился с требований соблюдения всеми христианами еврейского Закона на истолкова-

ние смысла явления Христа в духе гностицизма (об этом известно из сообщений ряда раннехристианских авторов и так называемых "Псевдо-Климентин"). Но тогда правильное было бы сказать, что предметом спора стало учение о Христе, т. е. христология. Именно так переведено это место в английском издании "Мистики апостола Павла" (Schweitzer A. The mysticism of Paul the apostle. London, 1931). Вероятно, Швейцер имел в виду полемику против гностических толкований изречений Христа иудео-христианами.

С. 339. *"Ибо незнавшего греха Он привел ко греху для нас"*. — В синодальном переводе: "...сделал для нас жертвою за грех".

С. 343. *"Все вы один..."*. — В синодальном переводе: "Все вы одно..."

С. 348. *"...оправдание Божие"*. — В синодальном переводе: "...правда Божия".

С. 351. *"...за грех"*. — В синодальном переводе: "...в жертву за грех".

"...чтобы требования закона...". — В синодальном переводе: "оправдание закона".

"Он привел ко греху для нас". — См. примечание к с. 339.

С. 353. *"...увещевать во Христе"*. — В синодальном переводе: "...умоляем вас Христом Иисусом".

С. 364. *Хиатус* — неблагозвучие, возникающее на стыке гласных.

Евангелие евреев, или Евангелие назореев — евангелие одной из групп иудео-христиан (см. примечание к с. 128), дошедшее до нас в виде отдельных фрагментов; предположительно перевод Евангелия от Матфея на арамейский язык. Переводчик, по всей вероятности, воспроизвел молитву "Отче наш" в том виде, как она традиционно читалась иудео-христианами. По свидетельству Иеронима, слово *ἐπιούσιος* было переведено в этом евангелии как *mahar* (завтрашний).

С. 368. *"Я пойду впереди вас... в Галилею"*. — В синодальном переводе: "Я предварю вас в Галилее".

"...идет раньше вас". — В синодальном переводе: "предваряет вас".

С. 373. *"...в веселии"*. — В синодальном переводе: "...в веселии и простоте сердца".

С. 374. *"...трапезу Господню"*. — В синодальном переводе: "вечерю Господню".

С. 375. *"...собирались в одном месте"*: — В новом русском переводе под редакцией епископа Кассиана (Безобразова): "собираетесь вместе"; в синодальном переводе: "собираетесь".

С. 377. *"...называет ее трапезой Господней"*. — См. примечание к с. 374.

"...благодарение определяет сущность ритуальной трапезы". — "Евхаристия" в переводе с греческого означает "благодарение".

С. 378. *"...из сопровождающего их духовного камня"*. — В синодальном переводе: "из духовного последующего камня".

С. 382. *"...трапезу Господню"*. — В синодальном переводе: "вечерю Господню".

"...не различает тела". — В синодальном переводе: "Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем".

"...собираясь на трапезу". — В синодальном переводе: "на вечерю".

С. 383. *"...ибо все имеем долю в одном хлебе"*. — В синодальном переводе: "Ибо все причащаемся от одного хлеба".

С. 387. *Пневма* — греческий термин, означающий дыхание, дух, космическую энергию.

С. 389. *"...лекарство бессмертия"*; *"...через превращение"*. — В русском переводе П. А. Преображенского: "врачество бессмертия"; "чрез уподобление".

С. 391. В синодальном переводе молитва "Отче наш" в Евангелии от Матфея тоже заканчивается славословием.

С. 397. *"...тех ожидают ужасы"*. — Перевод А. Н. Ергунова (Платон. Соч.: В 3-х т. М., 1971).

— *"...своих нечестивых прародителей"*. — Перевод М.А. Журиной. *Гекатомба* — жертвоприношение из 100 быков или просто большое жертвоприношение.

Мандеи — сохранившаяся до настоящего времени гностическая секта.

С. 407. *"...дабы свобода Евангелия сохранилась у вас"*. — В синодальном переводе: *"...дабы истина благовествования сохранилась у вас"*.

С. 411. *"Чтобы требование закона..."*. — В синодальном переводе: *"Чтобы оправдание закона..."*.

С. 412. *"...и их стойкость в надежде"*. — В синодальном переводе: *"...и терпение в уповании"*.

С. 413. *"Но кто любит Бога, того знает Бог"*. — В синодальном переводе: *"Но кто любит Бога, тому дано знание от Него"*.

"...будучи познанными Им...". — В синодальном переводе: *"...получивши познание от Бога..."*.

"...о любви Христа". — В синодальном переводе: *"...о любви Божией"*.

С. 417. *"...и ни от кого не зависели"*. — В синодальном переводе: *"...и ни в чем не нуждались"*.

С. 418. *"...ибо добродетельно дающего любит Бог"* (Прит. 22:8). — В синодальном переводе книги Притчей Соломона этих слов нет.

С. 420. *Пирке Авот* — трактат Талмуда.

С. 427. *"Вы сделали все, чтобы показать себя чистыми в этом деле"*. — В синодальном переводе: *"По всему вы показали себя чистыми в этом деле"*.

С. 430. *"Кто хвалится, пусть хвалится в Господе"*. — В синодальном переводе: *"Хвалящийся хвалится о Господе"*.

"...как присутствующий, уже решил". — В синодальном переводе: *"...уже решил, как бы находясь у вас"*.

С. 431. *"...подражайте мне"*. — В синодальном переводе: *"...подражайте мне, как я Христу"*.

С. 432. *"...успокой мое сердце во Христе"*. — В синодальном переводе: *"...успокой мое сердце в Господе"*.

С. 435. *Хилиазм* — учение о тысячелетнем Царстве Христа на земле перед наступлением конца света.

С. 451. *"Из Его тела потекут реки воды живой"*. — В синодальном переводе: *"...у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой"*.

С. 452. *"...три свидетельствуют: Дух, и вода, и кровь"*. — В синодальном переводе: *"Ибо три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и Сии три суть едино. И три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь"*...

С. 453. *"...не имеешь части во Мне"*. — В синодальном переводе: *"...не имеешь части со Мною"*.

С. 469. *...религиозное движение, которое хочет быть евангельским*. — Имеется в виду либеральный протестантизм (см. примечание к с. 36).

С. 471. *"Ищите же прежде Царства Божия..."* — Мф. 6:33.

РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Статья в нью-йоркском еженедельнике "The Christian Century" от 21 и 28 ноября 1934 г. На русском языке публикуется впервые.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН*

- Августин Аврелий — 187
 Авраам — 118, 206, 247, 320, 323, 341, 342, 348, 350, 363, 389, 400, 401
 Агарь — 343
 Аггей — 244, 328
 Агриппа II — 447
 Адам — 207, 302, 311, 348, 349
 Адлер Гвидо — 47
 Адонис — 78
 Азария — 401
 Акбар Великий — 167
 Акила — 221, 224
 Амос — 109, 151
 Анания — 401
 Ангелус Силезиус — 187
 Андроник — 280
 Анкетиль-Дюперрон Абрахам Гиацинт — 155
 Анрих Густав Адольф — 28, 206
 Антиох IV Эпифан — 244, 247
 Анупис — 386
 Анхра-Майню (Ариман) — 154, 155
 Арат — 191
 Арджуна — 168—170
 Арета IV — 221, 298
 Аристотель — 12, 73, 101, 419, 488
 Аттис — 150, 186, 196, 496
 Ахурамазда (Ормузд) — 154, 155
 Баркитт Фрэнсис Кроуфорд — 32, 127
 Бар-Кохба — 447
 Барт Карл — 485
 Баур Фердинанд Христиан — 74, 206, 217, 462
 Бауэр Бруно — 76, 149, 217
 Бах Иоганн Себастьян — 5, 10, 22, 32, 37—44, 67, 80—83, 87, 88, 100, 112, 118, 462, 479, 506, 507
 Белинский Виссарион Григорьевич — 492
 Беллерман Генрих — 10
 Бёме Якоб — 187
 Бердяев Николай Александрович — 503
 Берлиоз Гектор — 41
 Бетховен Людвиг ван — 82, 462
 Билербек Пауль — 302
 Брентано Франц фон — 118
 Брюс Джеймс — 227
 Будда — 135, 158, 160—163, 166, 168—170, 187, 417
 Будде Карл — 9
 Буссет Вильгельм — 179, 189, 208—212, 214, 355
 Вагенман Юлиус — 210
 Вагнер Рихард — 10, 40, 41, 62, 507
 Вайс Йоханнес — 31, 495
 Вайсе Христиан Герман — 224
 Вайцекер Карл Генрих фон — 74, 294
 Валентин — 152
 Валькер Эберхард Фридрих — 47
 Ван Гог Винсент — 105
 Варнава — 210, 321, 333, 337, 427
 Варух — 227, 260, 289
 Василид — 152
 Веельзевул — 228
 Вентурини Карл Генрих — 29
 Видор Шарль Мари — 6, 12—14, 16, 19, 37—39, 55, 62, 67, 72, 80—84, 88, 90, 100
 Виндельбанд Вильгельм — 7, 12, 17, 66
 Винтерхальтер Франц Гавер — 62
 Вишну — 167
 Вреде Вильям — 28, 30, 31, 76, 199, 214, 508
 Второеисаия — 231, 244, 245, 306, 511
 Гавриил — 229
 Газе Карл Август — 29
 Гайомарт — 311
 Галлион — 221, 298, 421
 Галль Август фон — 246
 Гамилькар — 59
 Ганнибал — 59
 Гарнак Адольф фон — 15, 16, 30, 74, 76, 215, 460, 461, 507
 Гартман Эдуард фон — 149
 Гауди Антонио — 62
 Гауптман Герхард — 20
 Гаусрат Адольф — 223
 Гегель Георг Вильгельм Фридрих — 66, 120, 187, 215, 406, 423, 483, 484

*В указателе включены имена известных исторических лиц и деятелей культуры, имена, связанные с мировыми религиями и древними религиозными культурами, а также имена, упоминаемые в Библии.

Курсивом отмечены страницы послесловия и примечаний.

- Гегесипп — 408
 Геккель Эрнст — 66
 Гепдинг Гуго — 75
 Гераклит — 401
 Гермес Трисмегист — 196
 Гессе Адольф Фридрих — 80, 81, 83
 Гёте Иоганн Вольфганг — 12
 Голь Карл — 12, 17, 210, 304
 Гроций Гуго — 73
 Гуго Сен-Викторский — 187
 Гумбольдт Вильгельм фон — 64
 Гусинов Абдусалам Абдулкеримович — 494
 Давид — 26, 68, 243—246, 248, 249, 252, 261, 306, 307, 348, 358, 389
 Дайсман Адольф — 179, 190, 197, 200, 211—214, 462
 Даниил — 236, 244, 245, 247—250, 261, 401
 Дарвин Чарлз — 66
 Декарт Рене — 96
 Деметра — 190
 Джеймс Уильям — 486
 Дибелиус Мартин — 179
 Димитрий — 299
 Дионисий Ареопагит — 187
 Дитерих Альбрехт — 206
 Достоевский Федор Михайлович — 492
 Дреус Артур — 77, 79, 149
 Дрейфус Альфред — 17
 Ева — 311
 Евгения, императрица Франции — 62
 Евсевий Кесарийский — 435
 Ездра — 227, 260, 289, 308, 346
 Елисей — 362
 Енох — 227, 247, 249, 260, 261, 289, 290, 302, 308, 401
 Епафрас — 280
 Епафродит — 220, 426, 427
 Ерма (Герма) — 318, 401
 Жазль-Траутман Мари — 13, 14, 16
 Заратустра — 93, 109, 120, 149—152, 154, 167, 228, 244
 Захария — 244, 328
 Зоровавель — 244
 Зильберман Андреас — 47, 52
 Зиммель Георг — 15
 Зоммерлат Эрнст — 199
 Зудерман Герман — 20
 Иаков — 247, 320, 363, 400, 401
 Иаков Праведный, брат Господа — 304, 305, 332, 369, 408, 424, 447
 Игнатий Антиохийский — 129, 151, 187, 216, 265, 285, 296, 299, 331, 360, 377, 387, 389—394, 399, 400, 402, 403, 433, 435, 436, 438—448, 450, 452, 457, 459, 461—464, 497, 501
 Иезекииль — 306, 328, 329, 356, 363, 436, 451
 Иеремиас Иоахим — 246, 502
 Иеремия — 231, 232, 260, 306, 328, 329
 Иероним — 190, 191, 364, 369, 511, 514
 Илия — 8, 260, 289, 307, 308, 357, 358, 361, 401, 495
 Иоанн Креститель — 8, 9, 214, 231, 246, 266, 273, 307—309, 327, 355, 357—362, 380—382, 403, 452, 453, 495
 Иоанн, апостол — 285, 361, 377, 446, 496
 Иоанн Марк — 370, 371, 376, 427
 Иоиль — 307, 309—311, 404
 Иона — 320
 Иосиф Флавий — 78, 159, 239, 300, 386, 421
 Ириней — 360
 Ирод — 239, 245, 348
 Исаак — 247, 320, 363, 400
 Исаия — 109, 151, 232, 245, 246, 264, 343, 436
 Исида — 150, 196, 197, 209, 288, 386, 496
 Иуда Искарот — 26
 Иуда Маккавей — 397
 Кабиш Рихард — 76, 199, 214
 Кавайе-Коль Аристид — 16, 47—50, 80, 81
 Кайм Теодор — 29
 Калигула — 421
 Кальвин Жан — 6
 Кант Иммануил — 12, 14, 15, 21, 120, 483, 486, 487
 Карлейль Томас — 57
 Кармен Сильва (Елизавета, королева Румынии) — 43
 Кауч Эмиль Фредерик — 251
 Кафтан Юлиус — 15
 Керн Отто — 397
 Кибела — 150, 496
 Киттель Герхард — 180, 193, 384
 Клавдий — 221, 421
 Клемансо Жорж Бенжамен — 20
 Климент Римский — 422, 438

Колани Тимоти — 30
Конфуций (Кунг-цзы) — 93, 109, 120,
135, 154, 164, 165, 171, 415
Корнилий — 321
Краус Оскар — 118
Кришна — 167, 168
Курциус Эрнст — 16, 63, 90
Кэмпион Чарльз Томас — 113
Кюмон Франц — 75, 150, 206

Ладегаст Фридрих — 47
Лайпольдт Йоханнес — 355, 358
Лао-цзы — 134, 154, 163—165, 170, 171,
415

Лейбниц Готфрид Вильгельм — 144
Леман Эдвард — 187
Лемменс Никола Жак — 81
Лессинг Готхольд Эфраим — 28
Лист Ференц — 13
Лихтенберже Анри — 20
Лицман Ганс — 179, 348, 371, 372, 375,
384, 387, 393
Лобштейн Пауль — 9
Лозе Отто — 10
Ломан Абрахам Дирк — 76, 217
Лука — 365, 367, 369, 506
Луллий Раймунд — 62, 508
Люблинский Самуэль — 149
Людеман Герман — 75, 199
Лютер Мартин — 39, 469, 477, 509
Люциус Эрнст — 9, 28

Маннен ван — 77
Мария, мать Иисуса — 63, 370
Марк — 367, 368, 383, 506
Марк Аврелий — 120, 135, 194, 414, 488
Маркион — 152, 215
Матфей — 367, 369, 383, 507
Мендельсон-Бартольди Феликс — 88
Менегоц Луи Эжен — 13
Мень Александр — 503
Мийе Луи — 62
Мисаил — 401
Митра — 76, 150, 186, 196, 197
Михаил — 229, 236, 244, 248, 302
Моисей — 201, 232, 238, 239, 295, 332,
366, 367, 378, 411, 511
Монтгомери Вильям — 32, 127
Мотль Феликс — 43
Моцарт Вольфганг Амадей — 40, 82
Мо-цзы — 93, 135, 164, 415
Мэн-цзы — 93, 135, 164, 165, 171, 415
Мюнх Ойген — 5
Мюнх Эрнст — 10

Навуходоносор — 227
Наполеон Бонапарт — 483
Наполеон III — 62
Наркисс — 280
Нерон — 78
Никодим — 450, 453
Ницше Фридрих — 20, 39, 485
Новак Вильгельм — 9
Новалис — 187
Ной — 360, 401, 444
Норден Эдуард — 190, 194
Нотович Никола — 159
Ньюмэн Эрнест — 40

Овербек Франц — 215
Одеберг Гуго — 227
Окс Зигфрид — 43
Онисим — 196, 221, 331, 431
Орфей — 160, 397
Осирис — 78, 186, 209

Папий Иерапольский — 250, 363, 435,
436

Паульсен Фридрих — 15
Петр, апостол — 210, 215, 232, 233,
264, 304, 309, 321, 332, 333, 337,
361, 368, 370, 374, 376, 403, 453

Петроний Тит — 421
Пирсон Аллард — 217
Платон — 12, 160, 187, 397, 408, 419,
488

Плиний Младший — 377, 419
Поликарп — 422, 435, 436, 438, 439, 442
Помпей — 221, 227, 245, 346
Понтий Пилат — 78
Прискилла (Приска) — 221, 224
Пуруша — 311
Пфлейдерер Отто — 15, 74, 199

Райценштайн Рихард — 75, 179, 195,
197, 206—208, 211, 212, 214, 355,
397, 412, 419, 461

Рафаил — 229
Регер Макс — 88
Реймарус Иоганн Самуэль — 28, 29,
495

Ренан Эрнест — 27, 29, 74, 111
Ренгсторф Карл Генрих — 180, 181, 308
Рихтер Ганс — 11
Ричль Адбрехт — 348, 437
Робертсон Джон Макиннон — 77, 79,
149

Роде Эрвин — 75, 150, 206
Ройс Эдуард — 27, 74, 190

Роллан Ромен — 20, 102, 491

Руссо Жан Жак — 39

Руф — 280

Сабатье Луи Август — 12

Сарра — 49

Седерблом Натан — 111

Сезанн Поль — 20

Сенека Луций Анней — 221, 298,
414, 421, 488

Серапис — 150, 386, 496

Серда Хуан де ла — 227

Смит Вильям Бенджамин — 77, 79, 149

Сократ — 400, 419

Соломон — 302, 320

Спенсер Герберт — 486

Спиноза Барух — 165, 171, 187, 406, 467

Стефан — 239, 303, 321

Сузо — 187

Таммуз — 78

Таулер Йоханнес — 187

Тацит Публий Корнелий — 78

Терстеген Герхард — 187

Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс
— 193, 360

Тиберий — 78

Тимофей — 219, 280, 305, 333, 334, 431

Тит, император — 79, 227, 254,
342, 346, 507

Тит, помощник ап. Павла — 220, 222,
305, 333, 334, 428

Тиррел Джордж — 32, 508

Толстой Лев Николаевич — 491, 493

Траян — 78, 377, 419

Третьясаия — 231, 250, 511

Трубецкой Сергей Николаевич — 502

Узенер Герман — 75, 150, 206

Фануил — 229

Фёльтер Даниель — 224

Фере Шарль — 13

Фест Порций — 221

Фикер Йоханнес — 9, 21

Филимон — 221, 331, 431, 432

Филипп — 361

Филон Александрийский — 213, 240,
311, 378, 408, 420, 444

Филофей Вриенний — 314

Фихте Иоганн Готлиб — 120, 423

Фолькмар Густав — 30

Форе Габриэль — 62

Франк Цезарь — 88

Франциск Ассизский — 187, 489

Фридрих Великий — 483

Фридрих III — 63

Фрэнсер Джеймс Джордж — 77

Хёльшер Густав — 300, 303

Хольстен Карл — 74, 213

Хольцман Генрих Юлиус — 7—9, 12,
17, 23, 27, 30, 74, 179, 190, 199, 206,
405, 462, 507

Хольцман Оскар — 29

Хэрпфер Фриц — 52

Цан Теодор — 371

Циглер Теобальд — 7, 12, 15, 17

Чемберлен Хаустон Стюарт — 21, 508

Чериани Антонио Мария — 228

Чжуан-цзы — 164, 165, 170, 171, 415

Шестов Лев — 492

Шлейермахер Фридрих — 11, 73, 187

Шмидеберг Освальд — 66

Шмидель Пауль Вильгельм — 179

Шмидт Карл — 369

Шопенгауэр Артур — 6, 20, 96,
135, 159, 187

Шпитта Карл Иоганн Филипп — 18

Шпитта Филипп — 40

Штек Рудольф — 76

Штрак Герман Леберехт — 302

Штраус Давид Фридрих — 27, 29

Штумпф Карл — 16, 17

Шульц Давид — 224

Эйхорн Иоганн Готфрид — 74

Экхарт Иоганн (Мейстер Экхарт)
— 187

Эпиктет — 110, 120, 135, 414, 488

Эпименид — 191

Эриксон Альфред — 6, 28

Юм Давид — 486

Юния — 280

Юстин — 129, 197, 285, 359, 360,
366, 370, 374, 375, 377, 387,
389—392, 399, 400, 402, 403, 422,
435, 444—447, 450, 451, 457—459,
461, 476, 497

Якобшталь Густав — 10

Ян-чжу — 166

УКАЗАТЕЛЬ ССЫЛОК НА БИБЛИЮ И ДРЕВНЮЮ ЛИТЕРАТУРУ*

Ветхий завет

Бытие	113 — 302	36:25—26 — 358
1:26—27 — 311		36:26—27 — 307, 328
2:15—25 — 311	Притчи Соломона	47:1—12 — 451
2:24 — 283, 442	22:8 — 514	47:7—12 — 363
6:1—4 — 193, 228, 237	24:21 — 420	
15:3—6 — 342	25:21—22 — 414, 415	Даниил
15:6 — 205, 341		7:25 — 248
17:1—14 — 342	Исаия	7:27 — 263
	1:15—16 — 358	11:33 — 248
Исход	2:2—4 — 328	11:35 — 248
19—20 — 238	4:3—4 — 358	12:1 — 263
24:5—8 — 231	4:3 — 263	12:1—3 — 244—245, 248
24:8 — 366	8:6 — 450	12:2 — 285, 287
25:17 — 348	11:1—2 — 307	12:3 — 247
Левит	24—27 — 244, 287, 362	
4:22 — 6:7 — 347	25:6—7 — 319	Иоиль
16:1—27 — 347	25:6 — 363	2:28—31 — 307
26:46 — 239	26:7—21 — 287	
Числа	26:14 — 287	Михей
6:1—27 — 408	26:19 — 244, 287	4:1—4 — 328
20:19 — 378	27:13 — 236	
21:16 — 378	33:16—17 — 389	Аввакум
Второзаконие	33:24 — 232	2:4 — 341
17:7 — 303	42:1 — 231, 307	
21:22—23 — 241	44:3 — 307	Захария
21:23 — 234, 241, 343	49:12 — 231	2:10—11 — 319
25:2—3 — 300	53—26, 231, 244, 296	8:22—23 — 319
25:4 — 424	53:5 — 234	13:1 — 358
28:58—59 — 300	53:11—12 — 231	
32:35 — 414	53:11 — 231	Малахия
33:2 — 239	53:12 — 234	3:16—17 — 263
3 Царств	54:1 — 264, 343	4:5—6 — 260, 308
8:27 — 302	55:8 — 173, 509	
4 Царств	56:7 — 231	Премудрость Соломона
4:42—44 — 362	59:21 — 307	2:24 — 229
Псалтирь	60 — 328	6:3 — 420
23:1 — 240, 407	60:2—3 — 319	6:4—5 — 420
36:9 — 342	61:1 — 231	10:4 — 378
36:11 — 342	65:13—14 — 362	10:17—19 — 378
43:23 — 235, 281, 293	65:17—25 — 250	11:4 — 378
67:34 — 302	66 — 328	13:2 — 240
68:29 — 263	Иеремия	
72:23 — 166, 509	4:14 — 358	Иисус Сирахов
72:25 — 175, 509	31:31—34 — 231	33:32—33 — 431
109:1 — 249	31:33 — 307, 328	
	31:34 — 232	2 Маккавеев
	Иезекииль	12:39—45 — 397
	9:4—11 — 356	

*Курсивом отмечены страницы послесловия и примечаний.

Новый завет

Матфей

3:2 — 403
3:7 — 359
3:8 — 403
4:17 — 403
5:5 — 342
5:11—12 — 266
5:17—19 — 273, 328
5:17—18 — 328
5:18 — 247
5:20 — 328
5:31—32 — 316
5:37 — 316
5:39 — 501
5:44 — 316
6:4 — 236
6:6 — 236
6:7—9 — 364
6:8 — 364
6:9—13 — 391
6:11 — 364
6:13 — 229
6:14 — 236
6:18 — 236
6:25—34 — 364
6:32 — 364
6:33 — 364, 471, 514
7:21—23 — 236
8:10 — 320
8:11—12 — 320
8:11 — 231, 247, 363, 400
9:37—38 — 27
10 — 7, 25
10:1 — 228
10:5—6 — 320
10:9—10 — 423
10:14—15 — 267
10:17—23 — 309
10:23 — 231
10:28 — 236, 247
10:34—39 — 230
10:37 — 268
10:39 — 247
10:40 — 267
11 — 8
11:3—8, 308
11:5 — 231
11:6 — 266
11:11 — 8
11:12 — 153
11:14 — 8, 308
11:14—15 — 308
12:22—32 — 309
12:22—29 — 228
12:41—42 — 320
13:12 — 131, 509
13:40 — 247
13:41—43 — 236

13:41 — 247
13:42 — 247
13:43 — 247
15:24 — 320
15:28 — 320
16:18 — 264
16:23 — 229
17:20 — 412
18:5—6 — 267
18:10 — 229
18:35 — 236
19:28 — 236, 246
20:25 — 419
20:26 — 425
20:28 — 231
21:13 — 231
21:21 — 412
21:43 — 320
22:1—14 — 363
22:9—13 — 264
22:14 — 263
23:8—9 — 268
23:15 — 319
25:31—46 — 236, 268
25:34 — 264
25:40 — 152
25:41 — 229, 238, 247
26:26—29 — 365
26:26—28 — 366
26:28 — 231
26:29 — 366
26:32 — 368
26:51 — 368
28:7 — 369
28:10 — 369
28:16—20 — 369
28:19—20 — 359

Марк

2:18—20 — 273
2:21—22 — 273
3:27 — 242
3:31—35 — 268
4:9—12 — 263
4:10—12 — 267
6:13 — 228
6:30 — 228
6:34—44 — 267, 362
8:1—9 — 362
8:27—33 — 26
8:34—38 — 230
8:35 — 53, 247, 266, 508
8:38 — 266
10:17—18 — 36
10:32 — 368
10:38—39 — 359
10:45 — 230
11:28—33 — 359

12:13—17 — 419
12:24—25 — 247
12:28—33 — 411
12:34 — 164, 509
12:35—37 — 249
14:13—15 — 370
14:22—25 — 365
14:22—24 — 366
14:24 — 230, 231
14:25 — 363, 366
14:27—28 — 231
14:28 — 270, 368
14:51—52 — 371
14:62 — 26, 231, 270
16:7 — 368

Лука

9:50 — 71, 508
11:2—4 — 391
11:3 — 365
14:28—30 — 55, 508
22:19 — 367
24:13—35 — 369
24:36—43 — 369

Иоанн

2:1—11 — 450
2:18—22 — 451
3:5 — 197, 450, 453
3:8 — 450
3:22—26 — 453
3:36 — 447
4:1—2 — 360, 453
4:2 — 450
4:8 — 455
4:14 — 450
4:31 — 455
4:32—34 — 455
4:34 — 455
4:34—38 — 455
5:20—21 — 458
5:26—29 — 459
5:45—47 — 447
6:1—13 — 455
6:16—21 — 450
6:47—50 — 456
6:51 — 456
6:53—56 — 389, 456
6:56 — 449
6:61—63 — 456
6:63 — 457
6:66—70 — 456
7:37—39 — 451
7:39 — 449
8:51 — 447
9:1—11 — 450
11:25—26 — 447
12:23—24 — 456

13:1—2 — 458
 13:4—17 — 453
 13:7—8 — 453
 14—17 — 449
 14:12 — 459
 15:9—10 — 447
 15:12 — 447
 16:7 — 449
 16:12—13 — 449
 17:9 — 447
 17:21 — 195, 446
 18:28 — 458
 19:34—35 — 452
 19:34 — 451
 20:19—29 — 369
 20:21—23 — 453
 20:21 — 454
 20:23 — 453
 21:1—23 — 369
 21:1—14 — 369
 21:24 — 446
 Деяния
 1:13—14 — 370
 1:16 — 368, 370
 2:1—4 — 454
 2:1—2 — 370
 2:1—47 — 376
 2:16—21 — 309
 2:38 — 361, 403
 2:41 — 374
 2:46 — 373, 375, 377
 6:8—14 — 303
 7:26 — 364
 7:38 — 239
 7:53 — 239
 7:58 — 303
 8:1 — 321
 8:4—13 — 321
 8:12—17 — 361
 9:3—9 — 302
 9:23—25 — 298
 9:29—30 — 298
 9:29 — 303
 10:1—48 — 321
 10:28 — 333
 11:3 — 333
 11:19—21 — 321
 11:22—26 — 321
 12:11—12 — 370
 12:12 — 371
 12:14 — 370
 13:1—3 — 321
 13:13 — 427
 13:50—51 — 298
 14:5—6 — 298
 14:19—20 — 298
 15 — 222, 303
 15:37—39 — 427
 16:1—3 — 333, 334
 16:3 — 305

16:6—7 — 313
 16:11 — 364
 16:22—24 — 298
 17:5—9 — 298
 17:13—14 — 298
 17:28 — 190
 18:1—3 — 424
 18:1—2 — 421
 18:2—3 — 221
 18:12—17 — 298
 18:12—16 — 421
 18:12 — 221
 19:1—7 — 360, 361
 19:6 — 361
 19:8—10 — 219
 19:23—20:1 — 298, 299
 20:3 — 298, 303
 20:7—11 — 376
 20:7 — 377
 20:15 — 364
 21:18 — 364
 21:20—36 — 304
 21:20—26 — 332
 21:21 — 333
 21:27—35 — 298
 22:24 — 301
 23:12—24 — 303
 25:1—27:3 — 222
 26:20 — 403
 28:14—15 — 220

Римлянам

1:4 — 234
 1:5 — 340
 1:7 — 264
 1:8 — 280, 428
 1:17 — 341
 1:18 — 236
 2:2—10 — 236
 2:4 — 404
 2:6—8 — 416
 2:11—16 — 345
 2:11—4:25 — 341, 343
 2:12 — 279, 511
 2:14—16 — 405
 2:16 — 236
 2:28—29 — 312
 3:1—5:21 — 354
 3:6 — 236
 3:9—20 — 344
 3:19 — 279
 3:20 — 344
 3:21—28 — 347
 3:21—26 — 348, 351
 3:23 — 339
 3:24 — 280
 3:25 — 349
 3:27 — 340
 3:28 — 339
 4:1—25 — 348
 4:3 — 341

4:5 — 339
 4:11—12 — 348
 4:15 — 344
 4:25 — 234
 5:8 — 405
 5:1 — 280
 5:1 — 8:17 — 409
 5:1—2 — 348
 5:5 — 312, 413
 5:12—21 — 349
 5:13 — 344
 5:20 — 344
 5:21 — 280
 6:1—8:1 — 354
 6:1—2 — 411
 6:2 — 276, 294
 6:3—6 — 200, 355
 6:3—5 — 381
 6:3—4 — 200
 6:4—11 — 296
 6:4—5 — 276
 6:4 — 197, 278, 294
 6:5 — 276
 6:6—7 — 276
 6:6 — 410
 6:7 — 296
 6:8 — 276, 278, 294
 6:10—11 — 188
 6:11 — 280, 294, 410
 6:13 — 276, 410
 6:14 — 279
 6:16 — 340
 6:19 — 410
 6:23 — 280
 7 — 406
 7:1 — 326
 7:4—6 — 276, 284
 7:4 — 188, 294, 326
 7:5 — 276
 7:6 — 312
 7:7—25 — 344
 7:12 — 329, 344, 411
 7:14 — 329, 344, 411
 7:16 — 344
 7:17—24 — 344
 7:22 — 329, 344, 405, 406
 7:25 — 280
 8:1—2 — 188, 312, 339
 8:1 — 280
 8:2 — 280, 411
 8:3—4 — 351
 8:4—5 — 276
 8:4 — 312, 411
 8:5 — 410
 8:5—6 — 313
 8:9—11 — 188
 8:9 — 189, 276, 278
 8:10 — 276, 279, 294, 312
 8:11 — 276, 311
 8:12—14 — 410
 8:12 — 276

8:13 — 313
 8:14—16 — 277, 312
 8:15—16 — 413
 8:17 — 293
 8:18 — 293
 8:19—22 — 236
 8:19 — 226
 8:26 — 314
 8:28 — 175, 192, 264, 509
 8:31—39 — 235
 8:35—36 — 293
 8:35 — 413
 8:36 — 281
 8:38—39 — 194
 8:39 — 413
 9:11 — 324
 9:1 — 280
 10:4 — 327
 10:13—15 — 323
 10:16 — 340
 11:13—14 — 324
 11:17—24 — 324
 11:23—24 — 324
 11:25—26 — 324
 11:26 — 325
 11:29 — 324
 11:32 — 324
 11:36 — 194
 12:1 — 410
 12:4—5 — 188
 12:5 — 276, 280
 12:9—21 — 414
 12:14 — 316
 12:20 — 415
 13:1—7 — 240, 419
 13:8—10 — 315, 411
 13:11 — 226
 13:12 — 226
 13:14 — 288
 14:1—15:13 — 224
 14:1—15:6 — 408
 14:1—15:2 — 407
 14:10 — 236
 14:13 — 414
 14:14 — 240, 280
 14:17 — 277
 14:20—15:1 — 408
 14:20 — 240
 15:14—15 — 428
 15:17 — 281
 15:19 — 313
 15:20—24 — 323
 15:23 — 220
 15:24 — 220
 15:30—31 — 220
 16:1—23 — 224
 16:2 — 281
 16:3 — 280
 16:7 — 280
 16:8 — 281
 16:9 — 280

16:10 — 281
 16:11 — 280
 16:12 — 280
 16:13 — 280
 16:20 — 226, 237
 16:22 — 280
 16:26 — 340
 1 Коринфянам
 1—3 — 204
 1:2 — 264, 280
 1:5—7 — 282, 426
 1:5 — 281
 1:7—8 — 226
 1:9 — 278
 1:14—17 — 201
 1:18 — 315
 1:20 — 438
 1:30 — 195, 280
 2:3—4 — 313
 2:3 — 428
 2:6—8 — 240
 2:8 — 315, 438
 2:10—13 — 315
 2:12 — 205
 2:14 — 315
 2:16 — 406
 3:1—3 — 409
 3:1 — 280
 3:3 — 418
 3:9 — 429
 3:13—15 — 226
 3:15 — 416
 3:16—17 — 312
 3:23 — 195, 278
 4:1—2 — 425
 4:4—5 — 236
 4:4 — 297
 4:5 — 416
 4:9—13 — 299
 4:9 — 306
 4:10 — 281
 4:11—12 — 424
 4:12—13 — 425
 4:14—15 — 427
 4:15 — 196
 4:16—17 — 431
 4:17 — 280
 4:20 — 176, 277, 428, 509
 4:21 — 219, 427
 5:3—5 — 430
 5:5 — 236
 5:6—8 — 438
 5:7 — 348
 5:9 — 222, 223
 6:1—11 — 380
 6:1—3 — 421
 6:2 — 438
 6:2—3 — 237
 6:3 — 226, 418
 6:6—7 — 422

6:9—10 — 277
 6:9 — 277
 6:11 — 312
 6:12 — 408
 6:13—19 — 283
 6:16—17 — 283
 6:20 — 410
 7 — 431, 438
 7:1—6 — 235
 7:1 — 223, 417
 7:3—5 — 331
 7:7 — 426
 7:8 — 331
 7:9 — 332
 7:10—11 — 331
 7:10 — 316
 7:12—14 — 283
 7:14 — 398
 7:17 — 330
 7:18 — 331
 7:20 — 330
 7:21—22 — 331
 7:22 — 280
 7:25 — 223
 7:26 — 417
 7:28 — 332
 7:29—31 — 417
 7:29 — 226, 417
 7:30 — 162
 7:31 — 226, 417
 7:32—35 — 331
 7:32—34 — 417
 7:32 — 417
 7:36—40 — 332
 7:38 — 417
 7:39 — 281
 8:1—13 — 407
 8:1—3 — 413
 8:1 — 223, 409
 8:6 — 195, 240, 444
 8:10—12 — 408
 8:13 — 408
 9 — 223
 9:4 — 7 — 423
 9:5 — 425
 9:9 — 10 — 424
 9:12 — 424
 9:13 — 423
 9:14 — 316, 423
 9:15 — 424
 9:19—23 — 425
 9:20 — 279
 9:24—25 — 425
 9:27 — 406, 425
 10 — 223
 10:1—33 — 223
 10:1—13 — 396
 10:1—12 — 378, 450
 10:1—6 — 201
 10:3—4 — 387
 10:10 — 237

10:11 — 202, 203, 226, 379,
394, 437
10:14—22 — 201, 383
10:14—21 — 284
10:16—17 — 385
10:16 — 385
10:17 — 276, 388
10:20—21 — 284, 385
10:21 — 385
10:23—33 — 407
10:23 — 408
10:26 — 240, 407
10:32 — 264
10:33—11:1 — 431
11 — 223
11:3 — 193
11:7—11 — 192
11:17 — 374
11:20—34 — 382
11:20 — 374, 375
11:22 — 264
11:23—25 — 316
11:23 — 367, 372, 384
11:24—25 — 367
11:25 — 384
11:26 — 211, 226, 384
11:27—32 — 385
11:29—32 — 256, 396
12:1—30 — 411
12:1 — 223
12:3 — 317
12:4—11 — 313
12:10 — 317
12:13 — 276, 381, 388
12:31—13:7 — 411
13 — 159, 411
13:7 — 425
13:8—10 — 412
13:8 — 143, 509
13:10 — 48, 507
13:12 — 413
13:13 — 128, 412, 508
14 — 314, 315
14:1—40 — 374
14:1 — 412
14:5 — 375
14:14—17 — 314
14:16 — 391
14:18 — 313
14:19 — 314, 375
14:23 — 374
14:26 — 374, 375
14:27—28 — 314
14:29—33 — 314
14:33 — 418
14:40 — 418
15 — 258
15:3 — 234, 316
15:5—7 — 368
15:9—10 — 429
15:9 — 264

15:10 — 305
15:12—18 — 256
15:13 — 257
15:16 — 257
15:17—18 — 280
15:17 — 352
15:18 — 259
15:20 — 260, 271
15:22 — 280, 349
15:23—28 — 236, 237
15:23 — 258, 259, 286
15:24—28 — 419
15:24 — 237
15:26—28 — 195
15:28 — 151
15:29—33 — 256
15:29 — 200, 397
15:31 — 281, 294
15:32 — 298
15:42—44 — 286
15:45—49 — 311, 349
15:50—53 — 257
15:50 — 277
15:51—52 — 315
15:51 — 316
15:52 — 236, 286
15:53—54 — 287
15:55 — 237
15:57 — 280
15:58 — 280
16:1—4 — 219
16:2 — 376
16:5—8 — 219
16:14 — 474
16:19 — 280
16:22 — 211, 226, 373
16:24 — 281, 413

2 Коринфянам

1—9 — 223
1:5—7 — 282
1:5 — 293
1:8—10 — 293
1:13 — 305
1:14 — 226, 236
1:17—19 — 315
1:17 — 305
1:19 — 280
1:22 — 311, 357
1:23 — 305
2:1—11 — 220
2:4—11 — 427
2:5—11 — 235
2:9 — 222
2:14—15 — 429
2:17 — 280, 429
3:1 — 305
3:4—6 — 429
3:6 — 312, 425
3:17 — 37, 407, 507

4:5 — 425
4:8—12 — 293
4:10—12 — 282
4:10 — 294
4:11 — 198, 281, 294
4:16 — 276, 406
5:1—9 — 286, 288
5:2—3 — 287
5:10 — 226, 236, 416
5:14—15 — 351, 426
5:16 — 272, 384
5:17—21 — 351
5:17—19 — 351
5:17 — 188, 197, 276, 280
5:20—21 — 425
5:21 — 280, 339, 351
6:3—10 — 425
6:4—5 — 299
6:14—7:1 — 223
7:2—4 — 428
7:5—13 — 220
7:5 — 224
7:7 — 220
7:8—16 — 222
7:9—10 — 403
7:11 — 427
8—9 — 223, 431
8:1—9:15 — 220
8:1—15 — 428
8:7 — 426
8:8 — 428
8:9 — 417
8:10 — 428
8:16—22 — 428
8:20—21 — 428
9:7—8 — 418
10:1—13:13 — 223
10:1—2 — 305
10:1 — 427, 429
10:3 — 428
10:7 — 278
10:8 — 429
10:10—11 — 427
10:10 — 305, 334
10:15—16 — 323
10:17—18 — 430
11:1 — 305
11:2 — 226
11:5 — 304, 305
11:7—9 — 305
11:8—10 — 424
11:13—15 — 305, 335
11:14 — 316
11:15 — 416
11:16 — 305, 429
11:23—30 — 299
11:23 — 221, 293, 421
11:25 — 421
11:26 — 303
11:30 — 403
11:32 — 221, 298

12:1—7 — 235
 12:1—4 — 302
 12:2—4 — 289
 12:2 — 280
 12:6—9 — 302
 12:9 — 430
 12:9—10 — 306
 12:11—13 — 429
 12:11 — 304, 305
 12:16—17 — 305
 12:19 — 280
 12:21 — 404
 13:3—4 — 427
 13:3 — 279
 13:4 — 280
 13:5 — 279
 13:7 — 10 — 427
 13:8 — 32, 507
 13:9 — 282
 13:13 — 413

Галатам

1:1 — 429
 1:4 — 226
 1:6—9 — 241
 1:9 — 416
 1:10 — 305, 334
 1:11—12 — 316, 384
 1:13 — 264
 1:15—16 — 321
 1:16 — 55, 508
 1:17—2:2 — 222
 2 — 303
 2:2 — 313
 2:3—5 — 305, 333
 2:4—5 — 407
 2:4 — 280
 2:6 — 304
 2:7—9 — 337
 2:11—16 — 304, 332
 2:11—14 — 210, 333
 2:14 — 333
 2:17 — 280, 339
 2:19—21 — 354
 2:19—20 — 188, 281
 2:19 — 278, 294, 327
 2:20 — 276
 3:1—4:6 — 341
 3:2—3 — 334
 3:2 — 340
 3:5 — 313, 340
 3:6—29 — 348
 3:6 — 341
 3:10 — 327, 341
 3:11 — 279, 341, 511
 3:13—14 — 241
 3:13 — 234, 327, 343, 350
 3:16 — 342
 3:19—20 — 239
 3:19 — 341
 3:22—24 — 341

3:23 — 279
 3:25 — 343
 3:26—28 — 188
 3:26—27 — 277
 3:26 — 342
 3:27—28 — 200, 276, 381
 3:27 — 278, 288
 3:28 — 193, 276
 3:28—29 — 343
 3:29 — 278, 342
 4:1—5 — 240
 4:3—5 — 334
 4:3 — 239
 4:4 — 279
 4:4—5 — 459
 4:5 — 279, 343
 4:6 — 188, 189, 277, 312
 4:8—11 — 240, 334
 4:9 — 239, 413
 4:13—15 — 426
 4:13—14 — 301
 4:16 — 334
 4:19—20 — 334, 428
 4:19 — 196, 279
 4:21—31 — 450
 4:21 — 279
 4:24 — 343
 4:25—26 — 343
 4:26 — 236
 4:26—27 — 264
 5:1 — 335, 407
 5:2—4 — 327
 5:4 — 279, 284, 335, 442, 511
 5:5 — 312
 5:6 — 280, 413, 438
 5:10 — 281, 305, 335, 416
 5:11 — 305, 333, 336
 5:12 — 305
 5:13—6:10 — 409
 5:13—14 — 411
 5:13 — 407, 414
 5:14 — 315
 5:16—17 — 312
 5:16 — 409
 5:18 — 279, 312, 327, 411
 5:19—25 — 409
 5:20 — 418
 5:21 — 277
 5:22 — 404, 411
 5:24—25 — 188
 5:24 — 276, 278, 406
 5:25 — 312, 406
 5:26 — 6:1 — 414
 6:2 — 411
 6:7—8 — 312, 410
 6:10 — 226
 6:12 — 305, 335
 6:14 — 188, 294
 6:15 — 197, 276
 6:16 — 342
 6:17 — 294, 357

Ефесянам

1:13 — 357
 1:22—23 — 277
 3:5 — 218
 3:21 — 277
 4:30 — 357
 5:23 — 277
 5:24—25 — 277
 5:25—29 — 438
 5:31—32 — 277, 442

Филиппийцам

1:1 — 280
 1:6 — 226
 1:10 — 226, 236
 1:13 — 281
 1:15—18 — 337
 1:20 — 279, 282
 1:21—26 — 289
 1:21—24 — 288
 1:24—26 — 290
 1:25—26 — 221
 1:26 — 281
 1:29 — 282
 2:1 — 280
 2:2—4 — 418
 2:4—11 — 416
 2:5 — 280
 2:8—11 — 234
 2:16 — 226, 236
 2:17 — 221, 282, 289
 2:19 — 280
 2:24 — 221, 280, 281
 2:25—30 — 220, 427
 2:29 — 281
 3:1 — 280
 3:2—4:9 — 224
 3:2—3 — 336
 3:2 — 224
 3:3 — 281, 312
 3:8—11 — 189
 3:8—9 — 339
 3:9 — 280
 3:10—11 — 278, 293
 3:12 — 278
 3:17 — 431
 3:18—19 — 336
 3:18 — 224
 3:20—21 — 227
 3:20 — 211
 4:1 — 280
 4:2 — 281
 4:4—5 — 227
 4:4 — 280, 289
 4:5 — 289
 4:7 — 69, 280, 508
 4:9 — 431
 4:10 — 280
 4:11—16 — 424
 4:13 — 280, 438
 4:18 — 426
 4:22 — 221

Колоссянам
1:24 — 282

1 Фессалоникийцам

1:1 — 353
1:3 — 412
1:5 — 313
1:6 — 431
1:7—9 — 426
1:10 — 225, 234
2:9 — 424
2:12 — 277
2:14—16 — 324
2:14 — 353
2:18 — 235
2:19 — 225
3:3—5 — 235
3:9 — 426
3:13 — 226, 416
4:1 — 353
4:3 — 410
4:6 — 236
4:9 — 426
4:11—12 — 417
4:13—18 — 255
4:14 — 258
4:15—18 — 315
4:15 — 316
4:16—17 — 236
4:16 — 211, 258, 280, 286,
353, 434

4:17 — 290
5:1—4 — 236
5:8 — 412
5:9—10 — 269
5:9 — 280
5:12—13 — 418
5:12 — 280, 353
5:14—22 — 414
5:14 — 418
5:18 — 353
5:19—20 — 318
5:23 — 226

2 Фессалоникийцам

2:1—12 — 218

1 Тимофею
2:1—2 — 422

Титу

1:12 — 191
3:5 — 197

Филимону

ст. 8—12 — 431
ст. 10 — 196
ст. 13—14 — 431
ст. 16 — 280
ст. 17—21 — 431
ст. 22 — 431
ст. 23 — 280

1 Петра

1:3 — 197
1:6—7 — 293
1:10—11 — 310
1:11 — 293
1:23 — 197
2:2 — 197
2:13—17 — 422
2:20—21 — 293
2:21 — 295
3:14 — 293
3:19—20 — 402
4:1—2 — 296
4:1 — 293, 295, 296
4:13 — 293, 373
4:16 — 293
4:19 — 293
5:9 — 293
5:10 — 293

2 Петра

3:4—9 — 436
3:15—16 — 215

1 Иоанна

3:9 — 197
4:1—3 — 317, 442
4:7—8 — 447
4:13 — 449

4:15 — 195
5:5—8 — 452

Евреям

2:2 — 239
6:11—12 — 436
10:23 — 436
10:35 — 436
11:24—26 — 295
12:12—14 — 436
12:22 — 343
13:12—13 — 295

Иакова

2:14—26 — 215

Иуды

ст. 17—23 — 436
ст. 24 — 373

Откровение

3:12 — 236, 343
3:20 — 363
6:8 — 237
7:3 — 357
7:16—17 — 363
9:4 — 357
13:16 — 357
19:7 — 363, 373
19:9 — 363
20:1—7 — 237
20:2—3 — 237
20:4—6 — 255, 257, 436
20:4 — 357
20:6 — 237
20:7—10 — 237
20:13—14 — 237
20:13 — 237
20:14—15 — 237
21:1 — 247
21:2 — 236, 343
21:6 — 451
21:9—22:5 — 343
22:1—2 — 451
22:17 — 451
22:20 — 374, 435

Другие источники

Апокалипсис Варуха

1—17 — 302
4:1—6 — 342
14:12—14 — 347
15:5 — 345
21:22—23 — 229, 236
29 — 250
29:3—8 — 363
30:1—4 — 250, 251
32:6 — 247
42:5 — 319
44:11 — 12 — 247

48:42 — 345
48:47 — 329
49—51 — 286
50—52 — 252
54:15 — 345
57:2 — 247
70:2—71:1 — 250
70:9 — 231
72 — 250
73 — 250
74:2 — 251
76:1 — 4 — 260

82:4 — 420
82:9 — 420

**Апокалипсис Ездры
(3 Ездры)**

3:32—36 — 319
4:40—43 — 322
5:56—6:6 — 229
6:23—26 — 308
6:26—28 — 329
7:26—42 — 237
7:26—33 — 251

7:26 — 236, 342

7:28 — 231

7:29—32 — 260

7:68—69 — 345

7:75 — 247

7:81—87 — 285

7:88—99 — 285

7:118—119 — 345

7:123 — 363

7:136—140 — 346

8:1—3 — 347

8:30—32 — 347

8:33 — 347

8:52 — 347

9:15 — 347

9:22 — 347

9:36—37 — 329, 345

9:38—10:57 — 264

9:38—10:49 — 342

10:7 — 343

12:32 — 252

13:1—52 — 252

13:14—24 — 252

13:32 — 231

14:49 — 260

Апулей

Метаморфозы

XI, 21 — 196

XI, 23 сл. — 288

Арат

Phaenomena

5 — 191

Послание

Варнавы

21:3 — 435

Дидахе

8:2—3 — 391

9—10 — 314, 373, 436

9:1 — 377

9:4 — 365

10:3—7 — 365

10:6 — 211, 373

11:7—12 — 317

14:1 — 376, 377

Диоген Лаэртский

VIII, 38 — 408

Евсевий

Церковная история

II, 23:5 — 408

III, 39 — 435

Енох

5:7 — 342

15:8—16:4 — 228

19:1 — 237

21:10 — 237

25:4—5 — 363

32, 3—6 — 363

37—71 — 227, 253

38:1—5 — 263

38:2 — 231

39:6 — 231

40:1—10 — 229

45—50 — 253

45:3 — 231

45:5 — 248

46:3 — 231

46:5 — 420

47:1 — 231

47:4 — 231

48:4—5 — 319

48:6 — 231

48:7 — 248

48:10 — 245

49:2 — 231

51 — 254

51:4 — 329

52:4 — 245

56:1—8 — 248

60:8 — 290, 302

60:23 — 302

60:24 — 363

61:12 — 302

62:7—8 — 263

62:9—12 — 299

62:14—15 — 263, 363

70:3 — 290, 302

91:5—10 — 248

91:12—17 — 253

91:16—17 — 247

93:1—9 — 253

96:1—3 — 248

99:3—10 — 248

100:1—5 — 248

102—104 — 245

103:2 — 263

104:1 — 229, 263

104:2 — 247

108:3 — 263

Епифаний

Haereses

28, 6:4 — 399

Epistula Apostolorum

(изд. К. Шмидта)

8:12—9:1 — 369

Жизнь Адама и Евы

Гл. 37 — 302

Заветы 12 патриархов

Левий 3 — 302

Игнатий

К ефессянам

8:2 — 438, 440

10:3 — 438, 440

11:1 — 435

14:1 — 438

18:1 — 438

18:2 — 360, 445, 450

19:1 — 438

20 — 389, 394

К магнезийцам

1:2 — 438

6:2 — 438

8:2 — 443

10:2 — 438

12:2 — 438

13:2 — 390, 440, 443, 457

К филладельфийцам

4 — 389, 443

4:1 — 377, 393

5:1 — 438

10:1 — 438

10:2 — 438

11:2 — 438

К Поликарпу

4:3 — 331

5:1—2 — 438

К римлянам

1:1 — 438

2:2 — 438

5:1 — 296, 299

5:3 — 297

7:3 — 389, 457

К смирнянам

4:2 — 438

6:1 — 438

7 — 392

7:1 — 377, 393

8:1—2 — 443

8:2 — 377, 393

К траллийцам

8:1 — 438, 440

13:2 — 438

Иероним

Ad Titum

1:12 — 191

In Matthaeum

6:11 — 364

De viris illustribus

2 — 369

Иосиф Флавий

Иудейские древности

IV, 8:21 — 300

IV, 8:23 — 300

XV, 5:3 — 239

XVI, 7:1 — 348

XVIII, 3:4 — 386

XX, 9 — 447

- Ириней**
Adversus haereses
III, 9:3 — 360
V, 33:3 — 250, 363
- Кирилл Иерусалимский**
5 Тайноводств. поучение
11—18 — 391
- 1 Климента**
47 — 438
48 — 438
49 — 438
61 — 438
61:1 — 422
- 2 Климента**
7:6 — 357
- Corpus inscriptionum
Latinarum**
VI, 510 — 196
- Марк Аврелий**
Размышления
IV, 23 — 194
- Мидраш**
Экзодус рабба
2 — 330
- Танхума**
(изд. Бубера)
106 а — 330
к Песне песней
6:9 — 330
к Псалтири
113 §2 — 302
- Мишна**
Брахот
VI—VIII — 371
- Маккот**
III, 10 — 300
III, 11 — 301
III, 12—14 — 300
- Пирке Авот**
III, 2 — 420
- Оксиринхский папирус**
I, 110 — 386
XIV, 1755 — 386
- Орфические фрагменты**
(изд. Керна)
с. 245 — 397
- Павсаний**
I, 1:4 — 190
V, 14:8 — 190
- Пастырь Ермы**
Видения
I, 1 — 401
- Заповеди**
11:8 — 318
11:12—14 — 318
- Подобия**
IX, 15:4 — 401
IX, 16:1—7 — 401
- Платон**
Государство
II, 7 — 397
- Плиний Младший**
Письма
X, 96 — 377
- Поликарп**
К филиппийцам
1:1 — 438
3:2 — 438
5:2 — 435
7:2 — 442
11:2 — 438
12:3 — 422
14:1 — 438
- Пруденций**
Peristephanon
X, 1006—1050 — 196
- Псалмы Соломона**
3:12 — 246
4:3—5 — 246
13:10 — 296, 346
13:11 — 246
15:4—9 — 356
15:4—6 — 263
17:28 — 319
17:37 — 307
17:44—45 — 246
18:4—5 — 296
18:4 — 346
- Славянский Енох**
(изд. Бонвеча)
Рец. А. гл. 8 — 302
- Таргумы**
Песнь песней
8:1—2 — 330
Псевдо-Ионафан
к Числ. 20:19 — 378
- Тертуллиан**
Adversus Judaeos
8 — 360
Adversus Marcione
V, 10 — 399
De virginibus velandis
7 — 193
De resurrectione
48 — 399
- Тосефта**
Сукка
3:11 сл. — 378
- Филон**
Legum allegoriae
II, 86 — 378
Quod deterius potiori
insidiari soleat
§ 115—118 — 378
De vita contemplativa
37 — 408
- Филострат**
Vita Apollonii
6:3 — 190
- Юбилеев**
1:27—2:1 — 239
2:1—2 — 237
50:1—2 — 239
- Юстин**
1 Апология
17— — 422
31 — 447
46 — 400
54 — 235
58 — 235
61 — 197, 444
62 — 235
64 — 235
65 — 391
66 — 377, 389, 445, 457
67 — 375, 376
- 2 Апология**
4 — 235
5 — 235
7 — 235
- Диалог с Трифоном**
26:1 — 401
28:2 — 436
41:1—3 — 445
41:1 — 366
45:4 — 401
49:8 — 235, 366
51:2 — 370
61:1 — 444
67:6 — 401
70:4 — 389, 391
80:1—2 — 236
80:1 — 401
80:2 — 436
80:5 — 436
81:4 — 436
113:4—5 — 444
117:1—3 — 445
120:5—6 — 400
138 — 360
138:2 — 197, 444, 445
139:4—5 — 436

ОГЛАВЛЕНИЕ

ЖИЗНЬ И МЫСЛИ	3
I. Детство, школьные и университетские годы	4
II. Париж и Берлин. 1898—1899 гг.	12
III. Первые годы работы в Страсбурге	17
IV. Исследование проблемы Тайной вечери и жизни Иисуса. 1900—1902 гг.	21
V. Преподавательская работа в университете. "История изучения жизни Иисуса"	27
VI. Исторический Иисус и современное христианство	32
VII. Книга о Бахе — французское и немецкое издания	37
VIII. Об органах и органостроении	44
IX. Решение стать врачом в джунглях	52
X. Изучение медицины. 1905—1912 гг.	61
XI. Подготовка к отъезду в Африку	68
XII. Литературная работа в период изучения медицины	72
XIII. Первые годы работы в Африке. 1913—1917 гг.	84
XIV. Гарэсон и Сан-Реми	99
XV. Снова в Эльзасе	106
XVI. Работа врачом и проповедником в Страсбурге	109
XVII. Книга воспоминаний об Африке	112
XVIII. Гюнсбах и заграничные поездки	117
XIX. Второй раз в Африке. 1924—1927 гг.	122
XX. Два года в Европе. Третий раз в Африке	126
XXI. Эпилог	130
ХРИСТИАНСТВО И МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ	147
МИСТИКА АПОСТОЛА ПАВЛА	177
Предисловие автора	179
Оглавление	182
I. Своеобразие мистики Павла	186
II. Эллинистическое или иудейское?	205
III. Послания Павла	217
IV. Эсхатологическое учение о спасении	225
V. Проблемы эсхатологии Павла	243
VI. Мистическое учение об умирании и воскресании из мертвых с Христом	262
VII. Страдание как проявление умирания с Христом	292
VIII. Обладание Духом как проявление воскресания с Христом	306
IX. Мистика и Закон	318
X. Мистика и оправдание верой	338
XI. Мистика и таинства	354
XII. Мистика и этика	403
XIII. Эллинизация мистики Павла Игнатием и богословием Иоанна	433
XIV. Непреходящие ценности мистики Павла	465
РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ	481
А. Чернявский. Философия и теология Альберта Швейцера	490
ПРИМЕЧАНИЯ	506
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	515
УКАЗАТЕЛЬ ССЫЛОК НА БИБЛИЮ И ДРЕВНЮЮ ЛИТЕРАТУРУ	519