серия современное богословие

Ганс Кюнг

ХРИСТИАНСКИЙ ВЫЗОВ

Серия «Современное богословие»

В серию входят книги
по современному богословию
(основное, литургическое,
нравственное богословие
и другие его разделы), принадлежащие
перу выдающихся современных
авторов основных христианских
конфессий

Hans Küng

Die christliche Herausforderung

Kurzfassung von »Christ sein«

R. Piper & Co. Verlag
München Zürich

Ганс
КЮНГ

ХРИСТИАНСКИЙ ВЫЗОВ

издательство
ББИ

МОСКВА

ББК 86.376
УДК 230.111 / 227.12
К 99

Перевод Владимира Хулапа
под редакцией Алексея Бодрова

Обложка Ольги Гриценко

Издание этой книги осуществлено при финансовой поддержке Института имени Гете – Die Herausgabe des Werkes wurde aus Mitteln des Goethe-Instituts gefördert

Книга издана при поддержке Швейцарского культурного фонда Pro Helvetia

Данный перевод немецкого издания книги Ганса Кюнга *Die christliche Herausforderung* публикуется с согласия автора

Кюнг Ганс
Христианский вызов/Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2012. – x + 465 с.

ISBN 978-5-89647-265-0

Книга известнейшего немецкого богослова представляет собой авторизованную сокращенную версию его знаменитой работы «Быть христианином». Ганс Кюнг ставит человека перед проблемой честного взгляда на христианство. В сердцевине книги – жизнь и судьба самого Иисуса из Назарета. Автор избегает абстрактных экзегетических и догматических рассуждений и исторически точно показывает все самое характерное и особенное, что есть в христианской программе и практике. У читателя есть возможность сопоставить, чем практическое христианство было изначально и чем оно стало сегодня для каждого человека, который стремится к обретению осмысленной и наполненной жизни.

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

© Hans Küng, 2004
© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2012
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

Содержание

Предисловие vii

А. ОПРЕДЕЛЕНИЕ

I. ГОРИЗОНТ 3
1. Обращение к человеку 4
2. Не оставлять надежду 13

II. ДРУГОЕ ИЗМЕРЕНИЕ 30
1. Путь к Богу 30
2. Реальность Бога 39

III. ОСОБЕННОСТЬ ХРИСТИАНСТВА 53
1. Христос 53
2. Реальный Христос 63

Б. ПРОГРАММА

I. ОБЩЕСТВЕННЫЙ КОНТЕКСТ 81
1. Истеблишмент? 81
2. Революция? 90
3. Эмиграция? 105
4. Компромисс? 120

II. ДЕЛО БОЖЬЕ 141
1. Центр 141
2. Чудеса? 152
3. Высшая норма 162

III. ДЕЛО ЧЕЛОВЕКА 175
1. Гуманизация человека 175
2. Действие 184
3. Солидарность 198

IV. КОНФЛИКТ 220
1. Решение 220
2. Спор о Боге 232
3. Конец 246

V. НОВАЯ ЖИЗНЬ 265
1. Начало 265
2. Критерий 290
3. Предельное отличие 306

B. ПРАКТИКА

I. ПРАКТИКА ЦЕРКВИ 331
1. Решение в пользу веры 331
2. Решение в пользу церкви? 340

II. БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА И БЫТИЕ ХРИСТИАНИНА 354
1. Критерий христианства 354
2. Освобожденные к свободе 373
3. Импульсы 389

20 ТЕЗИСОВ О ХРИСТИАНСТВЕ

20 ТЕЗИСОВ О ХРИСТИАНСТВЕ 413
A. КТО ТАКОЙ ХРИСТИАНИН? 417
Б. КТО ТАКОЙ ХРИСТОС? 423
B. КТО ДЕЙСТВУЕТ ПО-ХРИСТИАНСКИ? 447

Вместо послесловия 460

Предисловие

Зачем оставаться христианином? Зачем становиться христианином? Зачем вообще быть христианином?

Таковы фундаментальные вопросы, которые у многих людей возникают сегодня и в России. На них я хотел бы дать ответ в этой книге. Она написана для всех тех,

кто не верит, однако серьезно вопрошает,

кто верил, однако не удовлетворен своим неверием,

кто верит, однако чувствует себя неуверенным в своей вере,

кто растерянно пребывает между верой и неверием,

кто скептически настроен как против своих убеждений веры, так и против своих сомнений в вере.

Итак, она написана для христиан и атеистов, гностиков и агностиков, пиетистов и позитивистов, индифферентных и ревностных католиков, протестантов и православных.

Разве мало и в России людей, также пребывающих вне Церкви, которые в основополагающих вопросах человеческого бытия не хотят всю свою жизнь довольствоваться смутными чувствами, личными предубеждениями, мнимой убедительностью?

И разве сегодня во всех церквах мало людей, которые не хотят оставаться на уровне своей детской веры,

которые ожидают чего-то большего, чем повторения слов Библии или нового конфессионального катехизиса,

которые более не находят точки опоры в непогрешимых формулах Писания (протестанты), предания (православные), церковного учительства (католики)?

Все это — люди,

которые тем не менее не желают христианства «по сниженным ценам»,

которые не хотят заменить церковный традиционализм конформизмом и косметикой приспособления,

которые скорее, не находясь под влиянием церковного учительного давления справа и идеологического произвола слева, ищут путь к полноте истины христианства и христианского бытия.

В этой книге не предлагается просто новая адаптация традиционного исповедания веры или краткая догматика, знающая ответы на все древние или новые спорные вопросы, однако и не пропагандируется некое новое христианство. Того, кто может разъяснить традиционные положения веры сегодняшнему человеку лучше, чем автор, можно только горячо приветствовать. Здесь не отвергается ничего, что может быть разъяснено. Поэтому все двери, ведущие к большей истине, остаются открытыми. Здесь без стремления обратить и богословской лирики, без черствой схоластики и современного непонятного богословского языка автор, убежденный в истинности христианства, хочет предложить соответствующее как предмету, так и нынешней эпохе введение в христианское *бытие*: не только в христианское учение или доктрину, но в христианское бытие, действие, поведение.

Это *только* введение: ибо быть или не быть христианином каждый человек может лишь абсолютно личностно.

Это просто *одно из* введений: другие введения иного характера не отвергаются, и поэтому, в свою очередь, автор также ожидает немного терпимости.

В этой редакции моя толстая книга «Быть христианином» сокращена больше, чем наполовину. Многим пришлось — хотя и скрепя сердце — пожертвовать при сокращении и не потому, что для автора оно стало вторичным или неважным, но только ради большей концентрации на сути. Однако сердцевина книги «Быть христианином» — программа и практика, жизнь и судьба Иисуса из Назарета — осталась практически незатронутой. Основной

критерий сокращения: краткая версия должна быть освобождена от герменевтических, сложных экзегетических и догматико-исторических рассуждений, чтобы сделать эту книгу доступной более широкому кругу читателей. Однако пришлось убрать и очень важные специальные комплексы вопросов, прежде всего: христианство и мировые религии, христианство и иудаизм, богословское рассмотрение происхождения и смерти Иисуса, основания и устройства церкви, понимания Святого Духа и Троицы, автономии и теономии человека, а также других этических и общественно-политических вопросов. Также ради лучшей доступности текста мы отказались от научного аппарата. Для автора во всем было важно разъяснить не столько вопросы христианской догматики, сколько – конечно, всегда в свете личности и судьбы самого Иисуса Христа – объяснить, что значит быть христианином на практическом уровне. На это указывало уже первоначальное название книги: «Быть христианином»! Это подчеркивается и в новом названии ее краткой редакции: «Христианский вызов»!

Поэтому я надеюсь, что и в этой небольшой книге исторически точно и при этом актуально, на новейшем уровне исследований и при этом понятно будет представлено все существенное и характерное в христианской программе и христианской практике:

что эта программа означала *изначально*, еще не будучи покрытой пылью двух тысячелетий, и

что эта программа, представляемая в новом свете, может означать *сегодня* для достижения каждым человеком осмысленной, наполненной жизни.

Не какое-то другое Евангелие,
но то же самое древнее Евангелие,
вновь открытое для сегодняшней эпохи!

Двадцать тезисов в конце книги представляют собой резюме того, что автор сегодня считает важным для христианского бытия. Конечно, они не заменяют чтения книги.

Однако спешащему читателю они помогут быстро и наглядно ознакомиться со структурой всего текста и дадут возможность увидеть самое существенное. Для желающего основательно познакомиться с книгой они могут стать первым и концентрированным обзором. Книга может помочь не только отдельным читателям, но и самым разнообразным дискуссионным и рабочим группам: на уроках религии, в образовательных программах для взрослых, в университетском образовании. Это не всеобъемлющий катехизис, но сжатое изложение христианской веры, по содержанию и форме соответствующее нашей эпохе.

Я искренне приветствую всех читателей этой книги в России, прежде всего тех, кто познакомился с моей книгой еще в советские времена в самиздате, но также и многих новых и особенно молодых читательниц и читателей, которые через чтение этой книги, быть может, впервые прикоснулись к изначальному христианству.

Ганс Кюнг
Тюбинген, февраль 2011

А. ОПРЕДЕЛЕНИЕ

I. Горизонт

Поставим вопрос прямо: *Почему нужно быть христианином?* Почему бы просто не быть человеком, настоящим человеком? Почему к бытию человека еще должно добавляться бытие христианина? Является ли бытие христианина чем-то большим, чем бытие человека? Надстройкой? Основанием? Что вообще означает христианское бытие, что означает христианское бытие в наши дни?

Христиане должны знать, чего они хотят. Нехристиане должны знать, чего хотят христиане. Марксист на вопрос, чего желает марксизм, может дать лаконичный, понятный — хотя более и небесспорный сегодня — ответ: мировой революции, диктатуры пролетариата, обобществления средств производства, нового человека, бесклассового общества. Но чего желает христианство? Ответ христиан остается во многом расплывчатым, сентиментальным, общим: христианство желает любви, справедливости, осмысленной жизни, добра и доброты, человечности... Но разве не хотят этого и нехристиане?

Вопрос о том, чего желает христианство, что такое христианство, стал намного острее. Сегодня разные люди говорят об одном и том же, нехристиане также выступают за любовь, справедливость, осмысленную жизнь, добро и доброту, человечность. Причем часто они на практике делают для этого намного больше, чем христиане. Но если разные люди говорят одно и то же, зачем быть христианином? Христианство повсеместно пребывает в состоянии *двойной конфронтации*: с

одной стороны — с великими мировыми религиями, с другой — с нехристианским «секулярным» гуманизмом. Даже у христиан, до сих пор институционально экранированных и идеологически иммунизированных в своих церквах, сегодня возникает вопрос: является ли христианство — по сравнению с мировыми религиями или современными формами гуманизма — чем-то существенно иным, чем-то действительно особенным?

1. Обращение к человеку

Заблуждается ли тот, кто вопреки очевидности полагает, что развитие *современного мира,* его науки, техники и культуры ставит сегодня вопрос о сущности человека таким образом, что ответ на вопрос о сущности христианина скорее облегчается, чем усложняется?

Заблуждается ли тот, кто вопреки очевидности полагает, что в ходе этого современного развития песенка *религии* не спета, что величайшие вопросы человека не были разрешены или ликвидированы, что Бог мертв менее, чем раньше, что при всей неспособности верить появляется новое желание верить?

Заблуждается ли тот, кто вопреки очевидности полагает, что потрясенное многочисленными кризисами человеческого духа *богословие* никоим образом не достигло пределов своей мудрости, никоим образом не обанкротилось, но на основании громадной работы богословских поколений двух последних столетий сегодня намного лучше, чем ранее, готово к тому, чтобы по-новому ответить на вопрос о сущности христианства?

Секулярный мир

В наше время человек прежде всего желает быть человеком. Не сверхчеловеком, но и не недочеловеком.

Полностью человеком — и в как можно более человечном мире. Разве не удивительно, насколько человек овладел миром, как он отважился на прыжок в космос и, еще ранее, на спуск в глубины своей собственной души? Разве не удивительно, что тем самым он взял в свои руки многое, и даже почти все то, за что раньше отвечали Бог, сверхчеловеческие и сверхмировые силы и духи, и действительно стал взрослым?

Ведь именно это имеют в виду, когда говорят о «секулярном», мирском мире. Раньше под «секуляризацией» подразумевалась прежде всего лишь юридически-политическая передача церковного имущества в мирское пользование отдельных людей и государств. Однако сегодня, очевидно, не только часть церковного имущества, но почти все важные области человеческой жизни — наука, экономика, политика, право, государство, культура, воспитание, медицина, социальное благополучие — вышли из сферы влияния церквей, богословия, религии и подлежат прямой ответственности и распоряжению, ставшего «секулярным» человека.

Подобным образом слово «эмансипация» с чисто правовой точки зрения изначально подразумевало освобождение ребенка от отеческой власти или раба от власти его господина. Однако затем оно начало означать в производном политическом смысле гражданское равенство всех тех, кто зависим от других людей: самоопределение, в отличие от внешнего определения, крестьян, рабочих, женщин, иудеев, национальных, конфессиональных и культурных меньшинств. В итоге «эмансипация» стала означать самоопределение человека, в противоположность слепому принятию авторитета и нелегитимного господства: свобода от природных сил, общественного принуждения и от самопринуждения личности, которая еще не нашла свою идентичность.

Почти в то же самое время, когда Земля перестала быть центром Вселенной, человек научился осознавать себя как центр созданного им гуманистического мира. В ходе длившегося столетия комплексного процесса, который новаторски проанализировал великий социолог религии Макс Вебер, человек стал самостоятельным господином: опыты, познания, идеи, которые изначально проистекали из христианской веры и были связаны с ней, перешли под контроль человеческого разума. Различные области жизни все менее и менее рассматривались и нормировались с точки зрения вышнего мира. Их рассматривали сами по себе, изъясняли на основании их собственной имманентной закономерности. Именно на нее, а не на сверхъестественные инстанции все больше и больше ориентировались человеческие решения и планы.

Нравится нам это или нет, как бы мы это ни объясняли, можно констатировать: даже в традиционных католических странах остатки христианского Средневековья сегодня во многом ликвидированы, а мирские области в значительной мере вышли из-под власти религии, контроля церквей, их вероучительных положений и обрядов, а также богословской интерпретации.

Действительно ли эмансипация представляет собой красную нить истории человечества, действительно ли этот мир в своих глубинных слоях на самом деле настолько секулярный и мирской, каким он кажется на поверхности, не намечает ли последняя четверть XX века нового духовно-исторического изменения и нового сознания, возможно, несколько менее рационалистического и оптимистического отношения к науке и технике, к экономике и образованию, к государству и прогрессу, не является ли тем самым человек и его мир более сложным, чем полагали эксперты и плановики из самых

разных областей? Все это открытые вопросы. Нас же прежде всего интересует место церкви и богословия во всем этом.

Довольно удивительно, но церковь и богословие не только — наконец-то! — примирились с процессом секуляризации, но и энергично — особенно в годы после II Ватиканского собора и новой ориентации Всемирного совета церквей — повернулись к нему лицом.

Открытость церквей

Тем самым этот секулярный мир — ранее рассматривавшийся как «этот» мир, как злой мир *par excellence*[1], как новое язычество — христианство сегодня не только принимает к сведению, но в значительной степени сознательно утверждает и активно созидает. Едва ли существует хоть какая-то значительная церковь или какое-то серьезное богословие, которые в той или иной форме не притязали бы на то, чтобы быть «современными»: распознавать знамения времени, разделять нужды и надежды сегодняшнего человечества, активно сотрудничать в разрешении острых мировых проблем. Церкви сегодня уже не хотят — по крайней мере теоретически — быть отставшими субкультурами, организациями несинхронного сознания, институционализированным табуированием знания и продуктивного любопытства: они желают вырваться из своей самоизоляции. Богословы стремятся оставить традиционалистскую ортодоксию и с научной добросовестностью более серьезно подойти к догматам и Библии. От верующих требуется новая свобода и открытость: в доктрине, морали и церковном устройстве.

Конечно, различные церкви еще не справились с некоторыми своими *внутренними* проблемами: преодо-

[1] По преимуществу *(фр.)* — *Прим. пер.*

лением римского абсолютизма в Католической церкви, византийским традиционализмом в православии, процессами дезинтеграции в протестантизме. Конечно, несмотря на бесконечные «собеседования» и бесчисленные комиссии, они не нашли ясных практических решений в отношении некоторых относительно простых *межцерковных* проблем: взаимного признания церковной иерархии, евхаристического общения, совместного использования церковных зданий, совместного преподавания религии и других вопросов «веры и церковного устройства». Однако они легко договорились по большинству *внецерковных* проблем, в отношении своих требований к обществу. В Риме и Женеве, в Кентербери, Москве и Солт-Лейк-сити можно было бы, по крайней мере теоретически, подписать следующую гуманистическую программу: развитие человека и человечества; защита прав человека и религиозной свободы; борьба за устранение экономической, социальной и расовой несправедливости; требование международного взаимопонимания и ограничения вооружений; восстановление и сохранение мира; борьба с неграмотностью, голодом, алкоголизмом, проституцией и торговлей наркотиками; медицинская помощь, здравоохранение и другие виды социальной поддержки; помощь находящимся в нужде людям и жертвам природных бедствий...

Разве не следует радоваться этому церковному прогрессу? Безусловно. А иногда ему можно даже слегка улыбнуться. Очевидно, что в отношении как папских энциклик, так и документов Всемирного совета церквей действует классическое правило политики: облегчить очень неудобную и часто бесполезную церковную «внутреннюю политику» достижением успехов в кажущейся удобной «внешней политике», требующей от себя самих много меньше, чем от других. При этом определенную

непоследовательность официальной церковной позиции – прогрессивной вовне, по отношению к другим; консервативной или даже реакционной в своей собственной среде – невозможно полностью скрыть. Например, Ватикан, энергично защищающий социальную справедливость, демократию и права человека вовне, внутри все еще практикует авторитарный стиль правления, инквизицию, использование общественных финансовых средств без общественного контроля. Всемирный совет церквей отважно выступал за освободительные движения на Западе, однако делал исключение для Советского Союза; концентрировался на поддержании мира в далеких странах, не устанавливая мир в своей собственной области – между церквами.

И все же открытость церквей к великим нуждам нынешней эпохи можно искренне приветствовать. Слишком долго церкви пренебрегали своей функцией критиковать общество с точки зрения этики и быть голосом его совести, слишком долго они поддерживали союз между троном и алтарем, а также другие несвященные союзы с господствующими силами, слишком долго они действовали как охранители политического, экономического и социального статус-кво. Слишком долго они, занимая отвергающую или сдержанную позицию по отношению ко всем более или менее существенным изменениям «системы», заботились как при демократиях, так и при диктатурах не столько о свободе и достоинстве человека, сколько о собственных институциональных позициях и привилегиях, боясь выразить ясный протест даже во время убийства миллионов нехристиан. Не христианские церкви, в том числе и не церкви Реформации, а эпоха Просвещения, часто называемая в книгах церковных и светских историков «плоской», «сухой» или «поверхностной», в конце концов добилась призна-

ния прав человека: свободы совести и свободы религии, отмены пыток, прекращения охоты на ведьм и других гуманистических достижений. Она также потребовала и для церквей – что в Католической церкви было широко осуществлено лишь II Ватиканским собором – понятного богослужения, эффективного благовестия и соответствующих эпохе методов душепопечения и управления. Однако если верить учебникам церковной истории, великими эпохами Католической церкви были времена именно реакции на новейшую историю свободы: контрреформация, контрпросвещение, реставрация, романтизм, неороманика, неготика, неогрегорианика, неосхоластика. Тем самым церковь находилась в арьергарде человечества, в страхе перед новизной всегда следовала за ним под давлением, без собственной творческой мысли, необходимой для новейшего развития.

Лишь принимая во внимание такое достаточно темное прошлое, можно правильно понять процессы современного развития. В конкретных выступлениях даже консервативных церквей за бóльшую человечность, свободу, справедливость, достоинство жизни индивидуума и общества, против всякой расовой, классовой или национальной ненависти речь идет об очень запоздавшем, однако все же чрезвычайно значимом *обращении к человеку*. И что еще намного важнее: больше человечности от общества требуют не только церковные лидеры и богословы. Во многих уголках мира совершенно неприметно для внешнего мира к такой человечности призывают и ею живут множество никому неизвестных людей. Призывают и живут в рамках великой христианской традиции, но и по-новому, бесчисленные анонимные христианские провозвестники человечности, пастыри и миряне, мужчины и женщины в самых привычных и в очень необычных ситуациях: в северо-восточной ин-

дустриальной области Бразилии, в деревнях Южной Италии и Сицилии, в миссионерских станциях в Африке, в трущобах Мадраса и Калькутты, в тюрьмах и гетто Нью-Йорка, при тоталитарных режимах, в исламском Афганистане, в бесчисленных больницах и приютах для всех нуждающихся в этом мире. Никто не может отрицать, что активные христиане играли ведущую роль в борьбе за социальную справедливость в Южной Америке, за мир во Вьетнаме, за права негров в Соединенных Штатах и Южной Африке и за примирение и объединение Европы после двух мировых войн. В то время как ужаснейшие фигуры нашего столетия – Гитлер, Сталин и их приспешники – были по своей программе антихристианами, то, напротив, общеизвестные миротворцы, давшие народам знаки надежды, были исповедующими христианами: Иоанн XXIII, Мартин Лютер Кинг, Джон Ф. Кеннеди, Даг Хаммарскьолд, или, по крайней мере, инспирированными духом Христа людьми, как Махатма Ганди. Однако для каждого конкретного человека те истинные христиане, с которыми он лично встретился в своей жизни, важнее великих лидеров.

Все это и многое другое в позитивном движении сегодняшнего христианства привлекло внимание и многих не связанных с церковью людей. Конструктивные дискуссии и практическое сотрудничество между христианами, с одной стороны, и атеистами, марксистами, либералами, секулярными гуманистами самого разного вида – с другой, сегодня уже не являются редкостью. Вероятно, христианство и церкви – не такой уж незначительный фактор, каковым их считают некоторые озабоченные лишь технологическим прогрессом человечества западные футурологи. Конечно, некоторые постхристианские гуманисты все еще испытывают потребность писать о «бедности христианства», как и сами

христиане часто использовали любую возможность, чтобы с наслаждением написать о «бедности гуманизма».

Однако *бедность христианства* связана с *бедностью гуманизма.* Лишь несерьезные христиане оспаривали, что в христианстве дела обстоят по-человечески, очень по-человечески. Они пытались скрыть и замять человечность во всех человеческих, слишком человеческих скандалах и скандальчиках христианства — чаще всего без особого успеха. Наоборот, постхристианские гуманисты не должны отрицать, что на них, по крайней мере неявно, все еще влияют христианские ценностные представления. Секуляризацию нельзя рассматривать лишь как закономерное следствие христианской веры, как это охотно делают некоторые богословы. Тем не менее ее нельзя разъяснить, как это пытаются сделать философы, лишь исходя из ее собственных истоков. Современная идея прогресса — это не просто секуляризация эсхатологического истолкования истории христианством, но она и не возникла на основании лишь собственных философских предпосылок. Скорее, развитие происходило в ходе диалектической борьбы. Не только христианское, но и постхристианское культурное наследие не единообразно. Без соотнесения с христианством не всегда легко определить, что же собственно является человеческим, гуманистическим — как показывает еще и сегодня жестокая новейшая история. Поэтому лишь несерьезные гуманисты будут отрицать, что современный постхристианский гуманизм при всех других его источниках (особенно греки и эпоха Просвещения) бесконечно многим обязан христианству, чьи гуманные ценности, нормы, толкования зачастую более или менее молчаливо принимались и ассимилировались, хотя это не всегда надлежащим образом признавали. Христианство повсеместно присутствует в западной (и тем самым в значительной

мере — в глобальной) цивилизации и культуре, ее людях и институтах, нуждах и идеалах. Им «дышат». Химически же чистых секулярных гуманистов не существует.

В качестве промежуточного результата можно констатировать: *христианство* и *гуманизм* не являются *противоречиями*; христиане могут быть гуманистами, а гуманисты — христианами. В дальнейшем мы покажем, что христианство можно правильно понять лишь как радикальный гуманизм. Однако уже теперь ясно: там, где постхристианские гуманисты (либерального, марксистского, позитивистского толка) практиковали лучший гуманизм, чем христиане, — а они действительно часто поступали так на протяжении всей эпохи Нового времени, — это было вызовом для христиан, которые оказались несостоятельными не только как гуманисты, но и как христиане.

2. Не оставлять надежду

Богословы слишком долго поносили мир, чтобы теперь не почувствовать искушения сразу загладить всю свою вину. Манихейская демонизация мира сейчас сменилась секулярным прославлением мира: и то, и другое — знак богословской отчужденности от мира. Разве небогословские «мирские люди» не рассматривают мир часто более дифференцированно, реалистично в отношении его позитивных и негативных аспектов? Лишенная иллюзий рассудительность уместна, особенно после того, как и в нашем столетии слишком многие богословы были ослеплены духом времени и богословски обосновывали даже национализм и пропаганду войны, а затем и тоталитарные партийные программы черного, коричневого и красного оттенков. Тем самым богословы сами легко становятся идеологами, поборниками идеологий. *Идеологии* здесь подразумеваются не ценностно-нейтрально, но

критически: как системы «идей», понятий и убеждений, моделей толкования, мотивов и норм поведения, которые — чаще всего будучи движимы определенными интересами — передают реальность мира искаженно, скрывают истинные недостатки и заменяют рациональные обоснования эмоциональными призывами.

Можно ли в качестве решения просто сослаться на человеческое, гуманистическое? Ведь формы *гуманизма* быстро меняются. Что осталось от классического греческо-западного гуманизма после серии уничижений человека, лишивших его всяких иллюзий: первого — Коперником (Земля человека — не центр Вселенной), второго — Марксом (зависимость человека от нечеловеческих общественных отношений), третьего — Дарвином (происхождение человека из дочеловеческого мира) и четвертого — Фрейдом (интеллектуальное сознание человека основывается на инстинктивно-бессознательном)? Что осталось от прежнего единого образа человека из-за настолько различного понимания его в физике, биологии, психоанализе, экономике, социологии, философии? Просвещенный гуманизм *honnête homme*[1], академический гуманизм *humaniora*[2], экзистенциальный гуманизм брошенного в пустоту индивидуального существования *(Dasein)* — все они имели свое время. Не говоря уже о фашизме и нацизме, который, будучи очарованным сверхчеловеком Ницше, изначально также выдавал себя за гуманистический и социальный, но произвел безумную идеологию «народа и фюрера», «крови и земли», которая стоила человечеству невиданного прежде уничтожения человеческих ценностей и миллионов человеческих жизней.

[1] Порядочный человек *(фр.)*. — *Прим. пер.*

[2] Гуманитарные [науки] *(лат.)*. — *Прим. пер.*

Разве перед лицом такого положения дел после всех многочисленных разочарований непонятен определенный скепсис по отношению к различным видам гуманизма? Работа многих секулярных аналитиков в философии, лингвистике, этнологии, социологии, индивидуальной и социальной психологии часто ограничивается сегодня приданием некоторого смысла всему нелогичному, запутанному, противоречивому и непонятному материалу ценой отказа от попыток осмысления, скорее ограничиваясь — как в естественных науках — позитивными данными (позитивизм) и формальными структурами (структурализм), довольствуясь измерением, исчислением, управлением, программированием и прогнозированием отдельных процессов. Кризис секулярного гуманизма, сигналы которого уже давно появились в изобразительном искусстве, музыке и литературе, возможно, яснее всего обнаруживается там, где он до сих пор проявлялся сильнее всего и имел массивное основание: в технологическо-эволюционном гуманизме и в политико-социальном революционном гуманизме.

Гуманистичность путем технологической революции?

Идеология технологической эволюции, автоматически ведущей к гуманистичности, кажется поколебленной. Прогресс современной науки, медицины, техники, экономики, коммуникаций, культуры беспрецедентен: он превосходит самые смелые фантазии Жюль Верна и других ранних футурологов. И все же эта эволюция кажется еще очень далекой от «точки омега», а зачастую и уводящей от нее все дальше. Даже тот, кто не разделяет широкую критику «новых левых» в адрес нынешней общественной «системы» и не возлагает все свои надежды на всеобъемлющее изменение прогрессивного индустри-

ального общества, уже не может избежать беспокоящей констатации: с этим фантастическим количественным и качественным прогрессом что-то не в порядке. Очень быстро повсюду распространилась *неприязнь* по отношению к технической цивилизации, чему способствовало множество факторов (здесь нет возможности их проанализировать).

Именно в самых прогрессивных западных индустриальных нациях во все больших масштабах начинают подвергать сомнению догму, в которую верили очень долгое время: наука и техника представляют собой ключ ко всеобщему счастью человека, прогресс происходит неизбежно и почти автоматически. Сейчас больше всего людей беспокоит не опасность атомного разрушения цивилизации — все еще очень реальная, однако уменьшенная благодаря политическим соглашениям сверхдержав. Скорее, речь идет о другом: мировая и экономическая политика с ее противоречивостью; спираль зарплат и цен; не сдерживаемая ни в Америке, ни в Европе инфляция; затяжной и зачастую острый кризис мировых валют; растущая пропасть между богатыми и бедными народами; многочисленные проблемы на национальном уровне, которые выходят из-под контроля правительств; недостаточная стабильность демократий, в том числе и западных — не говоря уже о военных диктатурах в Южной Америке и других местах. Это местные проблемы, проявляющиеся, к примеру, в таких городах, как Нью-Йорк, и предвозвещающие грозное будущее для всех городских агломераций: за импозантной перспективой — кажущийся бескрайним городской ландшафт со все более загрязняемым воздухом, испорченной водой, разрушающимися улицами, автомобильными пробками, недостаточным жильем, завышенными ценами на квартиры, уличным шумом, нарушениями здоровья, по-

вышенной агрессивностью и преступлениями, растущими гетто, усиливающимся напряжением между расами, классами и этническими группами. В любом случае это совершенно не тот *secular city*[1], который богословы воображали себе в начале 60-х годов!

Являются ли негативные результаты технологического развития лишь случайностью? Куда бы мы ни приехали — в Ленинград и Ташкент, в Мельбурн и Токио, даже в развивающиеся страны, в Нью-Дели или Бангкок, везде проявляются одни и те же феномены. Их нельзя рассматривать и просто принимать к сведению как совершенно неизбежные темные стороны великого прогресса. Кое-что, безусловно, есть следствие накладок и злоупотреблений. Однако вся их совокупность, очевидно, связана с самим этим настолько желаемым, планируемым, разрабатываемым *амбивалентным прогрессом*: прогрессом, который, развиваясь таким образом дальше, одновременно развивает и разрушает истинную человечность. Считавшиеся ранее позитивными категории «роста», «увеличения», «прогрессии», «величины», «социального продукта» и «темпов роста» кажутся теперь двусмысленными. Налицо картина: постоянно богатеющее, растущее и все улучшающееся общество потрясающей производительности и непрестанно растущего уровня жизни. Однако одновременно с этим, и даже поэтому — общество доведенного до совершенства расточительства, общество мирного производства огромных средств разрушения. Технологический универсум с возможностью тотального уничтожения — и тем самым мир, все еще полный изъянов, страдания, бедствия, нужды, бедности, насилия и жестокости. Прогресс необходимо рассматривать с двух сторон: наряду с уничтоже-

[1] Секулярный город (*англ.*). — *Прим. пер.*

нием старых зависимостей (от личностей) возникают новые зависимости (от вещей, институтов, анонимных сил). Наряду с освобождением или, лучше, «либерализацией» политики, науки, сексуальности, культуры — новое порабощение ввиду давления рынка потребления. Наряду с увеличивающимися достижениями производства — интеграция в огромный управленческий аппарат. Наряду с растущим предложением товаров — максимизация индивидуальных потребительских желаний и управление ими планировщиками потребностей и тайными рекламными соблазнителями. Наряду со все более быстрым движением транспорта — все большая спешка. Наряду с улучшающейся медициной — рост количества психических заболеваний, а также увеличенная по продолжительности, но все же не наполненная смыслом жизнь. Наряду с растущим благосостоянием — больше изнашивания и расточительности. Наряду с овладением природой — ее разрушение. Наряду с перфекционистскими средствами массовой информации — функционализация, сокращение, обеднение языка и широкая индоктринация. Наряду с растущей интернациональной коммуникацией — все большая зависимость от международных концернов (а вскоре — и от профсоюзов). Наряду с расширяющейся демократией — все больше насильственного приобщения к господствующей идеологии и социального контроля со стороны общества и его властей. Наряду со все более утонченной техникой — возможность все более утонченной (а при известных условиях — даже генетической) манипуляции. Наряду с радикальной рациональностью в частностях — недостаточное понимание целого.

Эти краткие наблюдения, примеры к которым каждый может привести из своего собственного опыта, достаточны, чтобы показать, насколько поколебалась иде-

ология прогресса, провозглашающая автоматически ведущую к гуманистичности технологическую эволюцию: прогресс, действующий разрушительно; рациональность, имеющая иррациональные черты; гуманизация, ведущая к бесчеловечности. Говоря кратко, эволюционный гуманизм, нежеланное, но фактическое следствие которого — *лишение человека человеческого облика.*

Может быть, это черно-белая живопись? Очевидно, нет. Но здесь белые *и* черные цвета сливаются и дают серое сомнительное будущее, в том числе и для тех, кто не склонен к пессимизму. Однако разве, прощаясь с идеологией, следует распрощаться и с надеждой? Ребенка нельзя выплескивать вместе с водой. Необходимо отказаться от *технологического прогресса как идеологии*, которая, руководствуясь собственными интересами, не осознает истинной реальности мира и пробуждает псевдорациональные иллюзии осуществимости. Необходимо отказаться не от научных и технологических стремлений и тем самым от человеческого прогресса, необходимо отказаться только от *веры в науку* как во *всеобъемлющее объяснение реальности* («мировоззрение»), от *технократии* как всеспасительной *замены религии*!

Однако при этом нельзя отказываться от *надежды на метатехнологическое общество*, на новый синтез укрощенного технического прогресса и освобожденного от давления прогресса человеческого бытия: более человечные формы труда, большая близость к природе, более уравновешенная социальная структура и удовлетворение нематериальных потребностей, то есть те человеческие ценности, которые собственно делают жизнь достойной жизни и все же не поддаются измерению в денежном эквиваленте! В любом случае человечество полностью ответственно за свое собственное будущее. Разве здесь ничего не следует изменить? Возможно, пу-

тем радикального, даже насильственного изменения общественного порядка, его представителей и ценностей: то есть путем революции?

Гуманистичность путем политически-социальной революции?

Также поколебалась *идеология политически-социальной революции, автоматически ведущей к гуманистичности.* Этот взгляд образует контрапункт к только что рассмотренному. Подобно тому, как в предшествующем разделе речь шла не о том, чтобы сразу же дать отрицательную оценку науке, технологии, прогрессу, так и здесь речь идет не о том, чтобы сразу же провозгласить марксизм, самую мощную революционную общественную теорию недемократическим, нечеловечным и нехристианским.

Христиане также должны осознать и понять, какой *гуманистический потенциал* заключается в *марксизме.* Вопреки нечеловеческим отношениям капиталистического общества следует создавать истинные человеческие отношения! То есть более не должно быть обществ, где унижают, презирают, грабят, эксплуатируют массы людей. Обществ, где высшая ценность — ценность товара, истинный бог — деньги (как товар товаров), а мотивы деятельности — прибыль, собственные интересы, корысть, где тем самым капитализм фактически действует как заменитель религии. Но должно возникнуть общество, где каждый человек действительно может быть человеком, свободным, прямым, достойным, автономным, реализующим все свои возможности существом: окончание эксплуатации человека человеком.

Такова программа. Говоря о ее реализации, было бы хорошо не смотреть сразу же на Москву или Пекин. Возможно, изначальные стремления Маркса были лучше

сохранены и развиты некоторыми югославскими или венгерскими теоретиками, чем великими ортодоксальными (марксистско-ленинскими) системами, которые фактически победили и в качестве могущественных официальных носителей марксизма определили ход мировой истории. По отношению к ним марксизм должен измеряться в той же мере, как и христианство — по отношению к осуществлению христианской программы великими, определяющими историю христианскими церквами. Программу невозможно полностью отделить от истории ее воздействия, хотя можно задаться критическими вопросами в адрес истории воздействия и возникших из нее институтов с точки зрения изначальной программы. Плохая реализация еще не опровергает хорошую программу. Если сразу же концентрироваться на негативном, то легко упустить из виду, чем, к примеру, Россия (по сравнению с опиравшимся на церковь и дворянство царским режимом) обязана Ленину, чем Китай (по сравнению с дореволюционной китайской общественной системой) обязан Мао Цзедуну, вообще, чем весь мир обязан Карлу Марксу. Важные элементы марксистской общественной теории были повсеместно приняты и на Западе. Разве сегодня общественная составляющая человека не рассматривается совершенно иначе, чем в рамках либерального индивидуализма? Разве мы не концентрируемся совершенно иначе, чем в рамках идеалистического мышления, на подлежащей конкретному изменению общественной реальности, на фактической отчужденности человека в бесчеловечных отношениях, на необходимости подтверждения любой теории на практике? Разве сейчас не осознают центральное значение труда и трудового процесса для развития человечества и не исследуют детально влияние экономических факторов на историю мысли и идеологий? Разве на За-

паде не осознали всемирно-исторической важности возвышения рабочего класса в связи с социалистической идеей? Разве немарксисты не стали более чувствительными к противоречиям и структурной несправедливости капиталистической экономической системы, разве не используют и они для своих анализов подготовленный Марксом критический инструментарий? И разве вследствие этого неограниченный экономический либерализм, в котором удовлетворение потребностей представляет собой средство для корыстной максимизации прибыли в конце концов не сменился более социальными экономическими формами?

Там, где существует свобода критики и марксизм не господствует в качестве догматической системы, сегодня признаются и *слабости* марксистской общественной и исторической теории, поскольку она, к сожалению, во всех коммунистических государствах стремится быть всеобъемлющим объяснением реальности. Речь не идет о «буржуазных» предубеждениях, если мы просто и по сути констатируем: Маркс заблуждался в своем основном тезисе, что положение пролетариата нельзя улучшить без революции. Несмотря на аккумуляцию капитала у одной стороны, на практике не подтвердилась идея о пролетаризации огромной резервистской армии рабочих, в которой ввиду диалектического изменения необходимым образом должна произойти революция как переход к социализму, а затем к коммунизму и царству свободы. Находящаяся в основании этого представления теория прибавочной стоимости (произведенной рабочим и полученной капиталистом), являющаяся, по крайней мере для вульгарного марксизма, краеугольным камнем марксистской экономики, хотя еще и повторяется ортодоксальными марксистами, уже оставлена многими марксистскими экономистами и вообще

отвергнута экономистами немарксистскими. Теория о борьбе двух классов как схеме интерпретации хода человеческой истории или тем более анализа комплексного общественного расслоения нынешнего времени (обуржуазивание пролетариата, средний класс) оказалась слишком простой. Понимание истории историческим материализмом в значительной части основывается на более поздних искусственных исторических конструкциях и ложных предпосылках.

Нигде не видно свидетельств возникновения бесклассового свободного коммунистического общества. Скорее, совершенно иначе, чем на Западе, актуальна угроза засилья государства: ввиду идентификации государства и партии возникает социалистический этатизм за счет работающего населения. Индивидуумов утешают ссылкой на далекое будущее счастье человечества и в рамках немилосердной системы возлагают на них тяжелые рабочие нормы для увеличения количества продукции.

Мы уже отмечали, что хорошая программа еще не опровергается своей плохой реализацией; ее можно было осуществить и иначе. Однако можно задаться вопросом: не связано ли с самой программой Маркса то, что марксистская реализация оказывается настолько проблематичной. Марксистская теория более всего была дезавуирована той этатистской системой, которая больше всего ссылалась на нее: *советским коммунизмом.* Советский Союз, который уже при Сталине провозгласил переход от социализма к коммунизму, не может служить ярким примером в духе марксистского гуманизма даже для левых общественных критиков. Даже убежденные социалисты считают настоящим первородным грехом прославление идентифицированной с государством партии и ее олигархического руководства, а также связанные с этим онтологизацию и догматизацию марк-

систской доктрины. Этот ортодоксальный коммунизм, осуждаемый сегодня как сталинизм, за который ответствен и Ленин, а также имперская политика в отношении социалистических «братских народов», раскрывают высокоорганизованную систему господства человека над человеком, не имеющую ничего общего с гуманистическим социализмом, беспрецедентное подавление свободы мысли, слова и действия от Магдебурга до Владивостока: тоталитарная бюрократическая государственно-капиталистическая диктатура, обращенная вовнутрь, и националистический империализм, обращенный вовне. Советский коммунизм привел к новому отчуждению человека вместе с «новым классом» функционеров, с «религиозными» чертами (мессианство, призыв к жертвенности) и «церковными» аспектами (канонические тексты, квазилитургические формулы, символы веры, непогрешимая иерархия, опека над народом, инквизиция и принудительные меры), которые проявились и в китайском маоизме. Долго после Октябрьской революции «зоны смерти» протяженностью в сотни километров все еще должны были препятствовать бегству миллионов людей из этого «рая трудящихся» (с лагерями для заключенных), в то время как при всех структурных параллелях между западным и восточным этатизмом не было никакой опасности массового бегства с Запада на Восток. Наконец, реакция советского правительства на публикацию Александром Солженицыным «Архипелага ГУЛАГ» (1974) печально свидетельствовала, что эта экономически, социально и идеологически застывшая система при внешней политике разрядки не желала ничего принципиально менять в отношении внутренней свободы человека.

Когда христианские церкви создавали авторитарный или тоталитарный деспотизм, сжигали людей и прино-

сили их в жертву системе, они явно находились – как констатируют их противники и как следует ясно подчеркнуть – в неоспоримом и прямом противоречии с христианской программой, с Иисусом из Назарета. Однако противоречит ли коммунистическая партия коммунистической программе, коммунистическому манифесту и самому Карлу Марксу, если она применяет массовое насилие, создает диктатуру одного класса и партии, беспощадно ликвидирует всех противников и уничтожает «контрреволюционеров», не считаясь с жертвами?

То, что было первоначально сказано о значительном гуманистическом потенциале марксизма, остается неоспоримым. Однако и для многих убежденных социалистов благодаря этому развитию стало ясно: не только ортодоксальный марксизм-ленинизм на Востоке, но и «революционный гуманизм» (Хабермас) западного неомарксизма потерпел неудачу, поскольку он в качестве всеобъемлющего объяснения реальности стремился революционизировать общество. До сих пор он нигде не смог реализовать так громко провозглашаемую идею гуманизации общества и лучшего мира без эксплуатации и господства. Не говоря уже о том, что пренебрежение экономической проблематикой в пользу идеологических и эстетических рассуждений скорее привело к скудной конкретной программе: вопрос об экономической, социальной и политической осуществимости теорий остался без ответа, а идея свободного от господства общества, созданного в результате революционного перелома и развития от социализма к коммунизму, осталась настолько же смутной, какой она была у самого Маркса, и ее более чем когда бы то ни было подозревают в идеологичности.

Однако можно оценивать теорию и практику различных видов марксизма более позитивно. В любом случае

не следует недооценивать разнообразные возможности реализовать критическую позицию и гуманистические импульсы социализма для созидания лучшего общества. Наши (вынужденно сжатые) рассуждения, которые каждый может легко дополнить собственным знанием политической ситуации, должны лишь показать, насколько поколебалась идеология насильственной политически-социальной революции, автоматически ведущей к гуманистичности: разве это не саморазрушающая критика, которую нельзя реализовать на практике; не практика, которая выдает свои истинные цели в насилии и угнетении; не революция, которая оказывается «опиумом для народа»; не гуманизация, ведущая к негуманности? Или, суммируя, разве это не революционный гуманизм, нежеланное фактическое следствие которого есть *лишение человека человеческого облика*?!

Здесь опять возникает вопрос: распрощаемся ли вместе с идеологией и с надеждой? Не следует выплескивать вместе с водой и ребенка. Нужно *отказаться* от *революции как идеологии*, которая с помощью насилия осуществляет общественный переворот и созидает новую систему господства человека над человеком. Мы не говорим, что нужно отказаться от любого вида марксизма или любых попыток принципиального изменения общества. Следует отказаться от *марксизма* как от *всеобъемлющего объяснения реальности* («мировоззрения»), от *революции* как от всеспасительной *замены религии*!

Тем самым нельзя отказываться от *надежды* на метареволюционное общество — вне стагнации и революции, вне некритического принятия данности и тотальной критики существующего! Не будет ли поверхностным и опасным считать ошибочными все прозрения марксизма и неомарксизма из-за крушения более гуманного марксизма в Праге или затухания студенческой революю-

ции? Достаточно лишь исторически проследить идеи революционного движения у тех духовных отцов, на которые правильно или неправильно ссылалась молодежь на Западе. Здесь ясно прозвучало нечто определенное: великое разочарование в прогрессе, столь громко восхвалявшемся; социальное негодование по поводу старых и новых несправедливых условий; протест против насилия технологическо-политической системы; глубокая потребность в научном анализе и просвещении. Это привело к воплю о желании действительно удовлетворенного бытия, лучшего общества, царства свободы, равенства и счастья, о смысле собственной жизни и истории человечества.

Отсюда возникает серьезный вопрос: следует ли отвечать на «великое сопротивление» выступившей молодежи «великим сопротивлением» устойчивой части общества? Должен ли статус-кво быть ответом на революцию? Следует ли и далее подавлять несогласие, лелеять прогресс и вновь лишь немного улучшать систему? Должны ли тем самым свобода, истина и счастье и впредь оставаться прежде всего рекламными лозунгами для сомнительных потребительских товаров прогрессивного индустриального общества? Или все же должны существовать возможности для изменения бессмысленной жизни человека и общества на осмысленную? Нужно ли стремиться к качественному изменению, которое не вызовет нового насилия, террора, разрушения, анархии и хаоса?

Здесь необходима совершенная ясность: из обоих злободневных анализов, изложенных выше, не следует, что «вдохновленный прогрессом» технократ не может быть христианином или «революционный» марксист (или вообще социалист) не может быть христианином. Все зависит от того, как человек определяет место науки

и техники и оценивает их и прежде всего что он делает с их помощью. Все зависит от того, что человек понимает под марксизмом (а тем более под социализмом): ведь марксизм иногда рассматривается как просто позитивная по своей тенденции общественная наука или как этический, экономический, общественный, научный и в этом смысле «революционный» гуманизм, который никоим образом не исключает веры в Бога. Поэтому христианин при определенных обстоятельствах может быть (критическим!) «марксистом», хотя, конечно, не только марксист может быть христианином. Христианин при известных обстоятельствах также может быть (критическим!) «технократом», хотя, конечно, не только технократ может быть христианином. Христианином может серьезно называться лишь тот «марксист», для кого в вопросах применения насилия, классовой борьбы, мира и любви в конечном счете решающим является не Маркс, но христианская вера. Христианином также серьезно может называться лишь тот «технократ», для кого в вопросах технологии, организации, конкуренции, манипуляции высшим определяющим критерием является не научная целесообразная рациональность, но христианская вера.

Существует множество технократов, которые никоим образом не делают науку и технологию своей религией. На Западе и даже на Востоке появляется все больше марксистов, которые не делают свой марксизм религией. Чем дальше, тем яснее становится: тотальное отвержение *или* тотальное принятие технологической эволюции, а также тотальное отвержение *или* тотальное принятие политически-социальной революции представляют собой ложные альтернативы! Не призывает ли развитие общества на Западе и Востоке к новому синтезу? Нельзя ли будет в далеком будущем все же

объединить и то, и другое: стремление политически-революционного гуманизма к принципиальному изменению условий, к лучшему, более справедливому миру, к действительно хорошей жизни и, одновременно, стремление технологически-эволюционного гуманизма к конкретной реализации, к отказу от террора, к открытому для проблем плюралистическому свободному порядку, не навязывая никому определенную веру? Могут ли христиане внести свой вклад в это?

II. Другое измерение

Не ведут ли великие идеологии технологического прогресса и политически-социальной революции, по сравнению с которыми ни ностальгия, ни реформизм не выглядят настоящей альтернативой, в конечном счете лишь к дезориентации? «Мир потерял свою цель. Не то, чтобы не было идеологий — просто они никуда не ведут», — признал Эжен Ионеско (Ionesco), основатель театра абсурда, на открытии Зальцбургского фестиваля в 1972 г. «Люди в клетке своей планеты ходят по кругу, поскольку они забыли, что человек может взирать на небо... Мы желаем только жить, и поэтому жить нам стало невозможно. Просто оглянитесь вокруг!» Верно ли это? Возможно, отчасти.

1. Путь к Богу

Человек не желает сегодня просто ходить по кругу. Нам абсолютно необходимо освободиться, перешагнуть (*transcend*) через *одномерность* нашего современного существования. Слова Маркузе об одномерности прекрасно описывают бытие современного человека, у которого нет настоящих альтернатив. Технологически-эволюционный гуманизм — ввиду радикальной критики «новых левых» вообще только недавно осознавший свою одномерность — увидел проблему, однако до сих пор не разработал никакой альтернативы. Социально-революционный гуманизм демонстрирует постоянное проблемное и кризисное сознание, но до сих пор ни на Востоке, ни на Западе не показал реального пути освобождения.

Трансцендентность?

Очевидно, чтобы спасти человечность человека, недостаточно эмансипироваться от всех церковных и богословских доминант, расширить поле ответственности светских инстанций и управлять планированием жизни и нормированием действий не религиозно, но автономно. Необходимо *истинное трансцендирование* в теории и на практике, нужен по-настоящему качественный выход за пределы одномерного мышления, слова и действия к реальной альтернативе в данном обществе.

Однако в нашей ситуации нет и следов такого трансцендирования, как разочарованно подтверждают даже его теоретики. Да, в ходе новейшей истории стало яснее, что линейное и, еще хуже, революционное трансцендирование не выводит из состояния одномерности. Скорее, как и в других утопиях, мы пытаемся использовать конечные мирские величины для окончательной эмансипации, что в свою очередь приводит к тоталитарному господству человека над человеком. Хотя мы говорим уже не о «нации», «народе» или «расе» (еще меньше о «церкви»), но о «рабочем классе», «партии» или, после того как более нельзя идентифицироваться с обуржуазившимся рабочим классом или тоталитарной партией, об «истинном сознании» малой элитарной группы интеллектуалов. Здесь опять повторяется то, что человек становится в конечном счете зависимым именно от тех сил и властей, которые он высвободил, когда достиг совершеннолетия и заявил о своей автономии: тем самым его свобода ограничивается именно освобожденным им миром и его механизмами. В этом одномерном мире несвободы человек — как индивидуум, так и группы, народы, расы, классы — постоянно вынужден не доверять, бояться других и самого себя, ненавидеть и поэтому бес-

конечно страдать. А потому это – никакое не лучшее общество, не справедливость для всех, не свобода для индивидуума, не истинная любовь.

Ввиду описанной ситуации человечества, не должны ли мы заключить – возможно, с благоговейным страхом перед всякой «метафизикой», – что на уровне линейного, горизонтального, конечного, исключительно человеческого бытия нельзя найти *действительно другое измерение*? Не предполагает ли истинное трансцендирование истинную трансцендентность? Возможно, мы сейчас более открыты для этого вопроса?

Критическая теория, *исходя из своего понимания общественных противоречий и опыта неизбежного страдания, несчастья, боли, старения и смерти в жизни индивидуума, которые нельзя просто концептуально постичь и устранить (в гегелевском смысле как первая стадия негативной диалектики), лишь косвенно задается вопросом о трансцендентности и тем самым вопросом о религии; однако даже это поднимается до уровня* theologia negativa[1] *как надежда на совершенную справедливость, как непоколебимое «стремление к другому».*

В марксизме-ленинизме *человек начинает более дифференцированно обсуждать вопросы о смысле, вине и смерти в человеческой жизни. Расхожие ортодоксальные ответы – смысл, счастье и полнота жизни заключаются только в работе, воинствующей солидарности и диалоговом существовании – не могут заставить умолкнуть тягостные «частные вопросы» прогрессивных марксистов на Востоке и Западе: как обстоит дело с индивидуальной виной, личной судьбой, страданием и смертью, праведностью и любовью индивидуу-*

[1] Отрицательное богословие *(лат.)*. – *Прим. пер.*

ма? В этом свете вновь раскрывается потенциальная значимость религии.

В естественных и гуманитарных науках *некоторые люди сегодня лучше осознают недостаточность материалистически-позитивистского образа мира и понимания реальности, начинают подчеркивать относительный характер абсолютного притязания своей собственной методологии. Ответственная научно-техническая деятельность предполагает вопрос об этике, а этика – вопрос об обретении смысла, ценностной шкале, идеалах, религии.*

Психология подсознательного *открыла позитивное значение религии для человеческой души, ее самообретения и исцеления. Современные психологи констатируют знаменательную связь снижения религиозности и растущей дезориентации, отсутствия норм, потери смысла, характерных неврозов нашего времени.*

Однако те движения, намечающиеся в *молодом поколении*, религиозные проявления которых здесь нет возможности рассмотреть, не менее важны, чем новая ориентация в науке и культуре. Восток и Запад пересекаются: требования прогрессивных марксистов (таких, как Маховец [Machoveč]) к ортодоксальному партийному марксизму о «морально вдохновленных *идеалах, моделях и ценностных стандартах*» соответствуют требованиям, направленным против капиталистической системы, сформулированным, к примеру, для молодого поколения Чарльзом А. Рейхом (Reich). Как бы ни рассматривали эмпирическое и систематическое различие между «сознанием I, II и III» в нынешней Америке, никто не может отрицать, что здесь затронуты важные проблемы сегодняшнего общества, в отношении которых

предлагавшиеся до сих пор решения недостаточны. Хотя Рейх в своем анализе сознания «нового поколения» переоценил черты антикультуры, все же критикуемые им либералы и радикальные революционеры пренебрегли самым решающим для устранения проблем, самым великим и настоятельным требованием нашей эпохи: новым осознанием *трансцендентности*! В центре этого технологического мира — освобождающий выход за границы существующих отношений путем выбора *нового стиля жизни*: развитие новых средств для контроля технологии и техники, новой независимости и личной ответственности, чувствительности, эстетических чувств, способности к любви, возможности совместно жить и работать друг с другом в новых формах. Поэтому Рейх справедливо требует *нового определения ценностей и приоритетов* и тем самым нового размышления о религии и этике, чтобы действительно стали возможными новый человек и новое общество: «Сила нового сознания — это не сила манипуляции процессами или сила политики и уличных боев, но сила новых ценностей и нового пути жизни».

Будущее религии

Многие в XIX — начале XX века ожидали, надеялись и возвещали конец религии. Однако ничто не продемонстрировало обоснованность этого ожидания, надежды и возвещения. Провозглашение смерти Бога не осуществилось благодаря тому, что о нем вновь и вновь говорили. Напротив, постоянное повторение этого пророчества, которое, очевидно, не исполнилось, даже в среде самих атеистов, сделало многих скептиками в отношении того, можно ли вообще приблизить конец религии. Британский историк Арнольд Дж. Тойнби писал:

Я полагаю, что наука и технология не могут удовлетворить духовных потребностей, о которых заботятся всевозможные религии, хотя они и могут дискредитировать некоторые из традиционных догм так называемых высоких религий. С исторической точки зрения, религия возникла первой, а наука произошла из религии. Наука никогда не заменяла религию, и я полагаю, что она никогда не заменит ее. Как нам достичь истинного и прочного мира?.. Для достижения истинного и постоянного мира религиозная революция, в чем я безусловно уверен, является conditio sine qua non[1]*. Под религией я подразумеваю преодоление эгоцентричности, как в индивидуумах, так и в сообществах, путем достижения общения с духовной реальностью, находящейся за пределами вселенной, и приведения в гармонию с ней нашей воли. Я полагаю, что это – единственный ключ к миру, однако мы далеки от того, чтобы взять этот ключ и воспользоваться им, и пока мы не сделаем этого, выживание человеческого рода будет и далее оставаться под вопросом.*

Тот факт, что очень многие атеисты так никогда и не освободились от религиозной проблематики, а самые радикальные атеисты, такие как Фейербах и Ницше, полагавшие, что достигли освобождения путем открытого провозглашения атеизма, вплоть до очень человеческого конца своей жизни остались прямо-таки прикованными к вопросу о Боге и религии – все это очевидно (даже если мы не стремимся торжествовать, а всего лишь трезво констатируем) свидетельствует не столько о смерти, сколько о необычайной жизнеспособности Того, кого так часто объявляли мертвым.

Однако инспирированная Фейербахом марксистская утопия «отмирания» религии после революции

[1] Обязательное условие (*лат.*). – *Прим. пер.*

наиболее ясно была дезавуирована историческими процессами в *социалистических государствах.* Не веря в автоматическое «отмирание» религии, воинственно-агрессивный атеизм был воспринят в качестве доктрины советского государства, целенаправленный сталинский террор и послесталинские репрессии искореняли религию и церковь. И спустя 60 лет после Октябрьской революции, неописуемых преследований и издевательств над церквами и верующими христианство в Советском Союзе представляло собой скорее растущую, чем уменьшающуюся величину: согласно (возможно, завышенным) данным того периода, каждый третий взрослый русский (русские составляли приблизительно половину всех советских граждан) и каждый пятый взрослый советский человек были практикующими христианами.

Однако и на Западе некоторые прогнозы оказались ложными. *Процесс секуляризации* — здесь следует напомнить об ограничениях, упомянутых в самом начале книги, — был переоценен как социологами, так и богословами, или же его рассматривали слишком недифференцированно. Богословы безрелигиозной секулярности, которые исполняли прелюдию к «богословию смерти Бога», сегодня вновь исповедуют религию и даже народную религию. Часто за односторонними теориями находилась не только неадекватная критическая дистанция к духу эпохи и его соблазнам, но и совершенно определенный идеологический интерес: либо ностальгия по золотому веку (гипотеза упадка) или утопическое ожидание грядущего века (гипотеза эмансипации). Часто вместо точных эмпирических исследований развивались величественные априорные теории.

Различные модели интерпретации процесса секуляризации оказались недифференцированными: можно

ли смешивать секуляризацию с расцерковлением? Ведь существует целая область нецерковной, неинституционализированной религии. Или с рационализирующим освобождением от чар? Рационализация в одной области жизни не исключает чувства нерационального или сверхрационального в другой области. Или с десакрализацией? Однако религия никоим образом не может быть редуцируема до сакральной сферы.

Говоря в общем, сегодня *возможны три прогноза* о будущем религии:

а. Секуляризация обратима, будь то путем религиозной реставрации или религиозной революции. Необратимость процесса секуляризации не доказана, и такое развитие нельзя изначально исключать, поскольку будущее всегда преподносит нам неожиданности. Но в нынешней ситуации такое развитие маловероятно.

б. Секуляризация продолжается дальше в том же русле. Тогда церкви все больше и больше становятся просто легально признанными меньшинствами. Этот прогноз более вероятен, тем не менее (как нельзя не заметить) здесь существуют и сильные контраргументы.

в. Секуляризация продолжается, но модифицированно: она разлагает религиозный спектр на все новые, до сих пор неизвестные социальные формы религии, церковной или внецерковной. Этот прогноз наиболее вероятен.

Идеология секуляризма попыталась из истинной и необходимой секуляризации сделать мировоззрение без веры: якобы наступил конец религии или, по крайней мере, организованных форм религии или хотя бы христианских церквей. Напротив, на основании современного развития социологи рассматривают процесс секуляризации очень дифференцированно. Сейчас говорят скорее не о закате религии, но о ее *функциональном из-*

менении: человек понимает, что общество стало намного более комплексным и дифференцированным и что после первоначальной глубокой идентичности религии и общества должно было наступить отделение религии от других структур. Поэтому Т. Лукманн (Luckmann) говорит об отделении институциональных областей от космоса религиозного смыслополагания, Т. Парсонс (Parsons) — об эволюционной *дифференциации* (разделении труда) между разными институтами. Подобно семье религия (или церкви) через прогрессирующую дифференциацию также освободилась от второстепенных функций (хозяйственных и воспитательных, например) и могла бы теперь сконцентрироваться на своей непосредственной задаче.

Поэтому такая секуляризация или дифференциация дает великий шанс. Благодаря христианству в системе истолкования мира и самого человека были поставлены новые большие вопросы о происхождении и назначении человека, о целостности мира и истории. Эти великие вопросы «откуда?» и «куда?» с тех пор больше не умолкали и принципиально определили все последующие эпохи. Давление этих проблем и вопросов продолжало существовать и в новую секулярную эпоху. Пусть нельзя проследить непрерывность ответов, но хотя бы, по меньшей мере, очевидна непрерывность постановки вопросов. Однако секулярные науки современного человека при всех своих достижениях оказались, очевидно, несостоятельными для ответов на эти великие вопросы. Здесь, по-видимому, выдвигаются чрезмерные требования в адрес чистого разума.

Не вдаваясь в дальнейшие прогнозы, которые высказываются о будущем религии, можно сказать: идея о замене религии наукой не только не подтвердилась, но она представляет собой методологически неоправ-

данную экстраполяцию в будущее на основании некритической веры в науку. Ввиду растущего скепсиса по отношению к прогрессу разума и науки более чем сомнительно, сможет ли и будет ли наука играть роль религии.

2. Реальность Бога

Вопрос о существовании Бога в нашем предшествующем изложении оставался открытым. Мы ответим на него в два этапа, чтобы исследовать специфически христианское понимание Бога в свете современных вопросов и идей. Мы не можем полностью избавить читателя от определенных мыслительных усилий, требуемых такой постановкой вопроса, поскольку здесь необходимо дать ответ в самой сжатой систематической форме. Тот, для кого существование Бога есть достоверность веры, легко сможет пропустить эти скорее философские размышления.

Сегодня менее чем когда бы то ни было известно, *что* есть Бог — как среди атеистов, так и среди христиан. Прежде всего, нам не остается ничего иного, как исходить из предварительной концепции, *предварительного понятия* о Боге, которое будет разъяснено — в определенной мере — лишь в ходе самого анализа; ведь вопросы о сущности и понимании внутренне связаны друг с другом. Предварительное понятие о Боге есть то, что человек обычно понимает под Богом и что разные люди выражают по-разному: таинственное непоколебимое Основание жизни, имеющей смысл несмотря на все проблемы; центр и глубина человека, человеческого сообщества, реальности вообще; окончательная, высшая власть, от которой все зависит; Другой, не поддающийся нашему контролю, источник нашей ответственности.

Гипотеза

Предельные вопросы, в которых, согласно Канту, концентрируется весь интерес человеческого разума, также являются первейшими вопросами повседневности. Что я могу знать? Вопрос об истине. Что я должен делать? Вопрос о норме. На что я могу надеяться? Вопрос о смысле. Если человек не желает отказаться от осознания самого себя и реальности вообще, то необходимо ответить на эти предельные вопросы, которые одновременно являются первичными и неизбежно призывают к ответу. При этом верующий состязается с неверующим: кто может более убедительно истолковать основополагающий человеческий опыт?

А. Перед лицом совершенно конкретного опыта ненадежности жизни, неопределенности знания, различных страхов и дезориентации человека, которые здесь нет нужды особо описывать, возникает неизбежный вопрос: что есть *источник* этой скользящей между бытием и небытием, смыслом и бессмыслицей, сохраняющейся в неустойчивости, бесцельно развивающейся, то есть радикально *неопределенной, реальности?*

Даже тот, кто не думает, что Бог существует, может, по крайней мере, согласиться с *гипотезой*, которая, конечно, не решает вопроса о бытии или небытии Бога: *если бы* Бог существовал, тогда *имелось бы* принципиальное решение загадки остающейся неопределенной реальности, *был бы найден* основополагающий ответ на вопрос о происхождении, который, безусловно, необходимо еще развить и истолковать. Описывая эту гипотезу в самой краткой форме, можно сказать:

> *Если бы Бог существовал, тогда обосновывающая реальность не была бы, в конечном счете, необоснованной. Бог был бы* изначальной основой *всей реальности.*

Если бы Бог существовал, тогда поддерживающаяся реальность не была бы, в конечном счете, неустойчивой. Бог был бы изначальной опорой *всей реальности.*

Если бы Бог существовал, тогда развивающаяся реальность не была бы, в конечном счете, без цели. Бог был бы изначальной целью *всей реальности.*

Если бы Бог существовал, тогда скользящую между бытием и небытием реальность нельзя было бы, в конечном счете, заподозрить в бессмысленности. Бог был бы самим бытием *всей реальности.*

Эту гипотезу можно уточнить позитивно и негативно.

а. *Позитивно*: если бы Бог существовал, тогда можно было бы понять,

почему во всей разобщенности в конечном счете можно с уверенностью предположить скрытое единство, во всей бессмысленности — скрытую осмысленность, во всей бесполезности — скрытую ценность реальности: Бог был бы *изначальным источником, изначальным смыслом, изначальной ценностью* всего существующего;

почему во всей пустоте в конечном счете все же можно уверенно увидеть скрытое бытие реальности: Бог был бы *бытием* всего существующего.

б. *Негативно*: если бы Бог существовал, то тогда, с другой стороны, можно было бы понять,

почему обосновывающая реальность кажется в конечном счете безосновательной, поддерживающаяся реальность — неустойчивой, развивающаяся реальность — не имеющей цели;

почему ее единству угрожает разобщенность, ее осмысленности — бессмысленность, ее ценностности — бесполезность;

почему скользящую между бытием и небытием реальность в конечном счете можно заподозрить в нереальности и ничтожности.

Принципиальный ответ везде один и тот же: потому что неопределенная реальность сама *не есть Бог*, потому что «я», общество, мир не могут идентифицировать себя со своим изначальным основанием, изначальной опорой и изначальной целью, со своим изначальным источником, изначальным смыслом и изначальной ценностью, с самим бытием.

Б. Ввиду особой неопределенности *человеческого существования* гипотетический ответ можно было бы сформулировать следующим образом: *если бы* Бог существовал, тогда *была бы* принципиально разрешена и загадка остающегося неопределенным человеческого существования. Это можно выразить следующим образом: если бы Бог существовал,

тогда я мог бы обоснованно утверждать вопреки всем угрозам судьбы и смерти единство и идентичность моего человеческого существования: Бог был бы первым основанием и моей жизни;

тогда я мог бы обоснованно утверждать вопреки всякой угрозе пустоты и бессмысленности истину и осмысленность моего существования: Бог был бы предельным смыслом и моей жизни;

тогда я мог бы обоснованно утверждать вопреки всем угрозам греха и отвержения благость и ценностность моего существования: Бог был бы всеобъемлющей надеждой и моей жизни;

тогда я мог бы обоснованно утверждать с полным доверием, вопреки всем угрозам небытия, бытие моего человеческого существования: Бог был бы самим бытием человеческой жизни.

Этот гипотетический ответ также можно проверить негативно: *если бы* Бог существовал, тогда можно было бы понять и в отношении моего существования, по-

чему единство и идентичность, истина и осмысленность, благость и ценностность человеческого бытия остаются под угрозами судьбы и смерти, пустоты и бессмысленности, греха и проклятия, почему бытие моего существования остается под угрозой небытия. Принципиальный ответ везде один и тот же: потому что человек *не есть Бог*, потому что мое человеческое «я» нельзя идентифицировать с его изначальным основанием, изначальным смыслом, изначальной целью, с самим бытием.

Суммируя, можно сказать: если бы Бог существовал, тогда было бы дано условие возможности этой неопределенной реальности, было бы обозначено ее «откуда» (в самом широком смысле). Если бы! Тем не менее из гипотезы Бога нельзя сделать вывод о реальности Бога.

Реальность

Чтобы не допустить логической ошибки, будем последовательны в рассуждениях.

Как следует оценивать альтернативы и как мы можем прийти к решению?

а. С самого начала следует согласиться с атеизмом в одном: *можно отрицать Бога.* Атеизм нельзя уничтожить рационально: он недоказуем, но одновременно он и неопровержим. Почему?

Именно опыт радикальной *неопределенности* любой реальности дает атеизму достаточный повод, чтобы утверждать, что реальность не имеет изначального основания, изначальной опоры, изначальной цели. Следует отказаться от любых разговоров об изначальном источнике, изначальном смысле, изначальной ценности. Человек вообще ничего не может знать обо всем этом (агностицизм). Да, возможно, именно хаос, аб-

сурдность, иллюзия, видимость, не бытие, а ничто являются предельной реальностью (атеизм с тенденцией к нигилизму).

Итак, в пользу *невозможности* атеизма действительно не существует позитивных аргументов. Нельзя позитивно опровергнуть говорящего «нет Бога!» Нельзя ни строго доказать, ни показать Бога. Это недоказанное утверждение, в конечном счете, основывается на *решении*, которое связано с основным решением в отношении реальности вообще. Отрицание Бога нельзя опровергнуть чисто рационально.

б. Однако и атеизм также не может позитивно исключить другую альтернативу: можно отрицать Бога, но *можно и утверждать Его.* Почему?

Именно *реальность* во всей неопределенности дает достаточный повод, чтобы отважиться не только на доверительное «да» этой реальности, ее идентичности, осмысленности и ценностности, но одновременно и на «да» тому, без чего реальность во всей обоснованности, в конечном счете, проявляется как безосновательная, во всем саморазвитии — как бесцельная: то есть доверительное «да» изначальному основанию, изначальной опоре и изначальной цели неопределенной реальности.

Итак, действительно не существует убедительного аргумента в пользу *необходимости* атеизма. Также нельзя позитивно опровергнуть говорящего «Бог существует!» С таким доверием, исходящим из самой реальности, атеизм в принципе не может тягаться. Неопровержимое утверждение Бога также покоится, в конечном счете, на *решении*, которое и здесь связано с основным решением в отношении реальности вообще. Поэтому и оно рационально неопровержимо. Утверждение существования Бога также нельзя доказать чисто рационально. Пат?

в. Альтернативы стали ясны. И именно здесь — за пределами «естественного», «диалектического» или «морально-постулирующего» богословия — находится основная трудность для решения вопроса о существовании Бога:

> Если *Бог существует, то Он есть ответ на радикальную неопределенность реальности.*
>
> *Однако существование Бога не может быть принято ни на строгом основании доказательства или свидетельства чистого разума, ни на основании морального постулата практического разума, ни только лишь на основании библейского свидетельства.*
>
> *Существование Бога, в конечном счете, может быть принято лишь в доверии, укорененном в самой реальности.*

Это доверительное принятие предельных причины, опоры и смысла реальности в нашем словоупотреблении по праву называется «верой» в Бога («доверие Богу»). Это «вера» в чрезвычайно широком смысле слова, поскольку такая вера не должна быть обязательно спровоцированной христианским благовестием, но возможна и для нехристиан. Люди, которые объявляют себя сторонниками такой веры, будь то христиане или нехристиане, справедливо называются «верующими в Бога». В отличие от этого атеизм, поскольку он представляет собой отрицание доверия Богу, в свою очередь, называется в нашем словоупотреблении «неверием».

Итак, не только в отношении реальности как таковой, но и в отношении ее изначальной причины, изначальной опоры и изначального смысла человеку никоим образом не избежать принятия свободного, хотя и не произвольного *решения.* Поскольку реальность и ее изначальная причина, изначальная опора и изначальный смысл не навязываются нам с принудительной очевид-

ностью, остается пространство для свободы человека. Человек должен принять решение, причем без интеллектуального принуждения. Атеизм, как и вера в Бога, — это риск. Всякая критика доказательств бытия Бога подразумевает: вера в Бога имеет характер решения, и наоборот: решение в пользу Бога имеет характер веры.

Тем самым в вопросе о Боге речь идет о решении, которое находится на «ступень» глубже, чем необходимое перед лицом нигилизма решение в пользу или против реальности как таковой. Как только эта предельная глубина открывается человеку и ставит перед ним вопрос, решение становится неизбежным. То же самое верно и в отношении вопроса о Боге: тот, кто не выбирает, все же выбирает — он выбрал возможность не выбирать. «Воздерживающиеся» в голосовании по вопросу доверия Богу тем самым отказывают Ему в этом доверии.

И все же из возможности отрицания или утверждения Бога не следует, что выбор не важен. Отрицание Бога означает *безосновательное* доверие реальности (если только вообще не абсолютное недоверие). Между тем утверждение Бога означает *обоснованное* доверие реальности. Тот, кто утверждает существование Бога, знает, *почему* он доверяет реальности. А посему, как мы сейчас яснее увидим, речь не может идти о пате.

г. Если *атеизм* живет не на основании просто нигилистического недоверия, то он основан, в конечном счете, на *безосновательном* доверии: отрицая Бога, человек принимает решение против предельных причины, опоры, конечной цели реальности. В агностическом атеизме утверждение реальности в конечном счете безосновательно и непоследовательно: это свободно движущееся, нигде не укорененное и поэтому парадоксальное доверие. В менее поверхностном, последовательно нигилистическом атеизме утверждение реальности

вообще невозможно из-за радикального недоверия. Атеизм в любом случае не может указать *никакого условия возможности* неопределенной реальности, поэтому ему недостает радикальной рациональности. Он часто скрывает под рационалистическим и, тем не менее, по сути иррациональным доверием человеческому разуму.

Цена, которую атеизм платит за свое «нет», очевидна. Он уязвим ввиду окончательной необоснованности, неустойчивости, бесцельности, ввиду возможной бессмысленности, бесполезности, ничтожности реальности вообще. Атеист, если он задумается об этом, также личностно уязвим ввиду предельного одиночества, опасности и разрушения, что приводит к сомнению, страху, даже отчаянию. Все это, конечно, лишь в том случае, если атеизм действительно серьезен и не представляет собой просто интеллектуальную позу, снобистское кокетство или бездумное легкомыслие.

Для атеиста нет ответа на эти предельные и все же самые непосредственные вечные вопросы человеческой жизни, которые не вытеснить никаким запретом на вопрошание, вопросы, которые возникают не только в пограничных ситуациях, но в центре личной или общественной жизни. Следуя формулировкам Канта:

Что мы можем знать? *Почему вообще существует нечто? Почему не ничего? Откуда приходит человек и куда он идет? Почему мир таков, каков он есть? Что есть предельное основание и смысл всей реальности?*

Что мы должны делать? *Почему мы делаем то, что мы делаем? Почему и перед кем мы, в конечном счете, ответственны? Что заслуживает совершеннейшего презрения и что – любви? Что есть смысл верности и дружбы, а также смысл страдания и вины? Что действительно важно для человека?*

На что мы можем надеяться? *Для чего мы существуем? Что означает все это? Что остается нам: смерть, которая в конце делает все бессмысленным? Что должно придать нам мужество для жизни и что – мужество для смерти?*

Во всех этих вопросах – либо все, либо ничего. Это вопросы не только для умирающих, но для живущих. Не только для слабохарактерных и неинформированных, но как раз для информированных и активных. Не уклонение от деятельности, но побуждение к действию. Существует ли нечто, что поддерживает нас во всем этом, что никогда не позволит нам разочароваться? Нечто постоянное во всем изменении, безусловное – во всем обусловленном, абсолютное – в повсюду ощущаемой относительности? Все эти вопросы остаются в атеизме, в конечном счете, без ответа.

д. *Вера в Бога* живет на основании в конечном счете *обоснованного* доверия: в своем «да» Богу человек принимает решение в пользу предельных причины, опоры, смысла реальности. В вере в Бога «да» по отношению к реальности является обоснованным и последовательным: основополагающее доверие, укорененное в предельной глубине, в основе основ. Вера в Бога как радикальное основополагающее доверие тем самым может дать *условие возможности* неопределенной реальности. Тем самым она демонстрирует радикальную рациональность, которую, однако, нельзя просто смешивать с рационализмом.

Цена, которую вера в Бога получает за свое «да», также очевидна: поскольку я доверительно принимаю решение вместо безосновательности в пользу изначального основания, вместо неустойчивости – в пользу изначальной опоры, вместо бесцельности – в пользу изначальной цели, то я могу обоснованно во всей разобщенности познать единство, во всей бессмысленности – смысл, во

всей бесполезности — ценность реальности мира и человека. При всей неопределенности и неуверенности, одиночестве и незащищенности, угрозе и слабости моего собственного бытия мне *дарованы* из высшего изначального истока, изначального смысла и изначальной ценности предельная уверенность, защищенность и постоянство. Конечно, не просто абстрактно, изолированно от ближних, но всегда в конкретной связи с человеческим «ты»: как человек может постичь, что означает быть принятым Богом, если его не принимает ни один человек? Я не могу просто принять или создать сам для себя предельную уверенность, защищенность и постоянство. Именно сама предельная реальность разными путями побуждает меня к тому, чтобы сказать ей «да», именно от нее, так сказать, исходит «инициатива». Сама предельная реальность показывает мне, что при всем сомнении, страхе и отчаянии, в конечном счете, есть основание для терпения по отношению к настоящему, благодарности по отношению к прошлому и надежды по отношению к будущему.

Тем самым эти предельные и одновременно самые непосредственные религиозно-общественные вопросы человека (их нельзя вытеснить никакими запретами на вопрошание), которые мы формулируем, следуя Канту, получают, по крайней мере, один основополагающий ответ, с которым человек может жить в сегодняшнем мире: ответ на основании реальности Бога.

е. Насколько тем самым *рационально оправданна* вера в Бога? Человек не может быть индифферентен перед лицом принятия решения между атеизмом и верой в Бога. Он подходит к этому решению уже с определенным грузом. Он хотел бы постичь мир и самого себя, хотел бы ответить на неопределенность реальности, хотел бы осознать условие возможности этой реальности, хотел

бы знать о предельной причине, предельной опоре, предельной цели реальности.

Однако и здесь человек остается свободным. Он может сказать «нет». Он может скептически игнорировать или даже задушить всякое зарождающееся доверие к предельным причине, опоре и цели; он может, возможно, совершенно искренне и правдиво, засвидетельствовать желание незнания (агностический атеизм) или даже утверждать всеобщую ничтожность, безосновательность и бесцельность, бессмысленность и бесполезность и без того неопределенной реальности (нигилистический атеизм). Без готовности к доверительному признанию Бога, с его практическими следствиями, не существует рационально осмысленного познания Бога. И даже если человек сказал Богу «да», то «нет» остается постоянным искушением.

Если человек не замыкается, но полностью открывается раскрывающейся ему реальности, если он не уклоняется от предельных причины, опоры и цели реальности, но осмеливается отдать себя и пожертвовать собой, тогда он, *делая* это, понимает, что поступает правильно, даже «наиболее разумно». Ибо то, что *заранее* нельзя принудительно доказать или показать, он переживает *в* самом акте признающего познания (осуществляемого в *rationabile obsequium*[1]). Реальность проявляется в своей предельной глубине. Ее предельные причина, опора, цель, ее изначальный источник, изначальный смысл и изначальная ценность открываются ему, как только он сам открывается. И одновременно он переживает, несмотря на всю неопределенность, предельную рациональность, в том числе и своего собственного разума: в свете этого принципиальное дове-

[1] Умственное послушание (*лат.*). – *Прим. пер.*

рие к разуму оказывается обоснованным не иррационально, но рационально.

Во всем этом нет никакой *внешней рациональности*, которая не может создать необходимую *уверенность*. Дело обстоит не так, что сначала разумно и принудительно доказывают или показывают бытие Бога, а затем в Него верят, и тем самым гарантируется рациональность веры в Бога. Дело обстоит не так, что вначале возникает рациональное познание Бога, а затем доверительное признание. Скрытая реальность Бога не навязывает себя разуму.

Речь идет о том, что скорее *внутренняя рациональность* может создать принципиальную *уверенность*. В практической реализации этого дерзающего доверия божественной реальности человек ощущает, при всем искушении сомнением, разумность своего доверия; оно укоренено в глубочайшей познаваемой идентичности, осмысленности и ценностности реальности, в ее проявляющемся изначальном основании, изначальном смысле и изначальной ценности. Именно через рационально ответственный риск веры в Бога человек, вопреки всякому сомнению, достигает высшей уверенности, которую он, вопреки всякому сомнению, должен вновь постоянно сохранять; из которой, однако, и в самых пограничных ситуациях его не может вытолкнуть ни страх, ни отчаяние, ни агностический или нигилистический атеизм без его согласия на это.

Если серьезно относиться к истории просвещения человечества, то необходимо рассмотреть будущее понимание Бога, выраженное в следующих терминах:

Не наивно-антропологическое представление: Бог как, в буквальном или пространственном смысле, живущее «над» миром «высшее Существо».

Не просвещенно-деистическое представление: Бог «вне» мира, в духовном или метафизическом смысле, живущий во внемировой потусторонности (ином мире), как объективированный, ипостазированный Другой.

Но единое понимание реальности: Бог в этом мире и этот мир в Боге. Бог не только как часть реальности – (высшее) конечное наряду с конечным. Но бесконечное в конечном, абсолютное в относительном. Бог как посюсторонне-потусторонняя, трансцендентно-имманентная реальнейшая реальность в центре всех вещей, в человеке и истории человечества.

При таком подходе уже сейчас яснее *христианское* понимание Бога, которое будет подробнее рассмотрено ниже. Христианское понимание Бога должно выйти за рамки примитивного антропоморфного библицизма или даже якобы высокой абстрактной богословской философии и убедиться, что «Бога философов» и христианского Бога нельзя дешево и поверхностно гармонизировать (как у старых или новых апологетов и схоластиков), а также диссоциировать (как у философов эпохи Просвещения или библеицистских богословов). Но христианское понимание Бога *упраздняет (aufhebt,* в самом лучшем гегелевском смысле слова) в христианском Боге «Бога философов» — негативно, позитивно, превосходно: критически отрицая, позитивно утверждая, превосходяще увеличивая. Таким образом, совершенно *неоднозначное* понятие Бога общего человеческого разума и философии в христианском понимании Бога становится недвусмысленно и безошибочно *однозначным.*

III. Особенность христианства

1. Христос

«Христианство»: сегодня это слово звучит не столько как призывный лозунг, сколько как общее место. Христианского так много, слишком много: церкви, школы, политические партии, культурные объединения и, конечно, Европа, Запад, Средневековье, не говоря уж о «всехристианнейшем императоре» — титуле, дававшемся Римом там, где обычно предпочитают другие атрибуты («римский», «католический», «римско-католический», «церковный», «священный»), чтобы без проблем просто приравнять их к понятию «христианский». Как и любая инфляция, инфляция понятия «христианство» ведет к девальвации.

Опасное воспоминание

Помнят ли еще сегодня, что это слово, впервые появившееся согласно книге Деяний Апостолов в Антиохии, сначала использовалось в историческом контексте скорее как оскорбительное прозвище, чем как почетный титул?

Около 112 г. римский правитель в малоазийской провинции Вифиния, Гай *Плиний II*, обратился к императору Траяну с вопросом об обвиняемых во многих преступлениях «христианах», которые, согласно данным его проверки, отказывались принимать участие в культе императора, но в своем богослужении, по-видимому,

они лишь воспевали гимны «Христу как Богу» (читали Символ веры?) и обязывались исполнять некоторые заповеди (не красть, не грабить, не прелюбодействовать, не обманывать).

Немного позже друг Плиния, Корнелий *Тацит*, трудившийся над историей императорского Рима, довольно точно повествует о великом пожаре Рима 64 г., возникновение которого приписывали самому императору Нерону, однако он переложил всю вину на «христиан»: слово «христиане» произведено от имени казненного при Тиберии прокуратором Понтием Пилатом «Христа», после смерти которого «пагубное суеверие», как в конце концов все гнусное и низкое, проникло в Рим и привлекло к себе большое количество последователей.

Еще позже и менее конкретно императорский биограф *Светоний* повествует о том, что император Клавдий выдворил из Рима иудеев, которые, будучи побуждаемыми «неким Хрестом», постоянно вызывали беспорядки.

Самое раннее иудейское свидетельство, также возникшее в Риме и принадлежащее иудейскому историку той эпохи Иосифу *Флавию*, уже около 90 г. упоминает с очевидной сдержанностью произошедшее в 62 г. побиение камнями Иакова, «брата Иисуса, так называемого Христа».

Таковы самые древние языческие и иудейские свидетельства: было бы замечательно, если бы и сегодня вспоминали, что «христианство» означает не какое-то мировоззрение или некие вечные идеи, но связано со Христом. Однако *воспоминания* могут быть болезненными, как ощутили уже некоторые политики, которые хотели пересмотреть свою партийную программу. Более того, воспоминания могут быть даже *опасными*. На это вновь обращает наше внимание сегодняшняя критика

общества: не только потому, что поколения умерших регламентируют нас, соопределяют каждую нашу ситуацию, и человек тем самым предопределен историей, но и потому, что воспоминание о прошлом являет все до сих пор неопределенное и неисполненное, а любое закостеневшее в своих структурах общество по праву опасается «подрывного» содержания памяти.

Христианство — это *активизация воспоминания.* Активизация — как справедливо настаивает Ж. Б. Метц, следуя Блоху и Маркузе, — «опасного и освобождающего воспоминания». Именно это изначально подразумевало чтение новозаветных текстов, совершение евхаристии, жизнь следования за Христом, самую разнообразную деятельность церкви в мире. Воспоминание *о чем?* Об этом очевидно тревожном воспоминании свидетельствуют приведенные выше первые языческие и иудейские свидетельства о христианстве, свидетельства эпохи самых поздних новозаветных текстов. Об этих изменяющих мир воспоминаниях повествуют прежде всего сами христианские свидетельства. Воспоминание *о чем?* Этот основополагающий вопрос возникает для нас сегодня как на основании Нового Завета, так и вообще всей христианской истории.

Во-первых: часто и справедливо подчеркивают разнообразие, неожиданность, частично противоречивость содержащихся в собрании *Нового Завета* текстов: есть подробные систематические вероучительные послания, однако есть и незапланированный ответ на вопросы адресатов. Небольшое письмо, вызванное конкретным случаем, длиной едва ли в две страницы, господину сбежавшего раба и очень пространное описание деяний первого поколения христианства и его основных фигур. Евангелисты, которые прежде всего повествуют о прошлом, и пророческие послания, относящиеся к будуще-

му. Одни — искусные по стилю, другие скорее неаккуратные; одни по своему языку и форме мысли возникли в среде иудеев, другие — среди эллинистов; одни написаны очень рано, другие — почти на сто лет позже!

Поэтому действительно оправдан вопрос: что собственно объединяет такие различные 27 «книг» Нового Завета? Ответ, согласно самим свидетельствам, поразительно прост: это воспоминание об Иисусе, который на новозаветном греческом языке называется «Христос» (по-еврейски «Машиах», по-арамейски «Мешиха»: Мессия = Помазанник).

Во-вторых: также часто и справедливо подчеркивают разрывы и трещины, контрасты и противоречия в традиции и вообще в *истории христианства*: столетия небольшого сообщества и века великой организации, столетия меньшинства и века большинства; преследуемые становятся господствующими и в свою очередь нередко также преследующими. Столетия подпольной церкви сменяются веками церкви государственной, столетия нероновских мучеников — веками константиновых придворных епископов. Эпохи монахов и ученых и — часто переплетенные друг с другом — эпохи церковных политиков; столетия обращенных варваров во время восхождения Европы и века вновь основанной и снова уничтоженной христианскими императорами и папами *Imperium Romanum*[1]; столетия папских синодов и века направленных против пап реформирующих соборов. Золотая эра христианских гуманистов и секуляризованных людей эпохи Возрождения, а также церковная революция реформаторов; столетия католической или протестантской ортодоксии, а также века евангельского пробуждения. Эпохи приспособления и эпохи сопро-

[1] Римская империя (*лат.*). — *Прим. пер.*

тивления, *saecula obscura*[1] и *siècle des lumières*[2], столетия инновации и века реставрации, столетия отчаяния и века надежды!..

Вновь неудивителен вопрос: что, собственно, объединяет такие поразительно контрастирующие двадцать столетий христианской истории и традиции? Здесь также нет никакого другого ответа: это воспоминание об Иисусе, которого в течение столетий называют «Христом», последним и решающим посланником Божьим.

Определение понятий

Контуры будут заполнены позже. Однако в эпоху смешения и затуманивания терминов, в том числе и богословских, необходим ясный язык. Богослов не оказывает услугу ни христианам, ни нехристианам, если он не называет вещи своим именем, если он не определяет термины.

Христианство сегодня сталкивается с *мировыми религиями*, которые также претендуют на то, что открывают истину, являются путем ко спасению, представляют собой «легитимные» религии и также знают об удаленности, порабощенности и неискупленности человека и о близости, благодати и милости Божества. Напрашивается вопрос: если все обстоит таким образом, то что же тогда особенного в христианстве?

Пока еще контурный, однако, все же очень точный ответ должен звучать следующим образом: согласно свидетельствам истока и всей традиции, согласно свидетельству христиан и нехристиан, особенность христианства — и мы еще увидим, насколько этот ответ не является банальностью и тавтологией, — *сам Иисус*, которого

[1] Темные века (*лат.*). — *Прим. пер.*

[2] Эпоха Просвещения (*фр.*). — *Прим. пер.*

и сегодня еще называют древним именем — *Христос*! Не так ли? Ни одна из великих или малых религий, пусть она даже при определенных обстоятельствах может почитать Иисуса в храме или в своей священной книге, не рассматривает его как решающее, определяющее, основополагающее для связи человека с Богом, с ближним, с обществом. Особое, самое коренное в христианстве — рассматривать Иисуса как предельно решающее, определяющее, *основополагающее* для человека во всех его измерениях. И именно это с самого начала подразумевал титул «Христос». Неслучайно уже тогда этот титул сросся с именем «Иисус» практически в единое собственное имя.

В то же время христианство сталкивается и с *постхристианскими формами гуманизма* эволюционного или революционного вида, которые также выступают за все истинное, доброе и прекрасное, которые высоко ценят человеческие ценности и братство вместе со свободой и равенством и которые зачастую эффективнее содействуют развитию всего человека и всех людей. С другой стороны, христианские церкви и богословие желают опять по-новому быть человечными и со-человечными: современными, актуальными, просвещенными, эмансипированными, диалогичными, плюралистичными, солидарными, совершеннолетними, секулярными — короче говоря, гуманистичными. Соответственно неизбежен вопрос: если дело обстоит таким образом, что же тогда особенного в христианстве?

Вновь лишь контурный, но все же совершенно точный ответ и здесь должен звучать следующим образом: согласно свидетельству истока и всей традиции, особенным вновь является *сам Иисус*, который снова и снова по-новому познается и признается как *Христос*. Проверку следует провести и здесь: никакая из эволюционных или революционных форм гуманизма, пусть при тех или

иных обстоятельствах они уважают или даже пропагандируют Иисуса как человека, не рассматривает его как решающее, определяющее, *основополагающее* для человека во всех его измерениях. Самое особенное, коренное в христианстве – считать Иисуса, в конечном счете, решающим, определяющим, *основополагающим* для связи человека с Богом, ближним, обществом: в сокращенной библейской формуле – «Иисусом Христом».

Из обеих перспектив вытекает: если христианство желает стать значимым для людей, принадлежащих к мировым религиям, для современных гуманистов, то в любом случае не просто путем повторения того, что сказали другие, не просто путем подражания тому, что делают другие. Такое «попугайское» христианство не станет значимым для других религий или гуманизма. Таким образом, оно станет незначительным, излишним. *Сами по себе* актуализация, модернизация, солидаризация не придадут значимости. Христиане, христианские церкви должны знать, чего они хотят, что они должны сказать себе самим и другим. При всей безграничной открытости для других они должны – здесь следует вновь подчеркнуть это – выразить, показать, реализовать свою особую сущность. Итак, христианство может быть и стать значимым лишь путем того, что оно, как всегда в теории и на практике, активизирует *воспоминание об Иисусе* как *предельно основополагающем*: об Иисусе Христе, а не просто об одном из «значительных людей».

Предварительно следует вновь лишь очень контурно указать, что, только основываясь на этом Христе, можно дать ответы на настойчивые, повсюду задаваемые вопросы христиан и нехристиан о *различении собственно христианского.* В качестве теста приведем некоторые примеры.

Первый: является ли совершенная в глубокой вере в Бога трапеза христиан и мусульман в Кабуле, во вре-

мя которой используются молитвы из христианской и суфийской традиции, христианской евхаристией? Ответ: такая трапеза может быть самым настоящим, даже достойным похвалы богослужением. Но христианской евхаристией она была бы лишь в том случае, если бы в ней особо поминался Иисус Христос (*memoria Domini*[1]).

Второй: приравнивается ли искренне и молитвенно совершенное в Бенаре на Ганге религиозное омовение индуиста к христианскому крещению? Ответ: такое омовение, конечно, является, с религиозной точки зрения, очень значимым и благотворным обрядом очищения. Однако христианским крещением оно стало бы лишь в том случае, если бы совершалось во имя Иисуса Христа.

Третий: является ли бейрутский мусульманин, который высоко ценит все сказанное в Коране об Иисусе — а этого много, — тем самым уже христианином? Ответ: он хороший мусульманин, пока для него остается обязательным Коран, и он может по-своему обрести спасение. Однако христианином он станет лишь тогда, когда уже не Мухаммед будет *истинным* пророком, а Иисус — его предтечей, но Иисус Христос станет для него основополагающим.

Четвертый: является ли выступление за гуманистические идеалы, права человека и демократию в Чикаго, Рио, Окланде или Мадриде христианским благовестием? Ответ: это настоятельно заповеданная как для каждого отдельного христианина, так и христианских церквей социальная активность. Однако христианским благовестием она станет лишь тогда, когда в сегодняшнем обществе практически и конкретно будет явлено то, что следует сказать об Иисусе Христе.

[1] Воспоминание Господа *(лат.)*. — *Прим. пер.*

С учетом уже данных в предшествующих отрывках разъяснений и проводимой в последующих частях конкретизации, во избежание путаницы и ненужных недоразумений можно и нужно, без какой бы то ни было дискриминации других взглядов, сделать следующие краткие замечания.

Христианское – *это не все истинное, благое, прекрасное и человечное. Никто не сможет отрицать: истина, благость, красота и человечность существуют и вне христианства. Однако христианским может быть названо все то, что в теории и на практике имеет ясное позитивное отношение к Иисусу Христу.*

Христианин – *это не любой человек истинных убеждений, искренней веры и доброй воли. Нельзя не увидеть: истинное убеждение, искренняя вера и добрая воля существуют и вне христианства. Однако христианами могут быть названы все те, для кого жизнь и смерть Иисуса Христа являются определяющими.*

Христианская церковь – *это не любая медитативная или активистская группа, не любое сообщество деятельных людей, которые для своего спасения стремятся к порядочной жизни. Нельзя отрицать, активность, деятельность, молитва, порядочная жизнь и спасение могут существовать и в других группах вне церкви. Однако христианской церковью можно назвать любую большую или малую общину людей, для которых Иисус Христос является, в конечном счете, решающим.*

Христианство *не существует повсюду, где борются с бесчеловечностью и реализуют гуманность. Безусловно, истинно: с бесчеловечностью борются и гуманность реализуют также вне христианства – среди иудеев, мусульман, индусов и буддистов, среди постхристианских гуманистов и явных атеистов. Христианство же существует лишь*

там, где воспоминание об Иисусе Христе активизируется в теории и на практике.

Итак, все это представляет собой необходимые для соответствующего разграничения формулы. Однако это не просто *теоретические – и тем более не пустые – формулы.* Почему? Они связаны с совершенно конкретной Личностью. За ними находятся христианский исток и великая христианская традиция.

Они одновременно предлагают ясную ориентацию для настоящего и будущего. Тем самым они помогают христианам и могут обрести одобрение со стороны нехристиан, чьи убеждения, таким образом, уважаются, чьи ценности ясно утверждаются, хотя они догматически и не включаются в христианство и церковь.

Именно поскольку понятия, относящиеся к христианству, не размываются или не расширяются произвольно, но рассматриваются точно, именно поскольку понятия принимаются соответствующим образом, возможно сохранять открытость по отношению ко всему нехристианскому и одновременно избегать всякого смешения с ним. Поэтому эти формулы различения, которые пока могут показаться слишком контурными, имеют большое значение. Во всей своей предварительности они служат выявлению сути христианства!

Вопреки всякому, часто благосклонному, расширению, запутыванию, умножению и смешению понятия «христианство», вещи необходимо честно называть своими именами: христианство христиан должно оставаться христианским! Однако оно остается христианским лишь в том случае, если оно остается ясно связанным со Христом, который не есть некий принцип, интенция или эволюционная цель, но — как мы еще абсолютно точно увидим — совершенно определенная, неповтори-

мая и незаменимая личность с совершенно определенным именем! Христианство уже на основании его имени нельзя опустить или «поднять» до уровня безымянного, анонимного христианства. Анонимное христианство для того, кто хоть немного поразмыслит об этих словах, представляет собой *противоречие в терминах,* подобно деревянному железу. Быть хорошим человеком — почтенно, в том числе без церковного благословения и богословского одобрения. Однако христианство означает исповедание этого единого имени. Поэтому и христианские богословы должны задаться вопросом: что, кто собственно скрывается за этим именем?

2. Реальный Христос

Следует серьезно поразмышлять, почему после падения столь многих божеств в нашем столетии этот Иисус, потерпевший неудачу перед лицом своих противников и постоянно предававшийся своими последователями в разные эпохи, все еще является для бесчисленного множества людей самой волнующей фигурой долгой истории человечества — необычным и непостижимым во многих отношениях. Он — надежда для революционеров и эволюционеров, он увлекает интеллектуалов и антиинтеллектуалов. Он поощряет прилежных и беспомощных. Он — постоянно новый импульс для мысли богословов, а также атеистов. Для церквей — повод к постоянно критическому самовопрошанию о том, являются ли они Его надгробным памятником или Его живыми свидетелями, сияют ли они экуменически над всеми церквами вплоть до иудаизма и других религий. Ганди сказал: «Я говорю индусам, что их жизнь будет несовершенной, если они также не будут благочестиво изучать учение Иисуса».

Но тем самым теперь еще сильнее напрашивается вопрос об истине: какой Христос есть истинный Христос? Простой ответ «радуйся, Иисус любит тебя» не может удовлетворить в длительной перспективе. Это легко может быть некритическим фундаментализмом или пиетизмом в одеянии хиппи. И там, где основываются только на чувствах, имя можно произвольно поменять: вместо Че Гевара в образе Иисуса представить Иисуса в образе Че Гевара и наоборот. Поставленный между Иисусом догматизма и Иисусом пиетизма, между Иисусом протеста, деятельности, революции и Иисусом чувств, чувствительности, фантазии вопрос об истине необходимо будет уточнить следующим образом: Христос мечтаний или Христос реальности? *Воображаемый* или *реальный* Христос?

Не миф

Что может помешать человеку следовать лишь за воображаемым, подвергнутым догматической или пиетистской, революционной или мечтательной манипуляции или инсценировке Христом? Любая манипуляция, идеологизация и даже мифологизация Христа имеет свою границу в *истории*! Христос христианства — как следует неустанно подчеркивать вопреки всем древним или новым формам синкретизма — это не просто вневременная идея, вечно действенный принцип, глубокомысленный миф. Образу Христа в пантеоне божеств индуистского храма могли бы порадоваться только наивные христиане. Уже ранние христиане всеми силами противостояли милостивому принятию их Христа в римский пантеон и довольно часто расплачивались за это своей жизнью. Они скорее терпели бранные обвинения в атеизме. Христос христиан, напротив, — это совершенно конкретная,

человеческая, историческая личность: Христос христиан — это не кто иной, как *Иисус из Назарета.* И поскольку христианство существенно укоренено в истории, то христианская вера — это принципиально историческая вера. Достаточно сравнить синоптические Евангелия с широко распространенным индуистским поэтическим эпосом Рамаяна, который в 24000 санскритских строфах описывает, как благородный принц Рама (воплощенный Вишну), супруга которого Сита была похищена и уведена великаном Раваном на Цейлон с помощью армии обезьян, построившей мост через океан, освободил оставшуюся ему верной супругу, — становится ясной вся разница. Лишь как историческая вера христианство в самом начале смогло противостоять всем мифологиям, философиям и мистериальным культам.

Хотя бесчисленное множество людей ощутили в Иисусе сверхчеловеческую, божественную реальность и хотя изначально к Нему прилагались высокие титулы, то все же несомненно, что Иисус всегда был как для Его современников, так и для позднейшей церкви *реальным человеком.* Согласно всем новозаветным текстам, а они за исключением немногочисленных и незначительных языческих и иудейских свидетельств являются нашими единственными достоверными источниками (Талмуд и Мидраш в этом отношении также не принимаются в расчет), Иисус — реальный человек, который жил в совершенно определенное время и в совершенно определенном окружении. Но действительно ли он жил?

Историческое существование Иисуса из Назарета уже оспаривалось, как и существование Будды и другие вроде бы неоспоримые факты. Возникло большое, хотя и ненужное волнение, когда в XIX веке Бруно Бауэр (Bauer) предложил рассматривать христианство как изобретение евангелистов, а Иисуса — как «идею». И вновь,

когда Артур Древс (Drews) в 1909 г. начал интерпретировать Иисуса как простой «миф о Христе» (подобным образом как англичанин Дж. М. Робертсон (Robertson) и американский математик У. Б. Смит (Smith). Однако крайние позиции имеют и свою положительную сторону. Они разъясняют ситуацию и чаще всего взаимно уничтожаются: историческое существование Христа с тех пор не оспаривает ни один серьезный исследователь. Тем не менее это, само собой разумеется, не мешало несерьезным писателям и дальше писать об Иисусе несерьезные вещи (Иисус как психопат, астральный миф, сын Ирода, тайно женившийся и т.д.). Однако довольно прискорбно, когда филолог подрывает свою репутацию, истолковывая Иисуса как таинственное обозначение галлюциногенного мухомора (*Amanita muscaria*), который якобы использовался в обрядах первых христиан. Можно ли придумать что-то еще более оригинальное?

Мы знаем об Иисусе из Назарета несравненно больше исторически надежного, чем о великих азиатских основателях религии:

больше, чем о *Будде* (умер ок. 480 до Р. Х.), чей образ в учительных текстах (сутрах) остается необычно стереотипным и чья чрезвычайно систематизированная легенда менее передает историческую, чем идеально типическую биографию;

несомненно, больше, чем о китайском современнике Будды *Конфуции* (умер, вероятно, в 479 до Р. Х.), безусловно, реальную личность которого, несмотря на все усилия, ввиду недостоверности источников нельзя точно описать и которую только впоследствии связали с китайской государственной идеологией «конфуцианства» (в китайском языке это слово неизвестно; более правильно: «учение или школа ученых»);

наконец, больше, чем о *Лао Цзы*, чей образ, рассматривающийся китайским преданием как реальный, из-за недостоверных источников с биографической точки зрения вообще нельзя восстановить и чьи даты жизни в зависимости от источников помещают в XIV, XIII, VIII, VII или VI век до Р. Х.

Критическое сравнение показывает действительно удивительные различия: учение *Будды* передано в источниках, которые были записаны, по крайней мере, через полтысячелетия после его смерти, когда изначальная религия уже пережила значительное развитие.

Лишь с I в. до Р. Х. *Лао Цзы* называют автором «Тао-те-Кинг», классической «Книги о пути и добродетели», фактически представляющей собой многовековую компиляцию, которая, однако, впоследствии стала решающей для формулировки даосистского учения.

Важнейшие тексты традиции *Конфуция* — «Биографии» Сыма Цяня и «Беседы и суждения» Лунь Юя (приписываемое ученикам собрание высказываний Конфуция, включенное в повествования о тех или иных ситуациях) — отстоят от времени жизни учителя на 400 и 700 лет соответственно и едва ли являются достоверными; абсолютно аутентичных текстов или аутентичной биографии Конфуция не существует (хроника царства Лу также едва ли принадлежит ему).

Обратим взгляд и на Европу: древнейшая дошедшая до нас рукопись эпосов Гомера была написана в XIII в. Текст трагедий Софокла основывается на одной-единственной рукописи VIII или IX в. В случае Нового Завета промежуток от изначального текста намного короче, дошедшие рукописи намного многочисленнее, их согласие больше, чем у любой другой книги Античности: тщательно переписанные рукописи Евангелий дошли до нас уже из III и IV вв. Недавно, например, в египетской

пустыне было открыто еще очень много древних папирусов: оригинал древнейшего фрагмента Евангелия от Иоанна — последнего из четырех Евангелий — находится сегодня в библиотеке Джона Райлэнда (Манчестер), он возник в начале II в. и ни единым словом не отличается от нашего печатного греческого текста. Четыре Евангелия, таким образом, существовали уже около 100 г.; мифическое развитие и новые истолкования (в апокрифических Евангелиях и т.д.) появляются начиная со II в. Очевидно, путь вел от истории к мифу, а не от мифа к истории!

В пространстве и времени

Иисус из Назарета — это не миф: его историю можно *локализировать*. Это не легенда, как история о швейцарском национальном герое Вильгельме Телле — что может разочаровать некоторых швейцарцев. История Иисуса разыгрывалась в политически незначительной стране, на краю Римской империи. Палестина представляла собой древнейшую культурную область в центре «плодородного полумесяца»: прежде чем политически-культурный вес переместился на оба острия полумесяца — в Египет и Месопотамию, около седьмого дохристианского тысячелетия там произошла великая революция, в ходе которой охотники и собиратели плодов начали вести оседлый образ жизни в качестве земледельцев и животноводов и тем самым впервые в истории человечества сделались независимыми от природы и начали плодотворно покорять ее, прежде чем через почти четыре тысячелетия на обоих остриях полумесяца — в Египте и Месопотамии — произошел следующий революционный шаг, создание первых высоких культур и изобретение письма (а спустя еще пять тысяч лет про-

изошел последний на настоящее время великий революционный шаг – к звездам).

Упоминаемый в притче о милосердном самарянине и недавно вновь раскопанный Иерихон можно назвать древнейшим имеющим черты города поселением мира (между 7000 и 5000 г. до Р. Х.). Будучи узкой связующей полоской земли между царствами на Ниле и Евфрате с Тигром, всегда легко становившейся полем битвы великих сил, Палестина во времена Иисуса находилась под властью ненавидимых иудеями римлян и поставленного ими полуиудея правителя-вассала. Иисус, которого кое-кто в эпоху национал-социализма охотно сделал бы арийцем, безусловно, происходил из Палестины: точнее, из северной области Галилеи, население которой было не чисто иудейским, а смешанным, хотя, в отличие от находящейся между Иудеей и Галилеей Самарии, признавало Иерусалим и его храм в качестве главного культового центра. В любом случае площадка для действия была невелика: между Капернаумом, расположенным на севере на прекрасном Генисаретском озере, и столицей Иерусалимом на гористом юге всего лишь 130 км, которые караван преодолевал за неделю.

Иисус из Назарета – это не миф: его историю можно *датировать*. Она – не вневременной миф, подобный тем, которые оказали влияние на первые высокие культуры человечества: это не египетский миф о вечной жизни, не месопотамский миф о космическом миропорядке, не индийский миф о мире как изменении, не греческий миф о совершенном человеке. Речь идет об истории конкретного человека, который родился в Палестине в начале нашего времяисчисления при римском императоре Августе, начал свою общественную деятельность при его преемнике Тиберии и, наконец, был казнен его прокуратором Понтием Пилатом.

Неопределенность

Некоторые обстоятельства места и времени остаются спорными, однако они не имеют большого значения:

а. *Происхождение?* Место рождения Иисуса нельзя однозначно определить. О нем не упоминают евангелисты Марк и Иоаннн, а Матфей и Лука, разнящиеся в деталях, возможно, по богословским причинам (происхождение от Давида и пророчество пророка Михея), указывают на Вифлеем. Некоторые исследователи предполагают Назарет. В любом случае, как засвидетельствовано во всем Новом Завете, настоящая родина «Назарянина» или «Назорея» — незначительный город Назарет в Галилее. Хотя генеалогии у Матфея и Луки сходятся на Давиде, но в остальном расходятся так далеко, что их нельзя гармонизировать. По общепринятому мнению сегодняшних экзегетов, детали легендарно украшенных историй детства, как и переданная только у Луки назидательная история о двенадцатилетнем Иисусе в храме, имеют особый литературный характер и играют служебную роль в богословской интерпретации евангелистов. В Евангелиях также отчасти совершенно беспристрастно говорится о матери Иисуса Марии, его отце Иосифе, а также о его братьях и сестрах. Согласно источникам, его семья, как и его родной город, держались дистанцированно от его общественной деятельности.

б. *Год рождения?* Если Иисус родился при императоре Августе (27 г. до Р. Х — 14 г. Р. Х.) и царе Ироде (27 — 4 гг. до Р. Х.), тогда год его рождения не мог быть после 4 г. до Р. Х. Из описания чудесной звезды, которую нельзя свести к определенной констелляции светил, можно вывести немногое, как и из переписи Квириния (6 или 7 г. Р. Х.), которая, возможно, была важна для Луки в качестве исполнения пророчества.

в. *Год смерти?* Если Иисус, согласно Луке, был крещен в 15-й год правления императора Тиберия, то есть в 27/28 г. (или 28/29 г.) Р. Х. Иоанном Крестителем, что всеми принимается в качестве исторического факта, и если он во время этого первого общественного появления, согласно Луке, был в возрасте около 30 лет и, согласно всему преданию (в том числе свидетельству Тацита), был осужден при Понтии Пилате (26–36 гг. Р. Х.), тогда он должен был умереть около 30 г. В отношении точного дня смерти, о котором по-разному сообщают три евангелиста и Иоанн (15 или 14 нисана), даже обращаясь к найденному праздничному календарю кумранской общины на Мертвом море, нельзя достичь однозначной ясности.

Если даты жизни Иисуса, как и многие моменты древней истории, нельзя вычислить с окончательной точностью, то действительно знаменательно, что в этом достаточно небольшом периоде времени человек, о котором не существует «официальных» документов, надписей, хроник, процессуальных актов, который открыто действовал в лучшем случае три года (согласно описанным у Иоанна трем пасхальным праздникам), однако, возможно, и всего лишь один-единственный год (синоптики говорят только об одном празднике Пасхи) или даже только несколько драматических месяцев в основном в Галилее, а затем и в Иерусалиме, и именно этот один человек изменил течение мира таким образом, что не без основания всемирное течение времени начали датировать от него — это вызывало впоследствии досаду у руководителей Французской и Октябрьской революций, а также в эпоху Гитлера. Никто из великих основателей религии не действовал на таком узком пространстве. Никто не прожил такое ужасно краткое время. Никто не умер таким молодым. И все же какой результат: каждый четвертый человек, почти миллиард людей называют

себя христианами. Численно христианство далеко опережает все мировые религии.

Больше, чем биография

Одна точка зрения — несмотря на бесчисленные романические книги об Иисусе — добилась признания: хотя историю Иисуса можно локализировать и датировать, *биографию* Иисуса из Назарета *нельзя* написать! Почему? Для этого просто нет предпосылок.

Существуют древние римские и иудейские источники, которые, как мы видели, едва ли сообщают нечто полезное об Иисусе помимо факта исторического существования. Также наряду с издревле официально признанными в церкви Евангелиями существуют еще значительно более поздние, украшенные различными странными легендами и сомнительными подражаниями словам Иисуса, не употреблявшиеся публично «апокрифические» (= скрытые) Евангелия, которые помимо очень немногих слов Иисуса также не сообщают ничего исторически определенного о нем.

Тем самым остаются *четыре Евангелия*, которые согласно «канону» (= путеводная нить, стандарт, список) древней церкви были приняты для общественного употребления в собрание текстов Нового Завета (по аналогии с текстами Ветхого Завета) в качестве изначального свидетельства христианской веры: выбор, который — как и весь Новый Завет — на протяжении истории двух тысяч лет, говоря в общем, полностью выдержал испытание временем. Однако эти четыре «канонических» Евангелия не сообщают о разных стадиях и событиях жизни Иисуса. О детстве мы знаем мало достоверного, о времени до тридцатого года жизни — вообще ничего. И самое важное: в эти, возможно, лишь несколько меся-

цев или в лучшем случае три года общественной деятельности нельзя констатировать именно то, что является предпосылкой любой биографии – его развитие.

Мы знаем, в общем, что путь Иисуса привел его из галилейской родины в иудейскую столицу Иерусалим, от возвещения близости Бога – к конфликту с официальным иудаизмом и его казни римлянами. Однако, очевидно, первые свидетели не интересовались хронологией и топологией этого пути, как и внутренним развитием: генезисом его религиозного, особенно мессианского, сознания и его мотивами или вообще «портретом», «личностью» и «внутренней жизнью» Иисуса. Поэтому (и только поэтому) потерпело неудачу либеральное исследование жизни Иисуса в XIX в. с попыткой периодизации и мотивации жизни Иисуса, как констатирует это Альберт Швейцер (Schweitzer) в своей классической истории «поиск исторического Иисуса»: внешнее и особенно внутреннее психологическое развитие Иисуса нельзя вычитать из Евангелий, но мы можем только сами привнести его в текст. Отчего же?

Для не-богословов также важно и небезынтересно знать, как *Евангелия возникли* в процессе продолжительностью около 50–60 лет. Лука повествует об этом в первых словах – своего Евангелия. Весьма удивительно: сам Иисус не оставил ни одного письменного слова и также ничего не сделал для правильной передачи своих слов. Апостолы сначала передавали свидетельство о его словах и делах устно. При этом они сами, как и любой рассказчик, в зависимости от характера и круга слушателей, расставляли различные акценты, выбирали, интерпретировали, разъясняли, расширяли. Вероятно, изначально существовало простое повествование о делах, учении и жизни Иисуса. Евангелисты – не все они были непосредственно учениками Иисуса, но свидетели изначаль-

ного апостольского предания — собирали все несколько позже: переданные устно и уже частично записанные истории об Иисусе и его слова, не так, как они хранились бы в архивах Иерусалима или Галилеи, но так, как их использовали в жизни общин верующих, в проповеди, катехизации, богослужении. Все эти тексты возникли из определенной «жизненной ситуации» (*Sitz im Leben*), за ними уже находилась сформировавшая их история, они уже передавались дальше в качестве вести Иисуса. Евангелисты — безусловно, не только собиравшие и передававшие предание, как довольно долго полагали, но совершенно самобытные богословы со своей собственной концепцией — систематизировали повествования об Иисусе и слова Иисуса согласно собственному плану и усмотрению: они устанавливали определенные рамки, чтобы получился целостный текст. Повествование о Страстях Христовых, переданное в необычайном согласии всеми четырьмя евангелистами, вероятно, уже относительно рано образовало самостоятельную часть предания. Одновременно евангелисты, очевидно, сами осуществлявшие миссионерскую и катехизическую деятельность, ориентировали традиционные тексты на нужды своих общин: они истолковывали их с точки зрения Пасхи, расширяли и приспосабливали их, где это казалось нужным. Поэтому различные Евангелия об одном и том же Иисусе при всей своей общности обретали разный богословский профиль.

Марк, живший в эпоху перелома между первым и вторым христианским поколением, согласно наиболее распространенному сегодня взгляду, незадолго до разрушения Иерусалима в 70 г. написал первое Евангелие (т. н. «приоритет Марка» в отличие от старого традиционного взгляда на Матфея как на древнейшего евангелиста). Оно представляет собой в высшей степени оригиналь-

ный труд: это Евангелие, несмотря на слабый литературный язык, создает совершенно новый литературный жанр, литературную форму, которой до сих пор не было в истории.

Матфей (вероятно, иудеохристианин) и *Лука* (эллинист, пишущий для образованной публики) после разрушения Иерусалима использовали для своих больших Евангелий, с одной стороны, Евангелие от Марка, а с другой — сборник изречений Иисуса (возможно, более чем один?), «источник логий», в науке чаще всего обозначающийся как Q. Это классическая теория двух источников, разработанная в XIX в. и за это время различным образом выдержавшая проверку самых разных экзегетов. Она предполагает, что каждый евангелист еще использовал собственный материал, т. н. «особый материал», который ясно выделяется при сравнении различных Евангелий. Такое сравнение также показывает, что Марк, Матфей и Лука в значительной мере согласуются в общем композиционном плане, в выборе и расположении материала и очень часто даже в буквальном тексте, так что для более удобного сравнения их можно напечатать рядом друг с другом. Они образуют общее видение: «*syn-opse*». Поэтому они называются синоптическими Евангелиями, а их авторы — синоптиками.

По сравнению с ними Евангелие пишущего в эллинистической среде *Иоанна* имеет совершенно другой характер как с литературной, так и с богословской точки зрения. Из-за совершенно иного слога Иисуса у Иоанна, неиудейской формы длинных монологических речей и полностью ориентированного на личность самого Иисуса содержание четвертого Евангелия может только ограниченно приниматься во внимание в качестве источника для ответа на вопрос, кем был исторический Иисус из Назарета: например, в отношении традиции

повествования о Крестной Смерти и непосредственно предшествующих событиях. Говоря в общем, от исторической реальности жизни и деятельности Иисуса оно, очевидно, отстоит дальше, чем синоптические Евангелия. Также, безусловно, что это было последнее из четырех написанных Евангелий, как определил уже в XIX в. Давид Фридрих Штраус (Strauss). Оно могло быть написано около 100 г.

Заинтересованные свидетельства

Из всего этого становится понятно: тот, кто читает Евангелия как стенографический протокол, понимает их неверно. Евангелия не стремятся исторически повествовать об Иисусе, не желают описать его «развитие».

С начала до конца они стремятся возвестить о нем в свете его воскресения как о Мессии, Христе, Господе, Сыне Божьем. Ведь первоначально «евангелие» означает не евангельский текст, но, как ясно уже из посланий Павла, устно провозглашаемую весть: хорошую, радостную весть (*euangelion*). И написанное Марком первое «Евангелие Иисуса Христа, Сына Божьего» желает передать то же самое послание веры теперь в письменной форме.

Евангелия не стремятся быть незаинтересованными, объективными документальными повествованиями и уж тем более не нейтральной научной историографией. В то время этого вообще не ожидали, поскольку посредством описания исторических событий всегда также указывалось на их значение и результат: тем самым это повествование, которое в определенной форме также представляет собой свидетельство, ярко окрашенное находящейся за ним позицией автора. Историки Геродот и Фукидид имели расположение к греческим реали-

ям. точно так же, как Ливий и Тацит – к римским. Они ясно выражали свою позицию и даже нередко выводили наставления из событий, о которых повествовали. Они давали не только повествовательно-реферирующее, но поучительно-прагматическое написание истории.

Евангелия являются истинными свидетельствами еще в намного более глубоком смысле. Они, как показала после Первой мировой войны «школа истории форм» путем исследования отдельных слов Иисуса и историй о нем вплоть до мельчайших деталей, были определены и выражены в самом разнообразном опыте веры отдельных общин. Они созерцают Иисуса очами веры. Тем самым они являются *заинтересованными и заинтересовывающими свидетельствами веры*: документы не безучастных очевидцев, но убежденных верующих, которые желают призвать к вере в Иисуса Христа и поэтому имеют интерпретирующую, даже исповедующую форму. Повествования, которые одновременно – в самом широком смысле этого слова – являются проповедью. Эти свидетели настолько охвачены Иисусом, как человек может быть охваченным только в вере, и они хотят передать эту веру дальше. Для них Иисус – не просто фигура прошлого. Для них он жив и сегодня и имеет решающее значение для слушателей этого послания. В этом смысле Евангелия хотят не только повествовать, но благовествовать, затронуть, пробудить веру. Они представляют собой заинтересованное свидетельство или, как часто говорят, используя соответствующее греческое слово, «керигму»: благовестие, провозглашение, весть.

Кажется, мы уже достаточно сказали о том, что является *особенностью* христианства. Итак, что делает христианство христианством? Оно отличается от современных форм гуманизма, от мировых религий или от иудаизма: собственно христианское – всегда Христос,

который, как мы увидели, идентичен историческому Иисусу из Назарета. Иисус из Назарета как Христос, как определяющий, решающий, основополагающий, делает христианство христианством.

Однако мы должны не только, как делали это до сих пор, нарисовать формальные контуры. Теперь нам также необходимо дать содержательное определение: Иисус Христос в своей личности представляет собой *программу* христианства. Поэтому мы сказали уже в начале этой главы: христианство заключается в активизации воспоминания об Иисусе Христе в теории и на практике. Но для содержательного определения христианской программы нам необходимо знать: что за воспоминания о нем мы имеем? «Мы должны вновь ясно ответить на вопрос: кто такой Иисус? Все остальное рассеивает внимание. Он — наша мера, а не церкви, догмы и благочестивые люди. Их ценность полностью определяется тем, насколько они направлены на отказ от самих себя и призывают следовать за Иисусом как за Иисусом, как за Господом» (Е. Кеземан [Käsemann]).

Б. ПРОГРАММА

I. Общественный контекст

Если сущностью христианства является сам Иисус Христос и если этот Иисус Христос — программа христианства, тогда возникает вопрос: кто же этот Иисус? Чего он хотел? Ибо кем бы он ни был и чего бы ни хотел, но христианство будет выглядеть различно в свете того, как каждый из нас воспринимает его личность и дела. И не только в сегодняшнем, но уже и в тогдашнем общественном культурно-религиозном контексте задавали вопрос, который в конце концов стал вопросом жизни и смерти: Иисус — чего он хочет, кто он: человек истеблишмента или революционер? Охранитель закона и порядка или борец за радикальные изменения? Представитель исключительно внутреннего духовного образа жизни или поборник свободной мирской жизни?

1. Истеблишмент?

Иисус часто кажется «одомашненным» в церквах и почти превратился в представителя религиозно-политической системы, оправдывая ее догмы, культ, церковное право: невидимая глава ясно видимого церковного аппарата, гарант всего появившегося в вере, обычаях, дисциплине. Чего ему только не приходилось авторизовать и санкционировать на протяжении 2000 лет истории христианства в церкви и обществе! Какие только христианские правители и князья церкви, христианские партии, классы, расы не ссылались на него!

За какое огромное множество странных идей, законов, традиций, обычаев, мер он должен был расплачиваться! Поэтому вопреки самым разным попыткам одомашнивания необходимо разъяснить: *Иисус не был человеком церковного или общественного истеблишмента.*

Религиозно-политическая система

Может быть, это анахронистическая постановка вопроса? Никоим образом. Во времена Иисуса существовал солидный религиозно-политическо-общественный истеблишмент, своего рода теократическое церковное государство, перед лицом которого Иисус должен был потерпеть неудачу.

Все властные и господствующие структуры рассматривались как авторизованные Богом как высочайшим Господом. Религия, судопроизводство, администрация, политика были неразрывно сплетены друг с другом и ими руководили одни и те же люди: священническая иерархия с высшим и низшим клиром (священники и левиты), получавшим свое служение по наследству, не пользовалась любовью народа, однако вместе с некоторыми другими группами властвовала в иудейском обществе, которое никоим образом не было гомогенным. Однако это происходило под контролем оккупационной римской власти, которая оставляла за собой право принятия политических решений, поддерживала спокойствие и порядок, а также, вероятно, выносила смертные приговоры.

В центральной правящей, административной и судебной коллегии, ответственной за все религиозные и гражданско-правовые вопросы, в высшем совете Иерусалима — называемом по-гречески *synedrion* (= собрание, арамейское *sanhedrin*) — правящие слои были представлены 70 членами под председательством первосвящен-

ника. Хотя и поставленный римлянами, он все же являлся высшим представителем иудейского народа.

А Иисус? Иисус не имел ничего общего ни с одной из этих трех групп. Ни с первосвященниками или высшими священниками (действующий первосвященник и, вероятно, своего рода консистория ушедших на покой первосвященников с некоторыми другими обладателями высоких священнических должностей). Ни со старейшинами (главами влиятельных несвященнических аристократических семей столицы). Ни, наконец, также заседавшими в течение нескольких десятилетий в высшем совете книжниками (в основном, юристами-богословами, принадлежавшими к фарисейскому направлению, но и не только). Все они вскоре стали врагами Иисуса. И, как стало ясно уже с самого начала, он не был ни одним из них.

Не священник и не богослов

Иисус истории не был — более поздняя, послепасхальная интерпретация Иисуса в Послании к Евреям как «вечного первосвященника» здесь не должна вводить в заблуждение — *священником.* Он был обычным «мирянином» и — что было изначально подозрительным для священства — предводителем мирянского движения, которого сторонились священники. Его последователи были простыми людьми. Среди многочисленных фигур, появляющихся в притчах Иисуса, образ священника возникает лишь однажды и не как образец, а в негативном плане, поскольку он проходит мимо человека, пострадавшего от разбойников, в отличие от еретика-самарянина. Неслучайно Иисус черпал свой материал чаще всего из повседневной, а не из сакральной области.

Иисус истории также не был — и профессора богословия могут сожалеть об этом — *богословом.* По́зднее пре-

дание о двенадцатилетнем Иисусе в храме, включенное Лукой в истории детства, является косвенным свидетельством этого. Иисус был деревенским жителем и к тому же «человеком без высшего образования», в чем упрекали его противники. Скорее всего, он не имел богословского образования, не обучался, как это было обычно, много лет у раввина, он не был посвящен и уполномочен через возложение рук на должность раввина, хотя, очевидно, многие с уважением обращались к нему как к «равви». Он не выдавал себя за эксперта в области всевозможных вопросов учения, морали, права, закона, не рассматривал себя в первую очередь как хранителя и истолкователя священных преданий. В рамках всей жизни, основанной на Ветхом Завете, он не занимался его схоластической экзегезой как богословы-истолкователи Писания и едва ли использовал отеческие авторитеты, но в удивительной методической и фактической свободе, непосредственности и естественности предлагал свое собственное истолкование.

Он был, если так можно сказать, публичным рассказчиком историй, каковых еще и сегодня можно увидеть, к примеру, на главной площади Кабула или в Индии перед собравшимися сотнями людей. Но Иисус рассказывал не сказки, легенды или чудесные истории. Он черпал из своего опыта и опыта других, делая его опытом людей, слушавших его истории. Он имел ясный практический интерес и желал посоветовать, помочь человеку.

Стиль учения Иисуса был не профессиональным, а народным и прямым: в случае необходимости остро аргументирующим, часто сознательно гротескным и ироническим, однако всегда выразительным, конкретным и пластичным. Он находит точные слова, соединяя особенным образом наблюдательность, поэтическую образность и риторический пафос. Он не связан формулами

и догмами. Он не упражняется в глубокомысленном умозрении или ученой казуистике закона. Он использует понятные и доходчивые для всех изречения, краткие истории, притчи, которые взяты из доступной каждому и неприкрашенной повседневности. Поэтому многие его слова стали пословицами разных народов. Его высказывания о Царстве Божьем не являются тайными откровениями о структуре Царства Небесного, глубокими аллегориями со многими неизвестными, в которых после него глубокомысленно упражнялись христиане. Это чрезвычайно заостренные притчи и рассказы, которые помещают человека в реальность, рассматриваемую как будничную и реалистическую, совершенно отличную от реальности Царства Божьего. При всей решительности его мнений и требований они не предполагают никаких особых интеллектуальных, моральных или мировоззренческих позиций. Человек должен услышать, понять и сделать выводы. Никого не спрашивают об истинной вере, об ортодоксальном исповедании. Здесь ожидается не теоретическая рефлексия, но необходимое практическое решение.

Не с власть имущими

Иисус истории *не принадлежал и не симпатизировал либерально-консервативной партии власти.* Он не был в числе саддукеев. Это партия социально привилегированного класса — ее наименование происходит либо от первосвященника Садока (в эпоху Соломона) или от прилагательного «*saddik*» (= творящий правду) — регулярно избирала первосвященника. В качестве клерикально-аристократической партии она соединяла либеральность вовне с внутренним консерватизмом: проводили реалистичную «внешнюю политику» при-

способления и разрядки, безусловно, уважали верховные права Рима, однако внутри помнили о сохранении собственного властного положения, чтобы спасти из клерикального церковного государства то, что можно было спасти.

Иисус, очевидно, не намеревался ни перенимать новейшие эллинистические формы жизни в кажущейся открытости по отношению к миру, ни выступать за сохранение существующего порядка или оставить в стороне великую идею о грядущем Царстве Божьем. Он отклонял как такую либеральность, так и такой консерватизм.

Он не испытывал симпатии к консервативному *пониманию закона* ведущими группами. Они рассматривали в качестве обязательного только письменный закон Моисея и отклоняли часто смягчающие его позднейшие формы, созданные фарисеями. Они хотели прежде всего сохранить храмовую традицию и поэтому настаивали на бескомпромиссном соблюдении субботы и строгом наказании за ее нарушение согласно закону. Однако на практике они часто были вынуждены приспосабливаться к более популярным взглядам фарисеев.

Иисус также не испытывал симпатии к консервативному *богословию* саддукейской священнической аристократии, которая настаивала на написанном слове Библии и консервировала древнюю иудейскую догматику, согласно которой Бог предоставляет мир и человека в значительной мере их судьбе, а вера в воскресение рассматривалась как нововведение.

Радикальное изменение

Иисус не заботился о сохранении религиозно-политического статус-кво. Он мыслил, полностью исходя из лучшего будущего, из лучшего будущего мира и

человека. Он ожидал скорого радикального изменения ситуации. Поэтому он критиковал словом и делом существующий порядок и радикально ставил под вопрос церковный истеблишмент. Храмовое богослужение и законническое благочестие — со времен возвращения Израиля из вавилонского плена в V в. до Р. Х. и реформы книжника Ездры это были два краеугольных камня иудейской религии и народной общности — не были для него высшей нормой. Он жил в другом мире, чем очарованные всемирной римской властью и эллинистической мировой культурой иерархи и политики. Он не верил, как храмовые литургисты, просто в постоянную власть Бога над Израилем, в его вечно существующее мировое господство, проявившееся уже в сотворении мира. Он верил, как многие благочестивые люди той эпохи, в наступающее в ближайшем будущем всемирное господство Бога, которое принесет с собой эсхатологическое и окончательное завершение мира. «Да придет Царство Твое» — означало на богословском жаргоне *eschata*, «последние вещи», «эсхатологическое» господство Бога: *будущее Царство Божье последнего времени.*

Иисус интенсивно *ожидал конца*: эта система не окончательна, эта история стремится к концу. Причем уже сейчас. Время настало. Еще данное поколение доживет до изменения эона и эсхатологического откровения (по-гречески *apokalypsis*) Бога. Иисус, бесспорно, находится в сфере «апокалиптического» движения, которое охватило широкие круги иудаизма начиная со II в. до Р. Х. под влиянием анонимных апокалиптических текстов, приписывавшихся Еноху, Аврааму, Иакову, Моисею, Варуху, Даниилу, Ездре. Иисус не был заинтересован в том, чтобы удовлетворять человеческое любопытство с помощью мифических умозрений или астрологических предсказаний. Он не заботился, как это делали апокалиптики, о

точной датировке и локализации Царства Божьего, он не раскрывал апокалиптические события и тайны. Однако он делился верой, что Бог скоро, еще во время его жизни, завершит происходившее до сих пор течение мира. Все антибожественное, сатанинское будет уничтожено. Исчезнут нужда, страдание и смерть, наступит спасение и мир, возвещенные пророками: изменение мира и суд над миром, воскресение мертвых, новое небо и новая земля, мир Божий, который сменяет этот становящийся все хуже и хуже мир. Одним словом: Царство Божье.

Поддерживаемое отдельными пророческими высказываниями и апокалиптическими текстами ожидание с течением времени конденсировалось, а нетерпение возрастало. Для того, кто впоследствии был назван *Предтечей* Иисуса, напряженное ожидание достигло своей высшей точки. Он возвещал грядущее Царство Божье как суд. Однако, в отличие от апокалиптиков, не как суд над другими, над язычниками, не как уничтожение врагов Божьих и окончательную победу Израиля. Но, продолжая великую пророческую традицию, как суд именно над Израилем: быть детьми Авраама — еще не гарантия спасения!

Пророческая фигура Иоанна представляла собой живой протест против общества благосостояния в городах и деревнях, против эллинистической городской культуры. В духе самокритики он ставил Израиль перед лицом его Бога и требовал перед лицом Царства Божьего другого «покаяния», большего, чем просто аскетические упражнения и исполнение культовых предписаний. Он призывает к обращению и повороту всей жизни к Богу. И поэтому он крестит. Для него характерно это совершаемое лишь однажды и предлагаемое всему народу, а не просто избранному кругу, *крещение покаяния*: его нельзя вывести ни из ритуальных повто-

ряемых искупительных омовений – погружений общины Кумрана, находящейся недалеко от Иордана, ни из засвидетельствованного лишь в более позднее время иудейского омовения прозелитов – правового обряда принятия в общину. Погружение в Иордан становится эсхатологическим знаком очищения и избрания перед лицом грядущего суда. Этот вид крещения, вероятно, являлся оригинальным творением Иоанна. Неслучайно крещение становится составляющей частью его имени: Иоанн Креститель.

Согласно всем евангельским повествованиям, *начало общественной деятельности Иисуса* совпадает с Иоанновым движением протеста и пробуждения. Иоанн Креститель, которого некоторые круги и в более позднее новозаветное время рассматривали как конкурента Иисуса, открывает, согласно Марку, «начало евангелия», эту идею поддерживают и позднейшие Евангелия, если не принимать во внимание прелюдию историй детства у Матфея и Луки, а также пролог Иоанна. Догматически неудобен и именно поэтому принимается всеми как исторический факт: Иисус также принимает крещение покаяния Иоанна. Тем самым Иисус подтверждает его пророческую деятельность и ссылается на нее в своей проповеди – после ареста Крестителя или даже раньше. Он принимает его эсхатологический призыв к покаянию и делает из него радикальные выводы. Не исключено, что Иисус в контексте крещения ощутил свое собственное призвание, хотя эта сцена окрашена христологически (небесный голос) и украшена легендарными чертами (Дух «как голубь»). Однако все повествования едины в том, что после этого Он осознавал себя исполненным Духом и уполномоченным Богом. Крещальное движение, и особенно арест Иоанна, были для Иисуса знаком того, что время исполнилось.

Поэтому Иисус начинает возвещать Благую весть по всей стране и собирать вокруг себя собственных учеников — первых, возможно, из окружения Крестителя. Он возвещает: Царство Божье приблизилось — обратитесь и веруйте в Благую весть. Однако она, в отличие от страшной угрозы суда аскета Иоанна, с самого начала является радостной, отрадной вестью о благости приближающегося Бога и царстве справедливости, радости и мира. Царство Божье приходит в первую очередь не как суд, но как благодать для всех. Окончатся не только болезнь, страдание и смерть, но также бедность и угнетение. Освобождающая весть для бедных, труждающихся и обремененных грехом — весть о прощении, справедливости, свободе, братстве, любви.

Однако именно эта радостная для народа весть направлена не на сохранение устоявшегося порядка, который был определен храмовым культом и соблюдением закона. Иисус, вероятно, не только выказывал сдержанность по отношению к жертвенному культу. Очевидно, он ожидал разрушения Храма в предстоящее последнее время и уже вскоре вступил в такой конфликт с законом, что иудейский истеблишмент рассматривал его как чрезвычайно опасную угрозу для своего господства. Разве здесь, как должны были сказать иерархия и придворные богословы, фактически не проповедуется революция?

2. Революция?

Весть Иисуса, безусловно, была революционной, если под революцией подразумевается принципиальное преобразование существующих условий или состояния. Конечно, это слово иногда используется просто для рекламы нового продукта, который должен заме-

нить старый, и мы говорим — вполне справедливо — о революции в медицине, менеджменте, педагогике, дамской моде и т.д. Однако в нашем случае от таких банальных, бесформенно-общих выражений помощи мало. Необходимо поставить вопрос точно: желал ли Иисус насильственного, быстрого свержения (*re-volvere* = переворачивать) общественного порядка, его ценностей и представителей? Это революция в строгом смысле слова (Французская революция, Октябрьская революция и т.д.), будь то слева или справа.

Революционное движение

И этот вопрос не является анахронизмом. Богословие революции — это не изобретение наших дней. Воинствующие апокалипсические или катарские движения древности, радикальные секты Средневековья (особенно политический мессианизм Кола ди Рьенцо [Cola di Rienzo]) и левое крыло Реформации (особенно Томас Мюнцер) были попытками его реализации в истории христианства. Начиная с одного из пионеров историко-критического исследования Евангелий С. Реймара (Reimarus) († 1768), а затем австрийского руководителя социалистов К. Каутского и Роберта Эйслера (Eisler), идеи которого в наши дни в значительной мере переняли Ж. Кармишель (Carmichael) и С. Г. Ф. Брэндон (Brandon), время от времени высказывался тезис, согласно которому сам Иисус был политически-социальным революционером.

Несомненно, что родина Иисуса, Галилея, была особенно восприимчива к революционным призывам и считалась родиной *зилотского революционного движения* (греч. «зилоты» = «ревнители» с оттенком фанатизма). По крайней мере один из его последователей был ре-

волюционером — Симон Зилот, а согласно некоторым предположениям, судя по именам, также Иуда Искариот и даже оба «сына грома» Иоанн и Иаков. Наконец, и это самое важное: в процессе перед Понтием Пилатом понятие «царь иудейский» играло решающую роль, Иисус был казнен римлянами по политическим причинам, и он должен был претерпеть уготованный рабам и политическим повстанцам вид смертной казни. Такие события, как вход Иисуса в Иерусалим и очищение Храма (по крайней мере в том виде, как о них повествуется), представляли определенные основания для такого обвинения.

Ни один народ не оказывал римской захватнической власти такого длительного духовного и политического противостояния, как иудеи. Для римских властителей опасность восстания была очень реальной. С давних пор римляне в Палестине находились перед лицом острой революционной ситуации. Революционное движение, которое, в отличие от иерусалимской элиты, отвергало любое сотрудничество с властью захватчиков (даже уплату налогов) и поддерживало многочисленные связи особенно с фарисейской партией, обретало все большее влияние. Особенно на родине Иисуса действовали многочисленные националистические иудейские партизаны, против деятельности которых уже назначенный римским сенатом «царь иудейский» идумей Ирод, в конце эпохи правления которого родился Иисус, должен был реагировать, вынося смертные приговоры. После смерти жестокого и хитро правящего царя Ирода вновь начались беспорядки, которые были беспощадно подавлены римскими войсками сирийского главнокомандующего Квинтилия Вара, впоследствии безуспешно воевавшего с германскими племенами. Непосредственное основание революционной партии было осуществлено

в Галилее при Иуде из Гамалы (чаще называвшегося «галилеянином»). Вскоре после этого, в 6 г. Р. Х., император Август отстранил жестокого сына Ирода Архелая от должности вассального правителя Иудеи (более не «царя», но «этнарха»), подчинил Иудею прямому римскому правлению прокуратора и — как неопределенно упоминает Лука в связи с рождением Иисуса — повелел римскому главнокомандующему в Сирии, которым теперь был Сульпиций Квириний, зарегистрировать все население для лучшего налогового учета. В Галилее, где правил другой сын Ирода, Ирод Антипа, возмущенные зилоты попробовали поднять восстание, во время которого их вождь Иуда погиб и его последователи были рассеяны.

Несмотря на абсолютное превосходство римской военной мощи, группы сопротивления не были уничтожены. Они имели свои военные базы в диких иудейских горных местностях, и состоящий на службе у римлян иудейский историк Иосиф жалуется на тех, кого он вместе с римлянами называет просто «разбойниками» или «бандитами»: «Поэтому Иудея была полна бандами разбойников; и там, где кому-то удавалось собрать вокруг себя группу смутьянов, он делал себя царем, на всеобщую гибель. Они могли нанести римлянам лишь небольшой ущерб, однако ввиду этого они свирепствовали тем больше против своих собственных соплеменников, сея смерть и убийство».

Эти своего рода городские партизаны, борцы сопротивления, без долгих размышлений убивали врагов и коллаборационистов коротким кинжалом (лат. «*sica*»). Поэтому римляне называли их «сикариями». Особая опасность всегда возникала в дни великих праздников, когда в Иерусалим прибывали многочисленные толпы паломников. Тогда чаще всего римский правитель (про-

куратор) предусмотрительно переезжал из своей резиденции в Кесарии, находящейся у моря, в столицу. Это же сделал и прокуратор Понтий Пилат в то время, когда конфликт Иисуса с иудейской элитой достиг своей высшей точки. Однако и совершенно независимо от этого он имел все основания для подобного поведения. Ибо с начала своего правления в 26 г. постоянными провокациями он распалял революционные настроения, и восстание могло вспыхнуть в любой момент. Среди прочего он, вопреки всем священным традициям, уважаемым даже римлянами, повелел принести в Иерусалим знамена, украшенные изображением императора — государственного культового божества. Следствием стали многочисленные демонстрации. Пилат уступил. Но когда он взял деньги из храмовой сокровищницы на строительство ведущего в Иерусалим водопровода, то начавшееся после этого сопротивление задушил в зародыше.

Согласно Луке, он по каким-то причинам повелел убить галилеян, которые хотели принести в Иерусалиме жертву, вместе с их жертвенными животными. Отпущенный вместо Иисуса Варавва также принимал участие в мятеже и совершил убийство.

Пилат после смерти Иисуса был смещен Римом в 36 г. ввиду своей жестокой политики. Лишь через 30 лет из партизанской войны в конце концов возникла великая народная война, предотвратить которую иерусалимский истеблишмент не смог. Война, в которой принимал активное участие еще один галилеянин, предводитель зилотов Иоанн из Гишалы, и — после продолжительных споров с другими повстанческими отрядами — защищал храмовую область, пока римляне не пробили три кольца стен и Храм не загорелся. Вместе с завоеванием Иерусалима и ликвидацией последних групп сопротивления, которые еще больше трех лет

смогли обороняться от осаждающих римлян в Иродовой горной крепости Массада у Мертвого моря, революционное движение нашло свой жестокий конец. Массада, в которой последние бойцы сопротивления в конце концов сами убили себя, является сегодня израильским национальным святилищем.

Надежда на освободителя

Было совершенно ясно: для революционного движения ожидание народом великого освободителя, грядущего «помазанника» (Мессия, Христос) или «царя», эсхатологического посланника, уполномоченного Богом, играло важнейшую роль. Народ верил в то, о чем иудейские правители предпочитали молчать, а богословы говорили неохотно: мессианское ожидание многократно возросло благодаря апокалиптическим текстам и идеям до уровня всеобщего энтузиазма. Кто бы ни появлялся с притязанием на руководство, возникал вопрос: не он ли является «грядущим» или, по крайней мере, его предтечей. Конечно, в деталях ожидания расходились очень широко: если одни ожидали Мессию как политического потомка Давида, то другие – как апокалиптического Сына человеческого, Судью и Спасителя мира. Даже в 132 г. Р. Х., во время второго и последнего великого восстания против римлян, руководителя зилотов Бар Кохбу, «сына звезды», самый почтенный раввин той эпохи Акива и многие другие книжники приветствовали как обетованного Мессию, пока он не погиб в бою, и Иерусалим после второго разрушения не стал на столетия запрещенным городом для иудеев, так что раввинистический иудаизм впоследствии лишь неохотно вспоминал о Бар Кохбе.

А Иисус? Не было ли его послание *очень близким к революционной идеологии?* Не должно ли было оно оказать

притягательное воздействие на зилотских революционеров? Подобно политическим радикалам, он ожидал принципиального изменения ситуации, скорого наступления власти Бога вместо человеческого устройства власти. Мир не был в порядке; все должно было стать радикально иным. Он высказывал острую критику в адрес господствующих кругов и богатых крупных землевладельцев. Он выступал против социальных недостатков, против нарушения закона, жадности, жестокосердия и за бедных, угнетенных, гонимых, бедствующих, забытых. Он критиковал носящих мягкие одежды царских придворных, позволял себе едкие ироничные замечания о тиранах, называющих себя благодетелями народа, и, согласно традиции Луки, неуважительно называл Ирода Антипу лисицей. Он проповедовал не Бога власть имущих и элиты, но Бога освобождения и спасения. Он усиливал закон в различных направлениях и ожидал от своих последователей безусловного следования и бескомпромиссного действия: не оглядываться назад, если положил руку на плуг; никаких извинений из-за торговли, брака или погребения.

Разве поэтому удивительно, что Иисус — даже не говоря о кубинском Че Гевара в образе Иисуса — оказывал влияние на многих революционеров вплоть до колумбийского священника-революционера Камилло Торреса? И нет сомнений, что Евангелия не изображают слащаво кроткого Иисуса раннего или позднего романтизма, как и добропорядочного церковного Христа. В нем нет ничего от мудрого дипломата или церковного деятеля, готового на компромисс и стремящегося поддержать баланс. Евангелия очевидно изображают очень проницательного, решительного, непреклонного, если было нужно, а также воинственного, непримиримого и в любом случае бесстрашного Иисуса. Он пришел, чтобы принести огонь

на землю. Никакого страха перед теми, кто убивает лишь тело и ничего не может помимо этого. Предстоит эпоха меча, эпоха великого бедствия и опасности.

Не социальный революционер

Однако если мы хотим сделать из Иисуса партизана, путчиста, политического агитатора и революционера, а из его вести о Царстве Божьем — политически-социальную программу действий, то нам придется исказить и ложно истолковать все евангельские повествования, совершенно односторонне выбрать источники, бесконтрольно и произвольно оперировать отдельными словами Иисуса и общинными свидетельствами, в значительной мере отказаться от совокупности вести Иисуса, тем самым придется использовать не историко-критической метод, а романическую фантазию. И даже если сегодня модно говорить о повстанце и революционере Иисусе, как и ранее в эпоху Гитлера — о борце, вожде и полководце Иисусе, а в военных проповедях Первой мировой войны — о герое и патриоте Иисусе, то все же, независимо от духа времени, — ради самого Иисуса — необходимо недвусмысленно и ясно сказать: подобно тому, как он не был человеком системы, он не был и социально-политическим революционером.

Иисус, в отличие от революционеров своей эпохи, провозглашал не национальную религиозно-политическую теократию или демократию, созидаемую путем военной или квазивоенной насильственной акции. За ним можно следовать и без явно выраженной политической или социально-критической активности. Он не подает сигнала к штурму репрессивных структур, не стремится к свержению правительства ни слева, ни справа. Он ожидает переворота, который совершит Бог,

и возвещает уже сейчас решающее, однако *безо всякого насилия ожидаемое, безграничное непосредственное всемирное господство самого Бога.* Не активно приводимый в действие снизу, но осуществляемый сверху переворот, и люди должны понимать знамения времени и быть полностью готовыми к этому. Необходимо прежде всего искать это Царство Божье, а все остальное, о чем заботятся люди, добавится к нему.

Он не полемизирует и не агитирует против римской оккупационной власти. Упоминается немало деревень и городов галилейской деятельности Иисуса, однако характерным образом вообще ничего не говорится о резиденции и столице Ирода Тиберии (названной по имени императора Тиберия) и эллинистическом Сепфорисе. Ясно отвергая ложные политические истолкования, Иисус указывает «лисе» Ироду на истинную задачу своей миссии. Иисус резко отказывается от того, чтобы нагнетать антиримские настроения. Слова о мече у Луки необходимо рассматривать в контексте отвержения Иисусом использования насилия. Он избегает всех могущих быть неправильно истолкованными в политическом отношении титулов — таких как Мессия и Сын Давидов. В его вести о Царстве Божьем отсутствует любой национализм и враждебность по отношению к неверующим. Он нигде не говорит о восстановлении царства Давида в силе и славе. Он нигде не демонстрирует действий с политической целью достижения мирового господства. Напротив: никаких политических надежд, никакой революционной стратегии и тактики, никакой реальной политической эксплуатации своей популярности, никакой тактически мудрой коалиции с теми или иными группировками, никакого стратегически долгого шествия через институты, никакой тенденции к аккумулированию силы. Но напротив — и это общественно зна-

чимо — отказ от власти, помилование, благодать, мир: освобождение из замкнутого круга насилия и ответного насилия, вины и воздаяния.

Если запечатленная библейским символическим языком *история искушений* имеет историческое ядро, тогда прекрасно понятно одно искушение, к которому можно свести все три: дьявольское искушение политического мессианства. Это искушение, которому Иисус последовательно противостоял не только в этом случае, но и в течение всей своей общественной деятельности (возможно, оно подразумевалось также в словах о сатане, обращенных к Петру). Он остался между фронтами и не позволял ни одной группе использовать себя, сделав «царем» и руководителем. Он никоим образом не желал насильственно предвосхитить, приблизить Царство Божье. Возможно, неясное выражение об «восхищении» Царства Небесного, которое силою берется, представляет собой ясный отказ от зилотского революционного движения. Возможно, призыв к терпеливому ожиданию часа Божьего в притче о растущем само по себе семени и предостережение от ложных пророков свидетельствует об антизилотской полемике, которая для евангелистов после катастрофы 70 г. стала совершенно излишней.

Конечно, Иисус должен был казаться римлянам, которые мало заботились о внутренних иудейских религиозных спорах, тем не менее с подозрением анализировали все народные движения, политически опасным, возмутителем спокойствия и потенциальным мятежником. Иудейское обвинение перед Пилатом было понятно и вроде бы оправданно, но все же глубоко тенденциозно, даже в конечном счете — на чем единодушно настаивают Евангелия — ложно. Иисус был осужден как политический революционер — но он не был им! Он беззащитно

предал себя своим врагам. Сегодня серьезное исследование единодушно в следующем: Иисус нигде не представляется как глава политического заговора, Он не говорит подобно зилотам о Мессии — царе, который сокрушит врагов Израиля, и о мировом господстве израильского народа. Во всех Евангелиях он представляется как безоружный странствующий проповедник и харизматичный целитель, который не наносит ран, но исцеляет их, облегчает бедствие, а не использует его для политических целей. Он провозглашает не воинствующую борьбу, но благодать Божью и прощение для всех. Даже его напоминающая ветхозаветных пророков социальная критика осуществлялась не на основании общественно-политической программы, но существенным образом на основании его нового понимания Бога и человека.

Революция ненасилия

Повествование о *входе в Иерусалим* на осле, независимо от того, исторично оно или нет, верно характеризует его: он въезжает не на белой лошади победителя, не на символическом животном властителя, но на животном для верховой езды бедняков и безвластных. Добавляемое синоптиками повествование об *очищении Храма* — оба события особо выделяются у Матфея и Иоанна, по сравнению с Марком, но даже Марк преувеличивал их важность ради повествовательной образности — в любом случае не могло достичь масштабов волнения, следствием которого сразу же стало бы вмешательство храмовой полиции и римской когорты в крепости Антония на северо-западной стороне храмового притвора.

Каково бы ни было историческое ядро повествования — лишь некоторые экзегеты вообще ставят под вопрос его историчность, при этом приводя едва ли достаточные

аргументы, — согласно источникам, речь идет не о типично зилотском акте, не о чистом акте насилия или даже открытом мятеже. Иисус не стремился к окончательному изгнанию всех торговцев, к захвату Храма и новой организации Храма и священства в понимании зилотов. Конечно, речь шла о сознательной провокации, о символическом акте, об индивидуальном пророческом символическом действии, которое представляло собой демонстративное осуждение такого положения вещей и получавших из него выгоду иерархов: поскольку это место свято как место молитвы. Это осуждение — возможно, связанное со словами угрозы в адрес Храма или словами обетования для язычников — нельзя недооценивать. Тем самым он, безусловно, бросал резкий вызов иерархии и кругам, финансово заинтересованным в массах паломников.

Это вновь показывает: Иисус не был человеком истеблишмента. Все, что мы уже увидели в наших прежних размышлениях, остается верным. Иисус не был конформистом, апологетом существующего, защитником спокойствия и порядка. Он побуждал к принятию решения. В этом смысле он принес меч: не мир, но спор, при известных обстоятельствах даже проникающий в сердце семьи. Он принципиальным образом поставил под вопрос религиозно-общественную систему, существующий порядок иудейского закона и Храма, и поэтому его весть имела политические последствия. Однако сразу же необходимо понять: для Иисуса *альтернативой* к системе, к истеблишменту, к существующему порядку являлась совсем *не политически-социальная революция.* С большим правом, чем Че Гевара, который романтически прославлял насилие как акушерку нового общества, и Камилло Торрес, на него могли бы сослаться Ганди и Мартин Лютер Кинг.

Зилотские революционеры хотели действовать, а не только говорить. В отличие от инертной и одержимой

желанием власти элиты они желали не только богословски интерпретировать, но политически изменить реальность. Они хотели быть активными, быть последовательными. Бытие и действие, теория и практика должны были соответствовать друг другу. Быть последовательным, когерентным означает быть революционным. Они хотели осуществить свое дело «радикально» (*radix* = корень), активно принять ответственность за мир, так чтобы он соответствовал истине. В этом радикализме они стремились к окончательной реализации *эсхатона*, Царства Божьего — если необходимо во имя Божье, то с применением силы оружия.

Иисус не одобрял ни методы, ни цели революционного радикализма зилотов, которые считали долгом перед Богом свержение антибожественной силы римского государства и которые все же были настроены на реставрацию (националистическое восстановление великого царства Давида). Иисус был другим, провокационным и в этом направлении. Он не проповедовал революцию — ни правую, ни левую.

Никаких призывов к отказу от уплаты налогов: давайте Кесарю кесарево – однако не давайте ему Божье!

Никакого провозглашения национальной войны за освобождение: он принимал приглашения на трапезу от самых ужасных коллаборационистов, а на народного врага – самарянина, которого ненавидели практически еще больше, чем язычников, он указывал в качестве примера.

Никакой пропаганды классовой борьбы: он не делил людей, как это делали очень многие воинствующие круги его эпохи, на друзей и врагов, на детей света и детей тьмы.

Никакого угрюмого социально-революционного воздержания: в ужасное время политического порабощения и социальной нужды Иисус совершал праздничные трапезы.

Никакого отвержения закона ради революции: он хотел помогать, исцелять, спасать, но не принудительно облагодетельствовать народ по воле одного человека. Сначала – Царство Божье, остальное приложится.

Таким образом, Иисус соединяет резкую критику правителей, которые жестоко используют свою власть, не с призывом к убийству тирана, но к служению. Его весть достигает высшей точки не в призыве к достижению лучшего будущего путем насилия: взявший меч от меча погибнет, но в призыве к отказу от насилия: не противиться злу, благотворить ненавидящим нас, благословлять проклинающих нас, молиться за преследующих нас. Все это – перед лицом грядущего царства, в свете которого все существующее, все порядки, институты, структуры, как и все различия между власть имущими и бессильными, богатыми и бедными кажутся относительно неважными и нормы которого теперь необходимо применять.

Если бы Иисус осуществил в Палестине радикальную земельную реформу, о нем бы уже давно забыли. Если бы он, как иерусалимские повстанцы в 66 г., поджег городской архив со всеми долговыми обязательствами перед банкирами, если бы он, как вождь иерусалимской революции Бар Гиора два года спустя, провозгласил всеобщую свободу иудейским рабам, то он – подобно героическому освободителю рабов Спартаку с его 70 000 рабов и 7000 крестов на Аппиевой дороге – остался бы лишь эпизодом.

Напротив, «революция» Иисуса – если вообще можно употреблять это многозначное слово-лозунг – была в истинном и требующем более конкретного описания смысле радикальной, и поэтому она навсегда изменила мир. Он вышел за рамки альтернатив: устойчивый порядок – социально-политическая революция, конфор-

мизм — нонконформизм. Можно сказать и так: Иисус был более революционным, чем революционеры. Мы увидим более конкретно, что означает:

Вместо уничтожения врагов – любовь к врагам!

Вместо ответного удара – безусловное прощение!

Вместо применения насилия – готовность к страданию!

Вместо гимнов ненависти и мести – слова о блаженстве миротворцев!

Во всяком случае, первые христиане во время великого иудейского восстания следовали учению Иисуса. Когда началась война, они не объединились ради общего дела с зилотскими революционерами, но бежали из Иерусалима в Пеллу, на другую сторону Иордана. А во время второго великого восстания при Бар Кохбе их фанатично преследовали. Однако характерно, что римляне не выступали против них до начала гонений Нерона.

Иисус не требовал политически-социальной революции или уж тем более не начинал ее. Приведенная им в действие революция принципиальным образом была революцией ненасилия, революцией самого внутреннего и сокровенного, центра личности, идущая из сердца человека — в общество. Не продолжение того, что было до сих пор, но радикальное переосмысление и обращение человека (по-гречески *metanoia*), прочь от его эгоизма, к Богу и ближним. Не внешние мировые силы являются истинными враждебными силами, от которых необходимо освободить человека, но силы зла: ненависть, несправедливость, раздоры, насилие, ложь, человеческий эгоизм вообще, а также страдание, болезнь, смерть. Поэтому требуется измененное сознание, новое мышление, другая ценностная шкала. Преодоление зла,

находящегося не только в системе, в структурах, но в человеке. Внутренняя свобода, которая ведет к свободе от внешних сил. Изменение общества через изменение индивидуума!

В свете всего этого неизбежно возникает вопрос: не является ли этот Иисус сторонником ухода и закрытости от мира, отвернувшегося от мира благочестия и далекой от мира внутренней жизни, монашеского аскетизма и воздержания?

3. Эмиграция?

Существует политический радикализм, который на религиозных основаниях призывает к полному завоеванию мира, если необходимо и силой оружия: к полному осуществлению Царства Божьего в мире путем человеческих действий. Это радикализм зилотов. Однако существует противоположное, также радикальное решение: вместо активной борьбы не на жизнь, а на смерть — парадокс великого отказа: не восстание, но дистанция, не атака на чуждый Богу мир, но отказ от этого мира, не преодоление истории, но выход из нее.

Аполитичный радикализм

Это аполитичный (хотя только кажущийся аполитичным) радикализм монахов, «одиночек» (по-гречески *monachos* = одинокий) или анахоретов, «удалившихся» (в пустыню). То есть обособление, выход, бегство от мира, *эмиграция*: индивидуума или группы, внешне локальная или внутренне духовная, организованная или нет, путем замкнутости и изоляции или путем выхода и нового поселения. Это, в самых общих чертах, анахоретско-монашеская традиция в истории христианства, как и в

буддизме, чей восьмеричный путь определен для монахов, для монашеской общины: традиция критической дистанцированности и ухода из мира. Сюда относятся и индивидуальные аскетические «затворы» (отшельники, классический пример которых — египетский отец-пустынник Антоний в III в.; сегодня они еще есть в Греции на горе Афон). Сюда относятся и организованные впоследствии и находившиеся под церковным покровительством монашеские сообщества, ведущие «совместную жизнь» (греч. *koinobion*, основатель — Пахомий в IV в.). Эта традиция «ретритизма» продолжает жить и сегодня, иногда в совершенно секулярных формах: в движении хиппи 60-х и в различных видах «consciousness III», среди молодых людей, путешествующих в пустыню, в Индию, Непал, Афганистан, и, конечно, в «движении Иисуса». Вновь и вновь люди при этом ссылаются на пример *Иисуса* — справедливо ли?

Конечно, не совсем несправедливо. Иисус был кем угодно, но не добропорядочной стандартной фигурой. Его путь был не тем, что обычно называют «карьерой». Его образ жизни имел черты, подобные хиппи. Мы не знаем, является ли историческим пребывание в пустыне, описываемое в истории об искушениях. Однако мы знаем: его стиль жизни был чрезвычайно необычным. Безусловно, он не «соответствовал социальным нормам». Сын плотника и, вероятно, сам плотник, он не занимался никаким ремеслом, он вел зыбкую жизнь странника, проповедовал и действовал в общественных местах, ел, пил, молился и часто спал под открытым небом. Человек, ушедший из своего отечества, отделившийся от своей семьи. Разве удивительно, что его ближайшие родственники не принадлежали к числу его последователей? Согласно древней традиции Евангелия от Марка, которое Матфей и Лука обходят молчанием, они

даже пытались вернуть его обратно: он вне себя, сумасшедший. Это даже побудило некоторых исследователей, интересующихся психиатрией, говорить о душевном заболевании Иисуса, хотя они, однако, не могли объяснить его огромного влияния. Евангелия не открывают нашему взору душу Иисуса — их интерес лежит в другой плоскости, — но все же они показывают внешнее поведение, которое согласно тогдашним образцам нельзя назвать «нормальным».

Иисус ничего не делал для своего пропитания. Согласно евангельским повествованиям, его поддерживали друзья, и о нем заботился круг женщин. Очевидно, сам он не должен был заботиться ни о какой семье. Он был, если не привносить в Евангелия своих фантазий, как Креститель до него и Павел после него, неженатым. Безбрачие взрослого иудея в народе, для которого брак был обязанностью и заповедью Божьей, было необычным, провоцирующим, хотя, как мы еще увидим, не неизвестным. Если переданные только Матфеем слова о евнухах ради Царства Небесного подлинны, их следует понимать, в том числе как самооправдание. Само собой разумеется, что безбрачие Иисуса не является аргументом в пользу закона о целибате. Он не призывал к этому даже своих учеников, но, напротив, даже в этом единственном месте у Матфея он одновременно подчеркивает добровольность отказа: могущий вместить да вместит. Однако на основании безбрачия, как и других деталей, нельзя (или можно только вопреки текстам) делать из Иисуса цивилизованного пастора-учителя морали, как к этому стремились либеральные экзегеты в XIX в. И в этом отношении Иисус был другим. Разве не было в нем чего-то неотмирного, фанатичного, почти клоунского? Разве не по праву на него ссылались многие безумцы и

юродивые ради Христа в течение многих столетий и прежде всего монахи, аскеты, члены орденов?

И все же необходимо сказать: Иисус *не был аскетическим монахом*, который в духовной и, по возможности, пространственной эмиграции стремился к совершенству, отвращаясь от мира. И это — не анахроническая констатация.

Монашество

В эпоху Иисуса существовало — хотя это и долгое время недостаточно принималось во внимание — хорошо организованное *иудейское монашество.* Уже из свидетельств иудейского историка Иосифа Флавия и известного современника Иисуса в Александрии — иудейского философа Филона было известно, что наряду с саддукеями, фарисеями и зилотами существовала еще одна группа: *ессеи,* вероятно, происходящая от тех «благочестивых» (по-еврейски *hasidim*), которые изначально поддерживали маккавейскую партию повстанцев. Впоследствии ессеи отделились от «благочестивых», как и от менее апокалиптически и ригористически настроенных фарисеев, когда у маккавеев все больше и больше росло политическое стремление к власти, и Ионафан, который не был садокитом и как военный руководитель вынужден был постоянно ритуально осквернляться, перенял в 153 г. до Р. Х. первосвященническое служение. Согласно Филону и Иосифу, эти ессеи, числом около 4000, жили отдельно в деревнях, но некоторые и в городах, были объединены в крепкие сообщества и имели свой центр у Мертвого моря.

Чрезвычайно актуальными для связанных с Иисусом исследований ессеи стали лишь после того, как в 1947 г. арабский пастух на отвесном восточном склоне

Иудейской пустыни у Мертвого моря в руинах (Хирбет) *Кумрана* наткнулся на пещеру с глиняными горшками, в которых было спрятано множество свитков с текстами. После этого были исследованы сотни пещер, и в одиннадцати пещерах найдены многочисленные тексты и их фрагменты. Среди них библейские тексты, прежде всего два свитка Книги Исайи, на тысячу лет более древние, чем известные до сих пор рукописи (сегодня вместе с другими кумранскими текстами они выставлены в «храме рукописей» Еврейского университета в Иерусалиме). Затем — библейские комментарии (особенно на книгу Аввакума) и, наконец, существенные для нашего вопроса небиблейские тексты, в числе которых — Правило общины Кумрана (1QS) с более кратким Правилом сообщества (1QSa). Все это представляет собой остаток обширной библиотеки — как мы сказали бы сегодня — монастырского поселения, которое было раскопано в 1951–1956 гг.: основные помещения и пристройки, кладбище, насчитывающее 1100 могил, и прекрасно построенная система водоснабжения (11 различных водных бассейнов). Сенсационное открытие библиотеки и поселения кумранской общины, вызвавшее настоящий поток литературы, представляет в высшей степени значительное свидетельство: в эпоху Иисуса существовала иудейская монашеская община, которая уже содержала все элементы той христианской киновии, которая была основана египтянином Пахомием, богословски обоснована Василием Великим, передана Иоанном Кассианом латинскому Западу и благодаря Бенедикту Нурсийскому и Правилу Бенедикта стала образцом для всего западного монашества. Ее существенные черты: «1. Общность жизненного пространства в местах проживания, работы и молитвы. 2. Единообразие в одежде, питании и аскезе. 3. Сохранение этого сообщества путем письмен-

но фиксированных правил на основании послушания» (К. Баус [Baus]).

Однако тем настоятельнее становятся вопросы: был ли *Иисус* ессеем или кумранским монахом? Существуют ли связи между Кумраном и находящимся в процессе становления христианством? Необходимо различать эти вопросы. На первый из них сегодня, после того как в первоначальной радости открывателей некоторые исследователи стремились повсюду увидеть параллели, всеми серьезными учеными дается отрицательный ответ. На второй вопрос можно было бы с осторожностью ответить утвердительно, хотя речь идет не столько о прямом, сколько о косвенном влиянии. Иоанн Креститель, который, согласно преданию, вырос в пустыне и действовал в территориальной близости к Кумрану, возможно, мог ранее иметь связь с тамошней общиной. В любом случае как «учитель праведности», основатель кумранской общины, так и Креститель, и Иисус находятся в оппозиции к официальному иудаизму, к иерусалимской элите. Для всех них разделение доходит до сердца Израиля. Все они ожидают близкого конца: это последнее поколение — дурное, наступает суд, необходимо принимать решение, неизбежны серьезные нравственные требования. Но, несмотря на эти общие черты, нельзя упускать из виду различия. Ведь уже стало ясно, что многократные омовения Кумрана, определенные только для избранных святых, представляют собой нечто иное, чем однократное и предлагаемое всему народу крещение Иоанна. Иоанн основывает не собранное вокруг закона и отделенное от других людей сообщество, но своим призывом к покаянию желает обратить весь народ к грядущему будущему. У Иисуса, если не считать некоторых общих понятий, выражений, представлений и внешнего сходства — среди современ-

ников это неудивительно, – едва ли можно обнаружить нечто, указывающее на прямую его связь с ессеями, в общем, и с Кумраном в частности. Ни кумранская община, ни движение ессеев не упоминаются в новозаветных текстах, как и наоборот, в кумранских текстах не упоминается Иисус.

Не член религиозной общины

Однако этот ответ слишком общий. При взгляде на последующее развитие христианства обретает огромную важность вопрос: в чем заключаются конкретные различия между Иисусом и ессейскими монахами Кумрана? Можно конкретизировать: почему в ответ на вопрос, что делать, чтобы быть «совершенным», Иисус не послал богатого юношу в известный монастырь Кумрана? Или, если молчание о Кумране и ессеях в Новом Завете хотят объяснить их исчезновением после иудейской войны в 70 г.: почему сам Иисус не основал монастырь? От этого вопроса нельзя отмахнуться и тому, кто, подобно автору, по разным причинам относится к монастырям с симпатией, высоко ценит некоторые религиозные общины и признает великие успехи монашества в области христианской миссии, благовестия и богословия, для западной колонизации, цивилизации и культуры, для школьной системы, в заботе о больных и душепопечении. Если и здесь предпринять непредвзятый анализ, то необходимо будет сказать: между Иисусом и монахами находится – несмотря на общее – целый мир. Община учеников Иисуса не имела никаких эремитских или монашеских черт.

а. *Нет изоляции от мира*: *ессеи* отделялись от остальных людей, чтобы держаться подальше от всякой нечистоты. Они хотели быть чистой общиной Израиля. Эмиграция

вовнутрь! Еще больше это относится к *обитателям Кумрана.* После острого конфликта с правящим первосвященником (вероятно, уже упомянутым Ионафаном, теперь уже называемым «преступный священник») множество священников, левитов и мирян в качестве протеста ушли в безрадостную пустыню у Мертвого моря. Тем самым и внешняя эмиграция! Здесь, вдали от развращенного мира они хотели жить под руководством неизвестного нам «учителя праведности», действительно быть благочестивыми: незапятнанными всякой нечистотой, отделенными от грехов, вплоть до мелочей придерживаясь заповедей Божьих, чтобы тем самым в пустыне приготовить путь Господу. Не только священники, но и вся община придерживалась здесь священнических предписаний о чистоте и обретала путем ежедневных омовений — не только омовения рук, но и полного погружения тела — новую чистоту: истинная община святых и избранных на пути совершенства, «люди совершенного образа жизни». Народ священников, который постоянно живет как в Храме.

Однако *Иисус* не требует ни внешней, ни внутренней эмиграции! Это не отказ от течения мирской жизни, не бегство от мира, не спасение путем постепенного упразднения своего «я» и его связи с миром. Дальневосточные учения о погружении в себя чужды Иисусу. Он не живет ни в монастыре, ни в пустыне; более того, в одном месте[1] он явно отвергает возможность найти откровение в пустыне. Он действует совершенно открыто, в деревнях и городах, среди людей. Он поддерживает контакт даже с имеющими дурную общественную репутацию, с «нечистыми» с точки зрения закона и списанными со счета Кумраном, не боясь скандала по этому поводу. Важнее, чем все предписания о чистоте, для него чистота серд-

[1] Мф 24:26. — *Прим. ред.*

ца. Он не скрывается от злых сил, но сразу же начинает борьбу. Он не бежит от своих оппонентов, но старается говорить с ними.

б. *Нет раздвоения реальности*: о богословии *ессеев* кратко и отчасти в эллинизированной форме (бессмертие души) сообщают Филон и Иосиф. Однако о богословии *кумранских монахов* мы знаем довольно много. Хотя оно и находилось в рамках монотеистической веры в Творца, все же оно было дуалистично. Истина и свет руководят общиной. Однако вовне, среди язычников и не полностью верных закону израильтян, господствует тьма. Вне Кумрана нет спасения! Сыны света, истины и праведности воюют против сынов тьмы, обмана и злодеяния. Сыны света должны любить друг друга и ненавидеть сынов тьмы. Бог изначально предызбрал людей к одному или другому определению, так что вся история представляет собой непрестанную борьбу: между духом истины или света и духом злодеяния или тьмы, который может смутить и сынов света. Лишь в конце дней Бог завершит борьбу. Это противопоставление двух духов не является ветхозаветным, но, скорее, могло возникнуть под влиянием персидского дуализма, для которого существуют два вечных принципа – добрый и злой.

Однако *Иисус* не знает никакого подобного дуализма: в том числе и в Евангелии от Иоанна, где антитеза света и тьмы играет важную роль. Нет изначального разделения людей на хороших и плохих: *каждый* должен обратиться, и каждый *может* обратиться. Покаянная проповедь Иисуса, в отличие от Кумрана и Крестителя, исходит не из гнева Божьего, но из его благодати. Христос не проповедует суда мести над грешниками и безбожниками. Милосердие Божье не знает границ. Всем предлагается прощение. И именно поэтому человек должен не ненавидеть, а любить, в том числе и врагов.

в. *Нет законнического фанатизма: ессеи* упражнялись в строжайшем послушании закону. Поэтому они отделились от фарисеев не слишком строгих с их точки зрения. Их ревность о законе особенно проявлялась в строгом соблюдении субботней заповеди: пища приготовлялась заранее, не разрешалась даже самая малая работа, даже отправление естественных потребностей. У *кумранских монахов* мы находим подобное строгое соблюдение закона. Покаяние, обращение подразумевает возвращение к Закону Моисея. Путь спасения — соблюдать закон. И это означает — весь закон со всеми его определениями без компромиссов и послаблений. В субботу ничего нельзя носить, в том числе и медикаменты, нельзя помогать скоту при родах и вытаскивать упавшее в яму животное. Ради верности закону кумраниты, вопреки иерусалимскому священству, даже придерживались древнего солнечного календаря и отвергали нововведенный (селевкидский) лунный календарь, что привело их к противоречию с распорядком праздников иерусалимского Храма. В монастыре сохраняли сакральный язык — чистый еврейский как язык закона. Путем молитвы и бескомпромиссной верности закону они, не желавшие приносить жертву в Храме, хотели искупить прегрешения народа.

Однако *Иисус* совершенно чужд такой ревности о законе. Напротив, во всех Евангелиях он демонстрирует поразительную свободу по отношению к закону. Для ессейских монахов он однозначно был — именно в отношении субботы — заслуживающим наказания нарушителем закона. В Кумране его бы экскоммуницировали и изгнали из общины.

г. *Нет аскетизма: ессеи* упражнялись в аскезе ввиду своего стремления к чистоте. Чтобы не осквернить общением с женщиной, элита отказывалась от брака. Между тем были и женатые ессеи: брак был разрешен

им — после трехлетнего испытания — с единственной целью размножения, без брачного сожительства во время беременности. Свою личную собственность ессеи передавали общине, в которой господствовал своего рода коммунизм. Ели только то, что было необходимо для насыщения. В монастыре *Кумрана* также господствовали строгие правила. Лишь так можно было вести борьбу против сынов тьмы. И здесь личная собственность при вступлении в сообщество передавалась общине, где ею распоряжался смотритель. Монахи, следующие Правилу общины (1QS), то есть, по крайней мере, живущие в монастыре, должны были быть целибатами. Только более краткое Правило сообщества (1QSa) — более ранняя или поздняя фаза в истории Кумрана или определение для общины Израиля в конце дней? — знают женатых членов. Аскетизм Кумрана также был культово обусловлен. Треть ночей полноправные члены общины должны были бодрствовать, чтобы читать Книгу книг, исследовать закон и сообща восхвалять Бога.

Тем не менее *Иисус* не был аскетом. Он никогда не требовал жертвы ради жертвы, отказа ради отказа. Никаких дополнительных этических требований и особых аскетических упражнений, как можно больших для достижения большего блаженства. Он защищает своих учеников, которые не постятся. Ему противно мрачное благочестие, он отвергал любое показное благочестие. Иисус не был «жертвенной душой» и не требовал мученичества. Он участвовал в жизни людей, ел, пил и принимал приглашения на пиры. В этом смысле он совершенно не был аутсайдером. В противоположность Крестителю он слышал (безусловно историческое) обвинение в обжорстве и пьянстве. Брак не был для него чем-то оскверняющим, но волей Творца, которую необходимо уважать. Он не возлагал ни на кого закона

целибата. Отказ от брака был добровольным: индивидуальное исключение, а не правило для учеников. Отказ от материального имущества также не был необходим для следования за ним. В отличие от угрюмого учения Кумрана и строгого призыва к покаянию Иоанна, весть Иисуса была в самых разных отношениях радостной и освобождающей вестью.

д. *Нет иерархического порядка. Ессеи* имели строгий порядок из четырех состояний или классов, которые были строго отделены друг от друга: священники — левиты — миряне — кандидаты. Каждый, вступающий в общину, даже в мелочах был подчинен вступившим в нее ранее. Каждый должен был следовать указаниям предстоятелей, которыми руководилось сообщество. Монашеская община *Кумрана* была организована по принципу тех же самых четырех классов. Степени ранга принимались во внимание как на совещаниях (когда в каждой группе должен был присутствовать священник), так и на трапезах. Даже во время трапезы с Мессией преимущество остается за священством. Послушание меньших по отношению к высшим было усилено и санкционировано строгими наказаниями. Например, лишением четверти рациона еды: на один год — за ложные сведения об имуществе, на полгода — за ненужное оголение тела, на три месяца — за безрассудное слово, на тридцать дней — за сон во время общего собрания или за глупый громкий смех, на десять дней — за прерывание другого. Особенно жестким было исключение из общины: изгнанный должен был искать средства для жизни в пустыне, по-видимому, подобно Иоанну.

Однако *Иисус* обходился без какого бы то ни было каталога наказаний. Он не призывает учеников следовать за ним, чтобы основать организацию. Он требует послушания воле Божьей, и в этом отношении послушание со-

стояло в освобождении от всех других привязанностей. Он неоднократно осуждает стремление к лучшим и почетным местам. Он прямо-таки ставит обычный иерархический порядок с ног на голову: низшие должны быть высшими, а высшие — слугами всем. Подчинение должно происходить взаимно, в общем служении.

е. *Нет правил общины.* Распорядок дня *ессеев* был строго определен: сначала молитва, затем работа на поле, в полдень омовение и совместная трапеза, затем вновь работа, вечером снова совместная трапеза. Во время совместного пребывания царило молчание. Перед принятием нового члена он должен был выдержать два или три года новициата (времени испытания). Во время принятия он торжественно обязывался исполнять положения устава. Он давал своего рода обет в виде клятвы, которая достигала своей высшей точки в обещании верности начальствующим. Во время общей трапезы все члены общины, а не только священники, должны были носить белые одежды: священническое облачение, одежду чистых. В *Кумране* вся жизнь также протекала согласно строгому правилу: молитва, трапеза и размышление должны были быть совместными. Церемониально регламентированные трапезы, как и очистительные ванны, имели религиозное значение. Люди вели интенсивную богослужебную жизнь. Хотя жертва, после того как они отделились от Храма и его календаря, не приносилась, но существовали регулярные молитвенные богослужения с собственными псалмами — своего рода зачатки церковного богослужения суточного круга.

У *Иисуса* мы не видим ничего из этого: никакого новициата, никакой клятвы при вступлении, никаких обетов! Никаких регулярных упражнений благочестия, никаких богослужебных указаний, никаких долгих молитв! Никаких ритуальных трапез и омовений, никаких

отличающих одежд! Скорее, по сравнению с Кумраном, недопустимая нерегулярность, естественность, спонтанность, свобода! Иисус не составлял правил и уставов. Вместо правил, часто духовно прикрывавших власть одних людей над другими, он рассказывает притчи о власти Бога. Если он требует постоянной неустанной молитвы, то тем самым он подразумевает не принятое в некоторых монашеских общинах непрекращающееся богослужение («вечное поклонение»). Он имеет в виду постоянное молитвенное состояние человека, который всегда все ожидает от Бога: свои просьбы человек может и должен неустанно приносить Богу. Тем не менее он не должен говорить много слов, как если бы Бог не знал, о чем идет речь. Молитва не должна быть ни благочестивой демонстрацией перед другими, ни тягостной повинностью перед Богом.

Не для элиты, но для всех

Опять мы видим — и здесь Иисус был другим. Он не принадлежал истеблишменту или революционной партии и не хотел уходить от обычной жизни и быть аскетичным монахом. Очевидно, Иисус не соответствовал той роли, которую ожидали, которую некоторые связывают со святым или святоподобным человеком или даже пророком. Для этого он был слишком нормальным — в своей одежде, в своих трапезных обычаях, во всем своем поведении. Он выделялся не благодаря своему эзотерически-благочестивому стилю жизни, он выделялся благодаря своей вести. А она была совершенно противоположна эксклюзивной, элитарной идеологии «сынов света». Не люди производят разделение, лишь Бог, видящий сердца, может сделать это. Иисус возвещает не суд мести над чадами мира и тьмы, не царство для

элиты совершенных. Он возвещает *Царство безграничной благости и безусловной благодати именно для потерянных и бедствующих.* В отличие от мрачного учения Кумрана и строгого призыва к покаянию Крестителя, весть Иисуса является необычайно радостным известием. Сложно определить, использовал уже сам Иисус слово «евангелие» или нет. Однако то, что он хотел сказать, в любом случае было не грозной вестью, но во всеобъемлющем смысле слова «радостной вестью». Прежде всего, для тех, кто не является элитой и знает об этом.

Что же тогда означает подражание Христу? Вывод кажется неизбежным: позднейшая анахоретско-монастырская традиция в своем отделении от мира, в форме и организации своей жизни могла бы сослаться на монашескую общину Кумрана, однако едва ли на Иисуса. Он не требовал внешней или внутренней эмиграции. Так называемые евангельские советы как форма жизни — передача имущества общине («бедность»), целибат («целомудрие»), безусловное подчинение воле начальствующего («послушание»), подкрепленные клятвой («обеты») — существовали в Кумране, но не среди учеников Иисуса. И для каждой христианской общины сейчас намного острее, чем раньше, когда эта взаимосвязь и различия еще не были настолько известны, должен встать вопрос, ссылается он больше на Кумран или на Иисуса? Для различных сообществ и базисных групп, конечно, и сегодня в христианстве есть место для особой активной деятельности не в духе Кумрана, но Иисуса.

Серьезные и благочестивые аскеты Кумранского монастыря должны были слышать об Иисусе, по крайней мере о его распятии. Они, ожидавшие в последнее время, согласно пророкам, даже двух Мессий — священника и царя, духовного и мирского руководителя общины спасения, — они, в своих правилах уже установившие по-

рядок восседания за мессианской трапезой, возможно, приготовили путь Христу, но, в конечном счете, прошли мимо него. Они вели свою строгую жизнь в раскаленной пустыне до конца и почти через сорок лет погибли сами. Когда началась великая война, политический радикализм зилотов и аполитический радикализм анахоретов сошлись, подтверждая поговорку «*les extrêmes se touchent*»[1]. Конечно, в одиночестве монахи постоянно готовились к последней битве; обнаруженный «Свиток войны» (1QM) давал точные указания для священной войны. Поэтому и они приняли участие в войне революционеров, которая для монахов была эсхатологической. Десятый римский легион под руководством ставшего впоследствии императором Веспасиана продвинулся в 68 г. из Кесарии до Мертвого моря и в Кумран. Тогда монахи, вероятно, упаковали свои рукописи и спрятали в пещерах. Они уже никогда не вернулись за ними. Они были вынуждены принять смерть. Пост десятого легиона некоторое время размещался в Кумране. Во время восстания Бар Кохбы, когда иудейские партизаны еще раз обосновались в оставшихся сооружениях, Кумран был окончательно разрушен.

Что же остается в итоге? У того, кто не желает принять истеблишмент и, с другой стороны, не хочет принимать ни политический радикализм насильственной революции, ни аполитический радикализм благочестивой эмиграции, кажется, остается лишь один выбор — компромисс.

4. Компромисс?

Социально-политические революционеры, как и монашествующие эмигранты, последовательно и серьезно относятся к Царству Божьему. Их радикализм заклю-

[1] Крайности сходятся (*фр.*). — *Прим. пер.*

чается в этом идущем до *radix*, до корня, беспощадном стремлении к последовательности, целостности и неделимости. Они хотят найти чистое, однозначное решение, политическое или аполитическое, окончательное и ясное: мировая революция или бегство от мира. Перед лицом такого однозначного решения все остальные возможности кажутся двусмысленными, двойственными, двуличными, половинчатыми: тактическим лавированием между элитой и радикалами, отказом от безусловной верности истине, от созидания жизни по *одному* стандарту, от достижения совершенства.

Благочестивые

Тем самым возникает путь благополучной непоследовательности, легальной гармонизации, дипломатического урегулирования, морального компромисса. *Compromittere* означает «совместно обещать», «соглашаться». Не должен ли чёловек волей-неволей пытаться достичь равновесия между безусловной божественной заповедью и своей конкретной ситуацией? Не существует ли давления обстоятельств? Не является ли политика — как в великом, так и в малом — искусством возможного? Конечно, ты должен — однако в рамках возможного. Не есть ли это путь Иисуса?

Путь морального компромисса — это путь *фарисейства.* Фарисейство представляли хуже, чем оно было на самом деле. Уже в Евангелиях фарисеи на основании более позднего полемического взгляда часто недифференцированно изображаются как образец лицемерия, как набожные притворщики. На это были свои причины. Фарисеи — единственная партия, пережившая великую революцию против римлян, когда и истеблишмент, и радикалы политического и аполитического

направлений были сметены. На фарисействе основывается последующий талмудический, а также и нынешний ортодоксальный иудаизм. Тем самым фарисейство осталось единственным иудейским противником юного христианства. И это отразилось в написанных после 70 г. Евангелиях. С другой стороны, фарисеев безгранично восхвалял Иосиф Флавий – даже в своем имени представлявший собой живой компромисс, – который своим более поздним проиудейским трудом «Иудейские древности» хотел компенсировать свой проримский труд «Иудейские войны».

Фарисеев нельзя просто идентифицировать с книжниками. Священнический истеблишмент также имел своих богословских и юридических (по сути саддукейских) экспертов в отношении всех вопросов истолкования закона, имел своих придворных богословов. Имя «фарисеи» вовсе не означает «лицемеры», оно означает «отделенные» (по-арамейски *perishaiia* от еврейского *perushim*). Они также любили называть себя благочестивыми, праведными, богобоязненными, бедными. Имя «отделенные» – вероятно, впервые использованное «внешними» – хорошо бы также подошло к ессеям и кумранским монахам. Возможно, они представляли собой нечто подобное радикальному крылу фарисейского движения. Как мы уже слышали, *все* «благочестивые» отвернулись уже на ранней стадии от политики власти и привязанности к миру уже упрочившихся маккавейских борцов за свободу, от дома Маккавеев, позднейший потомок которых, Мариамна, должна была выйти замуж за основателя новой иродианской династии. Благочестивые хотели созидать свою жизнь согласно Торе, согласно закону Божьему. Однако одни не хотели принимать участие в радикализме других. Поэтому благочестивые распались на ессеев и фарисеев. После кровавого стол-

кновения с маккавеем Александром Янаем (103–76 до Р.Х.), который первым вновь присвоил себе царский титул, фарисеи отказались от любого насильственного изменения ситуации. Путем молитвы и благочестивой жизни они хотели подготовиться к той перемене, которую совершит сам Бог. Мирянское движение, насчитывающее около 6000 членов однако очень влиятельное в населении численностью, возможно, около полумиллиона, они жили среди других, хотя и в крепких сообществах. Чаще всего ремесленники и торговцы, под руководством книжников они образовывали «товарищества». В политическом отношении фарисеи и во времена Иисуса были умеренными, хотя некоторые из них симпатизировали зилотам.

Нельзя забывать: приведенный Иисусом в качестве примера фарисей не лицемерил. Он был искренним, благочестивым человеком и говорил чистую правду. Он делал все то, о чем говорил. Фарисеи придерживались образцовой морали и пользовались соответствующим уважением среди тех, кто не так далеко продвинулся на этом пути. При исполнении закона для них были важны прежде всего две вещи: предписания о чистоте и обязанность десятины.

Они требовали исполнения определенных для священников *предписаний о чистоте* даже в быту от всех своих членов, хотя за относительно небольшим исключением они не были священниками. Таким образом, они давали понять, что фарисеи – священнический благодатный народ последнего времени. Поэтому они омывали руки не ради гигиены и приличия, но ради культовой чистоты. Определенные виды животных, кровь, прикосновение к трупу или падали, телесное истечение и многое другое вели за собой потерю культовой чистоты. Ее необходимо было восстановить путем очистительно-

го омовения или даже особого периода ожидания. Для молитвы человек должен иметь чистые руки. Поэтому огромное значение имело омовение рук перед каждой трапезой, а также сознательное содержание в чистоте сосудов и блюд.

Народ пренебрегал заповедью о *десятине* — отдавать десять процентов из всего, что собирали на поле или приобретали, для поддержания священнического колена Левия и Храма. Однако тем серьезнее воспринимали ее фарисеи. Они отделяли десять процентов от всего, что только было возможно, даже от овощей и зелени, и передавали священникам и левитам.

Все это фарисеи рассматривали в качестве заповедей. Но помимо заповедей они совершали много добровольного. «*Сверхдолжными делами*» (*opera supererogatori*) назвала их впоследствии христианская этика, которая тем самым возобновила фарисейские представления: не требуемые сами по себе, но дополнительные, излишние добрые дела, которые могут быть засчитаны в великом расчете вопреки прегрешениям человека, так чтобы весы божественной справедливости склонились на благо. Дела покаяния, добровольный пост (для умилостивления за грехи народа дважды в неделю, по понедельникам и четвергам), милостыня (благотворительность для обретения божественного благоволения), пунктуальное соблюдение трех ежедневных часов молитвы (где бы ни находился человек) особенно подходили для достижения морального баланса. И действительно: разве все это отлично от того, что позднейшее христианство (в этом случае особенно католического образца) выдавало за «христианское»? Разве Иисус, находившийся между истеблишментом и радикализмом, не должен был присоединиться к этой партии, к партии истинно благочестивых?

Моральный компромисс

Достаточно характерно, что Иисус испытывал трудности с этой благочестивой моралью. Для нее характерен *компромисс*. Сам по себе человек рассматривает заповеди Божьи чрезвычайно серьезно: он делает больше, чем требуется и заповедано. Он воспринимает их болезненно точно и поэтому созидает целый забор дальнейших заповедей вокруг заповедей Божьих: для защиты от повсеместно угрожающих грехов, для применения к мельчайшим вопросам повседневности, для решения при всякой неуверенности, что является и не является грехом. Ведь человек должен точно знать, чего ему следует придерживаться: сколько можно пройти в субботу, что можно перенести, какую работу можно совершить, можно ли жениться, можно ли съесть снесенное в субботу яйцо... В одно общее предписание можно было вместить целую сеть детальных предписаний. Например, омовение рук: в совершенно определенное время, до запястья, при особом положении рук, в два полива (первый уничтожает нечистоту рук, второй — ставшие нечистыми капли первого полива).

Тем самым человек учился процеживать: возникала рафинированная техника благочестия. Поэтому громоздились заповедь за заповедью и предписание за предписанием: моральная система, которая может включить в свои сети всю жизнь индивидуума и общества. Ревность о *законе*, обратной стороной которой является страх перед подкарауливающим повсюду грехом. В священных текстах закон в узком смысле слова (= пять книг Моисея = Пятикнижие = Тора), в котором этические и ритуальные заповеди рассматриваются как равноценные, важнее пророков. К записанному закону Божьему, Торе, добавляется в качестве равноправного — принимая

pari pietatis affectu[1] — устное предание, *галаха*, «предание старцев», труд книжников. Таким образом, к примеру, вопреки саддукеям смогло развиться прочное учение о воскресении мертвых. При всем этом важным становится учительное служение книжников, которые заботятся о сложном применении отдельных заповедей и могут сказать о любом случае, как должен поступать простой человек. О любом случае (*casus*), даже самом редком; позже это искусство назвали «казуистикой», и толстые тома христианского нравственного богословия наполнены ею. Распределение, разложение всей повседневности с утра до вечера на законодательные случаи.

Для многих фарисеев это было гуманным искусством: они действительно хотели помочь. Они хотели сделать закон *удобным для исполнения* путем его искусного приспособления к современности. Они хотели облегчить совесть, придать ей уверенность. Они хотели точно указать, насколько далеко можно зайти, не совершая греха, и предложить решения в особенно трудных обстоятельствах. Туннель сквозь целую гору предписаний, возведенную между Богом и человеком (по словам Иоанна XXIII, обращенным к католическим специалистам в области церковного права). Тем самым они одновременно строги и мягки, очень традиционны и все же очень близки к реальности. Они настаивают на законе, однако одновременно находят извинения и освобождения. Они принимают заповедь буквально, но интерпретируют слово эластично. Они следуют путем закона, тем не менее, запланировали обходные пути. Тем самым человек может соблюдать закон и не грешить. В субботу нельзя работать (книжники определили 39 запрещенных в субботу видов работы), но в виде исключения, в случае опасности для

[1] С равной степенью приверженности *(лат.)*. – *Прим. пер.*

жизни, ее можно нарушить. В субботу ничего нельзя выносить из дома, однако дворы нескольких домов можно рассматривать как общее домовое пространство. Осла, который в субботу упал в яму, можно вытащить — в отличие от правил Кумрана. Разве непонятно, что народ с благодарностью принимал такую интерпретацию закона, которая смягчала жесткую саддукейскую законность постоянно настаивавших на субботе храмовых священников? Фарисеи — не саддукейские иерархи в далеком Храме, но близкие к народу в городах и деревнях, близкие к синагоге, к дому учения и молитвы — являлись своего рода руководителями народной партии. Они рассматривали себя не как консервативных реакционеров (они обитали в Храме), а как движение морального обновления.

Только по отношению к тем, кто не знал закона или не желал исполнять его, они были беспощадны. Здесь «отделение» было неизбежным. Оно было необходимо не только по отношению к эллинизированному иерусалимскому истеблишменту, но и по отношению к *'amha-arez*, «людям земли», которые не были сведущими в законе и, следовательно, не исполняли его или же, как в случае тяжело работающих людей, не *могли* достаточным образом заботиться о сохранении культовой чистоты. Необходимо было «отделение» прежде всего от самых разных видов публичных грешников, которые не *желали* соблюдать закон: естественно, от блудниц, однако не менее от мытарей. Ведь оккупационная власть передавала пункты по сбору налогов тем, кто предлагал самую высокую цену, а затем в свою очередь, несмотря на официальные тарифы, мог получать желаемые доходы. Слово «мытари» было равнозначно обманщикам и негодяям: это люди, с которыми невозможно было сесть за один стол. Все эти безбожники задерживают наступление

Царства Божьего и приход Мессии. Если бы весь народ в чистоте и святости был верен и точно соблюдал закон, как фарисеи, тогда пришел бы Мессия, собрал разрозненные колена Израиля и воздвиг Царство Божье. Ведь закон — это знак избрания, это благодать!

Не благочестивый законник

Иисус казался *близким* к фарисеям и все же был бесконечно *далек* от них. И он усиливал закон, как свидетельствуют антитезы Нагорной проповеди: гнев уже означает убийство, прелюбодейные желания — само прелюбодеяние. Однако была ли это казуистика? С другой стороны, Иисус проявлял поразительную свободу: ведь подрывается вся мораль, если потерянный и беспутный сын, в конечном счете, оказывается у отца лучшим, чем послушно оставшийся дома, если собирающий налоги мошенник более успешен перед Богом, чем благочестивый фарисей, который действительно не таков, как другие люди, эти обманщики и прелюбодеи. Такие высказывания — включая притчи о потерянной овце и потерянной драхме — казались морально субверсивными, деструктивными и оскорбительными для любого порядочного израильтянина.

Конфликт с фарисеями должен был особо обостриться, поскольку общность была особо велика. Подобно фарисеям, Иисус сохранял дистанцию по отношению к иерусалимскому священническому истеблишменту, отклонял зилотскую революцию и внешнюю или внутреннюю эмиграцию. Подобно фарисеям, он также желал быть благочестивым посреди мира, жил, действовал, дискутировал в среде народа, учил в синагоге. Не подобен ли он равви, который к тому же неоднократно был гостем в доме фарисея и именно фарисеями был пред-

упрежден о преследовании Ирода? Подобно фарисеям, он в принципе придерживался закона, во всяком случае не атаковал его прямо, требуя его отмены или упразднения. Он пришел не для того, чтобы отменить, но чтобы исполнить. Не был ли он — и некоторые современные иудейские ученые пытаются рассматривать его в таком качестве — просто фарисеем особого либерального направления, по сути благочестивым, верным закону, хотя и чрезвычайно великодушным моралистом? Разве у раввинов нет параллелей к некоторым его высказываниям? Однако возникает встречный вопрос: почему же тогда возникла растущая вражда по отношению к Иисусу, в том числе и в фарисейской среде?

Действительно, существует немало параллелей — в иудейской, иногда и в эллинистической среде. Но одна ласточка не делает весны, и единичное высказывание отдельного равви не делает истории. Особенно, если одному высказыванию противостоят тысячи слов других раввинов, как, например, в вопросе о субботе. Для нас здесь лишь второстепенно важно знать: кто, что и где сказал первым. Важнее всего понять: исходя из каких предпосылок, в каком общем контексте, с какой радикальностью, с какими последствиями для возвещающего и слушающих это было сказано. Ведь неслучайно именно этот иудей определил историю, принципиально изменив ход мира и положение иудаизма.

И все же необходимо — размежевываясь с иудаизмом и вновь иудаизированным христианством — ясно сказать: Иисус *не был благочестивым законопослушным моралистом.* Бесспорно: хотя исторический Иисус, в общем, жил в верности закону, тем не менее он не страшился там, где для него было важно, вести себя противоположно закону. Он, не отменяя закон, фактически ставил себя *над* законом. Мы должны обратить внимание

на три факта, признанных самыми критичными экзегетами.

Он не признает ритуальную табуизацию. *Не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит из уст, оскверняет человека. Говорящий так критикует не только (как, к примеру, монахи Кумрана) внешнюю практику чистоты, которая не идет из сердца. Он не усиливает (вновь как в Кумране) предписания о чистоте. Здесь, скорее, были произнесены неслыханные слова, которые все, заботящиеся о ритуальной корректности, должны были воспринять как массированную атаку. Даже если они были сказаны, возможно, только в определенной ситуации и не подразумевались программно (более против устной галахи о чистоте, чем против предписаний о чистоте самой Торы), все же он представил все предписания о чистоте как незначительные и изъял из обращения ветхозаветное различие чистых и нечистых животных и видов пищи. Иисус не интересуется культовой чистотой и ритуальной корректностью. Чистоту перед Богом дарует только чистота сердца! Здесь, в конечном счете, было поставлено под вопрос любое различие, которое образует предпосылку для ветхозаветной и вообще античной сущности культа: различие между профанной и сакральной областью.*

Он не поддерживает постнический аскетизм. *В то время как Креститель не ел и не пил, Иисус ест и пьет – уже упомянутое обвинение в обжорстве и пьянстве связано с постом. Иисусу нигде не предъявляется обвинение в том, что он не соблюдал обязательный пост в День искупления и другие дни скорби. Однако он не практиковал добровольный личный пост, который вместе с фарисеями, очевидно, соблюдали и ученики Иоанна: гости на брачном пире не могут поститься, пока с ними жених. Эти загадочные слова*

означают: сейчас время радости, а не время поста; пост становится праздником, поскольку ожидаемый в последнее время праздник уже начался. Таким учением Иисус должен был вновь вызвать сильный шок. Очевидно, он не практиковал ничего из подобных форм покаяния, отказа, самонаказания, чтобы обрести милость Божью и заслуги перед ним. Это была открытая атака на сверхдолжные добрые дела, которые Иисус в притче о мытаре и фарисее действительно представляет как не оправдывающие человека.

Он не боялся нарушить субботу. *Об этом нарушении закона у нас больше свидетельств, чем обо всех остальных. Христос явно нарушал субботний покой. Он не только терпел срывание колосьев своими учениками в субботу, но и неоднократно исцелял в субботу. Тем самым он нарушал заповедь, самую ощутимую еще и сегодня в иудейской практике благочестия, а в то время решительным образом охранявшуюся храмовым истеблишментом, зилотами, ессеями и кумранскими монахами: знак отличия Израиля от языческого мира! Причем он делал это не ввиду опасности для жизни, но и в тех случаях, когда он легко мог бы поступить иначе. Любое его исцеление могло бы произойти и на следующий день. И здесь Иисуса не интересуют конкретные строгие или мягкие интерпретации, казуистические вопросы о «если» и «но». Не только допускается исключение из правил, но сами правила ставятся под вопрос. Он признает за человеком принципиальную свободу по отношению к субботе своими словами, безусловно, аутентичными: суббота ради человека, а не человек ради субботы. Для иудейского уха такое высказывание должно было звучать в высшей степени скандально. Ибо суббота есть высший акт богослужения: она – не для человека, но для Бога, который, согласно тогдашнему иудейскому пониманию, ритуально точно соблюдает ее на небе вместе со всеми ангелами. Если, напротив, один равви где-то*

сказал, что суббота дана иудеям, а не иудеи – субботе, то это лишь одна из упомянутых одиноких ласточек; такое высказывание не имеет никакого принципиального значения; оно имело другую цель и не выявляло критического отношения к субботе. Однако для Иисуса суббота более не имеет религиозной самоцели, но человек есть цель субботы. В субботу нужно делать не ничего, но правильное: если можно спасать животных, то тем более и человека. Тем самым человеку принципиально предоставлен выбор, когда он соблюдает субботу, а когда – нет. Это имеет значение и для соблюдения прочих заповедей. Безусловно, здесь нет борьбы с законом, однако человека фактически делают мерой закона. Ортодоксальному иудею здесь все кажется поставленным с ног на голову.

Все это относится к историческому ядру предания. Насколько возмутительным было отношение Иисуса к традиционному благочестию, видно из того, каким образом предание обошлось со словами Иисуса о субботе. Некоторые опускаются: Матфей и Лука молчат о вышеупомянутом революционном тезисе, что суббота ради человека. Вводятся вторичные обоснования: цитаты из Писания и ссылки на ветхозаветные примеры, которые, однако, не доказывают того, что нужно было доказать. Или тексты усиливаются христологически: не просто человек, но Сын Человеческий — как добавляется уже у Марка — является господином субботы.

Против самоуверенной праведности

Трудно решить, какие из прочих обвинений в адрес фарисеев восходят к самому Иисусу. Он обвиняет фарисеев в том, что хотя они отдают десять процентов от различных трав, однако игнорируют великие требования Бога

о справедливости, милосердии и верности: они отсеивают комара, но проглатывают верблюда. Далее, они скрупулезно исполняют предписания о чистоте, однако сами остаются внутренне нечистыми: красивые побеленные гробы, полные костей мертвых. Далее, они проявляют миссионерскую ревность, однако губят людей, которых приобретают: прозелитов, становящихся вдвое худшими сынами геенны. Наконец, они дают деньги бедным, тщательно соблюдают часы молитвы, но такое благочестие служит их тщеславию и самовлюбленности: актер, который уже получил свою награду. Во многом обвинения, обращенные Иисусом в адрес книжников, относятся и к фарисеям: они возлагают на людей тяжелое бремя, а сами не прикасаются к ним даже пальцем. Они ищут почестей, титулов, приветствий и присваивают себе место Бога. Они строят надгробные памятники жившим прежде пророкам и убивают нынешних. В общем, они имеют знание, но не живут в соответствии с ним.

Важнее, чем эти отдельные обвинения, то, что за ними скрывается: что собственно Иисус имеет против этого вида благочестия? Иисус возвещает не то Царство Божье, которое люди могли бы создать, достичь, воздвигнуть, добиться путем точного исполнения закона и лучшей морали. Моральная сила, какого бы то ни было вида, не создаст его. Иисус возвещает *Царство, которое созидается освобождающим и благодетельным действием Бога.* Царство Божье — это дело Божье, его власть освобождает и благодетельствует. Иисус никоим образом не иронизировал по поводу серьезности моральных усилий. Это, правда, что он редко использует слова «грех» и «грешить». Однако он — не пессимистический проповедник, обличающий грех, подобный Аврааму из Санта Клары. Но он и не просвещенный оптимист, подобный Руссо, рассматривающий человека как благого по при-

роде и выступающий против осознания греха и моральных усилий. Напротив: он полагает, что его противники *недооценивают грех*, причем двояким образом.

Их казуистика изолирует *конкретный грех: требование послушания Богу расщепляется на отдельные детальные акты. Вместо ложных основополагающих позиций, основополагающих тенденций, основополагающих убеждений они говорят в первую очередь об отдельных моральных промахах. Эти отдельные акты регистрируются и каталогизируются: в каждой заповеди – тяжелые и легкие прегрешения, грехи слабости и злой природы. Глубинного измерения греха просто не замечают.*

Иисус *отвергает казуистику самим фактом того, что он начинает с самого корня: не только акт убийства, но гневный образ мыслей; не только акт прелюбодеяния, но прелюбодейная похоть; не только лжесвидетельство, но ложное слово. Недооцененные оппонентами грехи языка выявляются как оскверняющие человека. Он никогда не отмечает область, в рамках которой находится грех, в то время как вне ее греха не следует бояться. Он предлагает примеры, однако не определения конкретных случаев, в которых следует поступать, так или иначе. Его не интересует каталогизация грехов, даже различение легких и тяжелых, прощаемых и непрощаемых грехов. В то время как некоторые раввины рассматривали убийство, блуд, отпадение от веры, пренебрежение Торой как непрощаемые грехи, Иисус признает лишь один такой грех – против Святого Духа: непрощаемо лишь отвержение прощения.*

Для фарисеев заслуги компенсируют *грех. Весу греха противопоставляется вес заслуг, благодаря которым он может быть уничтожен. Причем можно удобно воспользоваться не только собственными заслугами, но и заслуга-*

ми других (отцов, сообщества, всего народа). В этих операциях убытка и прибыли речь собственно идет лишь о том, чтобы в конце концов человек не продемонстрировал дефицита, но по возможности капитализировал для неба много заслуг.

Для Иисуса *вообще не существует заслуг. Если Христос говорит о «награде» – он очень часто делает это, следуя образу речи своей эпохи, – то он подразумевает не «заслугу»: не оплату работы, на которую человек может притязать на основании своих свершений, но милостивую награду, которая даруется ему от Бога на основании его собственной божественной воли безо всякого притязания. Здесь не подсчитываются заслуги, как ясно показывает притча об одинаковой оплате всех работников в винограднике, но действует правило божественного милосердия, которое вопреки любой обывательской справедливости воздает каждому полностью – будь то работавший долго или кратко: больше, чем он заслуживает. Тем самым человек должен спокойно забыть о том, что он сделал хорошего. И там, где он понимает, что ничего не заслужил, ему воздастся. Бог действительно воздает – именно это подразумевают слова о награде, в том числе и за каждую поданную чашу воды, о которой человек забыл. Тот, кто говорит о заслугах, взирает на свои собственные достижения; говорящий о воздаянии – на верность Божью.*

Тот, кто недооценивает грех из-за казуистики и мышления, основанного на заслугах, становится некритичным по отношению к самому себе: самодовольным, самоуверенным, уверенным в собственной правоте. И это одновременно означает: сверхкритичным, несправедливым, жестоким и бессердечным по отношению к другим, иным людям, «грешникам». Человек сравнивает себя с ними. Перед их лицом он желает утвердиться, жела-

ет быть признанным ими в качестве благочестивого и морального человека, от них он желает отмежеваться. Здесь, а не просто на поверхности, коренится обращенный к фарисеям упрек в лицемерии. Тот, кто некритически мыслит о себе самом, относится к себе слишком серьезно, а к ближнему, и особенно к Богу, — слишком легкомысленно. Тем самым оставшийся дома сын отчуждается от отца. И именно таким образом фарисей Симон знает о прощении и все же не знает, что такое прощение.

Что же стоит здесь между Богом и людьми? Парадоксальным образом собственная мораль и благочестие человека: его рафинированно изощренный морализм и его утонченно взращенная техника благочестия. Не мошенникам мытарям — как полагали современники — сложнее всего обратиться, поскольку они даже не могут знать, кого они обманули за все время и сколько они должны вернуть. Нет, речь идет о благочестивых, которые самоуверенно кажутся вообще не имеющими нужды в покаянии. Они стали злейшими врагами Иисуса. К ним, а не к великим грешникам относится большинство евангельских слов о суде. В итоге его убили не убийцы, мошенники, обманщики и прелюбодеи, но высокоморальные люди. Они полагали, что тем самым они совершают служение Богу.

Фарисейский дух выстоял. Военным победителем в великом столкновении стал Рим. Зилотство потерпело неудачу, ессейство было истреблено, саддукейство погибло без Храма и храмового служения. Фарисейство пережило катастрофу 70 г. Лишь книжники остались руководителями порабощенного народа. Таким образом, из фарисейства возникло позднейшее нормативное иудейство, которое на основании — во многом модифицированной и аккомодированной — «отделенности» продолжало жить посреди мира вопреки всем нападкам

и вновь воссоздало иудейское государство почти через 2000 лет. Однако и в христианстве фарисейство продолжает жить (иногда даже и больше) — в противоречии с духом самого Иисуса.

Провокационен для всех

Истеблишмент, революция, эмиграция, компромисс — кажется, что для Иисуса нет выхода из этой четверицы. И эти четыре пункта и сегодня, в совершенно отличной исторической ситуации, не потеряли своего значения. Богослов не может вести речь об общественной обусловленности только абстрактно — так нередко поступали по отношению к Иисусу, особенно когда хотели подчеркнуть общественное значение христианской вести. Поэтому нам было важно увидеть Иисуса из Назарета — насколько возможно конкретно в кратком изложении — в тогдашнем общественном контексте: каким он действительно был. Однако в то же время нам нужно видеть: каков он есть, как он — при всей отчужденности — и сегодня может стать значимым в нашем общественном контексте. Такая систематическая локализация в основном избегает двух ошибок: как неактуальной историзации, так и неисторической актуализации. Говоря позитивно: она одновременно учитывает *историческую дистанцию* и *историческую релевантность для всех времен*. Поэтому при всей вариативности она может открыть важные константы.

Кажется, что мы пришли к странным выводам. Иисуса, очевидно, нельзя никуда поместить: ни к господствующим, ни к повстанцам, ни к моралистам, ни к молчаливым аскетам. Он провокационен как для правых, так и для левых. Он не принадлежит ни к одной партии и вызывающ по отношению ко всем: «человек,

разрушающий все схемы». Не философ и не политик, не священник и не социальный преобразователь. Гений, герой, святой? Или реформатор? Однако разве он не радикальнее, чем реформатор, то есть человек, который хочет преобразовать вещи? Пророк? Разве «последний» пророк, который не может быть превзойден, все еще пророк? Обычная типология, очевидно, дает осечку. Вроде бы у него есть нечто от различных типов (возможно, больше всего от пророка и реформатора), но он не принадлежит ни к одному из них. Он находится на другой ступени: очевидно, ближе к Богу, чем священники. Свободнее по отношению к миру, чем аскеты, моральнее чем моралисты, революционнее, чем революционеры. Тем самым у него были глубина и широта, которых лишены другие. Очевидно, что и врагам, и друзьям тяжело его понять и едва ли можно полностью его разгадать. Вновь и вновь становится ясно: *Иисус – другой*! При всех параллелях в деталях исторический Иисус, в общем, оказывается совершенно *неповторимым* — и тогда, и сегодня.

В качестве побочного результата этой главы можно констатировать: очень поверхностно ставить в один ряд всех «основателей религии», как если бы их, в сущности, можно было не только переставить, но даже заменить друг другом. Не говоря о том, что Иисус из Назарета не хотел основывать никакую религию, стало ясно, что исторического Иисуса нельзя спутать ни с Моисеем, ни с Буддой, ни с Конфуцием, ни с Мухаммедом.

Говоря кратко: Иисус не был воспитан при дворе, как, вероятно, Моисей; не был сыном царя, как Будда. Он также не был ученым и политиком, как Конфуций или богатым торговцем, как Мухаммед. Именно поскольку его происхождение так незначительно, так по-

разительна его непреходящая значимость. Весть Иисуса *отлична*

от безусловной истинности все более и более расширяющегося записанного Закона (Моисей);
от аскетического удаления в монашеское молчание и медитацию в рамках религиозной общины (Будда);
от насильственного революционного завоевания мира путем войны против неверующих и созидания теократических государств (Мухаммед);
от обновления традиционной морали и устоявшегося общества согласно вечному мировому закону в духе аристократической этики (Конфуций).

Речь здесь идет не только о некоторых более или менее случайных возможностях, но и о в высшей степени важных *основополагающих опциях* или *основополагающих позициях*. В системе координат *исторической эпохи* Иисуса, очевидно, отражаются некоторые из общих *религиозных* основополагающих позиций, которые сохранились в таком качестве или в видоизмененной форме как *секуляризованные* основополагающие позиции до сегодняшнего дня.

Истина других религий должна найти место и даже быть подчеркнута в христианстве. От этого нельзя отказываться. Христианство в конечном счете научилось не только у Платона, Аристотеля и стоиков, но и у эллинистических мистериальных культов и римской государственной религии, однако едва ли взяло нечто у Индии, Китая и Японии. Тем не менее тот, кто ссылается на Иисуса, не может оправдать смешения всех религий. Все сказанное подтверждается: эти отдельные великие фигуры нельзя взаимозаменить, один и тот же человек не может одновременно идти разными путями — нель-

зя одновременно стремиться к угасанию мира (Будда) и созиданию мира (Конфуций), к господству над миром (Мухаммед) и кризису мира (Иисус). Иисус из Назарета не может служить шифром для всемирной религии, этикеткой для древнего или нового синкретизма.

Однако все до сих пор сказанное очертило образ Иисуса скорее в негативном ключе. Позитивный вопрос до сих пор формулировался только косвенно. Теперь мы должны спросить: что, собственно, было в нем определяющим? Что является его центром?

II. Дело Божье

Здесь мы не ставим вопроса о сознании Иисуса и его душе; как неоднократно подчеркивалось, источники ничего не говорят об этом. Можно задаться вопросом о центре его благовестия и его образа действий. Чему он отдавал себя? Чего он действительно хотел?

1. Центр

Станет ясно лишь позже, насколько это фундаментально: Иисус возвещает не самого себя. Не он сам находится на переднем плане. Он не приходит, говоря: «Я — Сын Божий, веруйте в Меня». Этим он отличается от знакомых еще Цельсу странствующих проповедников и божественных мужей, которые появлялись с притязанием: «Я — бог или сын божий или божественный дух. Я пришел, ибо конец мира пред дверьми... Блажен, кто поклоняется мне ныне!» Скорее его личность отходит на второй план из-за дела, которое он представляет. Что же это за дело? Можно сказать одним предложением: *дело Иисуса – это дело Бога в мире.* Сегодня модно подчеркивать, что для Иисуса главное и основное — человек. Несомненно. Однако для Иисуса главное и основное — человек, поскольку для него самое главное и основное — Бог.

Царство Божье

Он говорит о деле Бога в мире как о приближающемся Царстве Бога (*malkut Yahweh*). Он никогда не определял этот термин, однако в своих притчах — первичном

слое евангельского предания — вновь и вновь описывал понятным для всех образом. Он говорит о Царстве Божьем, а не о церкви, как показывают тексты. «Царство Небесное», появляющееся в Евангелии Матфея, вероятно, есть вторичное словообразование ввиду иудейского страха перед произнесением имени Божьего и подразумевает то же самое: небо означает Бога. Это «Царство» подразумевает не территорию, не область господства, но власть Бога, «правление Бога». Поэтому «Царство Божье» становится «назначением дела Божьего».

Это чрезвычайно популярное в эпоху Иисуса выражение приобретает более точное значение, когда оно используется против его противников. Что такое Царство Божье для Иисуса? Кратко резюмируя, в свете вышесказанного:

Это не просто продолжающееся правление Бога, существующее от начала творения, как это понимали иерусалимские иерархи, но грядущее Царство Божье последнего времени.

Это не насильственно созидаемая религиозно-политическая теократия или демократия зилотских революционеров, но непосредственное, безграничное всемирное господство самого Бога, ожидаемое без применения насилия.

Это не суд реванша в пользу элиты совершенных людей в понимании ессеев и кумранских монахов, но радостная весть о безграничной благости Божьей и безусловной благодати именно для потерянных и бедствующих.

Это не воздвигаемое людьми путем точного исполнения закона и лучшей морали царство в духе фарисеев, но Царство, созидаемое свободным действием Божьим.

Что же это будет за Царство?

Царство, где, согласно молитве Иисуса, имя Божье действительно освящается, его воля осуществляется и на земле, люди будут иметь полноту во всем, всякий грех будет прощен и всякое зло будет побеждено.

Царство, где, согласно обетованиям Иисуса, бедные, голодные, плачущие, угнетенные наконец утешатся: где окончатся боль, страдание и смерть.

Царство, не поддающееся описанию, однако возвещаемое в образах: новый завет, проросшее семя, зрелый урожай, великий пир, царский праздник.

Тем самым, Царство – в полном согласии с пророческими обетованиями – полной справедливости, непревзойденной свободы, неразрушимой любви, всеобщего примирения, вечного мира. В таком смысле – время спасения, исполнения, совершенства, присутствия Бога: абсолютное будущее.

Это будущее принадлежит Богу. Обетованная пророками вера в обещания Бога решающим образом была конкретизирована и интенсифицирована Иисусом. Дело Божье победит в мире! На этой надежде основана весть о Царстве Божьем — в отличие от пессимизма, для которого Бог остается в потустороннем мире и ход мировой истории нельзя изменить. Эта надежда происходит не из затаенной обиды, которая из нужды и отчаяния нынешнего времени проецирует в будущее образ совершенно иного мира, но из уверенности в том, что Бог уже является Творцом и скрытым Господом этого противоречивого мира и что Он в будущем исполнит свое слово.

Апокалиптический горизонт

Да придет Царство его: Иисус, как и все апокалиптическое поколение, ожидал Царство Божье, царство спра-

ведливости, свободы, радости и мира, в *самое ближайшее время.* Мы уже видели, как его понимание Царства Божьего отличалось от статического понимания храмовых священников и других современников: нынешняя система не окончательна, история стремится к концу — причем еще в этом поколении, которое является последним и переживет внезапный и угрожающий конец мира и его новое становление. Но все произошло иначе, совсем иначе.

Ожидал ли Иисус наступления Царства Божьего во время своей смерти или непосредственно после нее — об этом на основании источников можно долго рассуждать, однако нельзя сказать ничего точного. Однозначно, что Иисус ожидал Царство Божье в непосредственно наступающем будущем. Мы методологически не можем позволить себе вырезать самые сложные и неприятные тексты из благовестия Иисуса и без долгих размышлений приписать их более позднему влиянию.

Иисус нигде не вкладывает в понятие «Царство» (*basileia*) Бога значение постоянного господства над Израилем и миром, но всегда говорит о будущем господстве при исполнении мира. Многие слова Иисуса ясно возвещают или предполагают близость (будущего) Царства Божьего. Хотя Иисус отказывается назвать точный срок, однако ни одно из его высказываний не отодвигает событие конца в отдаленное будущее. Скорее древнейший слой синоптического предания показывает, что Иисус ожидает Царство Божье в ближайшее время. Классические тексты о таком «близком ожидании» — а именно ввиду их соблазнительности для следующего поколения они, безусловно, аутентичны — противятся любой недооценивающей интерпретации: Иисус и частично уже говорящая вместе с ним ранняя церковь, как и апостол Павел, — ведущие экзегеты здесь в основном соглашаются — рассчитывали на наступление Царства Божьего при своей жизни.

Само собой разумеется, что Иисус говорил в апокалиптических рамках и формах представления своего времени. И хотя он ясно отклонял точные исчисления эсхатологического исполнения и чрезвычайно ограничивал живописное описание Царства Божьего по сравнению с раннеиудейской апокалиптикой, все же Иисус оставался в принципиально чуждых нам сегодня рамках понимания близкого ожидания, в горизонте апокалиптики. Данные рамки понимания были преодолены историческим развитием, апокалиптический горизонт отодвинулся – это следует ясно осознать. Исходя из сегодняшней перспективы мы должны сказать: близкое ожидание конца было связано не столько с ошибкой, сколько с *обусловленным временем, связанным с эпохой мировоззрением*, которое Иисус разделял со своими современниками. Его нельзя искусственно вновь пробудить. Более того, его также не следует – хотя всегда именно в так называемые апокалиптические времена существует такое искушение – снова пробуждать для нашего совершенно иного горизонта опыта. Ставшие для нас чуждыми апокалиптические рамки тех представлений и понимания сегодня лишь скрыли бы и заслонили подразумеваемое ими.

Сегодня важнее всего, значима ли еще основная мысль Иисуса, *дело*, которое было важно для него в возвещении грядущего Царства Божьего, в полностью измененном горизонте опыта человечества, которое принципиально примирилось с тем, что ход мировой истории, по крайней мере, пока, продолжается. Или можно с полным правом также спросить позитивно: как же, собственно говоря, случилось, что весть Иисуса после его смерти и ненаступившего конца осталась настолько же побудительной и вообще оправдалась? Это в определенной мере связано с его смертью, которая

представляла собой очень определенный конец, однако также с его жизнью и учением. Здесь уместно предпринять новую дифференциацию.

Между настоящим и будущим

Именно в контексте близкого ожидания конца действует *полярность* «еще не» и «уже»: однозначно Царство Божье относится к будущему, но через Иисуса оно сильно и действенно уже в настоящем. Слова Иисуса о будущем нельзя понимать как апокалиптическое наставление, но как эсхатологическое обетование. Тем самым ничего не говорится о будущем Царстве Божьем без последствий в отношении нынешнего общества. Однако также не идет речи о настоящем и его проблемах без взгляда на абсолютное определяющее будущее. Тот, кто в духе Иисуса желает говорить о будущем, должен говорить о настоящем, и наоборот. Ибо:

Абсолютное будущее *Бога указывает человеку на* настоящее: *нельзя изолировать будущее за счет настоящего! Царство Божье не может быть обращенным в будущее обнадеживанием, умиротворением благочестивого человеческого любопытства о будущем, проекцией неисполненных желаний и страхов, как полагали Фейербах, Маркс и Фрейд. Именно исходя из будущего необходимо обращать человека к настоящему. Именно исходя из надежды необходимо не только интерпретировать, но и изменять нынешний мир и общество. Иисус хотел предложить не поучение о конце, но обратиться с воззванием о настоящем в свете приближающегося конца.*

Настоящее *указывает человеку на* абсолютное будущее *Бога: нельзя абсолютизировать наше настоящее за счет будущего! Будущее Царства Божьего нельзя рас-*

творять в реалиях настоящего. Слишком грустным и несогласованным остается настоящее, чтобы оно в своем бедствии и грехе уже могло бы быть Царством Божьим. Слишком несовершенны и бесчеловечны эти мир и общество, чтобы они уже могли быть совершенными и окончательными. Царство Божье не застывает в начале своего появления, но должно окончательно проявиться вовне. То, что началось вместе с Иисусом, также должно завершиться с Иисусом. Близкое ожидание конца не осуществилось. Однако тем самым нельзя вообще исключать ожидание.

Весь Новый Завет при концентрации на уже начинающемся в Иисусе Царстве Божьем говорит о еще предстоящем будущем исполнении. Дело Иисуса есть дело Божье, и поэтому оно не может быть проиграно. Также как протомифы следует отличать от события творения, так и мифы о конце следует отличать от конечного события исполнения. Подобно тому, как Ветхий Завет связал с историей протомифы, так и Новый Завет — мифы о конце. Хотя история и преодолела обусловленное той эпохой близкое ожидание конца, однако — не ожидание будущего вообще. Настоящее представляет собой время принятия решения в свете абсолютного будущего Бога. Полярность «еще не» и «уже» создает напряженность человеческой жизни и человеческой истории.

Сначала — Бог

Весть Иисуса о Царстве Божьем сохранила свою привлекательность. Конец мира не наступил. И все же эта весть сохранила свой смысл. Ее апокалиптический горизонт отодвинулся. Между тем сама эсхатологическая весть, дело, которое было важным для Иисуса, остались актуальными и в новых рамках понимания и представ-

ления. Независимо от того, наступит он завтра или по истечении долгого времени, конец уже предварительно проявляет себя. Можем ли мы скрыть это от себя самих? Этот мир не длится вечно! Человеческая жизнь и человеческая история имеют конец! Однако весть Иисуса говорит: *в их конце находится* не ничто, но *Бог.* Бог, который является как началом, так и концом. Дело Божье в любом случае побеждает. Богу принадлежит будущее. Необходимо считаться с этим будущим Бога, а не высчитывать дни и часы. Исходя из этого будущего Бога необходимо созидать индивидуальное и общественное настоящее — уже здесь и сегодня.

Это не пустое будущее, но подлежащее раскрытию и исполнению будущее. Это не просто «будущее», грядущее событие, которое могли бы сконструировать футурологи путем экстраполяции из прошлой или нынешней истории, не исключая полностью эффект неожиданности будущего. Это «эсхатон», та предельная реальность будущего, которая действительно иная и качественно новая, которая уже сейчас, предвосхищая, возвещает его пришествие. Тем самым речь идет не о футурологии, а об эсхатологии. Эсхатология без истинного, еще предстоящего абсолютного будущего была бы эсхатологией без истинной, еще подлежащей исполнению надежды.

Это означает, что существует не только временное человеческое смыслополагание в той или иной ситуации. Существует *предельный,* свободно предлагаемый человеку *смысл человека и мира.* Уничтожение всякого отчуждения возможно. История человека и мира не исчерпывается, как полагает Ницше, вечным возвращением подобного, но и не уничтожается в некой абсурдной пустоте. Нет, будущее принадлежит Богу, и поэтому в конце находится исполнение.

Категория *Novum* (Э. Блох) обретает здесь свое значение. Надежда на действительно иное будущее есть надежда, которая объединяет не только Израиль и христианские церкви, но также христиан и марксистов. Это действительно иное абсолютное будущее нельзя, как это делается в одномерном техническом мышлении, идентифицировать с автоматическим техническо-культурным прогрессом общества или даже с органическим прогрессом и ростом церкви. Тем более его нельзя идентифицировать, как это происходит в экзистенциальной интерпретации Хайдеггера и других, с возможностью существования, открытой для индивидуума, и с непрестанно новой будущностью его личного решения. Это будущее есть нечто качественно новое, одновременно побуждающее к принципиальному изменению существующих отношений. И уж, конечно, это будущее, которое нельзя идентифицировать с грядущим социалистическим обществом.

Во всех этих *ложных идентификациях* не принимается во внимание, что речь идет о будущем *Бога*, о Царстве *Божьем*. Царство Божье не было ни основательно институционализированной церковью средневекового и антиреформаторского католицизма, ни женевской теократией Кальвина, ни апокалиптическим царством мятежных апокалиптических фанатиков типа Томаса Мюнцера. Оно не совпадает и с нынешним царством этики и потребительской буржуазной культуры, как полагали богословский идеализм и либерализм. И уж совсем оно не было распропагандированным национал-социализмом тысячелетним политическим царством, основывающимся на идеологии народа и расы. Наконец, оно не было и бесклассовым царством новых людей, как его до сих пор стремился реализовать коммунизм.

В свете учения Иисуса, вопреки всем этим идентификациям, необходимо констатировать: Царство Божье,

исполнение, *не приходит ни путем общественной* (духовной или технической) *эволюции, ни путем общественной* (правой или левой) *революции.* Исполнение осуществляется непредсказуемым, не поддающимся экстраполяции *действием Бога*! Это действие, которое, конечно, не исключает, но включает в себя действие человека здесь и сейчас, в индивидуальной и общественной области. При этом сегодня необходимо избегать ложного «обмирщения» Царства Божьего, как и ранее его ложного «одухотворения».

Речь идет о *действительно другом измерении*: божественном измерении. Это *трансцендентность* уже не представляемая главным образом пространственно, как в древней физике и метафизике: Бог *над* миром или *вне* мира; или позже, напротив, идеалистически или экзистенционально одухотворенно: Бог *в* нас. Трансцендентность, с точки зрения Иисуса, понимаемая прежде всего во временном отношении: Бог *перед* нами. Бог — не просто безвременный Вечный за пределами монотонной реки возникновения и исчезновения, прошлого, настоящего и будущего, как Он известен из греческой философии, но *Бог как будущий, грядущий, дающий надежду,* как Его можно познать из обетований о будущем Израиля и самого Иисуса. Его бытие осознается как сила будущего, которая позволяет проявиться нашему настоящему в новом свете. Будущее принадлежит Богу, и это означает: Он присутствует там, где существует конкретный человек, в жизни и смерти. Он присутствует там, где развивается все человечество как целое, в своем появлении и исчезновении. Бог как первая и последняя реальность.

Что это означает для человека? То, что он *не может принимать существующее* в этом мире и обществе *как окончательное.* Что для него ни мир, ни он сам не может быть первым и последним. Что мир и он сам сами по

себе, скорее, являются в высшей мере относительными, спорными и непостоянными. Что он, даже если хочет закрыть на это глаза, живет в критической ситуации. Он находится перед лицом вызова: принять решение в пользу самого высшего, принять предложение, *открыться реальности Бога*, которая предшествует ему. Это решение, в котором на кону стоит все: или-или, за или против Бога.

Настойчивость призыва совершенно не изменилась, несмотря на отодвинувшийся апокалиптический горизонт. Настойчиво требуется *обращение*: новое мышление и действие. Здесь речь идет об абсолютно окончательном выборе: новая интерпретация жизни, новое отношение к жизни, вообще новая жизнь. Тот, кто спрашивает, сколько у него еще времени, чтобы жить безбожно и отложить обращение, не достигает будущего и настоящего, потому что он, не достигая Бога, не достигает и себя самого. Час окончательного решения наступает не просто в некое исчислимое или неисчислимое время конца человека или человечества, но здесь и сейчас, причем для каждого — совершенно личностно. Индивидуум не может, как это часто бывает в психоанализе, быть удовлетворенным без разъяснения своего поведения, без подчинения моральным требованиям. Он также не может свалить решение и ответственность на общество, обвинить его неудачные структуры или коррумпированные институты. От него требуется отдать самого себя, согласиться на активное участие, на жертву: для него совершенно личностно речь идет — образно — о ценной жемчужине, сокровище на поле. Тем самым уже сейчас на кону находится все — смерть и жизнь. Уже сейчас он может обрести самого себя через жертву. Уже сейчас действительно: кто хочет сберечь свою жизнь, потеряет ее, и кто желает отдать жизнь, сбережет ее.

Это обращение возможно только в доверительном уповании на благовестие, на самого Бога, в том доверии, которое не дает сбить себя с толку и называется *верой.* Это вера, которая может двигать горами, однако и в мельчайшей форме горчичного зерна причастна обетованию, так что человек всегда может сказать: «Верую, помоги моему неверию». Вера, которая никогда не становится просто обладанием, но остается даром. Вера, которая перед лицом будущего имеет измерение надежды: в надежде вера достигает своей цели и наоборот, надежда имеет в вере свое постоянное основание.

Исходя из этой надежды на будущее Бога следует не только интерпретировать мир и его историю, разъяснять бытие индивидуума, но в критике существующего порядка вещей необходимо изменять мир, общество и бытие. Тем самым, ссылаясь на Иисуса, нельзя обосновать сохранение статус-кво во времени и вечности. Однако также нельзя обосновать и насильственный, тотальный социальный переворот, совершаемый любой ценой. В дальнейшем мы яснее увидим, что включает в себя обращение на основании веры. Здесь будет достаточно — предполагая, что изложенные аргументы понятны, — процитировать то, что самый ранний евангелист предложил в начале своего Евангелия в собственной формулировке как краткое обобщение благовестия Иисуса: «Исполнилось время и приблизилось Царство Божье! Покайтесь и веруйте в Евангелие».

2. Чудеса?

Иисус не только говорил, он и действовал. Такими же вызывающими, как его слова, были и его *дела.* Тем не менее именно многие из этих дел создают для сегодняшнего человека больше трудностей, чем все его слова.

Предание о чудесах оспаривают намного чаще, чем предание о словах. Чудо — «возлюбленное дитя веры» согласно Гете — в естественно-научно-технологическую эпоху стало трудным ребенком веры. Как нам преодолеть напряжение, существующее между научным пониманием мира и верой в чудеса, между рационально-техническим формированием мира и опытом чуда?

Однако люди эпохи Иисуса, как и евангелисты, совершенно не интересовались тем, что так сильно интересует сегодняшнего человека, человека рациональной и технологической эпохи — законами природы. Человек мыслил *не естественно-научно* и тем самым рассматривал чудо не как нарушение законов природы, не как повреждение непрерывной причинной связи. Уже в Ветхом Завете не различали между чудесами, которые соответствуют законам природы, и теми, которые их нарушают; любое событие, через которое Яхве открывает свою силу, считается чудом, знамением, делом силы или величия Яхве. Бог, источник и творец мира, действует повсюду. Повсюду люди могут пережить чудо: от сотворения и сохранения мира до его завершения, в великом и в малом, в истории народа и в спасении индивидуума из глубочайшей нужды...

В новозаветные времена и в языческой античности то, что чудеса существуют и происходят повсеместно, было само собой разумеющимся. Чудеса понимались не как нечто, противоречащее порядку законов природы, а как то, что вызывает удивление, выходит за пределы обычных человеческих возможностей, необъяснимо для человека, то, за чем скрывается другая сила — сила Бога или, возможно, злая сила. То, что *Иисус* творил чудеса, важно для евангелистов и их эпохи. Однако тогда не было развито ни естественно-научное, ни историко-научное мышление. И почему такие способы представ-

ления и средства выражения, как эпосы и гимны, мифы и саги, не могли быть подходящими, чтобы засвидетельствовать о делах живого Бога? В то время никто не думал о научном объяснении или проверке чудес. Нигде в Евангелиях не описывается, как происходил сам чудесный процесс. Никаких медицинских диагнозов болезни, никаких данных о терапевтических факторах. Зачем это было нужно? Евангелисты не хотят вторгаться в событие, о котором идет речь. Они указывают на его значение. Они не разъясняют, но представляют. Повествования о чудесах служат не для описания, но для восхищения: какие великие дела Бог сотворил через этого человека! Здесь не требуют веры в возможность чуда или в то, что то или иное событие действительно является чудом. То, что ожидается, — вера в Бога, который действует в человеке, творящем такое, и чудесные деяния являются знамением божественного действия.

Что действительно произошло

Исходной точкой для интерпретации евангельских повествований о чудесах, таким образом, должно быть то, что это не показания очевидцев, не научно проверенная документация, не исторические, медицинские или психологические протоколы. Скорее, они представляют собой беззаботные популярные повествования, которые должны вызвать верующее изумление. В этом качестве они служат благовестию о Христе.

При всем скепсисе по отношению к отдельным повествованиям о чудесах даже критические экзегеты сегодня согласны в том, что нельзя отмахнуться от всего комплекса сообщений о чудесах как от неисторических. Несмотря на многочисленные легендарные ретуширования, сегодня все принимают следующие конкретные реалии.

а. Очевидно, происходили *исцеления самых разных больных*, которые были удивительны для людей, по крайней мере тогдашней эпохи. Частично речь шла о психогенных страданиях, причем определенные психогенные заболевания кожи в древнее время, вероятно, подпадали в раздел «проказа». Многократно выдвигавшееся против Иисуса и не просто выдуманное (ввиду его соблазнительности) обвинение в магии (изгнание демонов силой главного демона Вельзевула) в Евангелиях было возможно ввиду действительных событий, которые его спровоцировали. Также исторически неоспоримые конфликты о субботе были связаны с исцелениями. Этот терапевтический элемент нельзя просто вычеркнуть из предания.

И сегодня некоторые исцеления еще остаются необъяснимыми с медицинской точки зрения. Современная медицина, которая больше чем когда-либо распознала психосоматический характер значительный части заболеваний, также знает об удивительных исцелениях на основании необычайных психологических воздействий, на основании бесконечного доверия, на основании «веры». С другой стороны, древнейшая традиция Евангелий знает случаи, когда Иисус (к примеру, в своем родном городе Назарете) не смог совершить ни одного могущественного деяния, поскольку здесь недоставало веры и доверия. Лишь верующий принимает. Исцеления Иисуса не имеют ничего общего с магией и волшебством, где человеком овладевают против его воли. Они скорее призыв к вере, которая иногда даже проявляется как истинное чудо, по отношению к которому исцеление является вторичным. Истории об исцелениях Нового Завета необходимо понимать как истории веры.

б. Особенно поразительными были исцеления «одержимых». Этот экзорцистский элемент также нельзя про-

сто так исключить из предания. Болезнь часто связывалась с грехом, а грех — с демонами. Именно те болезни, которые ведут к сильному разрушению человеческой личности, душевные болезни с особенно бросающимися в глаза симптомами (например, пенящийся рот при эпилепсии) в ту эпоху, как и еще многие столетия спустя, приписывались вселившемуся в человека демону. Из-за отсутствия психиатрических больниц люди намного чаще сталкивались публично с душевнобольными, которые, очевидно, не властвовали над собой. Исцеления от таких болезней — например, буйствующего безумного во время богослужения или эпилептика — рассматривались как победа над демоном, который господствовал над больным.

Не только Израиль, но и весь античный мир был исполнен веры в демонов и страхом перед ними. Чем дальше находится Бог, тем больше потребность в промежуточных существах между небом и землей, хороших и плохих. Часто умозрительно рассуждали о целых иерархиях злых духов под руководством сатаны, Велиала или Вельзевула. Повсюду в различных религиях волшебники, священники, врачи занимались заклинанием и изгнанием демонов. Ветхий Завет действительно очень сдержанно относился к вере в демонов. Однако в 538–331 гг. до Р. Х. Израиль был частью великого Персидского царства, дуалистическая религия которого верила в благого бога, от которого происходило все хорошее, и в злого бога, от которого происходило все плохое. Нельзя не заметить этого влияния, и поэтому вера в демонов, безусловно, является позднейшим, вторичным моментом по отношению к вере в Яхве, и в более позднем, и особенно современном, иудаизме эта вера не играет более никакой роли.

Сам Иисус в эту эпоху всеобщей веры в демонов не демонстрирует никаких следов латентного персидского дуализма, в котором Бог и дьявол на одном уровне борются

за мир и человека. Он проповедует радостную весть о власти Бога, а не угрожающую весть о власти сатаны. Очевидно, он не интересуется фигурой сатаны или дьявола, умозрениями об ангельском грехе и падении ангелов. Он не развивает учения о демонах. У него нет впечатляющих жестов, определенных обрядов, заклинаний и манипуляций, как у современных ему иудейских или эллинистических экзорцистов. Здесь с демонами связываются болезнь и одержимость, однако не все возможное зло и грех, политические мировые силы и их властители. Исцеления и изгнания демонов Иисусом, скорее, представляет собой знамение того, что приблизилось Царство Божье: власти демонов уготован конец. Поэтому Иисус, согласно Луке, видит сатану, павшего как молния с неба. В таком понимании изгнание демонов, освобождение человека от демонической власти означает не некий мифологический акт. Оно представляет собой своего рода дедемонизацию и демифологизацию человека и мира, их освобождение к истинной сотворенности и человечности. Царство Божье подразумевает целостное творение. Иисус освобождает одержимых от психического давления и разрывает замкнутый круг душевного расстройства, веры в дьявола и исключения из общества.

в. Наконец, и другие повествования о чудесах могли иметь, по крайней мере, *исторический повод.* Повествование об усмирении бури, например, могло возникнуть после спасения от бедствия на море через молитву и призыв о помощи. Повествование о монете во рту рыбы может основываться на предложении Иисуса поймать рыбу для оплаты необходимого храмового налога. Само собой разумеется, что все это — не более чем предположения. Их возможный повод возникновения более не удается реконструировать, поскольку рассказчик именно этим не интересовался. Для него было важно свиде-

тельство, по возможности впечатляющее свидетельство об Иисусе как Христе.

Удивительно ли в такой перспективе, что то, что произошло на самом деле, было расширено, украшено, усилено в процессе 40–70-летнего развития устной традиции, как это бывает обычно при пересказе историй и не только на Востоке?

Указания, не доказательства

Историческое исследование не даст большего, чем все это, даже если оно не исходит из априорной веры в невозможность чудес. Речь идет не о возможности или невозможности чудес вообще, но только о следующем: тот, кто желает утверждать чудо в строгом смысле слова, несет бремя необходимости доказательств. А чудеса в строгом смысле слова, понимаемые как нарушение законов природы, исторически нельзя доказать. Следовательно, сегодня по большей части лучше избегать амбициозного слова «чудо». Но тогда мы оказываемся в замечательном соответствии с самим Новым Заветом: обычное со времени Гомера и Гесиода греческое слово, обозначающее чудо (*thauma*), не появляется здесь ни разу; латинский перевод Вульгаты также не использует термина *miraculum* в Новом Завете. Лучше будет вести речь – вновь следуя Новому Завету и особенно Иоанну – о «знамениях» или «знаковых действиях». Речь идет о харизматических (а не врачебных) терапевтически-экзорцистских действиях, которые имеют символический характер, однако как таковые не отличают Иисуса от других подобных харизматиков. С точки зрения истории религий нельзя доказать, что эти действия не имеют аналогий. В качестве уникальных, несравненных, неповторимых их нельзя приписать только Иисусу и никому

другому. Однако они были поразительными, по крайней мере, для людей его эпохи. Причем настолько поразительными, что его считали способным на еще большее, даже на все, и особенно после смерти с течением времени стремились как можно сильнее его восхвалить.

Был ли Иисус своего рода лекарем-самоучкой, который практиковал учение, науку о целительстве? Движение *Christian Science*[1] действительно рассматривает Иисуса из Назарета как первого учителя и практика «христианской науки»: Иисус как пример новых методов исцеления силой веры. Было ли это преодолением всего несовершенного, всякой болезни и страдания — в конечном счете характеризуемых как иллюзия — посредством ума и духа, без всякого внешнего вмешательства?

Такой взгляд был бы *ложным пониманием* харизматических действий Иисуса. Исцеления и изгнания демонов никоим образом не происходили регулярно или даже запланированно. Часто Иисус уклоняется от народа и повелевает исцеленному молчать. Иисус не был чудотворцем, эллинистическим «человеком Божьим», который стремился исцелить как можно больше людей.

Изначальные простые повествования ставят в центр божественное полномочие Иисуса. Иисус видел свое призвание, свое исполнение Духом, свою весть подтвержденными своими харизматическими действиями, и на этом основании возник конфликт с его семьей и богословами. Важно было не негативное, а позитивное: Евангелия интересовались не нарушением законов природы, а тем, что в этих действиях проявляется сила самого Бога. Харизматические исцеления и изгнания демонов Иисусом не были самоцелью. Они *служили благовестию Царства Божьего.* Они истолковывают или подтверждают слова

[1] Христианская наука (*англ.*). – *Прим. пер.*

Иисуса. Исцеление паралитика доказывает правомочие обетованного Иисусом прощения грехов. Исцеления происходят не регулярно и тем более не организованно — изменение мира остается делом Божьим. Они происходят образно, символически — Бог уже начинает изменять проклятие человеческого бытия на благословение.

Важнее, чем число и масштаб исцелений, изгнаний демонов, чудесных деяний, то, что Иисус обращается с симпатией и состраданием ко всем тем, *к кому никто не обращается* — к слабым, больным, брошенным, исключенным из общества. Люди всегда старались проходить мимо них. Слабые и больные обременительны. Каждый держится на расстоянии от прокаженных и «одержимых». А благочестивые монахи Кумрана (как и часть раввинов), верные своим правилам, с самого начала исключали определенные группы людей из своего сообщества:

Безумный, лунатик, простак, глупец,
слепой, калека, хромой, глухой и несовершеннолетний
не войдет в общину,
ибо ангелы святости находятся с ними.

Иисус не отворачивается от всех них, он не отталкивает их. Он относится к больным не как к грешникам, но привлекает их, исцеляя. «Очистите путь сильным, здоровым, молодым» — не лозунг Иисуса. У него нет культа здоровья, молодости, успеха. Он любит всех людей такими, каковы они есть, и тем самым может помочь им: больным телом и душой он дает здоровье; слабым и старым — силу; бесполезным — пригодность; всем бедным, безнадежным существам — надежду, новую жизнь, уверенность в будущем. И разве все это — даже если при этом не нарушается ни один закон природы — не чрезвы-

чайно необычные, из ряда вон выходящие, поразительные, удивительно чудесные дела? Креститель в темнице не знает, кем ему считать Иисуса. Согласно преданию, Иисус отвечает, используя образ Царства Божьего, который в своей поэтической форме представляет собой не точный список чудес (кое-что из него могло произойти и в присутствии посланников Иоанна), но мессианский гимн – поразительно контрастирующий с Кумраном:

Слепые прозревают и хромые ходят,
прокаженные очищаются и глухие слышат,
мертвые воскресают и нищие благовествуют.

Это означает: чудесные действия грядущего Царства Божьего ощутимы уже сейчас. Будущее Бога уже воздействует на настоящее. Речь идет не о том, что сам мир уже изменился – Царство Божье еще только грядет. Однако в нем, в Иисусе, в его словах и делах уже сияет его сила, уже положено начало. Если он исцеляет больных, если он изгоняет демонов Духом Божьим, то *в Нем и с Ним* Царство Божье уже пришло. Иисус своими делами еще не создал Царства Божьего. Тем не менее он дал *знамения*, в которых грядущее Царство уже блистает. Это символические, живые, типические прообразы того окончательного и всеобъемлющего телесно-душевного блага, которое мы называем «спасением» человека! Поэтому он мог сказать: Царство Божье уже посреди вас.

Истинное зло как сверхъестественного понимания чудес (чудо как божественное вторжение в законы природы), так и универсально-религиозной интерпретации (все в мире, в гармонии с законами природы, есть чудо) заключается в отделении утверждения чудес Иисуса и его слов. Не нарушение законов природы (которое исторически нельзя проверить) и не общее царствова-

ние Бога над миром (чего нельзя оспаривать), но он сам есть ключ к пониманию новозаветных повествований о чудесах: лишь *исходя из его слов* его харизматические деяния обретают свой *ясный смысл*. Поэтому в приведенном ответе Иоанну перечисление знамений грядущего Царства завершается проповедью Евангелия и восхвалением тех, кто не соблазнится о его личности. Харизматические действия разъясняют слова Иисуса, и наоборот, они требуют истолкования словами Иисуса. Лишь благодаря словам Иисуса они обретают достоверность.

Иисус не просто говорил, но также вторгался в область болезни и несправедливости. Он обладает не только силой проповеди, но и харизмой исцеления. Он не только *благовестник* и *советчик*, но также *целитель* и *помощник*.

В этом он также отличается от священников и богословов, партизан и монахов: он учил как имеющий силу. Что это такое: новое учение, полное силы? Так спрашивают и говорят люди у Марка после первого чуда. В нем проявилось нечто, что одни резко отвергали, даже проклинали как магию и что сообщало другим ощущение встречи с силой Божьей. Царство Божье, которое заключается не только в прощении и обращении, но также в спасении и освобождении тела, в изменении и исполнении мира. Тем самым Иисус открывается не только как благовестник, но также в слове и деле как *гарант* грядущего Царства Божьего. Теперь необходимо задаться вопросом: что же является его нормой?

3. Высшая норма

Как бы ни было ограничено наше рассмотрение христианской реальности, необходимо ответить на один вопрос: чего в действительности человек должен крепко держаться? Если кто-то не желает связываться с ис-

теблишментом, но и не желает поддерживать революцию, если он не решается на внешнюю или внутреннюю эмиграцию, но при этом отвергает моральный компромисс – чего же он, в сущности, хочет? Кажется, что в этой системе координат не существует пятой возможности, как и пятого угла в четырехугольнике. Чего, какого закона он должен придерживаться? Что здесь вообще должно быть нормой, высшей нормой? Этот вопрос имел принципиальное значение тогда и имеет сегодня. Что было для Иисуса высшей нормой?

Не естественный закон и не закон откровения

Высшая норма не есть закон естественной нравственности: *не естественный этический закон.* Необходимо хотя бы кратко констатировать это сейчас, когда важная папская энциклика предлагает искать обоснование неэтичности «искусственного» регулирования рождаемости в таком естественном законе, ссылаясь на авторитет Иисуса Христа. Речь идет не просто о недостатке богословской рефлексии, когда Иисус для обоснования своих требований не исходит из якобы ясно познаваемой и обязательной, неизменной для всех людей сущностной природы. Для него речь идет как раз не об абстрактной человеческой природе, но о конкретном отдельном человеке.

Высшей нормой также не является позитивный закон откровения: *не закон откровения Бога.* Иисус, в отличие от Моисея, Заратустры и Мухаммеда, не представитель типичной религии закона. Для него не вечный мировой закон (как в китайской или стоической мысли) и не регулирующий все области жизни закон откровения является определяющим фактором в повседневной жизни. Ислам находит такой закон в форме предсущественно имеющейся у Бога книги (Коран), которая уже

до Мухаммеда через других пророков была сообщена народам, однако затем была искажена, пока Мухаммед как последний пророк после Иисуса, как «печать пророков», не восстановил изначальное откровение.

Конечно, в истории церкви вновь и вновь Иисуса представляли «новым законодателем», а Евангелие — «новым законом». Иисус, конечно, не отвергал ветхозаветный закон как таковой, когда он выступал против фарисейского (раннеиудейского) легализма. И даже в его эпоху благочестие закона нельзя было просто приравнять к широко распространенному легализму. Сам закон выражает регулирующую волю Божью, он свидетельствует о благости и верности Божьей, является документом и доказательством его благодати и любви к его народу, требует не только конкретных действий, но сердца. Иисус не желал заменить его своей собственной вестью. Как мы видели, он пришел, чтобы исполнить, а не уничтожить. Он не был представителем анархической беззаконности.

И все же для него закон не был высшей нормой, освободиться от которой не было никакой возможности. Иначе он не мог бы поставить себя выше него. Однако бесспорно, как мы уже видели, Иисус переступал через закон, причем не только через традицию, устное предание отцов, «галаху», но и через само Священное Писание, записанный в пяти книгах Моисея (= Пятикнижие) священный Закон Божий, Тору. Он вообще отвергал обязательность устного предания: в слове и деле он выступал против культовых предписаний о чистоте и предписаний о посте, а особенно против предписаний о субботе, чего было достаточно, чтобы вызвать ожесточенную вражду фарисеев. Однако эта вражда также объясняется тем, что отвержение устного предания фактически затрагивало саму Тору, Закон Моисея, которую эти преда-

ния отцов стремились только интерпретировать: следует вспомнить определения Торы о чистой и нечистой пище или о субботней заповеди. Однако напрямую против Закона Моисея Иисус выступал, запрещая разводы, клятвы, возмездие и заповедуя любовь к врагам.

Критику Иисусом закона еще более усиливала его критика храмового культа. Для Иисуса в отличие от большинства его соотечественников Храм не был вечен. Иисус полагает, что он будет разрушен; уже приготовлен новый храм Божий, который заменит старый во время спасения. В промежуточное время Иисус подчеркивает второстепенное значение жертвенного культа: перед принесением жертвы требуется примирение.

Критику Иисусом ветхозаветного закона нельзя умалять: он не просто иначе интерпретировал закон в определенных моментах; так поступали и фарисеи. Также он не только усиливал или радикализировал закон в определенных вопросах (уже гнев есть убийство, уже прелюбодейное желание — прелюбодеяние); так поступал и «учитель праведности» в кумранском монастыре. Нет, в поразительной независимости и свободе он нарушал закон, когда и где это казалось ему правильным. Даже если Иисус не использовал точные формулы (в чем, однако, может сомневаться лишь слишком скептическая критика), выражение «а Я говорю вам» в антитезах Нагорной проповеди и не использовавшееся никем другим в начале серии утверждений слово «аминь» ясно выражают радикализацию, критику, даже упраздняющую реактивацию закона Иисусом и одновременно позволяют задаться вопросом об авторитете, на который он претендует и который, очевидно, выходит далеко за пределы авторитета богослова-законника или даже пророка. Даже если кто-то принимал всю Тору как данную от Бога, но утверждал, что тот или иной стих был не от

Бога, но от Моисея, то, согласно суждению современников, такой человек презирал слово Яхве. Разве может существовать «лучшая праведность», чем праведность закона? Уже в начале первого Евангелия повествуется, что слушатели Иисуса были смущены тем, что он учил иначе, чем книжники.

Вместо законничества – воля Божья

Итак, чего же хотел Иисус? Уже стало ясно: представлять дело Божье. Это смысл его вести о пришествии Царства Божьего. Прошения о том, чтобы святилось имя Божье и пришло его Царство, в версии «Отче наш» у Матфея расширяются словами: да будет воля Твоя! То, чего Бог желает на небе, должно совершаться на земле. Тем самым весть о пришествии Царства Божьего, если ее понимать как требование для человека здесь и сейчас, означает: да будет то, чего желает Бог. Это относится к самому Иисусу вплоть до его страданий: да будет воля его. Воля Божья – мера. Это должно относиться и к следующим за ним людям: тот, кто творит волю Божью, является для него братом, сестрой, матерью. Не говорить «Господи, Господи!», но творить волю Отца – это путь в Царство Божье. Тем самым очевидно и подтверждается на протяжении всего Нового Завета: высшая норма – *это воля Божья.*

Совершение воли Божьей для многих верующих людей стало благочестивой формулой. Они идентифицировали ее с законом. То, что здесь речь идет об очень радикальном лозунге, становится ясно, если мы поймем: воля Божья не идентична записанному закону и тем более не идентична истолковывающей закон традиции. Хотя закон может сообщать волю Божью, он также может быть и способом скрыться за ним от воли Божьей.

Закон очень легко ведет к состоянию *законничества*, которое было широко распространено во времена Иисуса, несмотря на раввинистические высказывания о законе как выражении благодати и воли Божьей!

Закон дает уверенность: ведь человек знает, что следует делать. Именно это: не меньше (это может иногда быть обременительным), но и не больше (это иногда действительно удобно). Я должен делать только то, что заповедано. И то, что не запрещено, разрешено. Действительно, в тех или иных случаях можно сделать и не сделать так много, прежде чем мы вступим в конфликт с законом! Никакой закон не может принять во внимание все возможности, просчитать все случаи, закрыть все дыры. Конечно, люди постоянно пытаются искусственно приспособить к новым условиям жизни древние определения закона (в отношении морали или учения), которые имели смысл прежде, но постепенно потеряли его, или искусственно вывести из них нечто соответствующее изменившейся ситуации. Если происходит идентификация буквы закона с волей Божьей, то это единственно возможный путь – интерпретация и истолкование закона, что приводит к умножению законов. В ветхозаветном законе насчитывали 613 предписаний (римский Кодекс канонического права насчитывает 2414 канонов). Однако чем тоньше сплетена сеть, тем многочисленнее и дыры. И чем больше устанавливают заповедей и запретов, тем больше скрывают то, о чем в сущности идет речь. Прежде всего возможно, что закон в общем или отдельные законы соблюдают только потому, что это было предписано и человек боится негативных последствий их нарушения. Если бы это не было предписано, человек не делал бы этого. И наоборот, возможно, что человек не делает многое из того, что в сущности должно было быть сделано, поскольку это не

предписано и никто не может обличить его за это; как в случае священника и левита из притчи — они посмотрели на лежащего и прошли мимо. Тем самым как авторитет, так и послушание проявляются формализовано: человек делает нечто, поскольку так повелевает закон. И поэтому каждая заповедь или запрет в принципе одинаково важны. Дифференциация того, что важно и что нет, не нужна.

Преимущества законничества как тогда, так и сегодня очевидны. Можно легко понять, почему очень многие скорее предпочитают придерживаться закона по отношению к другим *людям*, чем лично решить: сколько я должен сделать более того, что предписано, и сколько оставить из того, что не запрещено? Закон, по крайней мере, дает четкие границы. В конкретных случаях всегда можно обсуждать: действительно ли имело место преступление закона, действительно ли произошло прелюбодеяние, было ли лжесвидетельство, было ли убийство в соответствующем смысле термина? И хотя прелюбодеяние запрещено законом, но не запрещено все то, что ведет к нему. Если запрещено лжесвидетельство, это не включает все более невинные формы неправды. Если запрещено убийство, то не все злые мысли, которые, как известно, не облагаются налогом. То, что я думаю, желаю, хочу сам в себе, в моем сердце, является моим личным делом.

Также легко понять, почему так много людей и перед лицом самого *Бога* предпочитают придерживаться закона: ведь таким образом я точно знаю, когда я исполнил мою обязанность. В случае определенных успехов я могу рассчитывать на соответствующее вознаграждение. А если я сделал больше моей обязанности — то на специальное вознаграждение. Таким образом, можно справедливо просчитать мои заслуги и долги, ликвиди-

ровать моральные штрафные очки путем особых избыточных подвигов и в конечном счете, возможно, отменить наказание благодаря вознаграждению. Это ясный расчет, и человек знает, о чем идет речь в его отношениях с Богом.

Однако именно по этой законнической позиции Иисус наносит *смертельный удар*. Он выступает не против самого закона, но против законничества, от которого закон должен быть свободен, против *компромисса*, который характеризует это благочестие закона. Он разрушает защищающую человека стену, одна сторона которой — закон Божий, а другая — законнические успехи человека. Он не позволяет человеку скрыться за законом в законничестве и выбивает у него из рук его заслуги. Он поверяет букву закона волей самого Бога и тем самым поставляет человека освобождающим и благодетельным образом непосредственно перед Богом. Человек пребывает перед Богом не в кодифицированных правовых отношениях, где он может вывести за скобки свое собственное «я». Он должен предоставить себя не просто закону, но самому Богу: то есть принять то, что совершенно личностно желает от него Бог.

Поэтому Иисус отказывается от того, чтобы учено говорить о Боге, провозглашать общие, всеобъемлющие моральные принципы, дать человеку новую систему. Он не дает указаний для всех областей жизни. Иисус *не законодатель* и не желает быть таковым. Он не обязывает снова жить согласно ветхому порядку закона, но и не дает нового закона, который охватывает все области жизни. Он не составляет ни морального богословия, ни кодекса поведения. Он не издает ни этических, ни ритуальных предписаний: как необходимо молиться, поститься, почитать священные времена и места. Даже молитва «Отче наш», вообще не упоминаемая самым

ранним евангелистом, не приводится в виде единого обязательного дословного текста, но в разных редакциях у Луки (вероятно, в первоначальной) и Матфея. Для Иисуса неважно дословное повторение молитв. И особенно заповедь о любви не должна стать новым законом.

Действуя совершенно конкретно, без всякой казуистики и законничества, необычно и четко Иисус призывает индивидуума к *послушанию Богу*, которое должно охватывать всю жизнь. Это простые, ясные, освобождающие призывы, свободные от привязки к авторитету и традиции, но дающие примеры, знамения, признаки измененной жизни человека. Это великие, помогающие, часто заостренно сформулированные указания безо всяких возражений и оговорок: Если глаз твой соблазняет тебя, вырви его! Да будет слово твое: да, да и нет, нет! Примирись прежде с братом твоим! Применить их к своей жизни каждый человек должен сам.

Смысл Нагорной проповеди

К радикально серьезному восприятию воли Божьей устремлена *Нагорная проповедь*, в которой Матфей и Лука собрали этические требования Иисуса – краткие высказывания и группы высказываний в основном из источника логий Q. Она вновь и вновь бросала вызов христианам и нехристианам – якобинцам французской революции и социалисту Каутскому, как и Толстому и Альберту Швейцеру.

Общий знаменатель Нагорной проповеди: *да будет воля Божья!* С релятивизацией воли Божьей покончено. Никакой благочестивой мечтательности, никакой исключительно внутренней жизни, но послушание в мыслях и делах. Сам человек должен принять ответственность перед близким, грядущим Богом. Лишь путем ре-

шительного, безоговорочного совершения воли Божьей человек становится причастным обетованиям Царства Божьего. Однако освобождающее требование Бога радикально. Оно отказывается от казуистического компромисса. Оно переступает через мирские ограничения и правовые порядки, разрушая их. Призывные примеры Нагорной проповеди совершенно не призваны обозначить законническую границу: подставь только левую щеку, иди только два поприща, отдай только верхнюю одежду — и это граница великодушия. Требование Бога апеллирует к широте натуры человека, всегда направлено к большему. Оно стремится к безусловному, безграничному, целому. Может ли Бог быть доволен ограниченным, условным, формальным послушанием — лишь поскольку нечто заповедано или запрещено? В этом случае было бы обойдено то последнее, что не могут вместить все самые скрупулезные правовые и законодательные определения и что все же является решающим для позиции человека. Бог желает большего: он претендует не на половину, но на всю волю. Он требует не только поддающихся контролю внешних действий, но и неконтролируемых внутренних движений — сердца человека. Он желает не только хороших плодов, но хорошего дерева: не только действия, но бытия, не чего-то, но самого меня, меня целиком и полностью.

Об этом говорят поразительные антитезы Нагорной проповеди, где праву противопоставляется воля Божья: не только прелюбодеяние, лжесвидетельство и убийство противны воле Божьей, но и то, чего закон вообще не может охватить — прелюбодейные помыслы, лживые мысли и слова и враждебное отношение. Любое «только» в интерпретации Нагорной проповеди означает сокращение и ослабление безусловной воли Божьей. Здесь вопрос не в «просто» лучшем исполнении закона,

«просто» новом образе мыслей, «просто» исследовании грехов в свете единственно праведного Иисуса «только» для призванных к совершенству, «только» для тогдашнего времени, «только» на краткий период...

Как трудно было для позднейшей церкви соответствовать радикальным требованиям Иисуса, показывают их *смягчения* уже в (палестинско-сирийской?) общине Матфея: согласно Иисусу, не должно быть никакого гнева, согласно Матфею, по крайней мере, не следует использовать такие ругательные слова, как «глупец» и «безбожник». Согласно Иисусу, необходимо вообще отказаться от клятвы и идти по жизни с простым «да» или «нет», согласно Матфею, следует, по крайней мере, избегать определенных клятвенных формул. Согласно Иисусу, ближнему следует указать на прегрешение и, если он отступит от него, простить; согласно Матфею, следует идти по регламентированному пути инстанций. Согласно Иисусу, необходимо — для защиты ощутимо обделенной в правовом отношении женщины — безусловно, запретить развод; согласно Матфею, по крайней мере, в случае вопиющего прелюбодеяния жены, может быть сделано исключение.

Было ли все это лишь тенденцией к смягчению закона? Однако в этом следует видеть и искреннее стремление к непреложной действенности безусловных требований Иисуса в повседневности, которая более не определена близким ожиданием грядущего Царства. Вспомним, к примеру, о *разводе*, который Иисус совершенно не по-иудейски строго запретил, вопреки патриархальному закону Моисея, с тем обоснованием, что Бог соединяет браки и не желает, чтобы человек расторгал то, что он соединил. Горячо дискутировавшийся между школами ученых Шаммая и Гиллеля вопрос: может ли быть основанием для отпущения жены только

половое прегрешение (Шаммай) или практически любая вещь, вроде подгоревшей еды (Гиллель, согласно Филону и Иосифу это была распространенная практика) для Иисуса был совершенно неважен. Для него речь шла о существенном. Конечно — Иисус не ответил на ставший насущным ввиду отсрочивающегося конца вопрос о том, что делать, если, несмотря на безусловное требование Бога, брак распался и жизнь должна продолжаться; на него теперь необходимо было ответить. Безусловный призыв Иисуса к сохранению единства брака был понят в качестве правила, которое законодательно необходимо было определить более точно: к запрету отпущения жены и ее нового брака ввиду эллинистического права был добавлен запрет развода со стороны жены, а также исключение для смешанных браков, как и запрет нового брака для обоих супругов; однако и прелюбодеяние пришлось признать в качестве основания для исключения из правила о разводе. Был ли возможен другой ответ, кроме нового казуистического решения через законодательное определение конкретных случаев?

Во всяком случае, сам Иисус, не юрист, ограничивался своими безусловными призывами, которые необходимо было реализовывать в каждой конкретной ситуации. Это проявляется на примере *имущества.* Иисус, как мы еще увидим, не предписал для каждого ни всеобщего отказа от него, ни совместного владения. Один пожертвует нищим все, другой — половину, третий поможет ссудой. Один отдает для дела Божьего последнее, другие упражняются в служении и попечении нуждающихся, третьи совершают вроде бы бессмысленное расточительство. Здесь ничего не регламентируется законодательно. Поэтому нет и необходимости в исключениях, извинениях, льготах и освобождениях от закона!

Конечно, Нагорная проповедь никоим образом не ориентирована на поверхностную ситуационную этику, как если бы просто доминировал закон ситуации. Конкретная ситуация не может все определять. Здесь определяющим является безусловное требование самого Бога, который желает полностью овладеть человеком. Ввиду последней и окончательной реальности — Царства Божьего — ожидается коренное изменение человека.

III. Дело человека

Ожидается коренная перемена: своего рода новое рождение человека, которое постигает только тот, кто причастен ему. Это перемена не только, как у Сократа, путем прогресса правильного мышления ради правильного действия или, как у Конфуция, путем образования человека, который в основе своей хороший. Перемена и не через просветление, как аскет Сиддхартха Гаутама путем медитации через просветление (*bodhi*) стал Буддой, просветленным, чтобы на этом пути достичь понимания и устранения страданий и, в конце концов, — угасания в нирване. Согласно Иисусу, речь идет о коренном изменении через предание человеком самого себя воле Божьей.

1. Гуманизация человека

Иисус ожидает другого, нового человека: радикально измененного сознания, принципиально иной позиции, совершенно новой ориентации в мышлении и деятельности.

Измененное сознание

Иисус ожидает не больше и не меньше, чем принципиальной, *всецелой ориентации человеческой жизни на Бога*, неразделенного сердца, которое служит не двум господам, но только одному Господу. Посреди мира и среди людей в ожидании Царства Божьего необходимо прилеплять свое сердце исключительно и единственно к Богу: не к

деньгам и имуществу, не к праву и чести, даже не к своим родителям и семье. Здесь, согласно Иисусу, нельзя просто говорить о мире, здесь правит меч. Даже теснейшие узы в этом основном решении необходимо отставить в сторону как второстепенные. Следование по этому пути выше семейных связей: человек должен «возненавидеть» отца, мать, братьев и сестер, жену и детей, даже самого себя, если он желает быть учеником Иисуса. Даже самого себя! Настоящим врагом такого изменения, как показывает опыт, являюсь я сам, мое собственное «я». Поэтому следует непосредственный вывод: желающий сберечь свою жизнь потеряет ее; а потерявший свою жизнь обретет ее. Жесткий язык? Великое обетование.

Теперь стало ясно, что подразумевает уже известное нам центральное понятие *metanoia*, «обращение», или — как это было ранее неверно переведено — «покаяние». Это не внешнее раскаяние в рубище и пепле, не интеллектуально определенное или подчеркнуто чувственное религиозное переживание! Но существенное изменение воли, принципиально измененное сознание: новая основная установка, другая ценностная шкала. То есть радикальное переосмысление и изменение всего человека, совершенно новое отношение к жизни. Однако Иисус ожидает от человека, желающего измениться, не исповедания грехов, не исповеди. Его мало интересует проблемное прошлое человека, от которого тот должен отвернуться, но только лучшее будущее, к которому он должен обратиться категорически и безоговорочно — положив руку на плуг, не обращаться назад, — и которое Бог обещает и дарует ему. Человек может жить прощением. Это обращение на основании того непоколебимого, незыблемого упования на Бога и его слово, которое уже в Ветхом Завете называлось *верой*. Верующее доверие и доверяющая вера, которая представляет собой нечто отличное

от того, что для Будды, согласно индийской философии, есть прозрение, или для Сократа, согласно греческому пониманию,– диалектика мышления, или для Конфуция, согласно китайской традиции, – благочестие.

Сам Бог через свое Евангелие и свое прощение делает возможным обращение на основании веры, новое начало. От человека требуется не героизм: он может жить доверяющей *благодарностью* того, кто нашел сокровище на поле, получил драгоценную жемчужину. Его не нужно подвергать новому давлению закона и принуждать к подвигам. Конечно, он будет выполнять свою обязанность и ничего не приписывать себе, поскольку он только выполнил свою обязанность. Лучшим примером, чем верный раб, является ребенок: не потому, что его мнимая невинность романтически преображается до уровня идеала, но поскольку он, беспомощный и маленький, совершенно естественно готов принять помощь и дар, безраздельно и с полным доверием отдать себя. Это детская благодарность, которая не смотрит украдкой на награду – пусть даже на благодатную награду, как это делал в *течение многих лет оставшийся дома и, в конце концов*, потерявший ее сын. Человек должен действовать не ради награды и наказания. Награду и наказание не следует делать мотивом этического действия; реакция Канта против примитивного эвдемонизма была оправданна. Однако человек, безусловно, должен действовать в осознании своей ответственности: всеми своими мыслями, словами и делами он должен идти навстречу будущему Бога, последнему решению Бога. И что бы ни сделал человек – пусть это будет всего лишь чаша воды для жаждущего или бесполезное слово – оно остается у Бога в настоящем, даже если это давно стало прошлым для человека.

Принятие этой ответственности не имеет ничего общего с безрадостностью находящихся под законом бла-

гочестивых. Призыв Иисуса к обращению — это призыв к *радости.* Представьте себе, что Нагорная проповедь начиналась бы новым каталогом обязанностей. Нет, она начинается с блаженств. Грустный святой для Иисуса — это жалкий святой. Получающие заработок в винограднике слышат, что нельзя быть завистливым перед лицом благости Божьей. Правильный брат блудного сына должен радоваться и веселиться. Отказ от грешного прошлого и возвращение всего человека к Богу являются для Бога и людей радостным событием, а для самого этого человека — истинным освобождением, ибо на него не возлагают никакого нового закона. Благо бремя и легко иго, человек радостно может нести его, если он пребывает в воле Божьей.

И потому на первый план вновь выходит постоянно интересовавший нас вопрос, который необходимо ясно поставить и дать на него ответ после многих рассуждений о воле Божьей как о высшей норме человеческой жизни: что такое вообще воля Божья? Чего, собственно, желает Бог?

Чего желает Бог

Воля Божья не является расплывчатой. Ею нельзя манипулировать. Из всего до сих пор сказанного, из конкретных требований самого Иисуса уже должно было стать ясным: Бог не желает ничего для себя, ничего для своей выгоды, ничего для своей большей славы. Бог не желает ничего иного, кроме как пользы человека, его истинного величия, его высочайшего достоинства. Тем самым воля Божья — это *благо человека.*

Воля Божья, с первой до последней страницы Библии, устремлена к благу человека на всех уровнях, устремлена к определенному и всеобъемлющему благу,

по-библейски называемому «спасением» человека и всех людей. Воля Божья — это помогающая, исцеляющая, освобождающая спасительная воля. Бог желает радости, свободы, мира, спасения, высочайшего великого счастья человека: как индивидуума, так и их совокупности. Абсолютное будущее, победа, Царство Божье, согласно благовестию Иисуса, подразумевает всеобъемлющее освобождение, спасение, примирение, счастье человека. Именно радикальная идентификация воли Божьей и блага человека, как показал Иисус, исходя из близости Божьей, ясно демонстрирует: здесь не только пришивается новая заплатка к старой одежде, здесь не наливается молодое вино в старые мехи. Здесь речь идет о чем-то действительно новом, которое становится опасным для старого!

То, что некоторым может показаться в свободе Иисуса самовольным произволом, теперь ясно становится великим и убедительным выводом. Бог не рассматривается без человека, а человек — без Бога. Нельзя быть за Бога и против человека. Нельзя желать быть благочестивым и поступать бесчеловечно. Было ли это очевидно тогда? Очевидно ли это сейчас?

Конечно, Иисус интерпретирует Бога не просто через призму любви к ближнему, не редуцирует Его до уровня отношения к ближним. Идолизация человека дегуманизирует его не меньше, чем порабощение. Однако человеколюбие человека основывается на человеколюбии Бога. И поэтому повсюду высшее мерило: Бог желает блага человека.

Ряд вещей теперь видится в другом свете, поскольку *речь идет о человеке*:

Иисус, который, в общем, совершенно верен закону, не боится поступать вопреки закону;

Он отвергает ритуальную корректность и табуизацию, требуя вместо внешней законнической чистоты чистоту сердца;

Он отвергает постнический аскетизм и как человек среди людей скорее согласен выслушивать оскорбления в обжорстве и пьянстве;

Он не щепетилен в отношении соблюдения субботы, но провозглашает самого человека мерилом закона.

Релятивированные традиции, институты, иерархии

Разве не очевидно, что все это казалось *скандальным* для каждого благочестивого иудея? Это чудовищная релятивизация: здесь выражается равнодушие в адрес священнейших традиций и институтов нации. И разве одно это не объясняет причину непримиримого недоверия и ненависти, особенно со стороны священников и богословов? Здесь, ввиду релятивизации системы закона и культа, подрываются сами основы *иерархии.*

Иисус релятивирует закон *и тем самым весь религиозно-политическо-экономический порядок, всю общественную систему. Даже закон не есть начало и конец всех путей Божьих. Даже закон не есть самоцель, не есть последняя инстанция.*

Тем самым покончено с благочестием закона ветхого стиля. Обладание законом и конкретное исполнение закона не гарантирует спасения. В конечном счете закон не является решающим для спасения. Уничтожается самоуверенная религия закона, хотя и не отрицается, что закон есть благой дар Божий. Однако теперь предполагается очевидный, но противоречащий традиционному пониманию, а потому революционный тезис: заповеди ради человека, а не человек ради заповедей!

Это означает: *служение человеку* имеет *приоритет перед исполнением закона.* Никакие нормы и институты не могут быть установлены абсолютно. Человека никогда нельзя приносить в жертву якобы абсолютной норме или институту. Нормы и институты не просто отменяются или уничтожаются, однако они, все законы и заповеди, учреждения и уставы, правила и порядки, догмы и декреты, кодексы и параграфы должны определяться критерием: существуют они для человека или нет. Человек — это мерило закона. Разве нельзя в свете этого критически понять, что правильно и неправильно, что существенно и безразлично, что конструктивно и деструктивно, что есть хороший или плохой порядок?

Дело Божье — не закон, но *человек.* Тем самым человек встает на место абсолютизированной законной системы: *человечность* вместо легализма, институционализма, юридизма, догматизма. Конечно, человеческая воля не заменяет волю Божью. Однако воля Божья конкретизируется, исходя из конкретной ситуации человека и других людей.

Иисус релятивирует храм *и тем самым всю культовую систему, богослужение в строгом смысле слова. Даже храм не есть начало и конец всех путей Божьих. Даже у храма будет конец, он не вечен.*

Тем самым покончено с храмовым благочестием ветхого стиля! Обладание храмом и правильное совершение культа не гарантируют спасения. Храм не является решающим для спасения. Уничтожается сытая храмовая религия, хотя и не отрицается, что храм есть благой дар Божий. Однако теперь предполагается очевидный, но противоречащий традиционному пониманию, а потому также революционный тезис: примирись прежде с братом твоим и затем приходи, чтобы принести дар твой!

Это означает: *примирение и повседневное служение ближнему* имеют *приоритет перед богослужением* и соблюдением культового расписания. Культ, богослужение также не могут быть установлены абсолютно. Человека никогда нельзя приносить в жертву якобы абсолютно обязательному обряду или благочестивому обычаю. Культ и литургия не просто отменяются или уничтожаются, любой культ и богослужение, обряды и обычаи, упражнения и церемонии, праздники и торжества должны определяться критерием: существуют ли они для человека или нет. Человек является мерилом в том числе и богослужения. Разве нельзя в свете этого вновь критически понять, что в культе и богослужении правильно и неправильно, что важно и неважно, что есть хорошее и плохое богослужение?

Дело Божье — не культ, но *человек*! Тем самым человек встает на место абсолютизированного богослужения: *человечность* вместо формализма, ритуализма, литургизма, сакраментализма. Конечно, служение человеку не замещает богослужения. Однако богослужение никогда не освобождает от служения человеку: оно проходит проверку в служении человеку.

Если говорят, что Бог и богослужение являются решающим делом для человека, тогда сразу же следует вспомнить, что человек со своим миром является решающим делом для самого Бога. Бог желает помочь и послужить человеку. Следовательно, человек не может серьезно воспринимать Бога и его мир, одновременно не воспринимая серьезно человека и его благо. Гуманность человека необходима ввиду гуманности самого Бога. Повреждение гуманности человека преграждает путь к истинному богослужению. Гуманизация человека является предпосылкой истинного богослужения. Конечно, тем самым нельзя ни просто свести богослужение к служению человеку, ни служение человеку — просто к богослу-

жению. Но можно и нужно сказать, что истинное богослужение уже есть служение человеку, а истинное служение человеку также уже есть богослужение.

Если осмыслить все то, что здесь было сказано об измененном сознании, воле Божьей и революционной релятивизации священнейших традиций и институтов, становится понятно, насколько существенно — полностью в русле ветхозаветных пророков — то, что Иисус также и *воинственен*. Иисуса никоим образом нельзя рассматривать просто как мягкую, кроткую, пассивную и смиренно претерпевающую личность. Даже образ Иисуса Франциска Ассизского имеет свои границы, и уж тем более пиетистский образ Иисуса XIX и XX веков. Ницше, сын священника, справедливо протестовал против этого слабого образа Иисуса своей юности, который он не мог связать с евангельскими высказываниями об Иисусе как агрессивном критике иерархов и богословов. Поэтому в «Антихристе», безо всякой опоры на источники, он объяснил образ воинствующего Иисуса как создание воинствующей первохристианской общины, которая нуждалась в агрессивной модели. Однако сами источники ясно показывают, насколько у Иисуса связаны друг с другом самопожертвование и уверенность в себе, смирение и твердость, мягкость и агрессивность. И это не был просто метод «железной руки в бархатной перчатке». Даже тон Иисуса часто был чрезвычайно суров. В его устах едва ли можно услышать медово-сладкие речи, горькие же — очень часто. Там, где Иисус провозглашал вопреки сопротивлению властьимущих — личностей, институтов, традиций, иерархов — волю Божью, он делал это в воинствующей безусловности. Он так говорил ради людей, на которых нельзя возлагать без необходимости тяжелое бремя. Именно поэтому происходит релятивизация священнейших институтов, тра-

диций *и их представителей*: ради Бога, который желает всеобъемлющего блага человека и его спасения.

Насколько весть Иисуса имеет мало общего с декадентской слабостью, которую так ненавидел Ницше, становится ясно, если мы введем очень подозрительное для Ницше слово, которое мы до сих пор сознательно — и вполне в соответствии с историческим Иисусом — использовали очень сдержанно, поскольку им так много злоупотребляли христиане и нехристиане, делали дешевой разменной монетой благочестивые и неблагочестивые: слово «любовь».

2. Действие

Слова «любовь» и «любить» в смысле любви к ближнему, как и слово «ближний», встречаются у Иисуса синоптических Евангелий — если не считать взятых из Ветхого Завета формулировок основной заповеди — очень редко. Все же любовь к ближнему повсюду присутствует в благовестии Иисуса. Очевидно, что когда речь идет о любви, действия важнее, чем простые слова. Не слова, но дела выражают — что есть любовь. Критерий — это практика. Итак, что же такое любовь, согласно Иисусу?

Бог и человек одновременно

Первый ответ: согласно Иисусу, любовь по своей сути *есть любовь одновременно к Богу и к человеку.* Иисус пришел, чтобы исполнить закон, явив волю Божью, которая устремлена к благу человека. Поэтому он может сказать, что все заповеди заключены в двойной заповеди о любви. Уже иудаизм в отдельных случаях говорит о любви в этом двойном смысле. Однако Иисус в простоте и конкретности достигает несуществовавшей до тех пор *редукции* и *концентрации* всех заповедей в этой двойной заповеди и

соединяет любовь к Богу и любовь к человеку в неразрывное единство. С тех пор невозможно сталкивать Бога и человека. Любовь становится требованием, которое может безгранично охватить всю жизнь человека и которое все же подтверждается в каждом отдельном случае. Для Иисуса характерно, что таким образом любовь становится критерием благочестия и всего поведения человека.

Однако любовь к Богу и любовь к человеку для Иисуса *не есть одно и то же*, поскольку для него, само собой разумеется, что Бог и человек – не одно и то же. При очеловечивании Бога или обожествлении человека теряет не Бог, а человек. Бог остается Богом. Бог остается единым Господом мира и человека. Его нельзя заменить человечностью. Разве может существовать человек, настолько не имеющий ограничений и ошибок, чтобы он смог стать для меня Богом, предметом совершенно безусловной любви? Любовная романтика или любовная мистика могут создать идеализированный образ другого человека, могут скрыть или вытеснить конфликты, но не уничтожить их. Однако на основании безусловной и всеобъемлющей любви Божьей можно совершенно радикально любить и ближнего таким, каков он есть, со всеми его ограничениями и ошибками. Нет сомнения, что *Бог* для Иисуса имеет *безусловный приоритет*, именно в интересах человека. Поэтому он притязает на полноту: на всю волю, на сердце, на самое глубинное ядро, на самого человека. И поэтому он ожидает от обратившегося и вернувшегося к нему в доверительной вере человека не более и не менее чем любви, полной, неразделенной любви: возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим; вот высшая и первая заповедь.

Однако эта любовь означает не мистическое единение с Богом, в котором человек пытается выйти из

мира — одинокий среди людей, единый с Богом. Любовь к Богу без любви к человеку в конечном счете — не любовь. И если Бог должен сохранить непреложный приоритет, а любовь к Богу никогда не должна становиться средством и символом любви к человеку, то и наоборот: *любовь к человеку никогда* не должна становиться средством и *символом любви к Богу*. Я должен любить ближнего не только ради Бога, но ради него самого. Я не должен украдкой взирать на Бога, когда я обращаюсь к ближнему, я не должен вести благочестивые разговоры, если следует помочь. Самарянин помогает, не приводя никаких религиозных причин; бедствие попавшего в руки разбойников достаточно, и к нему в этот момент обращены все его мысли. Благословленные на Страшном суде понятия не имеют о том, что они встретили самого Господа в тех, кого они накормили, напоили, приютили, одели, посетили. И наоборот, осужденные показывают, что они, в лучшем случае, ради Господа проявили бы любовь к ближнему. Это не только ложная любовь к Богу, но и ложная любовь к человеку.

Все же любовь к человеку — нечто слишком общее. Нам следует говорить точнее, чем просто вести речь об универсальном гуманизме. У Иисуса даже намеком речи не идет об «объятии миллионов» и «поцелуе всего мира», как говорится в поэме Шиллера, ставшей в симфонии Бетховена великим гимном радости[1]. Такой поцелуй не стоит — в отличие от поцелуя одному конкретному больному, заключенному, бесправному, голодному — ничего. Гуманизмом жить тем дешевле, чем больше он обращается ко всему человечеству и чем меньше он позволяет приблизиться нам к конкретному человеку и его нужде.

[1] Seid umschlungen, Millionen!
Diesen Kuss der ganzen Welt!

Легче говорить о мире на Дальнем Востоке, чем о мире в собственной семье или в собственной сфере влияния. Гуманному европейцу легче «солидаризироваться» с неграми в Северной Америке или Южной Африке, чем с гастарбайтерами в собственной стране. Чем дальше ближний, тем легче признаваться в любви на словах.

Тот, кому я нужен здесь и сейчас

Однако Иисус не интересуется общей, теоретической или поэтической любовью. Любовь означает для него в первую очередь не слова, ощущения или чувства. Любовь означает для него великое, смелое деяние. Он хочет практической и поэтому конкретной любви. Именно поэтому наш *второй* ответ на вопрос о любви должен звучать более точно: согласно Иисусу, любовь — это *не просто любовь к человеку, но существенным образом любовь к ближнему.* Любовь не просто к человеку в общем, к дальнему, с кем мы лично не связаны, но совершенно конкретно к близкому и ближнему. В любви к ближнему проходит проверку любовь к Богу, любовь к ближнему представляет собой точное мерило любви к Богу: я люблю Бога лишь настолько, насколько я люблю моего ближнего.

Насколько же я должен любить своего ближнего? В завершение ряда формулировок Ветхого Завета Иисус очень кратко и безо всяких ограничений говорит: *как самого себя.* Естественный ответ, который в понимании Иисуса сразу же обращается к целостности, не оставляет открытыми щелей для извинений и отговорок, одновременно определяя направление и меру любви. Предполагается, что человек любит самого себя. И именно это естественное отношение человека к самому себе должно быть мерой, на практике — сверх меры любви

к ближнему. Я прекрасно знаю то, что должен самому себе, и не меньше то, что мне должны другие. Совершенно естественно, во всем том, что мы думаем, говорим и чувствуем, делаем и претерпеваем, у нас есть тенденция охранять, защищать, поощрять себя, лелеять наше «я». И теперь от нас ожидают, что мы окажем точно такую же заботу и попечение ближнему. Тем самым рушатся любые границы! Это означает для нас, эгоистов по природе, радикальное изменение: занять позицию другого; дать другому именно то, что мы считаем необходимым для себя самих; относиться к ближнему так, как мы сами хотели бы, чтобы он относился к нам. Конечно, как показывает сам Иисус, это не означает слабость и мягкотелость, отказ от самосознания, угасание собственного «я» в благочестивой медитации или напряженном аскетизме буддистского или христианского толка. Но это определенно означает устремленность своего «я» к другому: бодрствование, открытость, принятие нашего ближнего, безграничная готовность помочь. Жить не для самого себя, но для других: в этом основывается, с точки зрения любящего человека, нерушимое единство нераздельной любви к Богу и безграничной любви к человеку.

Общий знаменатель любви к Богу и любви к ближнему — это *отказ от эгоизма* и *воля к самопожертвованию*. Только если я живу не для себя, я могу быть совершенно открытым для Бога и безгранично открытым для ближнего, которого Бог принимает, как и меня самого. Любовь к ближнему не завершает мою задачу любви к Богу. Я остаюсь непосредственно ответственным перед Богом, и эту ответственность не может отнять у меня никакой ближний. Однако Бог встречает меня — не исключительно, в первую очередь, поскольку я сам человек — в ближнем и ожидает здесь моей жертвы. Он не призывает меня из облаков или косвенно через мою совесть, но прежде все-

го через ближнего: призыв, который никогда не умолкает, но ежедневно по-новому обращается ко мне посреди моей мирской повседневности.

Кто же мой ближний? Иисус отвечает не определением, не точной формулировкой и тем более не законом, но, как это было часто, историей, иллюстрирующим рассказом. Согласно ей, ближний — это не просто изначально находящийся рядом со мной: члены моей семьи, круг моих друзей, моего класса, моей партии, моего народа. Ближним также может быть чужой и посторонний, каждый, кого я встречаю именно сейчас. Кто будет мой ближний — непредсказуемо. История о человеке, попавшем в руки разбойников, говорит: ближний — *это каждый, кто нуждается во мне здесь и сейчас.* Если в начале притчи задается вопрос: «Кто мой ближний?», то в конце в характерном изменении направления взгляда он звучит: «Для кого я ближний?» В этой притче речь идет не об определении ближнего, но о неотложности, с которой именно от меня ожидается любовь в конкретном случае, в конкретной нужде по ту сторону всех общепринятых правил морали. И в таких нуждах нет недостатка. Четыре раза Матфей повторяет в речи на Страшном суде шесть из важнейших дел любви, актуальных как тогда, так и сегодня. Тем самым не подразумевается новый законодательный порядок. Скорее, как в случае самарянина, ожидается активное творческое поведение, продуктивная фантазия и решительное действие в каждом конкретном случае согласно ситуации.

Тем самым в любви становится ясно, чего собственно желает Бог. А также, о чем речь идет в заповедях: в любом случае, это не только, как в исламе, послушная «покорность» (= *islam*) воле Божьей, открытой в законе. На основании любви *заповеди* обретают *единый смысл*, но они также *ограничиваются*, а при определенных обстоя-

тельствах даже *отменяются*! Тот, кто понимает заповеди законнически, а не на основании любви, вновь и вновь попадает в состояние коллизии обязанностей. Однако любовь — это конец казуистики: человек уже не механически руководствуется отдельной заповедью или запретом, но тем, чего требует и позволяет сама реальность. Любая заповедь или запрет имеет свое внутреннее мерило в любви к ближнему. Смелые слова Августина «люби и делай, что хочешь» укоренены здесь. Любовь к ближнему идет так далеко.

В том числе и враги

Не идет ли она слишком далеко? Если ближний — это каждый человек, который нуждается во мне именно сейчас, могу ли я тогда остановиться? Согласно Иисусу, вообще нельзя останавливаться. И согласно нашим первым двум ответам на вопрос о любви теперь, в *третьем* ответе, следует отважиться на последнее заострение: согласно Иисусу, любовь — это не только любовь к ближнему, но существенным образом *любовь к врагам*. Не просто любовь к человеку, даже любовь к ближнему, но именно любовь к врагам является *характерной чертой Иисуса*.

Только у Иисуса находится программное требование любви к врагам. Уже Конфуций говорит пусть и не о «любви к ближнему», но все же о «любви к человеку», однако он подразумевает просто уважение, великодушие, искренность, усердие и доброту. В Ветхом Завете, как уже было отмечено, лишь местами речь идет о любви к ближнему. Как и большинство великих религий, иудаизм знал (вероятно, из греко-римского язычества) упомянутое «золотое правило», причем в негативной и также — в иудейской диаспоре — в позитивной формулировке: относиться к ближнему так, как человек хочет,

чтобы относились к нему самому. Великий раввин Гиллель (ок. 20 г. до Р. Х.) называл это золотое правило, хотя и в негативной формулировке, суммой записанного закона. Однако это правило также можно было понимать как эгоистически-разумное приспособление, ближнего — просто как соотечественника и товарища по партии, а любовь к ближнему — как одну среди огромного количества других религиозных, этических и ритуальных заповедей. Уже Конфуций знал «золотое правило» в негативной форме, однако он однозначно отклонял любовь к врагам как несправедливую: за добро следует воздавать добром, но за несправедливость — не добром, а правосудием. В иудаизме ненависть к врагам считалась относительно разрешенной; личный враг был исключен из заповеди о любви. У благочестивых монахов в Кумране ненависть к внешним, к сынам тьмы, вообще категорически заповедуется.

Не показывает ли это вновь, что многочисленные параллели между положениями благовестия Иисуса, с одной стороны, и высказываниями иудейской литературы премудрости и раввинов, с другой, необходимо рассматривать в общем контексте понимания закона и спасения, человека и ближнего? Превосходство Иисуса становится очевидным не в отдельном высказывании, которое нередко сопоставимо с высказыванием того или иного раввина, но в неповторимой целостности! Программное положение «любите врагов ваших» принадлежит самому Иисусу и характеризует его любовь к ближним, которая действительно более не знает границ.

Для Иисуса характерно, что он *не признает границ и отчужденности между принадлежащими и не принадлежащими к той или иной группе.* Конечно, как мы слышали, он ограничивал свою деятельность иудеями; иначе в первохристианской общине не было бы таких жестоких

дискуссий по поводу миссии среди язычников. Однако Иисус демонстрирует открытость, которая фактически разрушает незыблемые границы принадлежности к народу и религии. Для него более не является определяющим соотечественник и собрат по религии, но ближний, с которым мы можем встретиться в любом человеке: в том числе в политическом и религиозном противнике, сопернике, враге. Это конкретный *практический универсализм* Иисуса. Открытость не только по отношению к членам собственной социальной группы, собственного племени, собственного народа, расы, класса, партии, церкви при одновременном исключении других. Но безграничная открытость и преодоление размежевания, где бы оно ни возникало. Практическое преодоление существующих границ — границы между иудеями и неиудеями, ближними и дальними, хорошими и плохими, мытарями и фарисеями, — а не просто определенные подвиги, дела любви, «дела самарянина» являются целью истории о добром самарянине, которая после несостоятельности священника и левита, высших иудейских кругов, ставит в пример не иудейского мирянина (как ожидали слушатели Иисуса), но ненавистного самарянина — врага народа, полукровку и еретика. Иудеи и самаряне открыто проклинали друг друга во время богослужения и не принимали помощь друг от друга.

В последней антитезе Нагорной проповеди Иисус явно *корректирует ветхозаветную заповедь* «люби ближнего твоего» и предписания Кумрана «ненавидь врага твоего» — словами «а Я говорю вам: любите врагов ваших и молитесь за гонящих вас». Согласно Луке, это также относится к преследуемым и проклинаемым: «благотворите ненавидящим вас, благословите проклинающих вас, молитесь за обижающих вас». Разве все это не чрезмерное преувеличение, разве это не слишком завышено

для среднестатистического человека? *Почему* Иисус так говорит? На основании общей всем человеческой природы? На основании филантропии, которая находит божественное и в состоянии бедствия? На основании универсального сострадания по отношению ко всякому страдающему существу, которое перед лицом бесконечного страдания мира пытается успокоить собственное мягкое сердце? На основании идеала общего этического совершенства?

У Иисуса другой мотив — совершенное подражание Богу: поскольку Бога можно правильно постичь лишь как Отца, который не делает различия между другом и врагом, который позволяет светить солнцу и идти дождю над добрыми и злыми, который обращает свою любовь и к недостойным — а кто не является таковым? В любви люди должны проявить себя как его сыновья, стать из врагов братьями и сестрами. Тем самым любовь Бога ко всем людям является для меня основанием любви к человеку, которого он посылает мне: любовь к конкретному ближнему. *Любовь самого Бога к врагам основание для любви человека к врагам.*

Можно спросить и наоборот: не открывается ли *природа истинной любви* только перед лицом противника? Истинная любовь не спекулирует на взаимной любви, не рассчитывается за услугу ответной услугой, не ожидает награды. Она свободна от подсчетов и скрытого себялюбия: *не эгоистичная, но абсолютно открытая для другого*!

Истинная радикальность

В идентификации дела Божьего и дела человека, воли Божьей и блага человека, богослужения и служения человеку, а также в следующей отсюда релятивизации закона и культа, священных традиций, институтов,

иерархов становится ясно, где именно находится Иисус в *четырехугольнике* истеблишмента, революции, эмиграции и компромисса: почему его нельзя поместить ни к господствующим, ни к политическим повстанцам, ни к моралистам, ни к тем, кто выбирает тишину и одиночество. Не будучи ни правым, ни левым, он не просто примирительно находится между ними – он пребывает *действительно над ними*: над всеми альтернативами, которые он уничтожает в корне. Это – *его радикальность*: радикальность *любви*, которая в своей рассудительности и в своем реализме принципиально отличается от любых идеологизированных *форм радикализма*.

Было бы совершенно неправильно, говоря об этой любви, думать только о великих делах, великих жертвах! Например, о неизбежном в некоторых случаях разрыве с родственниками, требуемом при определенных обстоятельствах отказе от имущества, возможно, необходимом мученичестве... Прежде всего и чаще всего речь идет о *повседневности*: кто приветствует первым, какое место выбирать за праздничной трапезой, не судить, но относиться милосердно, стремиться к безусловной правдивости. Насколько далеко идет любовь именно в повседневности, показывают три ключевых слова, с помощью которых эта радикальная любовь может быть описана очень конкретно, причем как для индивидуальной, так и для общественной области связей между социальными группами, нациями, расами, классами, партиями, церквами.

а. *Любовь означает прощение*: примирение с братом должно предшествовать богослужению. Нет примирения с Богом без примирения с братом. Поэтому прошение молитвы Отче наш гласит: прости нам долги[1] наши,

[1] Здесь: проступки, прегрешения. – *Прим. ред.*

как и мы прощаем должникам нашим. Это не означает, что Бог ожидает от человека каких-то особых подвигов для прощения. Достаточно, чтобы человек доверительно обратился к нему, чтобы он верил и делал отсюда выводы. Ибо если он сам нуждается в прощении и получил его, то он должен быть свидетелем этого прощения, передавая его дальше. Он не может получить великое прощение Божье и со своей стороны отказать ближнему в малом прощении, как ясно показывает притча о великодушном царе и его немилосердном рабе.

Для Иисуса характерна готовность к прощению без границ*: не семь раз, но семьдесят семь – то есть снова и снова, бесконечно! Причем каждому, без исключения! Для Иисуса в этой связи также характерен – в отличие от повсеместной иудейской теории и практики – запрет судить: другой человек подлежит не моему суду. Все подлежат суду Божьему.*

Требование прощения Иисусом нельзя интерпретировать юридически. Иисус не имеет в виду закон, что следует прощать 77 раз, а на 78-й – нет. Это призыв любить человека: прощать с самого начала, снова и снова.

б. *Любовь означает служение*: смирение, мужество к служению есть путь к истинному величию. Именно это подразумевает притча о праздничном пире: за самовозвышением следует унижение — позор понижения. За самоуничижением следует возвышение — слава повышения.

Для Иисуса характерно бескорыстное служение без иерархического порядка. *Важно, что те же слова Иисуса о служении передаются в различных формах (во время спора учеников, на Тайной вечере, при омовении ног): высший должен быть слугой (служителем при столах) всех! Ввиду*

этого в кругу учеников Иисуса не может быть ни должности, которая просто установлена правом и властью, соответствуя должности государственных властителей, ни должности, которая просто определена знанием и достоинством, соответствуя должности богословов-книжников.

Побуждение Иисуса к служению нельзя понимать как закон, согласно которому в среде его последователей не может существовать более высоких и низких степеней. Однако это решительный призыв к служению, в том числе и вышестоящих нижестоящим, то есть к взаимному служению всех.

в. *Любовь означает отказ*: мы слышим предостережение от эксплуатации слабых. Требуется решительный отказ от всего, что мешает готовности действовать для Бога и ближнего. Говоря заостренно, даже отрубить руку, если она ведет к искушению. Однако Иисус ожидает не только отказа от негативного, от страстей и грехов, но также отказа от позитивного, от права и власти.

Для Иисуса характерен добровольный отказ от вознаграждения, *конкретизируемый следующим образом:*

Отказ от своих прав в пользу другого: идти два поприща с тем, кто вынудил меня идти с ним одно.

Отказ от силы, причем за свой собственный счет: отдать верхнюю одежду тому, кто отнял у меня рубашку.

Отказ от ответного насилия: подставить левую щеку тому, кто ударил меня в правую.

Именно эти последние примеры показывают еще яснее, чем все сказанное ранее: требования Иисуса нельзя неправильно понимать как законы. Иисус не говорит, что возмездие не разрешено при ударе по левой щеке, однако позволено при ударе в живот. Конечно, данные примеры не следует понимать только симво-

лически: это очень характерные (и нередко сформулированные в типично восточном преувеличении) пограничные случаи, которые в любой момент могут стать реальностью. Однако они не подразумеваются законнически, как если было бы заповедано только это и всегда лишь это. Отказ от ответного насилия не подразумевает изначально отказа от любого противостояния. Согласно повествованиям евангелистов сам Иисус при ударе по щеке перед судом не подставил другую, но возмутился. Отказ нельзя смешивать со слабостью. В требованиях Иисуса речь идет не об этических или даже аскетических подвигах, которые имели бы смысл сами по себе, но о решительных призывах к радикальному исполнению воли Божьей в каждом конкретном случае на благо ближнему. Любой отказ есть только негативный аспект новой позитивной практики.

В такой перспективе даже десять заповедей Ветхого Завета кажутся в тройном смысле Гегеля «упраздненными»: отмененными и все же сохраненными, поскольку они поднимаются на более высокий уровень через возвещенную Иисусом радикальную «лучшую праведность» Нагорной проповеди:

не только не иметь никаких других богов помимо Него, но любить Его всем сердцем, всей душою и всей мыслью, а ближнего и даже врага любить как самого себя;

не только не произносить имя Божье всуе, но и не клясться перед Богом;

не только освящать субботу покоем, но активно творить добро в субботу;

не только почитать отца и матерь, чтобы жить долго на земле, но, если это необходимо ради истинной жизни, проявить им уважение даже покидая их;

не только не убивать, но оставить даже гневные мысли и слова;

не только не прелюбодействовать, но избегать даже прелюбодейных мыслей;

не только не красть, но даже отказываться от права на воздаяние за перенесенную несправедливость;

не только не лжесвидетельствовать, но в абсолютной правдивости позволять «да» быть просто «да», а «нет» – «нет»;

не только не желать дома ближнего своего, но даже терпеть зло;

не только не желать жены ближнего своего, но даже отказываться от «законного» развода.

Разве апостол Павел – и здесь в необычайном согласии с историческим Иисусом – не был прав, когда он полагал, что любящий исполнил закон? А Августин сформулировал это еще острее: «люби и делай, что хочешь!» Это не новый закон, но новая свобода от закона.

Однако именно ввиду всего этого напрашивается вопрос: остановился ли сам Иисус на словах, на призывах? Удобная, необязательная, ни к чему не обязывающая чистая теория за пределами практики? Что, в конце концов, сделал Иисус? Как обстоит дело с его собственной практикой?

3. Солидарность

Уже *слово* Иисуса было в высшем смысле *делом.* Именно его слово требовало всецелого применения к жизни. Благодаря его слову происходило самое существенное: *ситуация менялась коренным образом.* Ни люди, ни институты, ни иерархи, ни нормы после этого не были теми же самыми, как и прежде. Своим освобождающим словом он одновременно выражал дело Божье и дело человека. Тем самым он открыл людям совершенно новые

возможности, *действительную* возможность новой жизни, новой свободы, нового *смысла жизни*: жизнь согласно воле Божьей во благо человека в свободе любви, которая оставляет за своей спиной всякое законничество. Причем как законничество установленного священного порядка вещей (закон и порядок), так и законничество насильственно-революционного или аскетическо-антимирского радикализма, и, в конце концов, законничество казуистической морали, лавирующей по среднему пути.

Слово Иисуса не было чистой «теорией» — он вообще не особенно интересовался теорией. В своем благовестии он был полностью связан с практикой, ориентирован на практику. Его призывы требовали абсолютно свободного отклика, но налагали новые обязательства и были для него самого и для других — как мы еще увидим — вопросом жизни и смерти. Но это еще не все.

На стороне обделенных

Хотя слово Иисуса в высшем смысле было делом, все же деятельность Иисуса нельзя свести к слову, его практику — к проповеди, его жизнь — к провозглашению. Теория и практика у Иисуса совпадают во всеобъемлющем смысле: его благовестию соответствует *весь его образ действий*. Подобно тому, как слово благовестия обосновывает, оправдывает его образ действий, практический образ действий делает его благовестие однозначным, неоспоримым на основании практики: он живет тем, о чем говорит, и это привлекает умы и сердца его слушателей.

Мы уже увидели небольшой фрагмент этого живого образа действий. Иисус обращался в слове и деле к *слабым, больным, оставленным*. Это знак не слабости, но

силы. Он давал шанс человеческого бытия тому, кого по стандартам общества того времени следовало исключить в качестве слабого, больного, презренного. Он помогал им духовно и телесно, дарил многим физически и психически больным здоровье, слабым — силу и всем беспомощным — надежду; все это были знамения грядущего Царства Божьего. Он помогал *всему* человеку: не только его духовной, но также телесной и мирской составляющим. Он помогал *всем* людям: не только сильным, молодым, здоровым, но и слабым, старым, больным, калекам. Тем самым дела Иисуса разъясняют его слова, как и наоборот, слова истолковывают его дела. Однако только лишь это никогда не смогло бы привести к такому большому соблазну, который оно действительно вызвало. Речь шла о большем.

Было необычно, что он таким подчеркнутым образом принимал больных и «одержимых». К этому можно было относиться снисходительно; ведь стремление к чуду во все времена требует чудотворцев. Но такое поведение не было лишено проблем. Больные, согласно мнению той эпохи, сами виновны в своем несчастье, болезнь — это наказание за совершенные грехи; одержимые подвержены действию дьявола; прокаженные, уже носящие знак смерти, недостойны общения с живыми. Все они — в конечном счете, без разницы, на основании судьбы, своей вины или просто господствующих предубеждений — изгои общества. Однако Иисус принципиально позитивно относился к ним всем, и, мы можем здесь положиться на Иоанна, принципиально отклонял причинную связь греха с болезнью и общественное изгнание.

К этому еще добавлялось — хотя и не было решающим фактором — то, что, не заботясь о манерах и обычаях, он вызывал подозрение уже своим *окружением.*

Женщины, *которые в обществе в то время не принимались в расчет и на людях должны были избегать мужского общества: древние иудейские источники полны враждебности по отношению к женщине, которая, согласно Иосифу, в любом отношении имеет меньшую ценность, чем мужчина. Советовали разговаривать меньше даже с собственной женой, а тем более с другой женщиной. Женщины жили в удалении от общественной жизни, в храме они могли стоять не дальше двора женщин, а в отношении молитвенных обязанностей они были поставлены на уровень рабов. Однако Евангелия – независимо от историчности биографических деталей – без каких бы то ни было проблем говорят об отношениях Иисуса с женщинами. Согласно им, Иисус не следовал обычаю, который изолирует женщину. Иисус не только не демонстрирует презрения к женщинам, но поразительную непосредственность по отношению к ним: женщины сопровождают его и учеников из Галилеи в Иерусалим; ему не было чуждым личное расположение к женщинам; женщины являются свидетельницами его смерти и погребения. Юридически и человечески низкое положение женщины в том обществе существенно повышается запретом развода со стороны мужчины, который только и мог составлять разводное письмо.*

Дети, *которые не имели никаких прав: Иисус дает им преимущество, защищает их от своих учеников, ласкает и благословляет их. Совершенно не по-иудейски их поставляют в пример взрослым, поскольку они без расчетов и задних мыслей готовы принять дар.*

Религиозно несведущий народ: *многочисленные маленькие люди, которые не могли или не хотели тщательно соблюдать закон. Восхваляются «простецы», необразованные, отсталые, незрелые, неблагочестивые, то есть совсем не умные и мудрые, а «малые» или «низкие», даже «малейшие» или «ничтожнейшие».*

Это не аристократическая мораль для «благородных», которых Конфуций отделяет от вульгарной толпы. Это и не элитарная монашеская мораль для «рассудительных», которые могли бы подойти для сообщества буддистских монахов. И, конечно, не мораль для высших «каст» в индуистском смысле, которая терпит парий в обществе при условии всей остающейся дискриминации.

Какие бедные?

Бедные маленькие люди. Провокационным образом Иисус возвещал свою весть как радостную весть для *бедных.* К бедным относился первый призыв, обращение, спасительный зов, его первое обетование блаженства. Кто же эти бедные?

На этот вопрос нелегко ответить, поскольку уже в синоптических Евангелиях первая заповедь блаженства излагается по-разному. Матфей понимает ее очевидно религиозно: нищие «духом», *духовно* бедные, идентичны кротким из третьей заповеди блаженства, которые как нищие перед Богом осознают свою духовную бедность. Лука же — без добавки Матфея — понимает выражение в социологическом смысле: действительно бедные люди. Таким образом, его мог понимать и сам Иисус, к которому, согласно более краткой и, видимо, более оригинальной версии Луки, восходят, по крайней мере, первая, вторая и четвертая заповедь блаженства расширенной версии Матфея: речь идет о *действительно бедных* плачущих, голодных, неудачниках, находящихся на обочине, обойденных, отверженных, угнетаемых на этой земле.

Сам Иисус был беден. Чтобы ни говорили историки о хлеве в Вифлееме, в качестве символа он точно подходит. Верны слова Эрнста Блоха: «Хлев, сын плотника,

мечтатель в кругу незнатных людей, в конце — виселица; и все это материал истории, а не золото сказаний». Конечно, Иисус не был пролетарием из обширных низших слоев общества: и тогда ремесленники уже представляли собой нечто лучшее, мелкобуржуазное. Однако во время своей общественной деятельности Иисус, безусловно, вел свободную жизнь странника в совершенной непритязательности. Его проповедь была обращена ко всем и особенно к низшим слоям. Его последователи относились, как мы уже слышали, к «малым» или «простецам»: необразованным, незнающим, неудачникам, которым недостает как религиозного знания, так и морального поведения и которые противопоставляются «умным и мудрым». Противники Иисуса относились прежде всего к узкому мелкобуржуазному среднему классу (фарисеи) и малочисленному (прежде всего саддукейскому) высшему кругу и были не только религиозно, но и социально обеспокоены его вестью.

Никакая дискуссия не может скрыть факт, что Иисус *был на стороне бедных,* плачущих, голодных, безуспешных, безвластных, незначительных. Богатых, собирающих сокровища, которые могут уничтожить ржавчина и моль и могут похитить воры, и прилепляющих свое сердце к богатству со всей их скупостью, он приводит в качестве устрашающего примера. Успех, социальное восхождение не значат для него ничего: возвышающий себя будет уничижен — и наоборот. Иисусу чужды люди, которые в уверенности и безопасности сковали себя преходящими благами этого мира. Человек должен принять решение, он не может иметь двух богов. Там, где богатство встает между Богом и человеком, где человек служит деньгам и делает деньги идолом, там звучат слова «горе богатым», которые Лука, вероятно, сам противопоставляет словам о блаженстве бедных. Предупреждение Иисуса

в высшей степени ясно: скорее верблюд пройдет через игольное ушко, чем богач войдет в Царство Божье. Все искусственные попытки смягчения (вместо «игольного ушка» — небольшие ворота, вместо «верблюда» — канат) ничем не помогают: богатство в высшей степени опасно для спасения. В бедности нет ничего плохого. Иисус принципиально становится на сторону бедных.

Несмотря на все это, Иисус *не пропагандирует отчуждение богатства*, своего рода «диктатуру пролетариата». Он требует не мести эксплуататорам, экспроприации экспроприаторов и угнетения угнетателей, но мира и отказа от силы. Он не требует, как монастырь в Кумране, отдавать имущество общине. Отказывающийся от имения не должен передавать его в имущество общины, но отдать бедным. Однако он не требовал от всех своих последователей отказа от собственности. И здесь, как мы уже видели, не идет речи о законе! Многие его последователи (Петр, Левий, Мария и Марфа) имели свои дома. Иисус одобряет то, что Закхей раздает лишь половину своего имущества. То, что Иисус потребовал от богатого юноши для следования за ним, он не требовал, в общем, и жестко от каждого в любой ситуации. Конечно, желавший следовать за ним должен был необходимым образом оставить все за своей спиной, но в любом случае нужно было на что-то жить. За счет чего вообще существовали Иисус и его ученики во время своей жизни странников? Евангелия не делают из этого тайны: благодаря поддержке имущих из числа своих последователей и особенно последовательниц! Иногда он принимал приглашение от богатых фарисеев и от богатых мытарей. Только Лука идеализирует задним числом отношения в первохристианской общине и обосновывает их с помощью ригористически усиленных им самим (как показывает сравнение с Марком и Матфеем) слов

Иисуса против всякого имущества. В действительности же и первохристианская община не знала всеобщего отказа от имущества.

Иисус не был экономически наивным экзальтированным человеком, который делал из нужды добродетель и религиозно приукрашивал бедность: нужда учит не только молиться, но и проклинать. Иисус не приукрашивает бедность, как и болезнь; он не дает опиума. Бедность, страдание, голод — это бедствие, а не блаженство. Он не провозглашает восторженную духовность, которая подавляет мысли о несправедливости или дешево утешает обещаниями посмертного воздаяния. С другой стороны, он не был фанатичным революционером, который насильственно за одну ночь желает уничтожить нищету — чаще всего, чтобы создать на ее месте новую. Он не выражает ненависти в адрес богачей, пусть даже и таких жестоких, как на тогдашнем Востоке. Он не был одним из тех насильственных благодетелей народа, которые только далее раскручивают спираль насилия и ответного насилия, вместо того чтобы разорвать ее. Конечно, он никоим образом не был согласен с существующими общественными отношениями. Однако он рассматривает окончательное решение совершенно иначе. Он взывает к бедным, страдающим, голодным посреди их бедствия: «спасение вам», «блаженны, счастливы вы!»

Счастье бедных, счастье несчастных? Блаженства нельзя понимать как общие правила, понятные каждому, действенные повсюду и во все времена: как если бы любая бедность, любое страдание, любое бедствие автоматически гарантировало достижение неба и даже неба на земле! Их следует понимать как обещание: обетование, которое исполняется для того, кто не только нейтрально слушает его, но доверительно усваивает. Для такого человека будущее Бога уже вторгается в его жизнь, уже

сейчас оно приносит утешение, наследие, удовлетворение. Куда бы он ни пришел, Бог уже прежде находится там. В доверии этому предсуществующему Богу его ситуация изменяется уже сейчас: уже сейчас он может жить иначе, он становится способным к новому действию, к безграничной готовности помочь без мысли о престиже и зависти тем, кто имеет больше. Любовь означает не просто пассивное ожидание.

Именно поскольку верующий наперед знает о своем Боге, он может активно действовать и одновременно во всей активности и вовлеченности достигать поразительно невозмутимой беззаботности: беззаботности, которая — подобно небесным птицам и полевым лилиям, — доверяя заботливому Богу и взирая на радостное будущее, не думает о пище и одежде, как и вообще о завтрашнем дне. Эта «простая» жизнь особенно импонировала в Иисусе Генри Миллеру (Miller). Конечно, тогда в стране и в эпоху Иисуса, ввиду аграрной культуры и климата, нужда в одежде была невелика, жилищный вопрос не стоял остро, пропитание в случае нужды можно было найти на поле. Поэтому можно было практически жить на подножном корму и молиться: хлеб наш насущный дай нам днесь! Именно так пытались подражать этим словам Франциск Ассизский и его первые братья.

Однако все же надо понимать текст шире, как у Матфея, речь идет о требовании, обращенном к *каждому* человеку, даже если он не рассчитывает на скорый конец мира: бедность «духом» как основная установка *простоты и доверия, скромной непритязательности и доверительной беззаботности*!

Вопреки всякой притязательно нескромной самонадеянности и озабоченному беспокойству, которые могут присутствовать и у экономически бедных! Тем самым нищета духом — *внутренняя свобода от имущества*, кото-

рую в различных ситуациях следует реализовывать поразному. В любом случае так, чтобы экономические ценности более не были высшими и возникала новая шкала ценностей!

Иисус хотел обратиться не только к определенной группе или слою и, конечно, не только к тем группам, которые прилагали к себе почетное религиозное звание «нищие» («кроткие», согласно пророкам и псалмам). Своими радикальными требованиями он подрывает любое социальное расслоение и обращается к каждому как к жадному богатому, так и к завистливому бедному. Он жалел народ, и не только по экономическим причинам. Для любого человека является искушением жить только хлебом. Как будто у человека нет совершенно иных нужд. В Евангелии от Иоанна – как в истории об умножении хлебов – именно из ложного желания только хлеба возникает большой спор, после чего многие отходят от Иисуса: толпа ищет не его, а только хлеба и насыщения. Иисус не проповедовал ни общество благосостояния, ни коммунистический гуляш. Не «сначала жратва, потом мораль» (Б. Брехт), но «сначала Царство Божье, а затем все остальное». Он проповедует проклятым этой земли, что существует нечто другое и более важное, что, даже удовлетворив свои экономические нужды, они останутся бедными, нищими, эксплуатируемыми, нуждающимися в намного более глубоком смысле.

Кратко говоря, каждый человек вновь и вновь предстоит перед Богом и людьми как «бедный грешник», как нищий, который нуждается в милосердии, в прощении. Малый раб может быть таким же жесткосердным, как и великий царь. Уже у Исайи, которого Иисус цитирует в своем ответе Крестителю, «бедные» (*anawim*) являются угнетенными в самом всеобъемлющем смысле слова: притесненными, уничтоженными, отчаяв-

шимися, потерявшими надежду, бедствующими. Всех бедствующих и потерянных в величайшей нужде (Лука) или внутреннем бедствии (Матфей), то есть всех труждающихся и обремененных, в том числе обремененных грехом, Иисус призывает к себе. Он — защитник всех их. И именно здесь заключается истинный соблазн.

Моральные неудачники

Было абсолютно непростительно не то, что он заботился о больных, калеках, прокаженных, одержимых, не то, как он обращался с женщинами и детьми вокруг себя, и даже не то, что он вставал на сторону бедных, незначительных людей. Реальная проблема заключалась в том, что он связывался с *моральными неудачниками*, с очевидно *неблагочестивыми и аморальными людьми:* с морально и политически небезупречными людьми, с некоторыми настолько спорными, двойственными, потерянными, безнадежными личностями, которые существуют на краю любого общества как неискоренимое зло. Это было истинным соблазном. Следовало ли заходить настолько далеко? Такое практическое поведение действительно очень сильно отличается от общего религиозного поведения, особенно от элитарной (монашеской, аристократической или кастовой) этики восточных религий и еще более от строгой морали подлинной религии закона (иудаизм, маздаизм, ислам).

Возможно, именно община ретроспективно сформулировала настолько всеобще и программно: Иисус пришел, чтобы найти и спасать потерянных, он пришел, чтобы призвать не праведных, но грешных. Однако даже критические экзегеты не оспаривают: как бы исторически ни обстояло дело с отдельными высказываниями Иисуса, он провоцирующим образом общался с

моральными неудачниками, с неблагочестивыми и аморальными людьми. С теми, на кого показывали пальцем, кого подчеркнуто и с отвращением называли «грешниками». Уже упомянутое и, безусловно, не выдуманное общиной бранное слово противников Иисуса — «обжора и пьяница» еще имеет продолжение, причем намного более веское — «друг мытарей и грешников»!

Мытари были абсолютными грешниками: жалкие грешники в полном смысле слова, занимавшиеся противоречащим закону ремеслом, ненавидимые, обманщики и мошенники, обогатившиеся на службе захватнической власти, обремененные постоянной нечистотой коллаборационисты и предатели национального дела, неспособные к покаянию, поскольку они уже просто не могли знать, кого и насколько обманули. И именно с такими профессиональными мошенниками связывался Иисус! Здесь также не особенно важно выяснять, насколько повествования о скандальной трапезе у начальника мытарей Закхея или о принятии мытаря Левия в круг учеников Иисуса передают исторически воспоминания; их нельзя ни сразу же принять, ни сразу же исключать — особенно призвание Левия, сына Алфеева, сообщаемого уже Марком. То, что Евангелия называют по имени не менее трех мытарей, принадлежащих к числу последователей Иисуса, достаточно необычно. В любом случае исторически верным всеми признается обвинение его оппонентов: он принимает грешников и ест с ними.

Он не отказывал в общении *грешникам*, беззаконным и нарушителям закона, хотя, конечно, к нему приходили и праведники. Он входил к мытарям и закоренелым грешникам. «Если бы он был пророком, то знал бы, что за женщина прикоснулась к Нему». Уже нельзя выяснить характер повествования о чрезвычайно необычном поклонении известной всему городу грешницы (вероятно,

блудницы), которая без возражений с его стороны помазала ему ноги благовонным маслом, как и появляющегося в традиции Иоанна повествования о женщине, застигнутой в прелюбодеянии на месте преступления, которую он спас от блюстителей закона. Это могли быть легенды или воспоминания, или то и другое, представленное как типовое повествование. К самым надежным элементам предания в любом случае относится следующее: Иисус демонстрировал провокационное расположение к грешникам и солидаризировался с неблагочестивыми и аморальными людьми. Опустившиеся и списанные со счетов люди имели у него будущее. Также сексуально эксплуатированные и презираемые за это женщины — все они были жертвами общества «праведных». Слова из этих сцен поражали: ей прощены многие грехи, поскольку она много возлюбила. Кто из вас без греха, первый брось в нее камень!

Нельзя отрицать: Иисус был «в плохом обществе». Вновь и вновь в Евангелиях появляются спорные фигуры, грешники, по отношению к которым порядочным людям следовало соблюдать дистанцию. Вопреки всем ожиданиям, которые его современники возлагали на проповедника Царства Божьего, Иисус отказывался играть роль благочестивого аскета, который удалялся от пиров и особенно определенных людей. Конечно, было бы неправильно романтизировать неоспоримо присутствовавшую у Иисуса «наклонность вниз». Здесь нет намека, что «подобное притягивается к подобному»! Иисус не демонстрировал запретного желания *dolce vita*[1], склонности к развращенному обществу. Он не оправдывал «среду» и не извинял грех. Однако согласно евангельским повествованиям нельзя отрицать: вопреки

[1] Сладкая жизнь (*ит.*). — *Прим. пер.*

всем общественным предрассудкам и границам Иисус *отвергал любую социальную дисквалификацию* тех или иных групп или несчастных меньшинств.

Может быть, Гюнтер Гербургер (Herburger) все же был прав, когда он поместил в своем романе Иисуса в Осаке среди гастарбайтеров? Не заботясь о пересудах за своей спиной, не заботясь об открытой критике, Иисус связывался с находившимися на краю общества личностями, с объявленными обществом вне закона, религиозно отверженными, с дискриминированными и деклассированными. Он общался с ними. Он просто принимал их. Он не только проповедует открытость любви ко всем людям, он осуществляет ее. Конечно, он не набивается в друзья, никоим образом не принимает участия в деятельности одиозных кругов. Он не опускается на их уровень, но возводит их к себе. Однако он не только критически занимается этими закоренело плохими людьми, но — в буквальном смысле слова — *сидит вместе с ними.* Люди возмущались: это невозможно!

Разве он не понимал, что делал, разве он не понимал, насколько может скомпрометировать совместная трапеза — как тогда, так и сейчас? Ведь следует хорошо обдумать, кого человек приглашает, чье приглашение он принимает и кого, безусловно, исключает! Для восточного человека тем более должно было быть ясно: *общение за трапезой* означает большее, чем только вежливость и любезность. Общение за трапезой означает мир, доверие, примирение, братство. И даже это — как добавил бы верующий иудей — не только перед очами людей, но перед очами Божьими. Еще сегодня в иудейских семьях отец семейства преломляет часть хлеба в начале трапезы, произнося благословение, чтобы каждый через отломленный кусочек стал причастным к призванному благословению. Общение за трапезой перед очами

Божьими — с грешниками? Именно это. Как если бы закон не был точнейшим масштабом для определения, с кем следует иметь общение, кто относится к общине благочестивых.

Это общение за трапезой с теми, кого списывали со счетов благочестивые, для Иисуса не было выражением либеральной толерантности и гуманистического образа мысли. Оно было выражением его миссии и вести: мир, примирение для всех без исключения, в том числе и для моральных неудачников. Высокоморальные люди воспринимали это как нарушение всех общепринятых моральных норм, даже как разрушение морали. Разве несправедливо?

Право благодати

Иудаизм также знал Бога, который может прощать. Однако кому прощать? Тому, кто изменился, кто загладил всю вину, совершил покаяние, загладил грех путем подвигов (исполнение закона, обеты, жертва, милостыня), продемонстрировал лучший образ жизни. Говоря кратко: прощается тому, кто из грешника стал праведником. Однако не грешнику: грешника поражает суд. Это — справедливость.

Разве более не действует положение: сначала — подвиги, покаяние, затем — благодать? Должна ли вся эта система потерять силу? Не должен ли Бог — как совершенно ясно говорится в ветхозаветном Второзаконии и книгах Паралипоменон — награждать за верность закону и наказывать за беззаконие? Согласно этому другу мытарей и грешников, Бог, святой Бог, должен *прощать именно грешникам,* несвятым. Такой Бог был бы Богом грешников! Богом, который любит грешников больше, чем праведников!

Здесь однозначно потрясаются *основы религии*: предатели, обманщики и прелюбодеи предпочитаются благочестивым и праведникам. Тяжело работающему дома предпочитается его брат-хиппи. Иудею в качестве примера приводится ненавистный иностранец и к тому же еретик. А в конце все получают одну и ту же награду?! Что должны означать все эти великие речи о благе потерянных? Неужели грешники находятся ближе к Богу, чем оставшиеся праведными? Скандально, что на небе больше радости об одном грешнике, творящем покаяние, чем о 99 праведниках, которые не нуждаются в покаянии! Справедливость кажется перевернутой с ног на голову.

Не следует ли ожидать, что этот симпатизирующий беззаконникам сам нарушает закон? Ведь он не соблюдает ни ритуальных, ни дисциплинарных предписаний, как подобает согласно заповеди Божьей и преданию отцов? Замечательная чистота сердца: празднества вместо постов! Человек — масштаб заповеди Божьей! Вместо наказания — праздник! Разве удивительно, что при таких обстоятельствах блудницы и обманщики должны войти в Царство Божье раньше благочестивых, различные неверующие — прежде детей Царства? Что за сумасшедшая справедливость, которая фактически уничтожает все освященные стандарты и в переоценке всех приоритетов делает первых последними, а последних — первыми! Что за наивная, опасная любовь, которая не знает своих границ: границ между соплеменниками и чужаками, членами партии и не принадлежащими к ней, между близкими и далекими, порядочными и непорядочными профессиями, моральными и аморальными, хорошими и плохими? Разве здесь не требуется дистанция? Разве здесь не следует судить? Разве здесь везде можно прощать?

Да, Иисус шел так далеко: *прощать можно,* прощать бесконечно, семьдесят семь раз. И прощать все грехи,

кроме греха против Святого Духа, реальности самого Бога и нежелания никакого прощения. *Каждому*, очевидно, предлагается *шанс*, независимо от социальных, этнических, политически-религиозных границ. Причем его принимают уже прежде обращения. Сначала — благодать, затем — подвиги! Грешник, который заслужил всевозможное наказание, помилован: он должен только признать благодатный акт. Ему даровано прощение: он должен лишь принять дар и обратиться. Истинная амнистия — даром: он должен лишь доверительно жить на основании ее. Тем самым *благодать* сильнее *права*. Или лучше: есть право благодати! Лишь, таким образом, возможна новая лучшая праведность. На основании безоговорочного прощения: единственное предварительное условие — верующее доверие или доверяющая вера; единственное следствие — великодушная передача прощения далее. Тот, кто может жить на основании великого прощения, не должен отказывать в малом.

Конечно, тот, кто осознал свою критическую ситуацию, знает, что решение не терпит отлагательства. Там, где существованию угрожает моральная катастрофа, где все находится на кону, необходимо действовать смело, решительно и мудро. Это очевидно в провокационном и даже оскорбительном примере того бессовестного управителя, который безо всяких иллюзий использует свой последний час. Это не просто какая-то возможность — это шанс жизни: тот, кто желает сохранить свою жизнь, потеряет ее, а кто потеряет ее, сохранит ее. Узки врата. Много званных, мало избранных. Спасение человека остается чудом благодати, возможным только Богу, у которого все возможно.

Поэтому готова великая праздничная трапеза: готова для всех, даже для нищих и калек на улицах и даже для внешних на сельских дорогах. Какой знак мог бы яснее

засвидетельствовать предложенное всем прощение, чем эти *трапезы* Иисуса со всеми теми, кто хотел принять в них участие, включая тех, кто остается исключенным из порядочных трапез? Поэтому эти обычно исключенные принимают такое положение дел с немалой радостью: здесь человек ощущает вместо обычного осуждения — пощаду. Вместо скорого обвинительного приговора — милостивое оправдание. Вместо всеобщей немилости — неожиданную благодать. Настоящее освобождение! Истинное спасение! Здесь благодать проявляется абсолютно практично. Поэтому такие трапезы Иисуса остались в воспоминаниях общин и были осознаны после его смерти в совершенно иной глубине: как поразительный образ, как предпразднество, как предвосхищение возвещенной в притчах эсхатологической трапезы спасения.

Однако оставался вопрос: *как* можно *оправдать такую благодать*, прощение, освобождение и спасение для грешников? Притчи Иисуса дают ясный ответ. Его защита состоит прежде всего в контратаке: разве праведники, не нуждающиеся в покаянии, действительно настолько праведны, благочестивые — настолько благочестивы? Не выдумывают ли они свою мораль и благочестие, не становятся ли грешниками именно по этой причине? Знают ли они вообще, что такое прощение? Не являются ли они безжалостными по отношению к своим несостоятельным братьям? Не притворяются ли они послушными, хотя не поступают так фактически? Не отказываются ли они от призыва Божьего? Существует вина невиновных: когда они полагают, что уже не имеют никакой вины перед Богом. И существует невиновность виновных: когда они в своей потерянности полностью предают себя Богу. Это означает: грешники более правдивы, чем благочестивые, поскольку они не скрывают своей греховности. Иисус признает их право-

ту в отличие от тех, кто не допускает и мысли о своей греховности.

Истинное оправдание и ответ Иисуса на вопрос, почему можно прощать вместо того, чтобы осуждать, почему благодать предшествует праву, гласит: поскольку *сам Бог* не осуждает, но *прощает*! Поскольку сам Бог в свободе позволяет благодати предшествовать праву, осуществляет право благодати! Бог во всех притчах вновь и вновь предстает во все новых и новых вариациях как великодушный: великодушно милующий царь, великодушно прощающий заимодавец, ищущий пастырь, разыскивающая женщина, бегущий навстречу отец, слышащий мытаря судья. Вновь и вновь безграничная милость Божья и превосходящая все благость. Человек должен проявлять божественное дарование и прощение в своем даровании и прощении. Лишь исходя отсюда можно понять прошение молитвы «Отче наш»: прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим.

Иисус возвещает все это, как всегда, небогословски, без развернутого богословия благодати. Слово «благодать» вообще не встречается ни у одного из синоптиков — за исключением Луки, где оно, очевидно, находится не в изначальном контексте — как и у Иоанна (за исключением пролога). «Прощение» появляется чаще всего формально в связи с крещением, существительного «милосердие» вообще нет в Евангелии. Иначе обстоит дело с глаголами, словами, обозначающими действие: «прощать», «освобождать», «даровать». Это указывает на главное: о благодати и прощении Иисус говорит прежде всего *в исполнении.* То, что над блудным сыном не происходит наказующего суда, но отец, прерывая исповедание грехов, бросается ему на шею, приносит праздничную одежду, перстень и сандалии, закалывает упитанного тельца и совершает праздник — это благо-

дать в исполнении. Точно так же раб, должник, мытарь, потерянная овца ощущают великодушие, прощение, милосердие, благодать. Без исследования прошлого и без особого постановления — безусловное принятие, так что освобожденный человек вновь может жить, может принять самого себя, а это самое сложное не только для мытаря; благодать — новый жизненный шанс.

Притчи Иисуса были большим, чем просто символы о безвременной идее любящего Бога Отца. Эти притчи в словах обетовали то, что происходило в действиях Иисуса, в его принятии грешников: прощение. В действиях и словах Иисуса осуществлялась прощающая и освобождающая любовь Бога к грешникам. *Не наказание плохих, но оправдание грешников*: здесь уже начинается Царство Божье, грядущая праведность Божья.

Иисус всем тем, что он учил и совершал, показывал неправоту тех, кто, хотя и будучи благочестивыми, были менее великодушны, милосердны, добры, чем он. Поэтому Иисус должен был стать великим соблазном для этих менее великодушных благочестивых, указывая на Бога, чья любовь обращена к грешникам, который предпочитает грешников праведникам. Он отважился предвосхитить божественное право благодати и не только, в общем, возвещать эту благодать, милость и прощение Божье; он отважился — как это принимают в качестве исторического факта и критические экзегеты — *обетовать прощение непосредственно конкретному грешнику.*

Первая типичная конфронтация, в которую Иисус вступает со своими противниками, согласно самому раннему Евангелию, произошла из-за такого обетования прощения грехов: «Сын мой, прощены тебе грехи твои!» Благочестивый иудей также верит в то, что Бог прощает грешникам. Однако Иисус отваживается обетовать здесь это прощение совершенно конкретному

человеку, здесь и сейчас. Абсолютно личностно он подает и гарантирует прощение грехов. По какому праву? *Какой властью?* Реакция возникает мгновенно: «Что он говорит? Он богохульствует. Кто может прощать грехи, кроме одного Бога?»

Для Иисуса, безусловно, является предпосылкой: именно *Бог* прощает. Именно это подразумевает пассивная форма в сообщаемом обетовании («прощены»). Однако для современников очевидно: здесь некто дерзает сделать нечто, на что до сих пор никто не осмеливался, в том числе Моисей и пророки; он дерзает возвестить прощение Божье не как первосвященник в День очищения в храме всему народу на основании установленного Богом, в высшей степени детализованного чина примирения. Он дерзает совершенно личностно обещать некоему морально несостоятельному человеку прощение в совершенно конкретной ситуации, «на земле», практически на улице, и тем самым не только проповедовать милость, но самому авторитетно осуществлять ее здесь и сейчас.

Должно ли это означать: теперь в качестве противоположности самовольному суду Линча мы имеем самовольный закон благодати? Здесь человек предвосхищает суд Божий. Здесь некто вопреки всем традициям Израиля совершает то, что предоставлено только Богу, вмешиваясь в исконное право Бога! Фактически, хотя и не проклинается имя Божье, это *богохульство*: богохульство через высокомерие! Что этот человек берет на себя? Его никогда еще не слыханное притязание достигает своей высшей точки в том, что должно вызвать возмущение и страстный протест: в притязании на то, что он может прощать грехи. Конфликт — конфликт не на жизнь, а на смерть — со всеми теми, кого он сделал неправыми, чье неправильное поведение он раскрыл, стал неизбежным.

Уже очень рано – непосредственно после повествований о прощении грехов, пире с мытарями, пренебрежении постом, нарушении субботнего покоя – Евангелие от Марка делает замечание о совещании его противников, представителей закона, права и морали: каким образом они могут его ликвидировать.

IV. Конфликт

Skandalon: маленький камень, о который можно споткнуться. Личность Иисуса со всем тем, что он говорил и делал, стала камнем преткновения, постоянным скандалом. К каким колоссальным последствиям привела его удивительно радикальная идентификация дела Божьего (в теории и на практике) с делом человека! Он наступал по всем фронтам, и теперь его атаковали со всех сторон. Он не играл ни одной из ожидаемых ролей: сторонникам закона и порядка он казался угрожающим системе провокатором. Активистских революционеров он разочаровывал своим ненасильственным миролюбием. Пассивно бегущих от мира аскетов, напротив, тем, что он был непринужденно мирским. Для приспособившихся к миру благочестивых граждан он был слишком бескомпромиссным. Для «тихих земли» — слишком громким, а для «громких земли» — слишком тихим, для строгих — слишком мягким, а для мягких — слишком строгим. Очевидный аутсайдер в опасном для жизни конфликте с обществом: в противоречии с господствующими отношениями и в противоречии с теми, кто им противоречит.

1. Решение

Это было великое притязание, но за ним стояло так мало поддержки: низкое происхождение, без поддержки своей семьи, без особого образования, без денег, должностей и званий, не поддерживаемый властью,

не принадлежащий ни к одной партии и не легитимированный никакой традицией — безвластный человек притязает на такие полномочия? Не было ли его положение изначально безнадежным? Кто был за него? Однако он, своим учением и всем образом действий навлекавший на себя смертельную агрессию, также спонтанно обретал доверие и любовь! Говоря кратко, в нем разделяются умы.

Без должностей и званий

Как относиться к этой вести, к этому поведению, к этому притязанию, наконец, к его личности? Вопрос был неизбежен. Он проходит в качестве предпасхального вопроса через послепасхальные Евангелия и до сих пор не умолк: кем вы считаете его? *Кто* он? Один из пророков? Или больше?

Какова его «роль» и его послания? Как он относится к своему «делу»? Кто он, конечно, не являющийся на время переодетым в человека небесным существом, но совершенно человечным, ранимым, исторически доступным человеческим существом? Как к главе группы учеников к нему неслучайно обращаются с использованием титула «равви», «учитель», но как провозвестник приближающегося Царства Божьего он скорее казался «пророком», возможно, даже ожидаемым пророком последнего времени, в отношении которого современники, очевидно, не были едиными. Поразительным образом в Евангелиях ничего не говорится об особом пророческом опыте призвания Иисуса, как в случае Моисея и пророков, а также Заратустры и Мухаммеда, или о просвещении как у Будды.

Некоторым христианам тезис «Иисус есть Сын Божий» кажется центром христианской веры. Однако

здесь необходим более пристальный взгляд. В любом случае сам Иисус ставил в центр своего благовестия Царство Божье, а не свою собственную роль, личность, достоинство. Никто не оспаривает, что послепасхальная община, постоянно настаивая на полной человечности Иисуса из Назарета, титуловала этого человека как «Христа», «Мессию», «Сына Давидова», «Сына Божьего». Вполне понятно, что она выбрала из своего иудейского, а затем и эллинистического окружения самые веские и содержательные титулы и перенесла их на Иисуса, чтобы таким образом выразить его значение для веры (как будет показано позже). Однако ввиду природы наших источников нельзя просто предполагать, что сам Иисус прилагал к себе эти титулы. Это остается очень спорным и подлежит проверке без предубеждений.

Когда мы говорим о центре христианской веры — об Иисусе как Христе, требуется сугубая осторожность, чтобы принятие желаемого за действительное не затемнило критически ответственного мышления. Именно здесь следует понять, что Евангелия — не документы чистой истории, а тексты практического благовестия веры; их цель вызвать и укрепить веру в Иисуса как Христа. Именно здесь особенно сложно провести границу между произошедшей историей и интерпретацией истории, между историческим повествованием и богословской рефлексией, между предпасхальным словом и послепасхальным пониманием.

Ранние христианские общины, их богослужение, благовестие, дисциплина и миссия и редакторы Евангелий могли оказать влияние не только на слова воскресшего и вознесшегося, но и на слова земного Иисуса, особенно на его христологические высказывания о самом себе. Для толкователя это означает, что самый правоверный богослов — это не тот, кто рассматривает

в качестве истинных как можно *больше* слов Иисуса из евангельского предания. Однако и самый критический богослов — это не тот, кто рассматривает в качестве истинных как можно *меньше* евангельских слов Иисуса. В этом центральном вопросе некритичная вера, как и неверующая критика, не достигают сути предмета. Истинная критика не разрушает веру, истинная вера не мешает критике.

В частности, разве не должны мы учесть возможность того, что исповедание веры и богословие общин повлияли на *мессианские истории*?

Например, это могло произойти в уже названных *генеалогиях*, которые стремятся провозгласить Иисуса сыном Давида и чадом обетования, но характерным образом отсутствуют в самом раннем Евангелии, а у Матфея и Луки, за исключением их пересечения на Давиде, очень слабо соответствуют друг другу; или в легендарно оформленных *историях детства*, которые описывают тайну этого рождения, однако также находятся только у Матфея и Луки, и при этом предлагают мало исторически верифицируемого; или в *историях о крещении и искушении*, которые также имеют особый литературный характер и стремятся представить миссию Иисуса в форме учительных повествований; или в *истории о преображении*, которая уже у Марка включает в себя различные слои традиции и с помощью различных мотивов эпифании стремится разъяснить эсхатологическую мессианскую роль и достоинство Иисуса?

Естественно, нельзя утверждать, что все эти истории являются *только* легендами или мифами. Ведь они часто — вспомним, к примеру, о крещении Иисуса — связаны с историческими событиями. Однако часто в них

едва ли можно выделить историческое ядро, и в любом случае нельзя просто принимать как данное, что мессианские высказывания были связаны с ними изначально. Эти мессианские истории имеют свое значение, но именно это значение читатель упустит из виду и запутается в противоречиях, если он будет понимать их предложение за предложением как исторический отчет.

Сегодня каждый серьезный экзегет подчеркивает, что вера и богословие раннего христианства оказали особенное влияние на *мессианские титулы.* Более тщательное исследование могло бы показать, что сам Иисус не прилагал к себе ни одного почетного мессианского титула — ни Мессия, ни Сын Давидов, ни Сын, ни Сын Божий. Но после Пасхи, взирая назад, все предание об Иисусе рассматривали — и как станет ясно, не без оснований — в мессианском свете и соответственно вносили мессианское исповедание в представление истории Иисуса. Редакторы Евангелий также взирают назад и говорят *в свете пасхальной веры,* для которой мессианство — теперь понимаемое совершенно иначе — не является вопросом. Однако прежде оно было вопросом, настоящим вопросом.

Это негативный результат? Да, возможно; да, в отношении титулов, использовавшихся самим Иисусом. Нет, определенно нет, в отношении притязания Иисуса. Ибо очевидно, что *его притязание не исчезает вместе с его титулами.* Напротив, великий вопрос, что и кто есть он, не разрешается этим результатом, но возникает намного более остро: что и кто есть он, человек, не поддержанный никаким особенным происхождением, семьей, образованием, властью, принадлежностью к партии и, кажется, не придающий значения никаким специальным титулам и званиям, но все же, как уже стало ясно, выдвигающий великое притязание?

Нельзя забывать: титулы, о которых здесь идет речь, были, каждый по-своему, *определены* различными традициями, а также более или менее политическими ожиданиями его современников. В то время многие ожидали Мессию, Сына Давидова, Сына Человеческого, но Иисус все же не был таковым. Судя по всему, он вообще и не хотел быть таковым. Ни один из расхожих терминов, ни одно из обычных представлений, ни одна из традиционных должностей, ни один из популярных титулов, очевидно, не подходил для выражения его притязания, для описания его личности и послания, для раскрытия тайны его сущности. Именно мессианские титулы величия позволяют увидеть яснее, чем все человеческие ролевые ожидания священников и богословов, революционеров и аскетов, благочестивых и неблагочестивых незначительных людей, что этот Иисус – другой!

Именно поэтому он никого не оставлял равнодушным. Он стал публичной личностью и дал повод к конфликту с окружающей средой. Сталкиваясь с ним, люди, и особенно иерархия, неизбежно видели себя поставленными перед неизбежным окончательным выбором. Он требовал окончательного *решения*: однако не просто «да» или «нет» по отношению к определенному титулу, определенному званию, определенной должности или определенной догме, обряду или закону. Его весть и община ставили вопрос, на кого и на что человек, в конечном счете, желает ориентировать свою жизнь. Иисус требовал окончательного решения в пользу дела Бога и человека. Сам он полностью отдает себя этому «делу», не требуя чего-то для самого себя, не делая свою собственную «роль» или звание темой своего послания. Великий *вопрос* о его *личности* был поставлен лишь *косвенно*, и стремление избегать всяких титулов лишь усложнило загадку.

Адвокат Бога и человека

Вновь и вновь у исследователей возникало удивление по поводу того, что евангельские повествования о суде говорят очень мало о мотивации того, *почему* Иисус из Назарета был осужден на смерть. Ибо если есть что-то совершенно определенное в этой истории жизни, то это его насильственная смерть. Но даже если рассматривать вопрос первосвященника о мессианстве Иисуса не как послепасхальное истолкование, если только прочитать повествования о Страстях Христовых, осуждение Иисуса на смерть остается в значительной мере непонятным. Были претенденты на мессианство, однако никого не осуждали на смерть из-за мессианского притязания.

Была ли это, возможно, лишь трагическая судебная ошибка, которую можно аннулировать путем пересмотра судебного процесса, как призывают сегодня некоторые благодушно настроенные христиане и иудеи? Или все же речь идет о сознательной злобе ожесточенного народа, моральная вина которого затем в течение двадцати столетий христианства стоила жизни бесчисленным иудеям? Или это был просто один из хорошо известных актов произвола римской власти, которая, в конечном счете, несет ответственность, что означало бы, что можно снять вину с иудеев? Или же это спланированная акция иудейских вождей, которые подстрекали невинный народ и — как предлагают евангелисты для снятия вины с представителя Рима — использовали убежденного в невиновности Иисуса римлянина в качестве безвольного орудия? Согласно Марку, ответом на вопрос Пилата «какое же зло сделал Он?» становится громкий крик «распни его!»

Однако можно взглянуть на дело с другой стороны и задаться вопросом: что он, собственно говоря, дол-

жен был еще сделать, чтобы предоставить достаточные основания для своего осуждения? Не потому ли обоснование осуждения Иисуса в повествовании о Страстях настолько краткое, что Евангелия как целое дают полное и действительно достаточное объяснение его осуждения? Согласно им, очевидно, было несложно сформулировать *обвинение.*

Следует ли еще раз повторять, что этот человек нарушил практически все, что было священным для этого народа, этого общества и его представителей: не обращая внимания на иерархию, словом и делом он переступал через культовые табу, обычаи поста и особенно субботнюю заповедь; он выступал не только против определенных интерпретаций закона («предания старцев»), но против самого закона (однозначно в запрете развода, в запрете ответного наказания, в заповеди любви к врагам); он не только иначе интерпретировал закон и усиливал его в определенных пунктах, но изменял, даже в поразительной самостоятельности и свободе не считался с ним, когда и где это казалось ему правильным ради человека; он провозглашал другую, «лучшую праведность», чем праведность закона, как если бы таковая существовала и Закон Божий не был последней инстанцией!

Разве он тем самым фактически (хотя и не провозглашая это программно) не поставил под вопрос существующий порядок иудейского Закона и, соответственно всю общественную систему? Разве он фактически не подрывал все существующие нормы и институты, действующие заповеди и догмы, порядки и учреждения (хотя, конечно, не желая ликвидировать их), поставив под вопрос их безусловную действительность утверждением, что они существуют только ради человека, а не человек – ради них? Напрашивался вопрос: разве этот человек больше Моисея, который дал нам закон?

Однако и далее: разве он — хотя и вновь не программно, но все-таки фактически — не поставил под вопрос весь культ, богослужение? Разве он не подрывал практически все обряды и обычаи, праздники и церемонии (хотя никоим образом не желая ликвидировать их), ставя служение человеку выше богослужения? Вопрос можно сузить: разве он больше Соломона, который построил Храм?

И, наконец: разве он, идентифицируя дело Божье с делом человека, волю Божью с благом человека, не сделал человека мерой заповедей Божьих? Не предлагает ли он тем самым любовь к человеку, к ближнему, к врагу, которая не признает естественных границ между членами семьи и чужими, между соотечественниками и иностранцами, членами и нечленами партии, между друзьями и врагами, ближними и дальними, хорошими и плохими? Не подрывает ли он значение семьи, народа, партии, закона и морали? Разве не должен ли он был тем самым настроить против себя властителей и революционеров, тихое большинство и громкое меньшинство? Не упраздняются ли признанные различия, полезные конвенции и общественные перегородки, если проповедуется бесконечное прощение, служение без порядка старшинства, безвозмездный отказ? Вследствие этого, вопреки всякому разуму, он встает на сторону слабых, бедных, больных, непривилегированных, то есть тем самым выступая против сильных, здоровых, богатых, привилегированных, что вопреки здравым обычаям он принимает женщин, детей, незначительных людей, что он вообще вопреки всем законам морали компрометирует себя общением с совершенно неблагочестивыми и аморальными людьми, с беззаконниками и нарушителями закона, по сути безбожниками, и отдает им предпочтение по сравнению с благочестивыми, моральными,

верными закону, верующими в Бога людьми? Разве этот друг очевидных грешников и грешниц не зашел на этом пути так далеко, что он пропагандирует вместо наказания грешников их помилование, и вообще здесь и сейчас, прямо и ужасно дерзко обещает конкретным людям прощение их прегрешений, как если бы Царство Божье уже наступило, а сам он был бы судьей, высшим судьей человека? Наконец, необходимо задаться вопросом: разве он больше, чем Иона, который проповедовал покаяние, больше пророка?

Тем самым Иисус потрясает основания, все богословие и идеологию иерархии. Следует опять отметить, какой удивительный *контраст* это был: какой-то человек из Назарета, откуда не может прийти ничего хорошего, низкого происхождения, из незначимой семьи, с группой молодых людей и несколькими женщинами, без образования, денег, должностей и званий, не уполномоченный никаким авторитетом, не легитимированный никакой традицией, не поддерживаемый никакой партией — и все же настолько неслыханное *притязание*! Новатор, ставящий себя над законом и Храмом, над Моисеем, царем и пророком и постоянно произносящий очень подозрительное слово «я» — не только у Иоанна, литературная критика не может вычеркнуть его и в синоптическом предании. Этому соответствуют — даже если некоторые гиперкритически хотели бы возвести эти слова не к Иисусу, но к общине — как «а Я говорю вам» в Нагорной проповеди, так и «аминь», необычно используемый в начале многих предложений, подразумевая этим авторитет, выходящий за рамки авторитета раввина или даже пророка.

Он нигде не обосновывает это притязание — хотя в Евангелиях встает вопрос как о его словах, так и делах. В дискуссии о полномочиях он отказывается дать какое-

либо обоснование. Он просто подразумевает авторитет. Он обладает им и демонстрирует его, говорит и действует в свете его, не ссылаясь на какую-то более высокую инстанцию. Он утверждает совершенно непроизводный, в высшей степени личный авторитет. Он не просто эксперт или специалист, как священники и богословы, но безо всякого обоснования источника своего авторитета он самовольно словом и делом благовествует волю Божью (= благо человека), идентифицирует себя с делом Божьим (= делом человека), полностью отдает себя этому делу и тем самым без всякого притязания на титулы и звания становится в высшей степени личностно — общественным *адвокатом Бога и человека*!

Адвокат Бога и человека? «Блажен, кто не соблазнится о Мне!» Но не должны ли мы именно соблазниться?

Разве учитель закона, противоречащий Моисею, не является лжеучителем?

Разве пророк, более не следующий за Моисеем, не является лжепророком?

Разве возвышающийся над Моисеем и пророками, а в отношении греха вообще присваивающий себе функцию высшего судьи и тем самым прикасающийся к тому, что является Божьим и только Божьим, не является – и это следует ясно сказать – богохульником?

Разве он не представляет собой что угодно, но только не невинную жертву ожесточенного народа, скорее – мечтателя и еретика, и поэтому является в высшей степени опасным и реально угрожающим позициям иерархии нарушителем порядка, возмутителем спокойствия, соблазнителем народа?

Лишь на этом фоне становится ясно: абсолютно второстепенно, прилагал ли к себе Иисус особые титулы или нет. То, что они были приложены к нему впослед-

ствии, имеет своим основанием всю его деятельность, хотя после его смерти и воскресения это никоим образом не было само собой разумеющимся. Все, что он сделал или разрешил, выдвигало притязание, превосходящее раввинистическое и пророческое и вполне равное мессианскому: он действует фактически, в слове и деле, как адвокат Бога для человека в этом мире. Одновременно становится ясно, насколько неправильно было бы отрицать мессианский характер истории Иисуса и утверждать, что этот характер был ей придан только впоследствии. Притязание и влияние Иисуса были таковы, что его благовестие и вся деятельность пробуждали мессианские ожидания и находили веру, как ясно выражается в переданных традицией словах эммаусских учеников: «Мы надеялись, что Он есть Тот, Который должен избавить Израиля». Лишь таким образом можно понять безусловный призыв к следованию, призвание учеников и избрание Двенадцати, широкое принятие народом и, конечно, острую реакцию и постоянную непримиримость его противников.

Как публичный адвокат Бога и человека Иисус стал великим знамением времени. Всем своим существованием он ставил человека перед решением: за или против его вести, его действия, его личности. Соблазниться или измениться, верить или не верить, продолжать прежнее или обратиться. В зависимости от того, говорил человек «да» или «нет», он обретал печать приближающегося Царства и окончательного суда Божьего. В его личности будущее Божье уже предварительно отбрасывает свою тень, свой свет на человека.

Если он как адвокат Бога и человека был прав, то действительно прежнее время должно было завершиться и наступить новое, ибо тогда приблизился бы новый, лучший мир. Однако кто может сказать, что он прав? Будучи

безвластным, бедным, незначительным *человеком*, он выступает с таким притязанием, таким авторитетом, такой значимостью, он практически отменяет авторитет Моисея и пророков и притязает на авторитет *Бога*: разве не было оправданным обвинение в лжеучении, ложном пророчестве, даже богохульстве и совращении народа?

Конечно, он ссылается на Бога в отношении всех своих действий и слов. Однако, каков же должен быть Бог, если он прав?! Все благовестие и деятельность Иисуса с окончательной неизбежностью ставят вопрос о Боге: каков он есть и каков не есть, что он делает и чего не делает. Именно о Боге, в конечном счете, идет весь спор.

2. Спор о Боге

Знание о едином и единственном Боге возникает из истории Израиля, из опыта людей, слышавших его голос, обращавших к нему свои вопросы и ответы, молитвы и скорби. Не было нужды спорить (в том числе нет и сегодня для христиан и иудеев) о том, что этот Бог — близкий и живой Бог с человеческим лицом. Можно даже сказать, что Иисус просто представлял понимание Бога Израилем с особой чистотой и последовательностью. И все?

Революция в понимании Бога

Оригинальность Иисуса действительно нельзя преувеличивать: это важно для сегодняшнего диалога с иудеями. Часто говорили и говорят, что Иисус первым назвал Бога *Отцом*, а людей — его детьми. Но Бога называли отцом в самых различных религиях, в том числе и у греков: генеалогически уже в эпосах Гомера, где Зевс, сын Хроноса, изображается как отец семейства богов. В стоической философии понятие Бога разъясняется

в космологических терминах — божество считается отцом управляемого разумом космоса и родственных ему, окруженных его заботой и одаренных разумом человеческих детей.

Однако именно в свете истории религии становится очевидной *проблематичность использования слова «Отец»* по отношению к Богу, особенно в эпоху женской эмансипации. Разве само собой разумеется, что половая дифференциация переносится на Бога? Разве Бог мужчина, мужского рода? Не созидается ли именно здесь Бог по образу человека, точнее — мужчины? Вообще говоря, боги в истории религии дифференцированы в половом отношении, хотя, возможно, в начале существовали двуполые или нейтрально-половые существа, да и позже постоянно проявлялись двуполые черты. Однако необходимо понять, что в матриархальных культурах «Великая Мать», из утробы которой произошли все вещи и сущности и в которую они возвращаются, занимает место Бога Отца. Если матриархат древнее патриархата (этот вопрос остается спорным среди историков), то культ Богини Матери, который оказал влияние на более поздний культ Марии в Малой Азии, хронологически предшествовал культу Бога Отца.

Как бы ни решался этот исторический вопрос, наименование Бога Отцом определяется не только уникальностью Яхве. Оно также является общественно обусловленным, несущим на себе печать ориентированного на мужчину общества. В любом случае, Бог — не мужчина в прямом смысле. Уже в Ветхом Завете, у пророков, Бог являет и женские, материнские черты. Однако сегодня это следует увидеть еще яснее. Наименование «Отец» лишь тогда не будут понимать неправильно, если оно не рассматривается как противоположность «Матери», но осознается символически (аналогово): «Отец» как

патриархальный символ — также с матриархальными чертами — для трансчеловечной, транссексуальной высшей реальности. Единого Бога сегодня менее, чем когда бы то ни было, можно рассматривать лишь мужескиотечески (так поступало слишком мужское богословие). В нем также необходимо увидеть и женско-материнский момент. Понятое таким образом обращение «Отец» тогда уже более не может использоваться для религиозного обоснования общественного патернализма за счет женщины и особенно для постоянного подавления женского элемента в церкви (или служении).

В отличие от других религий Бог в *Ветхом Завете* представляется не как физический отец богов, полубогов или героев и не просто как отец всех людей. Яхве — это отец народа Израиля, называющегося первородным сыном Божьим. Он особенно является отцом царя, который почитается сыном Божьим «Ты сын мой; Я ныне родил тебя» — это «решение Яхве» при восхождении царя на трон, которое подразумевает не чудесное земное рождение, но поставление царя в права сына. В более позднем иудаизме Бог возвещается как отец праведника и избранного народа эсхатологической эпохи: «Они будут поступать по заповедям моим, и Я буду отцом их, а они будут детьми моими». Из всего этого ясно, что символ отца в своих неотъемлемо позитивных аспектах не имеет половых коннотаций и не связан с религиозным патернализмом. Это выражение силы и одновременно близости, защиты, заботы.

Здесь у *Иисуса* появляются значительные отличия. Ряд записанных высказываний Иисуса могут сами по себе иметь параллели в литературе премудрости. Их принадлежность самому Иисусу, как это часто бывает, сложно доказать. Однако они обретают особую окраску из общего контекста, независимо от того, происходят

они прямо от него самого или нет. Прежде всего бросается в глаза, что Иисус никогда не связывает отцовство Бога с народом. Как и для Иоанна Крестителя, для него принадлежность к избранному народу не является гарантией спасения. Но еще более поразительно, что в отличие от Иоанна Иисус прилагает отцовство к злым и неправедным людям и что, исходя из этого совершенного отцовства Бога, он обосновывает свою настолько характерную любовь к врагам. Что же здесь происходит?

Определенно, указания на «Отца» везде подчеркивают прежде всего деятельное провидение и заботу Бога во всем: он заботится о каждом воробье и каждом волосе на нашей голове, знает о наших нуждах, прежде чем мы молимся о них, делает наши заботы излишними. Отец, который знает обо всем в этом чрезвычайно проблемном мире и без которого ничего не происходит: практический ответ на вопрос теодицеи о жизненных загадках, страдании, несправедливости, смерти в мире. Бог, которому можно безусловно доверять и на которого можно полностью положиться и в страдании, несправедливости, грехе и смерти. Бог уже не в великой, трансцендентной дали, но близкий в непостижимой благости. Бог, который не утешает загробным миром и не преуменьшает серьезность нынешней тьмы, бренности и бессмысленности, но сам приглашает к риску надежды во тьме, бренности и бессмысленности.

Однако речь идет о еще большем. Здесь прорывается то, что так бесподобно изображается в притче, главной фигурой которой является не сын или сыновья, но отец: отец, который позволяет сыну уйти на свободу, не гонится и не бежит за ним, но, увидев возвращающегося из бедственного состояния, бежит ему навстречу, прерывает его исповедание грехов, принимает его безо всяких расчетов, испытательного срока, предварительных

условий и устраивает большой праздник — к огорчению другого сына, честно оставшегося дома.

Итак, что здесь выражается словом «отец»? Очевидно, не наше неправильное понимание Бога, если мы полагаем, что от него нужно защищать свою свободу. Не только то, что власть Бога и активность человека, теономия и автономия не исключают друг друга. Не только то, что активно обсуждавшаяся богословами проблема «взаимодействия» (*concursus*) божественного предопределения и человеческой свободы, божественной и человеческой воли не является настоящей проблемой. Оно означает именно то, что этот «друг мытарей и грешников», который полагает, что необходимо искать и спасать потерянное и пропавшее, выразил и в других притчах: когда он говорил о Боге — как мы уже видели — как о женщине (!) или пастыре, радующихся обретению потерянного, как о щедром царе, великодушном заимодавце, милостивом судье, и поэтому он сам связывался с моральными неудачниками, неблагочестивыми и аморальными людьми, общался с ними в первую очередь и даже обещал им немедленное прощение грехов. Это означает, что Иисус совершенно ясно представляет Бога как отца «блудного сына», как *Отца потерянных.*

Тем самым для Иисуса это единственный истинный Бог, рядом с которым не может быть никаких других, пусть даже очень благочестивых богов: Бог Ветхого Завета — но лучше понятый! Бог, который очевидно больше, чем высший гарант закона, несомненно принимаемого, хотя, возможно, и поддающегося умелому манипулированию. Бог, который больше, чем диктующее свыше и централизованно управляющее, всесильно-всезнающее существо, которое неумолимо стремится достичь своих планов и задач, будь то с помощью великих или малых «священных войн» и вечного про-

клятия противников. Нет, этот Бог Отец не желает быть таким Богом, которого боялись Маркс, Ницше и Фрейд, который с детства нагоняет на человека страх и чувство вины, постоянно морализирующе преследует его и таким образом действительно представляет собой лишь проекцию привитых воспитанием страхов, человеческого господства, жажды власти, высокомерия и мстительности. Этот Бог Отец не желает быть теократическим Богом, который хотя бы косвенно может служить оправданием представителей тоталитарных систем – благочестиво-церковных или неблагочестиво-атеистических, – пытающихся занять его место и осуществлять его суверенные права: как благочестивые или неблагочестивые боги ортодоксального учения и безусловной дисциплины, закона и порядка, диктатуры и планирования, презирающих человека.

Нет, этот Бог Отец желает быть Богом, который встречает человека как Бог спасающей любви. Он не подобен человеческому произволу и не является Богом закона. Это не Бог, сотворенный по образу царей и тиранов, иерархов и учителей. Но *любящий Бог*, который солидаризируется с людьми, их нуждами и надеждами. Он не требует, но дает, не подавляет, но воздвигает, не посылает болезнь, но исцеляет. Он щадит тех, кто посягает на его священный закон и тем самым на него самого. Он прощает, а не осуждает, освобождает, а не наказывает, безоговорочно позволяет царствовать милости, а не праву. Это Бог, который обращается не только к праведникам, но и к неправедным. Он предпочитает грешников: любит более блудного сына, чем оставшегося дома, больше мытаря, чем фарисея, больше еретика, чем правоверного, больше блудниц и прелюбодеев, чем их судей, больше нарушителей закона или беззаконных, чем хранителей закона!

Следует ли полагать, что наименование «отец» представляет собой лишь эхо опыта отца в рамках нашего мира? Проекцию, которая служит для преображения земных отношений отцовства и власти? Нет, *этот* Бог Отец иной! Он не Бог потустороннего мира ценой этого мира, ценой человека (Фейербах). Не Бог властителей, пустых обещаний и деформированного сознания (Маркс). Не Бог, порожденный затаенной обидой, источник жалкой морали бездельников (Ницше). Не тиранническое суперэго, идеал иллюзорных нужд раннего детства, бог принудительного ритуала, возникающего из комплексов вины и отца (Фрейд).

Иисус апеллирует к совершенно иному Богу и Отцу для оправдания своего скандального образа речи и действий: странный, даже опасный, по сути, невозможный Бог. Разве действительно можно полагать, что сам Бог оправдывает преступление закона? Что сам Бог бесцеремонно переступает через праведность закона и позволяет провозгласить «лучшую праведность»? Что он тем самым позволяет поставить под вопрос существующий законный порядок и всю общественную систему, в том числе храм и богослужение? Что он сам делает человека мерилом своих заповедей, сам устраняет естественные границы между товарищами и чужаками, дальними и ближними, друзьями и врагами, добрыми и злыми — через прощение, служение, отказ, любовь и тем самым становится на сторону слабых, больных, бедных, непривилегированных, угнетаемых, даже неблагочестивых, аморальных, безбожных? Ведь это будет новый Бог: Бог, который отошел от своего собственного закона, Бог не благочестивых исполнителей закона, но нарушителей закона, то есть — как необходимо заостренно сказать, чтобы продемонстрировать всю противоречивость и соблазнительность ситуации, — Бог не богобоязненных,

но *Бог безбожников*! Действительно, неслыханная *революция в понимании Бога*!

Здесь видится «восстание против Бога» — конечно, не в смысле старого или нового атеизма, однако восстание против Бога благочестивых. Можно ли действительно полагать, следует ли действительно верить, что сам Бог, истинный Бог стоит за этим неслыханным новатором, который более революционно, чем все революционеры возвышается над законом и Храмом, над Моисеем, царем и пророками и возносится даже до уровня судьи над грехом и прощением? Разве Бог не вступил бы в противоречие с самим собой, если бы он имел такого *адвоката?* Разве такой человек может по праву притязать на авторитет и волю Божью вопреки закону и Храму Божьему, по праву приписывать себе полномочия на такие слова и действия? Разве может быть Бог безбожных с богохульником в качестве его пророка?!

Необычное обращение

Иисус стремится неустанно разъяснить всеми возможными способами: Бог действительно таков, он действительно Отец потерянных, действительно Бог моральных неудачников и безбожников. Разве это не должно быть великим освобождением для всех, кто обременен трудами и грехами? Поводом к радости и надежде? Он благовествует не нового Бога; как и прежде, это Бог Завета. Однако это древний Бог Завета в решительно новом свете. *Не другой* Бог, но Бог — *иначе*! Не Бог закона, но Бог благодати! И ретроспективно, в свете Бога благодати, можно лучше, глубже и фактически благодатнее понять Бога закона: сам закон как выражение благодати.

Конечно, все это не само собой разумеется для человека. Здесь требуется совершенно последовательное

переосмысление, действительно новое сознание, истинное внутреннее обращение, основывающиеся на том непоколебимом доверии, которое называется верой. Вся весть Иисуса представляет собой единый призыв: не беспокоиться, но изменяться, положиться на его слово и доверять Богу благодати. Его слово — это единственная гарантия, которая дана людям в отношении того, что Бог действительно таков. Тот, кто не верит этому слову, будет подозревать деяния Иисуса в демонизме. Без его слов его дела остаются двусмысленными. Лишь его слово делает их однозначными.

Однако тому, кто принимает весть и сообщество Иисуса, в нем открывается тот, кого он называл «мой Отец». Слово «Отец», как он его понимал (не в противоположность к матери), характеризует суть всего конфликта. Филологические данные предоставляют этому замечательное подтверждение. Удивительно, что при всем огромном богатстве обращений к Богу, которым обладал в древности иудаизм, Иисус выбирает именно обращение «мой Отец». Отдельные высказывания о Боге как Отце можно найти в еврейском Ветхом Завете.

Правда, до сих пор в литературе раннего палестинского иудаизма нигде не удалось обнаружить личное еврейское обращение к Богу «мой Отец». Только в эллинистической области существуют (вероятно, под греческим влиянием) немногочисленные свидетельства о греческом обращении к Богу *patér*.

Еще более необычна ситуация с арамейской формой слова «отец» = *abba*: согласно имеющимся свидетельствам, Иисус, вероятно, всегда обращался к Богу, используя слово «авва». Лишь таким образом можно объяснить использование этого необычного арамейского обращения к Богу даже в грекоговорящих общинах. Но и наоборот, во всей многочисленной как литургической, так и частной

молитвенной литературе древнего иудаизма вплоть до Средневековья нет ни одного свидетельства об обращении к Богу «авва». Как это можно объяснить? До сих пор находили лишь одно разъяснение: «авва» — совершенно аналогично нашему «папа» — по своему происхождению является лепетом ребенка, а в эпоху Иисуса оно также использовалось для обращения к отцу выросших сыновей и дочерей и для выражения вежливости по отношению к пожилым уважаемым лицам. Однако использование этого совершенно не мужского, нежного выражения из детского языка, этого бытового выражения вежливости для обращения к Богу должно было казаться современникам настолько непочтительным и настолько соблазнительно фамильярным, как если бы мы обращались к Богу, используя слова «папа» или «папочка».

Для Иисуса это выражение не является непочтительным, как и доверительное обращение ребенка к своему отцу. Доверительность не исключает уважения. Благоговение остается основой его понимания Бога. Однако не центром: точно так же, как ребенок обращается к своему земному отцу, таким же образом, согласно Иисусу, человек должен обращаться к своему небесному Отцу — почтительно и послушно, однако прежде всего уверенно и доверительно. Иисус учит своих учеников обращаться к Богу с этим доверием, которое включает в себя благоговение. «Отец наш на небесах». Обращаться к Богу как к Отцу — самое смелое и простое выражение этого безусловного доверия, которое видит в любящем Боге благо, полноту блага, которое доверяет ему и вверяет себя ему.

«Отче наш» — просительная молитва, целиком выраженная несакральным языком повседневности. Она была передана нам в двух версиях — краткой и более длинной, и здесь нет благочестия точных слов и определенной формы. Она не подразумевает никакого мистического

погружения и просветления, и, конечно, здесь нет просьбы о вознаграждении (лишь при условии собственной готовности к прощению). В иудейских молитвах легко можно найти параллели, например в «молитве восемнадцати прошений». Говоря в общем, молитва «Отче наш» совершенно уникальна в своей краткости, точности и простоте. Новая несакральная молитва, не на еврейском сакральном языке, но на родном арамейском, без традиционных помпезных ритуальных обращений и превознош ений Бога. Очень личная молитва, которая, тем не менее, интенсивно объединяет молящихся благодаря обращению «Отче наш». Очень простая просительная молитва, однако полностью сконцентрированная на самом существенном: на деле Божьем (чтобы святилось его имя, пришло его Царство и осуществлялась его воля), которое кажется неразрывно связанным с делом человека (его телесные заботы, его грех, искушение и сила зла).

Все это — прекрасная реализация того, что Иисус сказал о многословной молитве: не надо стремиться быть услышанным, произнося много слов, как если бы Отец не знал наших нужд. Это не призыв оставить просительную молитву и ограничиться славословием и восхвалением — такой вывод из всеведения и всесилия Бога делали стоики. Скорее это требование: осознавая близость Божью, в непоколебимом доверии, совершенно по-человечески неустанно настаивать, как беспардонный друг в ночи, как безбоязненная вдова перед судьей. Нигде не возникает вопроса о неуслышанных молитвах, слышание гарантировано. Опыт неслышания не должен привести к молчанию, но к новым прошениям. Конечно, всегда с учетом предпосылки, чтобы осуществлялась его, а не наша воля: здесь заключается тайна слышания молитв.

Иисус рекомендовал молитву вдали от публичных взоров, даже в уединении обычной комнаты. Сам Иисус

молился именно так: пусть большинство указаний в синоптических Евангелиях представляет собой редакционные добавки Луки к Евангелию от Марка, но все же уже Евангелие от Марка повествует о многочасовой молитве Иисуса в уединении помимо традиционных литургических часов молитвы. Сам Иисус благодарил. Пусть аутентичность похожего на слова Иоанна отрывка о взаимном познании Отца и Сына спорна, однако несомненна непосредственно предшествующая ему благодарственная молитва, которая, несмотря на все неудачи, восхваляет Отца за то, что он скрыл от мудрых «все это» и открыл его младенцам, необразованным, незначительным, непритязательным.

Здесь мы можем сделать удивительное наблюдение. Иисус часто говорит «отец Мой» (на небе), а также — «твой Отец» или «ваш Отец». Однако во всех Евангелиях нет ни одного места, где Иисус объединяется со своими учениками, говоря «наш Отец». Отражает ли это *принципиальное различение «моего» и «вашего» Отца* христологический стиль общины? По крайней мере точно так же можно полагать, что это очень ясное словоупотребление потому так устойчиво во всем Новом Завете, что оно, как ясно показывают Евангелия, было характерным уже для самого Иисуса как выражение его вести.

Следует избегать ложной интерпретации обращения к Богу «авва» ввиду повседневного звучания этого слова. Сам Иисус никогда не называл себя просто «сыном». Он совершенно определенно отклонял прямую идентификацию с Богом, обожествление: «Почему ты называешь меня благим? Никто не благ, как только один Бог». Однако, с другой стороны, он никогда не говорил как ветхозаветные пророки: «так говорит Господь» или «слово Яхве». Скорее он использовал эмфатическое «Я» или даже «а Я говорю вам», что не имеет параллелей в иудей-

ской среде и по праву возводится к допасхальному Иисусу. Разве можно на основании источников не понять, что этот провозвестник Бога Отца жил и действовал на основании необычной связи с ним? Что особый опыт Бога лежал в основании его послания о Царстве и воле Бога? Что его великое притязание, его суверенная уверенность и естественная прямота немыслимы без чрезвычайно своеобразного непосредственного отношения к Богу, его Отцу и нашему Отцу?

Очевидно, Иисус является *адвокатом Бога* не только во внешнем юридическом смысле: не только поверенный, уполномоченный, доверенное лицо Бога, но адвокат в глубочайшем внутреннем экзистенциальном смысле: личный посланник, доверенный, друг Божий. В нем человек безо всякого принуждения, однако неизбежно и непосредственно сталкивался с той высшей реальностью, которая побуждала его принять решение о высшем назначении и цели. Очевидно, Иисус был побуждаем этой высшей реальностью во всей своей жизни и деятельности: по отношению к религиозно-политической системе и ее высшим кругам, по отношению к закону, культу и иерархии, по отношению к институтам и традиции, семейным узам и партийным связям. Но также по отношению к жертвам этой системы, самым разным страждущим, отверженным, оступившимся, согрешившим и потерпевшим неудачу людям, на сторону которых он милосердно встает. Этой высшей реальностью освещается вся его жизнь: когда он возвещает Бога как Отца, когда он не разделяет религиозных страхов и предубеждений своей эпохи, когда он солидаризируется с религиозно невежественным народом. А также тогда, когда он не желает относиться к больным как к грешникам и не желает подозрительно смотреть на Бога Отца как на врага жизни, когда он освобождает одержимых

от психического давления и разрывает замкнутый круг душевного расстройства, веры в дьявола и общественного изгнания. Очевидно, он полностью живет этой реальностью: когда он возвещает господство этого Бога и не просто мирится с человеческими отношениями господства, когда он не хочет оставлять женщин в браке на произвол мужчин, когда он защищает детей от взрослых, бедных – от богатых, вообще всех малых – от великих. Когда он выступает даже за религиозно инаковерующих, политически скомпрометированных, морально неудачных, сексуально эксплуатируемых, вытесненных на край общества людей и обетует им прощение. Когда он тем самым остается открытым для всех групп и не просто признает то, что представители официальной религии и ее эксперты провозглашают непогрешимо истинным или ложным, хорошим или плохим.

Тем самым в этой высшей реальности, которую он называет Богом, своим Отцом и нашим Отцом, укоренена его основная позиция, которую можно описать одним словом: его *свобода*, которая действует «заразительно» и открывает как для индивидуума, так и для общества в их одномерности действительно *другое измерение*: реальную альтернативу с другими ценностями, нормами и идеалами. Истинное качественное восхождение к новому сознанию, новой жизненной цели и жизненному пути, и тем самым также к новому обществу в свободе и справедливости.

В отношении Иисуса к Отцу мы прикасаемся к глубочайшей тайне Иисуса. Источники не дают нам представления о внутреннем мире Иисуса. Психология и философия сознания не могут помочь нам здесь. Между тем можно утверждать: хотя Иисус едва ли притязал на ясно выраженный титул «Сын» и хотя послепасхальную христологию Сына Божьего едва ли можно привносить в

допасхальные тексты, все же нельзя не увидеть, насколько послепасхальное наименование Иисуса «Сыном Божьим» имеет свое реальное основание в допасхальном Иисусе. Во всем своем благовестии и действии Иисус говорил о *Боге.* Не должен ли тогда, перед лицом этого иначе возвещенного Бога, *Иисус* также проявиться в другом свете? Для каждого, кто в непоколебимом доверии полагался на Иисуса, неожиданным, освобождающим образом изменялось то, что он до сих пор рассматривал как «Бога». Однако если человек через Иисуса положился на этого Бога и Отца, то не должно ли было, и наоборот, измениться для него то, как он до сих пор рассматривал Иисуса?

Ясно и очевидно: особенное новое благовестие Бога и обращение к Богу как к Отцу бросало свой свет и на того, кто так особенно и по-новому благовествовал о нем и обращался к нему. И подобно тому, как уже тогда не могли говорить об Иисусе, не говоря при этом об этом Боге и Отце, тем самым, следовательно, было сложно говорить о Боге и Отце, не говоря при этом об Иисусе. Когда речь шла о едином истинном Боге, решение веры концентрировалось не на определенных именах и титулах, но на этом Иисусе. Отношение к Иисусу было решающим для того, как человек относится к Богу, кем он считает Бога, какого Бога он имеет. Иисус говорил и действовал во имя и в силе единого Бога Израиля. И, наконец, ради него он принял смерть.

3. Конец

Почти во всех важных вопросах — брак, семья, нация, отношение к авторитету, обращение с другими людьми и группами — Иисус думает иначе, чем привыкли люди. Конфликт по поводу системы, закона и порядка, куль-

та и обычаев, идеологии и практики, господствующих норм, границ, которые необходимо уважать, и людей, которых следует избегать, спор об официальном Боге закона, Храма, нации и притязания Иисуса приближали развязку. Необходимо было установить, кто же прав. Возник конфликт не на жизнь, а на смерть. Такой вызывающий в своем великодушии, ненасилии, свободе борец становится молчаливым страдальцем.

Последняя трапеза

Иисус, который ввиду своих слов и дел многократно рисковал своей жизнью, должен был считаться с насильственным концом. Речь идет не о том, что он непосредственно провоцировал смерть или желал ее. Однако он *жил перед лицом смерти.* И он свободно принял смерть — в великой свободе, объединяющей верность самому себе и верность своей миссии, личную ответственность и послушание, поскольку он познал в этом волю Божью: не только претерпевание смерти, но приношение и жертва жизни. Это можно ясно увидеть в сцене вечером накануне его казни, к которой на протяжении двух тысячелетий возводится специфически христианское богослужение: последняя трапеза — Тайная вечеря.

Иисус и по крайней мере некоторые его ученики были *крещены*, однако он сам, а согласно синоптическим Евангелиям, и его ученики не крестили до Пасхи; повеление же воскресшего Господа крестить не содержит ничего исторически верифицируемого — это сегодня в общем принимается в критической экзегетике. Однако всеми сегодня одновременно принимается и следующее: не было никакого начального периода церкви, в который не совершалось бы крещения, и уже в раннехристианской общине вскоре после Пасхи начали

крестить. Противоречивый результат? Он разъясняется тем, что община и без определенного указания или даже «установления» крещального чинопоследования могла верить, что она исполняет волю Иисуса, когда она крестит, вспоминая об одобренном Иисусом крещении Иоанна, вспоминая о крещении самого Иисуса и учеников. То есть это был ответ хотя и не на определенные установительные слова Иисуса, но на его весть как целое, которая призывает к покаянию и вере, обетует прощение грехов и спасение. Так крестит община в понимании и духе Иисуса: во исполнение его воли, в ответе на его весть и поэтому во имя его.

Обстояло ли подобным образом дело и в случае *Тайной вечери?* Может быть, сам Иисус не совершал такой трапезы, но так поступала послепасхальная община, празднуя ее «в его воспоминание», в понимании и в духе, и тем самым по поручению Иисуса? Таким образом, можно было бы прекрасно объяснить евхаристию церкви, как и в случае с крещением. Тем не менее ситуация здесь намного сложнее. Крещение и евхаристию с исторической точки зрения нельзя просто поставить на одну и ту же ступень. Конечно, в какой-то мере можно сомневаться в том, что Иисус «установил» евхаристию; находящееся у Павла двойное повеление о повторении отсутствует даже у Марка. Однако на основании источников нельзя так просто усомниться в том, что Иисус действительно *праздновал* прощальную трапезу, Тайную вечерю со своими учениками.

Последнюю, прощальную трапезу Иисуса можно правильно понять только на основании длинного *ряда трапез*, которые были продолжены его учениками и после Пасхи. Отсюда можно понять, что Иисус этой трапезой не желал установить новое богослужение. Сообщество трапезы вновь должно было осуществляться с теми, кто

путешествовал, ел и пил с ним. В ожидании грядущего царства и своего прощания Иисус хотел разделить эту трапезу со своими учениками.

Независимо от того, пасхальная это была трапеза или нет, особые *слова Иисуса* в любом случае не пали как с неба в качестве священных слов установления, как предполагает изолированное толкование. Они легко вписывались в ритуально регламентированный и отчасти практикуемый еще сегодня в иудейских семьях ход торжественной иудейской трапезы. Слова над хлебом следуют за застольной молитвой перед трапезой, когда отец семейства произносит над плоским круглым хлебом славословие, преломляет его и раздает части единого хлеба сидящим за столом. Слова над вином следуют за благодарственной молитвой после трапезы, когда отец семейства пускает по кругу чашу с вином и каждый пьет из нее. Жест общности, который каждый античный человек мог понять и без сопровождающих его слов.

У Иисуса не было необходимости изобретать новый обряд, но лишь связать с древним обрядом новое благовестие и новое истолкование: он истолковал хлеб и, по крайней мере, согласно версии Марка, вино по отношению к самому себе. Перед лицом угрожающей ему смерти он истолковал хлеб и вино как пророческие знаки, связанные с его смертью и тем самым со всем тем, чем он был, что он делал и желал: с жертвой, приношением своей жизни. Подобно этому хлебу преломится и его тело, подобно этому красному вину прольется и его кровь: сие есть тело мое, кровь моя! В обоих случаях подразумевается целостно вся личность и ее жертва. Подобно тому, как отец семейства дарует едящим и пьющим под видом хлеба и вина причастность к застольному благословению, так и Иисус дарует своим ученикам причастность

к своему преданному на смерть телу («тело» или «плоть» означает в еврейском или арамейском языке всего человека) и своей излиянной за «многих» (включающим образом = всех) крови.

Тем самым ученики включаются в участь Иисуса. В знаке трапезы созидается новое, непреходящее сообщество Иисуса с его последователями, основывается *новый завет.* Сильнее, чем у Марка, в словах (более ранней?) редакции Павла «сия чаша есть новый завет в моей Крови» подчеркивается мысль о новом завете. Это завет, который предызображен (и скреплен окроплением кровью и трапезой) в заключении завета на Синае, который был предсказан Иеремией для времени спасения и который во времена Иисуса играл важную роль в Кумране, где была ежедневная общинная трапеза с благословением хлеба и вина. Пролитая кровь и преданное тело Иисуса являются знаками заключения нового завета между Богом и его народом.

Конечно, поставленный в эпоху Реформации вопрос о значении слова «есть» не имеет отношения к делу, поскольку ни община, ни сам Иисус не имели нашего понятия субстанции. Люди не спрашивали, что есть вещь, но чему она служит; не из чего она состоит, но какова ее функция. Парадоксальным образом изначально арамейское предложение, вероятнее всего, было вообще сформулировано без этого слова, о котором шел спор в течение столетий. На этом языке Иисус бы сказал: «это — мое тело!»

Прежнее сообщество тем самым подтверждается действием и словом трапезы, и одновременно дается обетование *нового сообщества*: *koinonia, communio* с Иисусом и друг с другом. Уход учителя возвещается кругу учеников и при этом сохраняется общение с ним и друг с другом, пока трапезное сообщество не возобновится в Царстве

Божьем. Они должны оставаться объединенными даже во время его отсутствия. Неслучайно позже идея церкви была объединена с Тайной вечерей Иисуса.

Стадии

Здесь нет необходимости реферировать *историю Страстей.* Проще будет перечитать ее в одном из Евангелий, лучше всего сначала у Марка. В отношении последовательности событий даже Иоанн, который использовал одно из древнейших повествований о Страстях, здесь согласен с тремя синоптиками: предательство Иуды, последняя трапеза с названием предателя, арест и допрос, слушание дела перед Пилатом и распятие. К этим разделам, которые у Иоанна появляются в том же самом порядке, добавляется еще сцена в Гефсимании и открывшееся отречение Петра.

Незадолго до праздника произошел арест, согласно всем повествованиям, вне города, по ту сторону Кедрона на Елеонской горе в саду *Гефсимания.* О тамошнем искушении и молитвенной борьбе Иисуса, свидетелей, которых не было, мы не можем сказать ничего исторического. Для догматической истории было немаловажным, что страх и ужас Иисуса убедительно изображаются совершенно иначе, чем в иудейских или христианских повествованиях о мучениках: здесь страдает не возвысившийся над всей человеческой нуждой стоик или вообще сверхчеловек, но в полном смысле слова человек, искушаемый и уязвимый, хотя и совершенно не понятый своими ближайшими друзьями, которые просто заснули.

В ходе внезапной ночной акции по указанию Иуды, который знал его привычки, Иисуса арестовывает группа его противников. Сложно объяснимый исторически

поцелуй Иуды, который как ученик обращается к нему «равви», стал символом подлейшего предательства. Неясным остается, *кто* дал приказ и принимал участие в аресте. Вполне вероятно, это был отряд, посланный храмовыми священниками по настоянию первосвященников в контакте с синедрионом. Возможно, что была достигнута предварительная договоренность между иудейскими и римскими инстанциями. Это объяснило бы упоминание римской когорты (вероятно, вместе с иудейской храмовой полицией) Иоанном, который в других случаях отодвигает на задний план римское участие, как и быстрое вынесение приговора Пилатом, известным, как раз своей несговорчивостью. Последующее сотрудничество иудейских и римских чиновников было несомненно. Однако согласно всем повествованиям, Иисус сначала был взят под стражу иудейскими чиновниками.

Характерно, что арест произошел *безо всякого сопротивления* Иисуса и его учеников, что только подчеркивает неловкий, вызывающий усмешку удар меча и легенда об исцелении отсеченного уха. После этого Иисус остается без своих сторонников, в полном одиночестве. О *бегстве учеников* и самом аресте повествуется кратко и без извинения; они несомненны. Только Лука пытается замять этот болезненный факт сначала замалчиванием, а затем упоминанием взирающего издали ученика. Иоанн апологетически возносит добровольность Иисуса до мифологического уровня: преследователи повергаются ниц как перед явлением божества, чтобы затем, когда он отпустит своих учеников, схватить его.

Особенно ясно контрастирует с верностью Иисуса (перед судом) неверность того ученика (пред служанкой), который особенным образом клялся в верности до смерти: эта просто и достоверно рассказанная во всех четырех Евангелиях история об *отречении Петра* — ве-

роятно, изначально отдельная законченная часть традиции — могла быть сообщена общине самим Петром. В любом случае она могла — за исключением принадлежащего Марку драматического завершения вторым криком петуха (петухи, по-видимому, были запрещены в Иерусалиме) — соответствовать историческим фактам, поскольку нет никаких свидетельств об антипатии в общине по отношению к Петру.

Несмотря на обстоятельный критический анализ более невозможно реконструировать *ход судебного процесса* над Иисусом, ни оригинальных актов, ни прямых свидетельских показаний которого у нас нет. Ясно одно: в рамках сотрудничества духовных и политических властей Иисус был *осужден на смерть*; согласно всем повествованиям, политик Пилат ввиду обвинения оказался в затруднительном положении, поскольку в отношении Иисуса, которого он, вероятно, считал вождем зилотов, едва ли можно было найти убедительные факты, поддерживающие обвинения. Даже учитывая тенденцию евангелистов изображать представителя Рима в качестве свидетеля невиновности Иисуса и тем самым снять с него обвинение, весьма правдоподобна попытка Пилата амнистировать Иисуса — конечно, в качестве единичного случая, поскольку ежегодный обычай маловероятен, — в конце концов, следуя желанию подстрекаемого народа, он все-таки освобождает зилотского революционера Варавву («сына Аввы»). Об этом источники повествуют единодушно, в то время как о ходатайстве супруги Пилата говорит только Матфей, о безрезультатном допросе перед Иродом Антипой — только Лука, о допросе у бывшего первосвященника Анны и о подробном допросе у Пилата — только Иоанн. Однако Пилат, осудив этого Иисуса, который никогда не претендовал на мессианский титул «царя (= Мессии) иудеев», парадоксальным

образом сделал его для всех окружающих распятым Мессией! Именно это стало важным для послепасхальной веры и ее понимания допасхального Иисуса. Римлянин сознательно мог захотеть поместить эту ироническую надпись. То, что она воспринималась именно таким образом иудеями, для которых распятый Мессия был возмутительным скандалом, показывает спор о формулировке надписи.

Иисус перед казнью — в этом отношении существуют исторические параллели — был предан глумлению и издевательству римских солдат. *Надругательство* над Иисусом как над якобы царем подтверждает его осуждение за мессианские притязания. Ужасное бичевание кожаными плетьми с вделанными в них металлическими частями было обычным перед распятием. Падение Иисуса на пути под тяжестью древа креста и вынужденная помощь некоего Симона из североафриканской Киринеи — независимо от упоминания сыновей Симона — очень вероятны. Конечно, крестный путь — это не сегодняшняя *Via Dolorosa.* Скорее он ведет от дворца Ирода — он, а не крепость Антония был резиденцией Пилата в Иерусалиме — к месту казни на небольшом холме вне тогдашних городских стен, который, вероятно, из-за своей формы назывался Голгофа (= череп).

Более кратко, чем повествуют евангелисты, нельзя описать *казнь.* «И распяли Его». Каждый человек в ту эпоху прекрасно знал жестокий римский (однако, вероятно, изобретенный персами) способ экзекуции для рабов и политических повстанцев: осужденного прибивали гвоздями к поперечине, которую прикрепляли к заранее вбитому столбу, при этом ноги прибивались гвоздями или спицами. Табличку, одетую на преступника по пути к месту казни, на которой была написана причина казни, прибивали на крест так, чтобы ее видели все.

Часто лишь после длительного времени, иногда на следующий день, жестоко избитый и повешенный на крест человек истекал кровью или задыхался. Это был жестокий и дискриминирующий вид казни. Римского гражданина можно было обезглавить, но не распять.

В Евангелиях *ничего не приукрашивается.* Не описываются боль и страдания, не пробуждаются эмоции и агрессия. Вообще ничего не говорится о поведении Иисуса во время смертных мук. Скорее всеми средствами — ветхозаветные цитаты и аллюзии, чудесные знамения — выявляется значение этой смерти: смерти того, кто пробудил так много ожиданий и кого теперь ликвидируют и высмеивают враги, кто полностью оставлен в одиночестве друзьями и даже самим Богом. При этом, уже согласно Марку, все направлено к вопросу веры: видит ли человек в этой страшной позорной смерти, как и насмешники, смерть дезориентированного, неудачного энтузиаста, который напрасно вопиет о спасении к Илии? Или как римский сотник — это первое свидетельство язычника — смерть Сына Божьего?

Почему?

То, что в изображении Евангелий является целью и венцом земного пути Иисуса из Назарета, должно было показаться современникам абсолютным концом. Разве кто-нибудь обещал людям большее, чем он? А теперь это полное фиаско в смерти, сопровождаемой насмешками и позором.

Полагающие, что все религии и их «основатели» равны, пусть сравнят их смерть и увидят *различия:* Будда, Моисей, Конфуций – все они умерли в почтенном возрасте, несмотря на все разочарования, достигнув успеха, в кругу своих учеников и приверженцев, «насыщен-

ные жизнью», как праотцы Израиля. Моисей, согласно преданию, умер, взирая на обетованную землю, окруженный своим народом в возрасте 120 лет, бодрый и с непомутненными глазами. Будда в возрасте 80 лет мирно умер в кругу своих учеников, после того как он в качестве странствующего проповедника собрал огромную общину монахов, монахинь и последователей-мирян. Конфуций умер в преклонном возрасте, возвратившись в провинцию Лу, откуда он был изгнан с должности министра юстиции, посвятив последние годы жизни созданию группы в основном аристократических учеников, которые будут сохранять и продолжать его дело, а также осуществлять редакцию древних текстов его народа, только в этой редактированной форме передаваемых потомкам. Наконец, Мухаммед умер, замечательно насладившись последними годами жизни в качестве политического властителя Аравии, в своем гареме на руках у любимой жены.

Напротив, здесь мы видим: молодой мужчина около 30 лет, после деятельности в течение не более трех лет, а возможно, даже лишь немногих месяцев, отвергнутый обществом, преданный своими учениками и последователями, высмеянный и поруганный своими противниками, оставленный людьми и Богом, умирает ужаснейшим и отвратительнейшим видом смерти из всех тех, которые придумала изобретательная человеческая жестокость.

В свете реальности, о которой здесь, в конечном счете, идет речь, неясные исторические вопросы этого пути ко кресту блекнут как второстепенные. Что бы ни было непосредственным поводом к открытой вспышке конфликта, каковы бы ни были мотивы предателя, точные обстоятельства ареста и процедуры процесса, кто бы ни был конкретно виновным, где бы и когда точно

ни происходили отдельные стадии этого пути: смерть Иисуса не была случайностью, не была трагической судебной ошибкой или актом чистого произвола, но исторической необходимостью, включающей вину ответственных за нее. Лишь полное переосмысление, действительная *metanoia* всех причастных лиц, новое сознание, отказ от замкнутости на своих собственных делах, от всей законной самоуверенности и самооправдания и обращение в радикальном доверии к возвещенным Иисусом Богу безусловной благодати и неограниченной любви могли бы предотвратить эту необходимость.

Насильственный конец Иисуса заключался *в логике его благовестия и поведения.* Крестная смерть Иисуса была реакцией хранителей закона, права и морали на его действия. Он не просто пассивно принял смерть, но активно провоцировал ее. Лишь его благовестие разъясняет его осуждение. Лишь его действия проясняют его страдания. Лишь его жизнь и деятельность в целом делают ясным, что крест этого человека отличается от крестов тех иудейских бойцов сопротивления, которые римляне через несколько десятилетий после смерти Иисуса воздвигли в большом количестве у стен окруженной столицы, как и от тех 7000 крестов римских рабов, которые поставили на Аппиевой дороге после подавления неудачного восстания Спартака (не распятого, но падшего в бою!), а также от бесчисленных больших и малых крестов всех замученных и истерзанных в ходе мировой истории.

Смерть Иисуса была расплатой за его жизнь. Однако совершенно в ином смысле, чем — после неудачного восшествия на престол — убийство политика Юлия Цезаря Брутом, записанное Плутархом в исторической и поэтической любознательности, и перенесенное Шекспиром в драму. Смерть не применявшего насилие Иисуса из

Назарета, который не стремился к политической власти, но выступал лишь за Бога и его волю, имеет другое значение. Евангельские повествования о крестной смерти не нуждаются в драматическом или историческом переложении, но в своем прозаическом величии ставят вопрос, почему именно его обрекли на такие безграничные страдания.

Если рассматривать не только повествования о Страстях, но и Евангелия в целом, только на фоне, которых становятся понятными повествования о Страстях, то совершенно ясно, почему дело дошло до этого, почему он умер не в результате сердечного приступа или несчастного случая, но был убит. Разве могла иерархия отпустить на свободу этого радикала, который самовольно, без ссылок и обоснований, возвещал волю Божью?

Этого *лжеучителя*, который ставил под вопрос закон и весь религиозно-общественный порядок, принося замешательство в религиозно и политически несведущий народ?

Этого *лжепророка*, который предсказывал разрушение Храма и ставил под вопрос весь культ, вызывая глубочайшую неуверенность именно у традиционно благочестивых людей?

Этого *богохульника*, который в не знающей границ любви принимал в число своих последователей и друзей неблагочестивых и морально неустойчивых, нарушителей закона и беззаконников, который в скрытой враждебности к закону и Храму уничижал высокого и праведного Бога закона и Храма до уровня Бога этих безбожников и безнадежных людей и в возмутительной дерзости, лично даруя и подтверждая прощение здесь и сейчас, вторгался в глубочайшие суверенные права Бога?

Этого *соблазнителя народа*, который личностно представлял собой беспрецедентный вызов всей обще-

ственной системе, провокацию авторитета, восстание против иерархии и ее богословия — ведь все это могло иметь следствием не только смятение и неуверенность, но настоящие беспорядки, демонстрации, даже новое народное восстание и постоянно грозящий серьезный конфликт с захватнической армией, вооруженную интервенцию римской имперской власти?

Враг закона, с богословской и политической точек зрения, — это также враг народа! Было естественно, что согласно проницательному замечанию Иоанна, первосвященник Каиафа во время решающего заседания синедриона призвал задуматься: «Вы ничего не знаете, и не подумаете, что лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб».

Политический процесс и казнь Иисуса как политического преступника римскими чиновниками никоим образом не были недоразумением или несчастным стечением обстоятельств, в основании которых находились лишь политическая уловка или грубая фальсификация римских чиновников. Определенный повод для политического обвинения и осуждения был дан тогдашними политическими, религиозными, общественными отношениями. Они не допускали *простого разделения между религией и политикой.* Не было ни безрелигиозной политики, ни аполитической религии. Вносивший беспорядки в религиозную область также привносил беспорядок в область политическую. Иисус представлял угрозу безопасности как для религиозной, так и для политической власти. И *все же: политическую составляющую* нельзя рассматривать (если не искажать жизнь и смерть Иисуса) *как равнозначную религиозной.* Политический конфликт с римской властью является лишь (не необходимым сам по себе) следствием религиозного конфликта с иудейской иерархией. Здесь необходимо

провести четкое различие между религиозным и политическим обвинениями.

Религиозное обвинение — то, что Иисус позволял себе слишком большую суверенную свободу по отношению к закону и Храму, ставил под вопрос унаследованный религиозный порядок и брал на себя действительно неслыханные полномочия, благовествуя благодать Бога Отца и обетуя личное прощение грехов, — было *истинным.* Согласно всем Евангелиям, оно кажется обоснованным: с точки зрения традиционной религии закона и Храма иудейская иерархия должна была предпринимать действия против этого лжеучителя и лжепророка, богохульника и религиозного соблазнителя народа, если бы только она не обратилась радикально и не поверила благовестию со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Однако *политическое обвинение* — то, что Иисус стремился к политической власти, призывал к отказу платить налоги захватнической власти и к восстанию, — было *ложным.* Согласно всем Евангелиям, оно кажется подлогом и клеветой: как стало уже детально ясно в разделе об Иисусе и революции, а также подтвердилось во всех последующих главах, Иисус не был активным политиком, агитатором и социальным революционером, воинствующим противником римской власти. Он был осужден как политический революционер, хотя он не был таковым! Если бы Иисус был более политичным, у него было бы больше шансов. Политическое обвинение скрывало религиозно обусловленную ненависть и «зависть» иерархии и ее придворных богословов. Претендовать на мессианство согласно тогдашнему действующему иудейскому праву не было преступлением, можно было рассчитывать на успех или потерпеть неудачу. Однако очень легко эту ситуацию можно было исказить, представив ее римлянам как политическое притязание

на власть. Такое обвинение должно было казаться убедительным для Пилата, и в тогдашних обстоятельствах, очевидно, было оправданно. Однако все же оно было не только глубоко тенденциозным, но по своей сути ложным. Поэтому выражение «царь иудеев» не могло использоваться в общине в качестве христологического титула величия Иисуса. С точки зрения римской власти Понтий Пилат не должен был никоим образом выступать против *этого* «царя иудеев», и подтверждаемое всеми колебание прокуратора подтверждает это. Таким образом, согласно источникам, даже в этом политическом конфликте речь никоим образом не шла о постоянном политическом «измерении» в истории Иисуса. Очевидно, только в последний час и не по собственной инициативе на первый план выходит римский чиновник, согласно всем Евангелиям, появляющийся только ввиду доноса и целенаправленных политических махинаций иудейской иерархии.

Напрасно?

Тогда смерть Иисуса означала: закон победил! Радикально поставленный Иисусом под вопрос, он нанес ответный удар и убил его. Правота закона была вновь подтверждена, его сила победила, его проклятье поразило. «Проклят Богом всякий висящий на древе»: это ветхозаветное высказывание о повешенном на столбе преступнике могло быть применено к Иисусу. Будучи распятым, он проклят Богом: для каждого иудея, как показывает еще диалог Иустина с иудеем Трифоном, это было решающим аргументом против мессианства Иисуса. Его крестная смерть была *исполнением проклятья закона.*

Беспрекословное страдание и беспомощная смерть в проклятье и позоре для врагов, а также, вероятно, и

для друзей была знаком того, что с ним покончено, и он не имел ничего общего с истинным Богом. Он был не прав целиком и полностью: в своем послании, в своем поведении, во всей своей сущности. Его *притязание* теперь *опровергнуто*, его авторитет уничтожен, продемонстрирована ложность его пути. Разве кому-то непонятно: осужден лжеучитель, дезавуирован пророк, разоблачен соблазнитель народа, отвергнут богохульник! Закон восторжествовал над этим «евангелием», ничтожна эта «лучшая праведность» на основании веры, которая противопоставляется праведности закона на основании праведных дел. Закон, которому человек должен безусловно подчиняться, а с ним Храм есть и остаются делом Божьим.

Распятый между двумя распятыми преступниками, очевидно, представляет собой осужденное воплощение беззакония, неправедности, безбожия: «сопричтен с безбожниками», «сделанный грехом», *персонифицированный грех*. В буквальном смысле он — представитель всех нарушителей закона и беззаконных, за кого он выступал и кто, по сути, заслуживает точно такую же участь: *представитель грешников* в самом худшем смысле этого слова! Насмешки врагов кажутся настолько же обоснованными, как и бегство друзей: для них эта смерть означает окончание данной Иисусом надежды, опровержение их веры, полную победу бессмысленности.

Особенность этой смерти заключается в том, что Иисус умер не только *оставленный людьми*, что смягчено у Луки и Иоанна, *но и безгранично оставленный Богом*. И лишь здесь выражается величайшая глубина этой смерти, которая отличает ее от часто сравниваемой с ней «прекрасной смерти» обвиненного в безбожии и совращении молодежи Сократа или некоторых стоических мудрецов. Иисус был полностью предан страданию.

В Евангелиях не идет речи о спокойствии, внутренней свободе, превосходстве, величии души. Это не гуманная смерть в семьдесят лет в зрелости и покое, мягкая благодаря яду. Но слишком ранняя, все прекращающая, совершенно уничижающая смерть в едва ли переносимой нужде и мучениях. Смерть, определяемая не возвышенным спокойствием, но высочайшей и последней оставленностью! И при этом существует ли смерть, которая более потрясла человечество в его долгой истории и, возможно, возвысила его, как эта, настолько бесконечно человечно-бесчеловечная смерть в безграничности страдания?

Уникальное общение с Богом, в котором Иисус ощущал себя, подчеркивает его уникальную богооставленность. Этот Бог и Отец, с которым он до конца полностью идентифицировал себя, в конце не идентифицировал себя со страдающим Иисусом. Все казалось как бы никогда не бывшим: напрасно. Он, публично возвещавший перед лицом всего мира близость и пришествие Бога, своего Отца, умирает в этой совершенной богооставленности и тем самым публично демонстрируется всему миру как безбожник, осужденный самим Богом, уничтоженный раз и навсегда. И поскольку дело, ради которого он жил и за которое боролся, было настолько связано с его личностью, вместе с его личностью пало и его дело — не было независимого от него дела. Как можно было верить его слову, после того как он таким возмутительным образом умолк и умер?

Распятый не был оставлен для обычного в случае иудейских казненных неглубокого захоронения в землю. Согласно римскому обычаю тело могло быть передано друзьям или родственникам. Лишь несколько женщин являются свидетелями погребения. Уже Марк придавал особое значение официальной констатации смерти.

И не только он, но и переданное Павлом раннее исповедание веры подчеркивают факт погребения, в котором нельзя сомневаться. Однако, несмотря на большой религиозный интерес в ту эпоху к гробницам иудейских мучеников и пророков, характерным образом не возникло культа вокруг гробницы Иисуса из Назарета.

V. Новая жизнь

Мы достигли самой проблемной точки наших рассуждений об Иисусе из Назарета. Тот, кто до сих пор следовал с пониманием, здесь может споткнуться, поскольку это — самая проблемная точка и нашего собственного бытия.

1. Начало

Это точка, где все прогнозы и планы, смыслополагания и идентификации, действия и влечения наталкиваются на безусловную, непереходимую границу: смерть, вместе с которой все это прекращается.

Предварительные вопросы

Все прекращается? Или все же со смертью Иисуса не все завершилось? Здесь нужна величайшая осмотрительность. Нельзя принять подозрение Фейербаха, что мы лишь проецируем наши собственные потребности: что воскресение Иисуса представляет собой лишь удовлетворенное стремление человека к непосредственному удостоверению его личного бессмертия. Также нельзя задним числом путем богословской уловки аннулировать то, что Иисус из Назарета действительно умер человеческой смертью. Его богооставленную *смерть нельзя переинтерпретировать*, мистифицировать, мифизировать, как если бы она произошла своего рода наполовину: подобно тому, как — ссылаясь на бессмертное божество Иисуса — ранние гностики вообще сомне-

вались в смерти Иисуса, как средневековые схоласты более или менее уменьшали богооставленность умирающего Иисуса путем небиблейского утверждения о его одновременном блаженном созерцании Бога и как сегодня, вновь на основании догматических предпосылок, некоторые экзегеты поспешно интерпретируют смерть Иисуса как пребывание у Бога, а его смертный крик – как гимн доверия. Здесь смерть, эта сильнейшая антиутопия, сама становится утопией. Однако смерть Иисуса была реальной, его оставленность людьми и Богом очевидными, его благовестие и деяния дезавуированными, его неудача полной: тотальный разрыв, который в жизни и делах человека может осуществить только смерть.

Конечно, и нехристианский историк не будет отрицать: *лишь после смерти Иисуса по-настоящему началось* ссылающееся на него *движение.* По крайней мере, в этом смысле вместе с его смертью никоим образом не закончилось все: его «дело» продолжалось! И тот, кто хочет понять ход мировой истории, истолковать начало новой мировой эпохи, изъяснить начало этого всемирного исторического движения, которое называют христианством, видит себя поставленным пред неизбежными и связанными друг с другом вопросами:

Как после такого катастрофического конца возникло новое начало? Как после смерти Иисуса возникло это движение Иисуса, имеющее огромные последствия для дальнейшей судьбы мира? Как возникло сообщество, которое связано с именем распятого, как образовалась эта община, как она превратилась в христианскую церковь? Или, если мы желаем поставить вопросы точнее:

Как этот осужденный лжеучитель стал Мессией Израиля, то есть «Христом», этот дезавуированный про-

рок – «Господом», этот разоблаченный соблазнитель народа – «Спасителем», этот отверженный богохульник – «Сыном Божьим»?

Как случилось, что бежавшие ученики этого умершего в полной изоляции человека не только следовали его посланию под впечатлением его «личности», его слов и дел, не просто через некоторое время после катастрофы вновь обрели смелость и, в конце концов, продолжали возвещать его весть о Царстве и воле Божьей – например, «Нагорную проповедь» – но что они одновременно сделали его самого существенным содержанием этой вести?

Как случилось, что они тем самым возвещали не только Евангелие Иисуса, но самого Иисуса как Евангелие, так что благовестник сам внезапно стал благовествуемым, весть о Царстве Божьем внезапно – вестью об Иисусе как Христе Божьем?

Чем можно объяснить, что этот распятый Иисус не вопреки *своей смерти, но именно* из-за *своей смерти стал центральным содержанием их благовестия? Разве все его притязание не было безнадежно скомпрометировано смертью? Разве он не желал величайшего и не потерпел в этом желании безнадежную неудачу? Можно было ли в тогдашней религиозно-политической ситуации придумать большее психологическое и социологическое препятствие для продолжения его дела, чем именно этот катастрофический конец в публичном позоре и стыде?*

Почему же было возможно соединить такой безнадежный конец с надеждой, провозглашать осужденного Богом как Мессию Бога, истолковывать смертельное орудие позора как знамение спасения и обратить очевидное банкротство движения в исток его феноменального нового возникновения? Разве ввиду того, что его дело было связано с его личностью, последователи не должны были оставить его дело?

Откуда черпали силу те, кто уже вскоре после такого промаха и неудачи выступили в качестве его посланников и не боялись ни трудов, ни препятствий, ни смерти, чтобы донести эту благую весть людям, в конечном счете, до границ империи?

Почему возникла эта связь с Учителем, которая так отличается от связи других движений с личностями их основателей, например марксистов с Марксом или восторженных фрейдистов с Фрейдом? Почему Иисуса не только почитают и изучают как основателя и учителя, жившего много лет назад, но – особенно в богослужебном собрании – возвещают как живого и ощущают как действующего ныне? Как возникло необычное представление, что он сам ведет своим Духом своих последователей, свою общину?

Итак, одним словом: мы стоим перед *исторической загадкой возникновения*, начала, истока *христианства.* Как сильно это отличалось от постепенного мирного распространения учений успешных мудрецов Будды и Конфуция и от часто насильственного распространения учения победоносного Мухаммеда, причем все это происходило уже при их жизни; но такое неожиданно произошедшее после полной неудачи и позорной смерти возникновение и почти взрывное распространение этой вести и общины под знаком именно этого Неудачника! Что́ после катастрофического окончания этой жизни стало первичным толчком для этого уникального всемирно-исторического развития, так что из орудия смерти распятого в позоре человека смогла возникнуть действительно изменяющая мир религия?

С помощью психологии в мире можно объяснить многое, но не все. Окружающие условия также не могут объяснить всего. В любом случае, если начальную исто-

рию христианства хотят истолковать психологически, то следует не только предполагать, постулировать и конструировать гипотезы, но непредвзято спросить тех, кто инициировал движение и чьи важнейшие свидетельства дошли до нас. Из них становится ясно: *история Страстей* с катастрофичным завершением — почему она должна была войти в память человечества? — была передана только потому, что одновременно существовала *история Пасхи*, которая показывала историю Страстей (и всю историю деятельности) в совершенно другом свете.

Конечно, *сложности* здесь не прекращаются, а только начинаются. Ибо желающий в простой вере буквально принять эти так называемые истории воскресения или Пасхи, а не истолковывать их психологически, столкнется со сложно преодолимыми препятствиями, если он размышляет и полностью не теряет разум. Это затруднение еще более увеличила историко-критическая экзегетика, после того как два столетия назад проницательный полемист классической немецкой литературы Г. Е. Лессинг (Lessing) представил растерянной общественности «Фрагменты неназванного автора» (гамбургского рационалиста Г. С. Реймара [Reimarus, †1768]), в числе которых были труды «О цели Иисуса и Его учеников» и «Об истории воскресения». Если мы как люди XX века хотим не только скрепя сердцем и с неспокойной совестью, но честно и убежденно верить в воскресение, то необходимо взглянуть на сложности честно и без предубеждений веры или неверия. Однако именно тогда они демонстрируют и свою *обратную сторону*. Это преодолимые сложности.

Первая сложность. То, что верно в отношении всех Евангелий, верно особенно и в отношении пасхальных историй; это *не беспристрастные повествования* непри-

частных наблюдателей, но призывающие к вере в Иисуса свидетельства в высшей степени заинтересованных и ангажированных людей. Тем самым это не столько исторические, сколько богословские документы: не протоколы или хроники, но свидетельства веры. Пасхальная вера, которая с самого начала также определяла все предание об Иисусе, естественно, определяет и сами повествования о Пасхе, что сразу же чрезвычайно затрудняет историческую проверку. Поэтому следует задаться вопросом о пасхальном послании в пасхальных историях.

Обратная сторона этой сложности: именно таким образом центральное значение пасхальной веры становится ясным для раннего христианства. По крайней мере в отношении раннего христианства верно, что христианская вера полностью основывается на воскресении Иисуса, без которого христианская проповедь пуста, как пуста и вера. Тем самым Пасха — нравится это или нет — является не только первичным элементом, но и постоянным конститутивным ядром христианского исповедания веры. Уже древнейшие краткие христологические формулы в посланиях Павла, если они включают в себя нечто большее, чем титул, сконцентрированы на смерти и воскресении Иисуса.

Вторая сложность. Мы пытались понять многочисленные истории о чудесах в Новом Завете без *недоказуемого принятия «сверхъестественного» вторжения* в законы природы. Было бы подозрительным рецидивом преодоленных представлений, если в отношении чуда воскресения теперь бы вдруг вновь постулировалось сверхъестественное «вмешательство», которое противоречит всякому научному мышлению, а также всему повседневному убеждению и опыту. Поэтому воскресение кажется современному человеку скорее бременем для веры, по-

добно девственному рождению, схождению в ад и вознесению.

Обратная сторона: может быть, воскресение все же обладает особенным характером, которое не позволяет просто поставить его на одну ступень с другими чудесными или же легендарными элементами раннехристианского предания. Хотя девственное рождение, схождение в ад и вознесение находятся вместе с воскресением в так называемом апостольском Символе веры, который возник в римской традиции IV века, однако в самом Новом Завете в отличие от воскресения они упоминаются лишь в отдельных местах, причем исключительно в более поздних литературных слоях. Древнейший новозаветный свидетель, апостол Павел, не говорит ни слова о девственном рождении, схождении в ад и вознесении, однако решительно рассматривает воскресение Распятого как центр христианской проповеди. Весть о воскресении — это не особое событие в жизни некоторых восторженных людей, не особое учение некоторых апостолов. Напротив, оно относится к древнейшим слоям Нового Завета. Оно является общим для всех без исключения новозаветных текстов. Оно является центральным для христианской веры и одновременно основополагающим для всех последующих положений веры. Возникает вопрос: не видим ли мы в случае воскресения что-то абсолютно предельное, эсхатон — нечто отличное от девственного рождения, схождения в ад и вознесения, — так что более неуместно вести речь о сверхъестественном вмешательстве в законы природы. Мы рассмотрим это более подробно.

Третья сложность. Нет *прямых свидетельств* о воскресении. Во всем Новом Завете никто не утверждает, что был свидетелем воскресения. Воскресение нигде не описывается. *Лишь возникшее около 150 г. Р. Х. неаутентичное*

(апокрифическое) Евангелие от Петра – исключение, оно повествует о воскресении в наивном драматизме с помощью легендарных деталей, которые, как это было часто с апокрифами, вошли в церковные пасхальные тексты, пасхальные чинопоследования, пасхальные песнопения, пасхальные проповеди, пасхальные образы и во многом смешались с народными пасхальными верованиями. Уникальные шедевры искусства, например художественно непревзойденное изображение воскресения Грюневальдом в Изенхаймском алтаре, также могут ввести здесь в заблуждение.

Обратная сторона: именно сдержанность новозаветных Евангелий и посланий в отношении воскресения скорее пробуждает доверие. Воскресение предполагается, однако не изображается и не описывается. Интерес к преувеличению и страсть к демонстрации, характеризующие апокрифы, делают их недостоверными. Новозаветные пасхальные свидетельства не предполагают быть свидетельствами о воскресении, но свидетельствами о воскрешенном и воскресшем Иисусе.

Четвертая сложность. Глубокий анализ пасхальных повествований выявляет непреодолимые *разногласия и противоречия.* Хотя часто предпринимались попытки сконструировать единообразное предание путем гармонизирующей комбинации, однако единогласие отсутствует, кратко резюмируя, прежде всего в отношении 1) вовлеченных людей: Петр, Мария Магдалина и другая Мария, ученики и апостолы, двенадцать, эммаусские ученики, пятьсот братьев, Яков, Павел; 2) локализации событий: Галилея, тамошняя гора или море Тивериадское; Иерусалим, у гроба Иисуса или в месте собрания; 3) порядка событий вообще: утром и вечером пасхального воскресенья, через восемь и сорок дней. Во всех этих случаях

гармонизация кажется невозможной, если только мы не хотим изменить тексты и умалить различия.

Обратная сторона: очевидно, не было нужды и желания единообразной схемы и гладкой гармонии, а тем более биографии воскресшего Иисуса! Новозаветные авторы не интересуются ни полнотой, ни определенной последовательностью, ни вообще критической исторической проверкой различных сообщений. Из этого ясно, что отдельные повествования подчеркивают нечто более важное: для Павла и Марка — это призвание и миссия учеников, для Луки и Иоанна — это более реальная идентичность воскресшего и допасхального Иисуса (опыт идентичности, в конце концов, даже доказательство идентичности путем демонстрации телесности и участия в трапезе при всем более подчеркиваемом преодолении сомнения учеников). При этом становится ясно: любые «как», «когда» и «где» повествований второстепенны по отношению к нигде не ставящемуся под вопрос в источниках факту воскресения, которое явно не идентично смерти и погребению — при всей своей связанности с ними. Необходима концентрация на истинном содержании послания, что затем сделает возможным новое обращение к историческим расхождениям.

Разъяснения

На основании пасхальных евангельских историй следует задаться вопросом о содержании пасхальной вести. Хотя история о пустом гробе находится только в Евангелиях, другие новозаветные тексты, особенно послания Павла, также свидетельствуют, что ученики встретили живого Иисуса. Хотя пасхальные истории евангелистов используют легендарную форму, другие новозаветные

свидетельства представляют собой исповедания веры. И хотя истории о гробе не подтверждаются никакими прямыми свидетельствами, в посланиях Павла находятся (на десятилетия ранее Евангелий) высказывания самого Павла, который повествует о «явлениях», «откровениях» воскресшего Иисуса. Даже «принятое» Павлом и «переданное» общине Коринфа исповедание веры во время ее основания, которое согласно языку, авторитету и кругу вовлеченных лиц, вероятно, возникло в ранней иерусалимской общине, очевидно, между 35 и 45 годами (когда Павел стал христианином и миссионером), приводит в своей расширенной форме доступный контролю современников список свидетелей воскресения, которым Воскресший «явился», «открылся», встретился и большинство которых в 55–56 годах, когда это послание было написано в Ефесе, еще были живы и их можно было расспросить.

В списке авторитетных свидетелей (отражающем историю первоначальной общины?) на вершине появляется Петр, характерным образом названный своим арамейским именем «Кифа»: как первый свидетель воскресшего Иисуса он мог вполне быть «камнем», «укрепляющим братьев» и «пастырем овец». Однако редукция всех явлений — Двенадцати (центральный контролирующий орган в Иерусалиме), Иакову (брат Иисуса), всем апостолам (более широкий круг миссионеров), более чем 500 братьям, самому Павлу — к одному явлению: Петру, как если бы они только подтверждали его, не оправдывается ни этим, ни другими текстами. Слишком различны личности и события, места и времена, слишком различны и образы благовестия Христа, особенно у Петра, Иакова и Павла.

Однако прежде выявления существенного содержания пасхальной вести следует дать еще некоторые

разъяснения, чтобы предотвратить возможное неправильное понимание этой вести. Говоря о событии Пасхи, Новый Завет использует разные формулировки и представления, которые, если их правильно понять, могут помочь ответить на наш основной вопрос: «воскрешение» и «воскресение», «возвышение» и «прославление», «отшествие» и «вознесение». Как следует понимать все это?

1. Воскресение или воскрешение? Слишком естественно сегодня говорят о воскресении, как если бы оно было просто самовольным делом Иисуса. Однако в Новом Завете воскресение можно правильно понять лишь как *воскрешение Богом.* Принципиальным образом речь идет о деле Божьем в Иисусе, распятом, умершем, погребенном. «Воскрешение» Иисуса (пассивное), вероятно, в Новом Завете является первоначальным и, в любом случае, более универсальным выражением, чем «воскресение» Иисуса (активное). В случае «воскрешения» в центр становится именно дело Божье в Иисусе. Лишь благодаря животворящему действию Бога смертельная пассивность Иисуса становится новой жизненной активностью. Лишь как воскрешенный (Богом) он (сам) воскрес. Повсюду в Новом Завете воскресение как дело Иисуса понимается в смысле воскрешения как дела Отца. Как говорится в древней формулировке: Бог воскресил его, расторгнув узы смерти. Здесь подчеркнуто говорится о воскрешении и о воскрешенном не для того, чтобы исключить другие выражения, но чтобы избежать легко напрашивающегося мифологического ложного понимания.

2. Воскресение – историческое событие? Поскольку, согласно новозаветной вере, в воскресении речь идет

о действии Бога в измерениях Бога, это *не* может быть *историческим* событием в строгом смысле слова, то есть событием, могущим быть установленным исторической наукой с помощью исторических методов. Воскресение Иисуса — это не чудо, нарушающее законы природы, поддающееся констатации в рамках нашего мира, и не сверхъестественное вторжение, поддающееся локализации и датировке в пространстве и времени. Здесь не было ничего для фотографирования и регистрации. Исторически можно констатировать смерть Иисуса, а затем пасхальную веру и пасхальную весть учеников. Однако само воскресение, как и Воскресшего, нельзя постичь, объективировать с помощью исторических методов. Историческая наука — которая, как и химическая, биологическая, психологическая, социологическая или теологическая, всегда рассматривает лишь *один* аспект многоуровневой реальности — не может ответить здесь на вопрос, поскольку она на основании своих собственных предпосылок сознательно исключает именно ту реальность, о которой только и идет речь в воскресении, а также творении и исполнении: реальность Бога!

Однако именно поскольку согласно новозаветной вере в воскресении речь идет о действии Бога, это не может быть просто фиктивным или воображаемым событием — оно *реально* в глубочайшем смысле слова. Речь не идет о том, что ничего не произошло. Тем не менее, то, что произошло, подрывает и превосходит границы истории. Речь идет о трансцендентном событии, ведущем из человеческой смерти во всеобъемлющее измерение Бога. Воскресение связывается с абсолютно новым образом бытия в совершенно ином образе бытия Бога и описывается с помощью своего рода иероглифического письма, которое необходимо истолковать.

Вторжение Бога там, где с человеческой точки зрения все окончено – при всем сохранении законов природы – есть истинное чудо воскресения: чудо начала новой жизни из смерти. Это не предмет исторического познания, но призыв к вере и предложение веры, которая единственно может приблизиться к реальности Воскресшего.

3. Воскресение – представимо? Нередко легко забывают, что как в случае «воскресения», так и в случае «воскрешения» речь идет о метафорических образных терминах. Здесь используется образ «пробуждения» и «восстания» от сна. Однако этот образ, символ, метафора того, что произошло с умершим человеком, может как помочь пониманию, так и быть неправильно истолкованным. Это абсолютно не возвращение как из сна в предшествующее состояние, в прежнюю, земную, смертную жизнь! Это радикальное изменение в совершенно иное состояние, в другую, новую, неслыханную, окончательную бессмертную жизнь: *totaliter aliter*, совершенно иную!

На постоянно задаваемый вопрос, как следует представлять эту совершенно иную жизнь, следует ответить просто: вообще никак! Здесь нечего приукрашивать, представлять, овеществлять. Это не была бы совершенно иная жизнь, если бы мы могли наглядно изобразить ее с помощью понятий и представлений из нашей жизни! Ни наши глаза, ни наша фантазия не могут помочь нам здесь, они могут лишь ввести в заблуждение. Реальность самого воскресения является совершенно *неизобразимой* и *непредставимой*. Воскрешение и воскресение представляют собой образно-наглядные выражения, метафоры, символы, которые соответствовали формам мысли той эпохи и количество которых, конечно, можно расширять в отношении того, что само является

неизобразимым и непредставимым и о чем мы — как и о самом Боге — не имеем никакого прямого знания.

Конечно, эту неизобразимую и непредставимую новую жизнь мы можем попытаться описать не только образно, но и содержательно (как, например, физика пытается с помощью формул описать природу света, который в атомарной области одновременно представляет собой волну и частицы и как таковой не может быть изобразим и представим). И здесь мы наталкиваемся на языковую границу. Поэтому нам не остается ничего иного, кроме как говорить парадоксами: с этой совершенно иной жизнью мы связываем понятия, которые в нашей жизни обозначают противоречия. Так, к примеру, в евангельских повествованиях о явлениях воскресшего Иисуса все происходит на крайней границе представимого: не фантом и все же неосязаемый, узнаваемо-неузнаваемый, видимо-невидимый, постигаемо-непостигаемый, материально-нематериальный, внутри и вне пространства и времени.

«Как ангелы на небесах», заметил сам Иисус на языке иудейской традиции. Или как Павел очень сдержанно говорит об этой новой жизни, используя парадоксальные термины, которые указывают на границу выразимого: нетленное «тело духовное», «тело славы», которое возникло путем радикального «изменения» из тленного плотского тела. Павел имеет здесь в виду как раз не греческий (освобожденный из темницы тела) дух-душу, который современная антропология вообще не может более рассматривать изолированно. Он подразумевает, согласно иудейскому образу мысли, целостного живого человека (преобразованного и наполненного животворящим Духом Божьим), что более соответствует современному целостному восприятию человека и основополагающему пониманию его телесности. Тем самым

человек не освобождается — платонически — *от* своей телесности. Он освобождается вместе *со* своей теперь прославленной, одухотворенной телесностью и *в* ней: новое творение, новый человек.

4. Телесное воскресение? Да и нет, если можно сослаться на один личный разговор с Рудольфом Бультманом. Нет, если «тело» просто значит физиологически идентичное тело. Да, если «тело» в смысле новозаветного *soma* означает идентичную личностную реальность, *то же самое «я»* со всей его историей. Или, говоря иначе, здесь нет непрерывности тела и не возникают естественно-научные вопросы типа местонахождения молекул. Но есть идентичность личности: возникает вопрос о непреходящем значении всей жизни и судьбы человека. Тем самым речь идет не об уменьшенной, но об исполненной сущности. Мнение восточных мыслителей, что «я» не переживает смерти, но продолжают жить только дела, конечно, заслуживает внимания, в том смысле что смерть подразумевает переход в другие измерения, отличные от пространства и времени. Однако оно недостаточно: если высшая реальность есть Бог, то смерть представляет собой не столько разрушение, сколько метаморфозу — то есть не уменьшение, но исполнение.

Если воскресение Иисуса и не было событием в человеческом пространстве и в человеческом времени, то, конечно, оно не может рассматриваться *только* как способ выражения значимости его смерти. Хотя это не было историческим событием (могущим быть установленным с помощью средств исторического исследования), оно было определенно реальным (для веры) событием. Следовательно, в воскресении Иисуса речь идет не *только* о том, что его «дело» продолжается и исторически остается связанным с его именем, в то время как его самого

уже нет, он более не живет, мертв и остается мертвым. Например, как в случае «дела» умершего господина Эйфеля: человек мертв, но он продолжает жить в Эйфелевой башне; или как в случае Гете, который хотя и мертв, но «и сегодня говорит» в делах и воспоминаниях. Речь идет о живой *личности* Иисуса и *поэтому* о его деле. Реальность самого Воскресшего нельзя вынести за скобки. В отношении дела Иисуса, которое его ученики оставили как проигранное, сам Бог решает в день Пасхи: дело Иисуса имеет смысл и продолжается, поскольку он сам не остался в смерти, потерпев неудачу, но продолжает жить, полностью оправданный Богом.

Пасха тем самым не есть событие *только* для учеников и их веры: Иисус живет не *через* их веру. Пасхальная вера не есть функция веры учеников. Он не просто был слишком великим, чтобы умереть, как полагают некоторые: он действительно умер. Но Пасха — это событие, прежде всего для самого Иисуса: Иисус вновь живет *благодаря Богу — для их веры.* Предпосылка новой жизни — это действие Бога, которое не хронологически, но объективно предшествует ей. Только благодаря этому становится возможной, созидается эта вера, в которой живой Иисус являет себя живым. Формулировка Бультмана «Иисус воскрес в керигму (благовестие)» часто неправильно понимается. Согласно Бультману, Иисус живет не потому, что его благовествуют, но о нем благовествуют, поскольку он жив. Это совсем не похоже на ораторию Родиона Щедрина «Ленин в сердце народа», где у смертного одра Ленина красногвардеец поет: «Нет, нет, нет! Не может быть! Ленин жив, жив, жив!» Здесь продолжается только «дело Ленина».

5. Возвышение? В древних текстах Нового Завета «возвышение» или «отшествие» Иисуса представляет собой

просто иначе акцентуированный способ выражения воскрешения или воскресения Иисуса. То, что Иисус воскрес, означает в Новом Завете, что он в воскрешении был возвышен к Богу: возвышение как исполнение воскресения.

Но разве возвышение не означает взятие на *небо*? Говоря образно, действительно можно вести речь о взятии на «небо». При этом сегодня необходимо ясно понимать, что голубой небосвод более нельзя рассматривать, как в библейские времена, в качестве внешней стороны тронного зала Бога. Однако его вполне можно понимать как видимый символ или образ истинного неба, то есть невидимой области («жизненного пространства») Бога. Небо веры – это не небо астронавтов, как это выразили сами астронавты, читавшие библейское повествование о творении из космоса. Небо веры – это скрытая невидимая, область Бога, которой никогда не достигнет никакое космическое путешествие. Это не место, но образ бытия: не что-то, удаленное от земли, но исполнение совершенства в Боге и дарование причастности власти Божьей.

Иисус воспринят в славу Отца. Воскресение и вознесение означают в соответствии с ветхозаветными формулировками *вступление во власть* (интронизацию) того, кто преодолел смерть: он, воспринятый в жизненную область Бога, причастен божественной власти и славе и тем самым может выдвигать свое универсальное господствующее притязание на человека. Распятый есть *Господь и* призывает людей следовать ему! Тем самым он поставлен в свое небесное, божественное достоинство, которое традиционно вновь выражается в образе, напоминающем о сыне или представителе властителя: «Сидит одесную Отца», то есть он ближе всего к Отцу во власти и представительно осуществляет ее в равном

достоинстве и положении. Согласно древнейшим христологическим формулам, использующимся, например, в апостольских проповедях книги Деяния Апостолов, Иисус был человеком в уничижении, однако Бог сделал его после воскрешения Господом и Мессией. О мессианстве и богосыновстве говорится только в отношении вознесшегося, но не земного Иисуса.

Это важно для пасхальных *явлений* Воскресшего, как бы их ни понимали: именно из этого небесного состояния божественной власти и славы он «является» тем, кого он сделает своими «орудиями». Это пережил Павел и это совершенно естественно предполагается в явлениях, описываемых у Матфея, Иоанна и в добавке Марка, где ничего не говорится об «откуда» и «куда» Являющегося. Пасхальные явления представляют собой манифестации уже вознесенного Иисуса! Всегда от Бога является уже вознесенный Иисус: слышит ли Павел его как призывающего с неба или, как у Матфея и Иоанна, Воскресший является на земле.

Воскресение из смерти и возвышение к Богу в Новом Завете едины — за исключением специфического повествования Луки о вознесении. Там, где идет речь об одном, подразумевается и другое. Пасхальная вера есть вера в Иисуса как в воскресшего (= вознесенного к Богу) Господа. Он — постоянно присутствующий в Духе Господь своей церкви и одновременно скрытый Господь мира (космократор), с властью которого уже началось окончательное господство Бога.

Что же во всем этом развитии (отчасти запутывающем) — можно спросить, обобщая эти уточнения, — является истинным содержанием вести, которая сохраняла живой веру и богослужение на протяжении 2000 лет христианства и которая является как историческим истоком, так и существенным основанием христианской веры?

Предельная реальность

Благовестие со всеми его сложностями, связанными с эпохой конкретизациями и представлениями, ситуационно обусловленными расширениями, оформлениями и смещениями акцентов, по сути дела, обращено к очень простому. Разные раннехристианские свидетели, Петр, Павел и Иаков, послания, Евангелия и книга Деяния Апостолов, несмотря на все несоответствия и противоречия разных традиций относительно места и времени, лиц и течения событий, согласны друг с другом: *Распятый вечно живет с Богом – как обязательство и надежда для нас!* Авторы Нового Завета поддерживаются, даже охвачены уверенностью, что умерший не остался в смерти, но живет, и что точно так же будет жить уповающий на него и следующий за ним. Новая, вечная жизнь одного как вызов и реальная надежда для всех!

Таковы пасхальная весть и пасхальная вера – совершенно однозначные, несмотря на всю многозначность различных пасхальных повествований и пасхальных представлений. Это действительно революционная весть, легко отвергаемая и тогда, и сегодня: «Об этом послушаем тебя в другое время», – сказали, согласно повествованию Луки, некоторые скептики в афинском ареопаге апостолу Павлу. Однако это не остановило победоносное шествие благовестия.

Распятый *живет*. Что здесь означает «живет»? Что скрывается за различными, определенными эпохой моделями представлений и формами повествований, которые использует Новый Завет? Мы попытаемся описать эту жизнь с помощью двух негативных и одного позитивного определения.

1. Невозвращение в эту пространственно-временную жизнь: смерть не аннулируется, но определенно побеждается.

В пьесе Фридриха Дюрренматта «Метеор» происходит оживление мертвеца, который возвращается в ту же самую земную жизнь — ясное противоречие тому, что понимает под воскресением Новый Завет. Воскресение Иисуса нельзя смешивать с воскрешениями мертвых, о совершении которых чудотворцами иногда повествуется в античной литературе (даже заверенных свидетельствами врачей) и в трех случаях также совершенных Иисусом (дочь Иаира, юноша из Наина, Лазарь). Совершенно независимо от исторической достоверности таких легендарных повествований (Марк, к примеру, ничего не говорит о сенсационном воскрешении из мертвых Лазаря): воскресение Иисуса не подразумевает временного оживления умершего тела. Иисус, даже у Луки, не просто вернулся в биологически земную жизнь, чтобы, подобно другим воскрешенным, в конце концов, вновь умереть. Нет, согласно новозаветному пониманию, он окончательно пересек эту последнюю границу смерти. Он вошел в совершенно иную, непреходящую, вечную, «небесную» жизнь: в жизнь Бога, для которой, как мы увидели, в Новом Завете используются очень разные формулировки и представления.

2. Непродолжение этой пространственно-временной жизни: уже выражение «после» смерти вводит в заблуждение — вечность не определяется понятиями «прежде» и «после». Она скорее подразумевает разрывающую измерения пространства и времени новую жизнь в невидимой, непреходящей, непостижимой области Бога: не просто бесконечное «дальше» — дальнейшая жизнь, дальнейшее действие, дальнейшее шествие. Но совершенно новое: новое творение, новое рождение, новый человек и новый мир, окончательно уничтожающие повторение вечно подобного «умирания и рождения».

Здесь имеется в виду: быть окончательно с Богом и таким образом иметь окончательную жизнь!

3. Принятие в высшую реальность: если мы не хотим говорить образно, то воскрешение (воскресение) и возвышение (уход, вознесение, прославление) должны рассматриваться как идентичное, единое событие, причем как событие, связанное со смертью в непредставимой сокровенности Бога. Пасхальная весть во всех ее разных вариантах свидетельствует просто об одном: Иисус не умер в небытие. В смерти и из смерти он *умер в эту непостижимую и всеобъемлющую реальность*, которую мы называем именем *Бог*, и был *принят* ею. Там, где человек достигает своего эсхатона, последней границы своей жизни, что ожидает его там? Не просто ничто, как сказали бы и верующие в нирвану. Но все то, что для иудеев, христиан и мусульман есть Бог. Смерть есть переход к Богу, вхождение в сокровенность Бога, принятие в его славу. То, что смерть есть *конец всего*, может, строго говоря, сказать лишь безбожник.

В смерти человек изымается из окружающих его и определяющих его отношений. С точки зрения мира, как бы извне, смерть означает полную бессвязность. С точки зрения Бога, как бы изнутри, смерть означает совершенно новую связь с ним как с высшей реальностью. В смерти человеку, причем целому и нераздельному человеку, предлагается новое вечное будущее. Эта иная жизнь, отличная от всего поддающегося опыту: в непреходящем измерении Бога, а не в нашем пространстве и не в нашем времени, не «здесь» и «сейчас» «по эту сторону». Однако и не просто в другом пространстве и в другом времени: «там», «наверху», «вовне», «выше», «по ту сторону». Последний, решающий, совершенно иной путь человека не выводит в космос

или за его пределы, но — если мы хотим говорить, используя образы, — как бы к глубочайшему изначальному основанию, изначальной опоре, изначальному смыслу мира и человека: из смерти в жизнь, из видимого в невидимое, из смертной темноты в вечный свет Божий. Иисус умер в Бога, он достиг Бога: принятый в ту область, которая превосходит все представления, которую никогда не видел человеческий глаз, которая недоступна нашему обладанию, постижению, рефлексии и фантазии! Верующий знает только, что его ожидает не ничто, а его Отец.

Из этого негативного и позитивного определения следует, что *смерть* и *воскресение* образуют *дифференцированное единство.* Если мы не хотим толковать новозаветные свидетельства вопреки их интенции, то из воскресения нельзя просто делать способ интерпретации, средство, которым вера выражает значение креста.

Воскресение есть смерть в Бога: смерть и воскресение находятся в теснейшей связи друг с другом. Воскресение происходит со смертью, в смерти, из смерти. Наиболее остро это выявляется в ранних допавловых гимнах, в которых возвышение Иисуса кажется осуществляющимся уже с креста. И особенно в Евангелии от Иоанна, где «возвышение» Иисуса одновременно подразумевает его распятие и его «прославление», причем они образуют единое возвращение к Отцу. Однако в остальном Новом Завете возвышение следует за унижением креста.

«Умирание в Бога» не есть нечто само собой разумеющееся, не естественное развитие, не безусловно исполняемая насущная потребность человеческой природы: смерть и воскрешение должны рассматриваться в своем не обязательно временном, однако объективном различии. *Это подчеркивается древним, вероятно, не столько*

историческим, сколько богословским указанием: «воскресший в третий день» – здесь «три» не календарная дата, но спасительная дата спасительного дня. Смерть – это дело человека, воскрешение может быть только делом Бога: человек принимается, призывается, приводится Богом в его непостижимую, всеобъемлющую, высшую реальность, тем самым окончательно воспринимается и спасается. Он принимается в смерти или, лучше, из смерти как истинное событие, основывающееся в действии и верности Бога. Это сокровенное, непредставимое, новое дело творения того, кто призывает несуществующее в бытие. И поэтому не как сверхъестественное «вмешательство» вопреки законам природы, это истинный дар и настоящее чудо.

Следует ли здесь еще раз специально подчеркнуть, что новая жизнь человека, поскольку речь идет о предельной реальности, о самом Боге, с самого начала есть дело *веры?* Речь идет о событии нового творения, которое разрывает смерть как последнюю границу и тем самым вообще наш горизонт мира и мысли. Ведь это означает окончательный прорыв одномерного человека в действительно другое измерение: в открывшуюся реальность Бога и в господство Распятого, призывающего к следованию. Очень легко сомневаться в этом! Неудивительно, что «чистый разум» видит себя поставленным перед неприступной границей: здесь можно лишь согласиться с Кантом. С помощью исторических аргументов воскресение нельзя доказать; здесь оказывается несостоятельной традиционная апологетика. Поскольку человек имеет дело с Богом, то есть *per definitionem*[1] с невидимым и непостижимым, уместна и требу-

[1] По определению (*лат.*). – *Прим. пер.*

ется лишь одна форма поведения: верующее доверие, доверяющая вера. Ни один путь не ведет к воскресшему Христу и к вечной жизни помимо пути веры. Воскресение — это не засвидетельствованное чудо. Оно само есть предмет веры.

Однако вера в воскресение — как необходимо сказать вопреки всякому неверию и суеверию — не есть вера в нечто необычное, не поддающееся верификации, во что необходимо «дополнительно» верить. Вера в воскресение также не есть изолированная вера в факт воскресения или в воскресшего Христа, но принципиально вера в Бога, с которым теперь соединен Воскресший.

Вера в воскресение не есть добавка к вере в Бога, но радикализация веры в Бога: *вера в Бога, которая не останавливается на полпути, но последовательно идет до конца. Вера, в которой человек без строго рационального доказательства, однако в совершенно разумном доверии полагается на то, что Бог начала есть и Бог конца, что он как Творец мира и человека также есть и их Завершитель.*

Веру в воскресение следует интерпретировать не только как экзистенциальную интериоризацию или социальное изменение, но как радикализацию веры в Бога-Творца: *воскресение подразумевает* реальное *преодоление смерти Богом-Творцом, которого верующий считает способным на все, в том числе и на последнее, в том числе и на преодоление смерти. Конец, который есть новое начало! Тот, кто начинает свой символ веры верой в «Бога, Творца всемогущего», может спокойно завершить его верой в «жизнь вечную». Поскольку Бог – Альфа, он также есть и Омега. Всемогущий Творец, призывающий из небытия в бытие, также может призвать из смерти в жизнь.*

Именно перед лицом смерти открывается сокровенное в мире всесилие Бога. Сам человек не может осуществить воскресения из смерти. Однако человек в любом случае может положиться на этого Бога, который есть Бог живых, а не мертвых, может, безусловно, доверять его величайшей творческой силе даже перед лицом неизбежной смерти и спокойно идти ей навстречу. Творцу и Хранителю вселенной и человека необходимо доверять в том, что он также в умирании и смерти, за пределами границ всего до сих пор пережитого, хочет сказать еще одно слово: он должен сказать последнее слово, как сказал первое. По отношению к этому Богу единственное разумное и реалистичное отношение есть доверие и вера. Переход из смерти к Богу нельзя верифицировать эмпирически или рационально. Это нечто неожиданное и недоказуемое, но вполне ожидаемое в вере. Невозможное для человека делается возможным только Богом. Тот, кто по-настоящему верит в живого Бога, также верит в воскресение мертвых к жизни, в силу Божью, которая даруется в смерти. Как Иисус возразил сомневающимся саддукеям: «Вы не знаете ни Писания, ни силы Божьей».

Христианская вера в воскресшего Иисуса имеет смысл только как вера в Бога-Творца и Хранителя жизни. Однако и наоборот, христианская вера в Бога-Творца существенно определена тем, что он воскресил Иисуса из мертвых. «Воскресивший Иисуса из мертвых» практически становится определением христианского Бога.

Можно считать, что теперь даны ответы на поставленные в начале этой главы вопросы. Историческая загадка возникновения христианства кажется здесь провоцирующим образом решенной: опыт веры, призвание веры, познание веры в живого Иисуса из Назарета его учеников образуют, согласно доступным нам свидетель-

ствам, первичную искру того уникального всемирно-исторического процесса, в котором из орудия казни того, кто умер и был оставлен Богом и людьми, смогла возникнуть мировая религия, а возможно и большее. Христианство, поскольку оно есть исповедание Иисуса из Назарета как живого и действующего Христа, начинается с Пасхи. Без Пасхи нет Евангелия, ни одного повествования, ни одного послания в Новом Завете! Без Пасхи в христианстве нет веры, нет благовестия, нет церкви, нет богослужения, нет миссии!

2. Критерий

Возвещение воскресшего, возвышенного, живого Христа означало великий вызов. Однако заметим: не возвещение воскресения самого по себе. Воскресли в эллинистических и других религиях многие: герои, подобные Гераклу, которые были приняты на Олимп, умирающие и вновь оживающие боги и спасители, например Дионис. Их судьба была примером и прообразом для верующих, им поклонялись в мистическом участии в эллинистических мистериальных религиях, представлявших собой видоизмененные природные культы: укорененные в естественном ритме сеяния и роста, восхода и захода солнца, рождения и умирания, спроецированные желаниями и стремлениями стремящихся к бессмертию людей. Здесь повсюду в начале находится миф, которому (как, например, и в Ветхом Завете) придавалась историческая форма. В случае Иисуса все наоборот.

Оправдан

В случае Иисуса в начале находится история, которую часто толковали мифологически, однако для которой

умирание и прорастание семени представляет собой не исходную точку, но только образ. Решающее в христианской вере не то, что здесь воскрес умерший человек как образец для всех смертных. Решающее — то, что именно распятый был воскрешен! Если бы Воскресший не был Распятым, то воскресение было бы просто понятийным знаком, идеограммой, символом.

Поэтому событие Пасхи нельзя рассматривать изолированно. Оно скорее побуждает к дополнительному вопрошанию об Иисусе, его послании, его действиях, его судьбе и тем самым, конечно, к вопросу о нас и следствиях для нас. «Первенец из мертвых» не может вытеснить Мессию труждающихся и обремененных. Пасха не смягчает крест, но подтверждает его. Весть о воскресении призывает не к почитанию небесного культового бога, который оставил крест за своей спиной. Она призывает к следованию: положиться в верующем доверии на этого Иисуса, на его весть и созидать собственную жизнь по образу Распятого.

Весть о воскресении открывает то, чего совсем нельзя было ожидать: этот распятый Иисус несмотря ни на что *был прав*! Бог выступил за того, кто полностью положился на него, кто отдал свою жизнь за дело Бога и людей. Он признал его, а не иудейскую иерархию. Он одобрил его благовестие, его деятельность, его судьбу.

Принятие Иисуса в жизнь Бога тем самым не дает откровение дополнительных истин, но откровение самого Иисуса: теперь он обретает высшую достоверность. Совершенно по-новому Иисус, оправданный таким образом, становится призывным знаком к принятию решения: решение в пользу власти Бога, к которому он побуждал, становится решением в пользу него самого. Здесь, несмотря на разрыв, существует непрерывность в прерывности. Уже во время земной деятельности Ии-

суса *решение в пользу или против Царства Божьего* было связано с *решением в пользу или против него.* Теперь они совпадают: ибо в воскрешенном к жизни Божьей Распятом уже осуществлены, уже присутствуют близость, господство, Царство Божье. Тем самым *близкое ожидание конца исполнилось*!

Призывающий к вере стал *содержанием веры.* Бог навсегда идентифицировал себя с тем, кто идентифицировал себя с Богом. С ним теперь связана вера в будущее и надежда на окончательную жизнь с Богом. Вновь звучит послание о грядущем Царстве Божьем, однако в новой форме: поскольку Иисус со смертью и новой жизнью вошел в него и теперь образует его центр. Иисус как вознесенный к Богу стал *персонификацией вести о Царстве Божьем*, ее знаковой аббревиатурой, ее конкретным наполнением. Вместо общего «возвещения Царства Божьего» теперь начинают говорить более определенно о «возвещении Христа». И верующих в него кратко назовут «христианами». Поэтому весть и вестник, «Евангелие Иисуса» и «Евангелие об Иисусе Христе» стали единым.

Тем самым верующие познавали все яснее, что через Иисуса непосредственно ожидаемый новый мир Божий уже вторгся в отмеченный грехом и смертью мир: его новая жизнь разрушила всеобщее господство смерти, его свобода победила, его путь выдержал испытание. И теперь все яснее проявляется относительность не только смерти, но и закона и Храма, из чего христианская община — сначала эллинистически-иудейская, а затем Павел с языкохристианами — во все большей степени будет делать выводы: призваны к жизни Иисусом и освобождены к свободе. Освобождены от всех бренных властей, от закона, греха и смерти. Там, где для иудеев

находился закон и Храм, для христиан все яснее находится Христос, представляющий дело Бога и человека. Там, где иудеи еще ожидают исполнения, в нем оно уже наступило. Что же это означает?

Почетные титулы

Личность Иисуса после Пасхи стала конкретным стандартом Царства Божьего: для связи человека с ближними, с обществом, с Богом. Теперь дело Иисуса более нельзя отделить от его личности. В христианстве с самого начала речь не шла идеалистически только о вечно действенных идеях, но совершенно реально о постоянно действенной личности: об Иисусе Христе. Можно сказать: *продолжающееся дело Иисуса* есть *прежде всего личность Иисуса*, которая для верующего остается уникальным образом значимой, живой, действительной, существенной, действенной. Это он сам открывает тайну истории своего дела и тем самым делает возможным исповедание веры в крещении и евхаристии, в благовестии и учении; провозвестие в богослужении и перед лицом мира. Вскоре началось и исповедание перед судом: там, где требовали исповедания *kyrios kaiser*[1], верующие отвечали исповеданием *Kyrios Jesous*[2]. Вся вера во Христа совершенно ясно выражается в одной фразе: «Иисус – Господь!»

Это спровоцированное и провоцирующее *исповедание Иисуса как критерия*: ни один почетный титул не казался первым христианам слишком высоким, чтобы выразить уникальное, решающее, определяющее значение того, кто, по всей вероятности, как мы видели, сам вообще не притязал ни на какой титул. Именно поэтому

[1] Император – господь (*греч.*). – *Прим. пер.*

[2] Иисус – Господь (*греч.*). – *Прим. пер.*

принятие титулов общиной происходит нерешительно и как бы на ощупь. При этом важным был не какой-то отдельный титул сам по себе, но то, что выражается всеми этими титулами, что он сам, умерщвленный и живой, есть и остается *критерием*: основополагающим в своем благовестии, в своем действии, во всей своей судьбе, в своей жизни, в своем деле, в своей личности, основополагающим для человека, для его связи с Богом, миром и ближними, для его мышления, действия и страдания, жизни и смерти.

Отдельные титулы, как бы различно они ни были окрашены, в отношении Иисуса в значительной мере взаимозаменяемы и дополняют друг друга. Каждая краткая формула не есть часть Символа веры, но весь Символ веры. *Только в самом Иисусе* различные титулы *имеют ясную общую исходную точку.* Свыше 50 разных наименований, как было подсчитано, используется в Новом Завете по отношению к земному и воскресшему Иисусу. Отчасти используемые еще и сегодня имена величия не были изобретены первыми христианами, но — в раннехристианской палестинской общине, в эллинистическом иудеохристианстве, а затем и в эллинистическом языкохристианстве — переняты из окружающего мира и перенесены на Иисуса: Иисус как грядущий «Сын Человеческий», ожидаемый вскоре «Господь» (*Mar*), явленный в последнее время «Мессия», «Сын Давидов» и заместительно страдающий «Отрок Божий», в конце концов, постоянно присутствующий с верующими «Господь» (*Kyrios*), «Спаситель» (Избавитель), «Сын Божий» (Сын) и «Слово Божье» (Логос). Это были важнейшие прилагавшиеся к Иисусу титулы. Одни, как, к примеру, таинственный апокалиптический титул «Сын Человеческий» (использовавшийся особенно в Q), вышли из употребления в грекоговорящих об-

щинах уже до Павла и особенно с ним (подобным образом и «Сын Давидов»), поскольку в новом окружении они были непонятны или могли привести к неправильному пониманию. Другие, например, «Сын Божий» в эллинистической области расширялись в своем значении и получили особенно сильный вес, некоторые даже срослись — как «Мессия», переведенное «Христос», соединилось вместе с именем «Иисус» в одно имя собственное: «Иисус Христос». В то время как «Сын Давидов» упоминается в Новом Завете около 20 раз, «Сын Божий» (Сын) — 75, Сын Человеческий — 80, Господь (Кириос) используется около 350 раз, а Христос по отношению к Иисусу — вообще около 500 раз.

Тем самым на основании имплицитно христологических слов, дел и страданий самого Иисуса возникла эксплицитная (явно выраженная) новозаветная «христология». Или лучше сказать: в зависимости от социального, политического, культурного, духовного контекста, в зависимости от аудитории, к которой обращались, и индивидуальности автора возникали *различные новозаветные «христологии»*. Не единый нормативный образ Христа, но различные образы Христа с разными акцентами.

Тем самым различные тогдашние титулы достоинства и мифические символы были как бы крещены во имя Иисуса, чтобы остаться связанными с его именем, с другим контекстом, служить ему и разъяснять его уникальное основополагающее значение для людей той эпохи и не только той эпохи. Они не были сразу же понятными «удостоверениями личности», но ведущими к нему указаниями; не априори непогрешимыми определениями, но апостериорными объяснениями того, что он есть и означает.

Они являются, как уже было показано в отношении отдельных титулов, еще большим: они определяют и

разъясняют сущность, природу, личность Иисуса не только богословско-теоретически и представляют собой не только спокойно-литургические или безобидно-миссионерские формулы, но это также в высшей степени критические и полемические призывы и воззвания. Это молчаливые или даже ясные *вызовы ко всем, кто считает* свою власть и мудрость абсолютными, кто требует принадлежащее Богу, *сам хочет установить предельные стандарты*: будь то иудейские иерархи, греческие философы или римские императоры, будь то великие или малые властители, господа, власть имущие, мессии, сыновья богов. Всем им отказывают в высшей значимости, и вместо этого она признается за этой личностью, которая существует не для себя, но для дела Бога и человека. Поэтому послепасхальные христологические почетные титулы имеют косвенное общественное, политическое значение. Началось свержение богов самого разного вида. И поскольку именно императоры все более и более притязали на высшую значимость, возникла угроза смертельного и действительно длившегося в течение столетий конфликта с римской государственной властью. Там, где кесарь требовал то, что принадлежит Богу, — но только там — для христиан действовало великое «или-или»: или Христос, или цезарь.

Теперь стало ясно: *не титулы сами по себе* являются решающим фактором. Верующий и верующее сообщество в вере и делах должны полагаться не на титулы, *но на самого Иисуса* как на определяющий критерий. Через какие титулы они выражают этот авторитет Иисуса, было вначале и остается сегодня второстепенным вопросом, поскольку это определяется как тогда, так и сегодня социокультурным контекстом. Нет нужды просто повторять и декламировать все тогдашние титулы. Они несут на себе отпечаток совершенно определенного,

ушедшего для нас мира и общества, изменившись за это время — как всегда происходит, когда консервируется язык. Нет нужды составлять из различных титулов и связанных с ними представлений единую христологию. Как если бы вместо четырех евангелистов мы имели лишь одного, вместо многих апостольских посланий — одну-единственную новозаветную догматику. Вера в Иисуса допускает многие высказывания о нем: вера в Иисуса одна, а христологий много. Так же, как вера в Бога одна, а богословий много.

Это означает не призыв к свержению образов или титулов, но к *переводу* тогдашних титулов и представлений в сегодняшнее время и язык, как мы пытаемся сделать это во всей книге: чтобы вера во Христа оставалась той же самой, чтобы сегодня непонятные или даже вводящие в заблуждение понятия и представления не усложняли или даже не препятствовали принятию вести о Христе и жизни ею. Такой перевод означает не просто отмену древних титулов и исповеданий веры, означает не отказ от долгой христологической традиции или даже от ее библейского истока. Напротив, любой хороший перевод должен ориентироваться на изначальный текст и учиться на ошибках и сильных сторонах предшествующих переводов. Однако любой хороший перевод должен не только механически повторять, но творчески чувствовать и овладевать возможностями нового языка. Не следует бояться ни новых наименований Иисуса, ни древних, которые, безусловно, были не самыми худшими, но поразительно точно смогли выразить суть дела.

Тех, кто публично исповедовал в эпоху национал-социализма в Германии, что в церкви, как и ранее, есть только один авторитетный лидер («фюрер») — Господь, можно было понимать (если и не со стороны католиче-

ского или лютеранского епископатов, то со стороны Карла Барта, «Исповедующей церкви» и Барменского синода) так же, как тех христиан, которые почти 2000 лет назад исповедовали перед римскими трибуналами, что «Иисус есть Господь». За такие высказанные и пережитые исповедания нужно платить, и часто платить дорого, не только в эпоху мучеников, но и в эпоху благосостояния, там, где, ссылаясь на Иисуса, отвергают почитание идолов эпохи, а их очень много. Не за христологические титулы и предикаты, формулы и положения христианин должен платить своими страданиями или даже своей жизнью, но за самого Иисуса Христа и за то, что он основополагающе представляет: дело Бога и человека.

Представительство

Постепенно люди яснее осознавали всю значимость Иисуса. При этом в благочестивом употреблении общины некоторые из древних титулов прошли свое особое развитие и обрели определенную собственную динамику, что представляет немалые сложности для сегодняшнего сознания. Это особенно относится к титулу «Сын Божий», который играл важную роль не только в эллинизме, но уже в Ветхом Завете: в израильском церемониале царь поставляется как «сын Яхве», принимается как сын. Люди ожидали потомка Давида, который как «сын» Божий взойдет на трон Давида и навсегда укрепит власть Давида над Израилем. Этот титул теперь применяется к Иисусу: благодаря воскресению и вознесению его рассматривают как «поставленного Сына Божьего в силе» — как говорилось в древнем исповедании веры, находящемся в начале Послания к Римлянам — или, говоря словами псалма, как «рожденного» в день Пасхи.

Однако едва ли можно было избежать вопроса: разве воскресший — не тот же, что и земной? Не следует ли то, что говорится о воскресшем, говорить уже о земном? Не является ли уже земной Иисус Сыном Божьим, хотя его господство еще сокрыто? Тем самым временная точка поставления в сыновство Бога передвигается в других новозаветных текстах на более ранний срок: на крещение как начало его общественной деятельности, на его рождение или даже уже до рождения — на вечность Бога.

Изначально титул «Сын Божий» говорил *не о происхождении, но о правовом и властном положении Иисуса.* Это вопрос о функции, а не о природе. Изначально титул подразумевал не телесное сыновство, но божественное избрание и наделение полномочиями: этот Иисус теперь на месте Бога господствует над своим народом. «Сын Божий» тем самым характеризует Иисуса, как ранее и израильского царя, не столько в качестве сверхчеловеческого, божественного существа, но как поставленного одесную Бога через возвышение властителя: как своего рода главного уполномоченного Бога, которого все подчиненные должны почитать, как его самого.

Уже земной исторический Иисус из Назарета, поскольку он провозглашал Царство и волю Бога словом и делом, выступил как публичный поверенный в делах Бога. При этом он был больше, чем в юридическом смысле слова доверенным лицом, уполномоченным, адвокатом, представителем Бога. Безо всех титулов и должностей он был во всех своих делах и словах доверенным в делах в совершенно экзистенциальном смысле: как личный посланник, близкий поверенный и друг Божий. Он жил, страдал и боролся на основании необъяснимого опыта Бога, присутствия Бога, уверенности в Боге, даже из уникального единства с Богом, которое

позволяло ему обращаться к Богу как к своему Отцу. Тот факт, что в общине его называли «Сыном», мог быть отблеском, падавшим на его лик от благовествуемого Бога Отца. Ввиду этого был понятен переход к традиционному титулу «Сын Божий».

Этот титул для людей тогдашней эпохи разъяснял более чем другие, насколько человек Иисус из Назарета принадлежит Богу, насколько он находится теперь на стороне Бога, перед лицом общины и мира подчиняясь только Отцу и никому другому. Как окончательно возвышенный к Богу он теперь в окончательном и всеобъемлющем смысле слова — «раз и навсегда» — является *представителем Бога* по отношению к людям. Титулы «доверенное лицо», «уполномоченный», «адвокат», а также «посланник», «доверенный», «друг», даже «спикер», «заместитель», «делегат», «представитель» Бога, возможно, выражают сегодня для некоторых яснее то, о чем пытались возвестить древние наименования «царь», «пастырь», «спаситель», «Сын Божий» или традиционное учение о «трех служениях» Иисуса Христа (пророческом, царском, первосвященническом).

Однако уже земной Иисус, для которого дело Божье есть дело человека, был общественным поверенным в делах человека именно как поверенный в делах Бога. Всей своей жизнью и словом, делом и страданием он исполнял волю Бога для истинного, всеобъемлющего блага человека, он выступал за свободу человека, его радость, его истинную жизнь, его шанс перед Богом, за любовь. Он полностью отдал себя делу Бога и тем самым делу человека, причем абсолютно последовательно и твердо до самого конца. В своей смерти он не только довел до конца то, что он проповедовал и чем жил с самого начала. Он умер не только за свое «убеждение» и не только, в общем за «дело», но фактически он умер

совершенно конкретно за всех тех потерянных и презираемых, нарушителей закона, беззаконников, самых разных грешников, с которыми он, раздражая своих противников, садился за один стол, солидаризировался, идентифицировал себя и кто, по сути, заслуживал той же самой участи, что и он. Он принял на себя их участь и лежавшее на них проклятье: он умер — но не ужаснейшим образом (как полагали его враги), а наилучшим образом (как все яснее осознавали его ученики в свете воскресения) — как представитель грешников, даже, как напрашивается из слов Павла, как персонифицированный грех. И поэтому в его смерти именно благочестивые и праведники обнаружили свою самозамкнутость, самоуверенность, самоправедность, открылись в качестве действительно виновных и грешников, но парадоксальным образом он умер и за них: он умер, как все яснее осознавали с течением времени, «за многих» без различия народа, класса, расы, культуры, он умер «за всех», «за нас». Тем самым человек Иисус из Назарета, высший представитель Бога, одновременно проявился в самом всеобъемлющем и радикальном смысле — «раз и навсегда», превосходя время и пространство, — так же, как делегат, заместитель, *представитель людей* перед Богом.

Только после катастрофы Иисус был подтвержден и оправдан как представитель Бога и людей. Он должен был сначала заплатить цену смерти, чтобы был достигнут радикальный прорыв через закон и стали возможными новая свобода, новое бытие, новый человек. Лишь теперь он был познан как Сын человеческий и Божий, как спаситель и примиритель, как единственный посредник и первосвященник Нового Завета между Богом и человеком, как путь, истина и жизнь Бога для людей. Он является всем этим не каким-то

магическим или механическим образом. Он не запасной игрок, который занимает освободившееся место. В качестве представителя, репрезентанта, заместителя Бога и человека он не вытесняет ни Бога, ни человека. Он уважает как волю Божью, так и ответственность человека. Он призывает к свободе и ожидает согласия. Он идет вперед, отдает себя и Бога и провоцирует следование за собой.

Даже как возвышенный к Богу, Иисус, возвещавший не себя самого, но Царство Божье, не стал самоцелью. Именно как Сын Божий, как представитель, делегат, заместитель он является во всем живым указанием на Бога Отца, который больше его. Он — «предтеча» Бога по отношению к людям, прежде чем сам Бог достиг их. И одновременно Он — «предтеча» людей по отношению к Богу, идентифицируя себя со следующими и не следующими за ним. Его господство еще не окончательно. Оно предварительно, провизорно. Оно пребывает под знаком «уже, но еще не», между исполнением и завершением, временем и вечностью. Тем самым цель истории, возвещенная Иисусом, не изменилась ввиду того, что он стал из вестника возвещаемым: целью было и остается Царство Божье, в котором победило дело Божье, абсолютное будущее стало настоящим и представитель возвратил свое господство тому, кого он представлял, чтобы Бог был не только во всем, но все во всем.

Окончательный стандарт

В этой перспективе легче понять представление, которое кажется странным некоторым нашим современникам, даже принимающим Символ веры: почему Иисуса в Новом Завете постоянно ожидают для исполнения

господства Бога в Царстве Божьем как *Судью мира*, который придет судить живых и мертвых.

Монументальные картины Микеланджело в Сикстинской капелле наложили свой неизгладимый отпечаток на сцену «Страшного суда» над человечеством. Однако гениальное искусство еще не отвечает на вопрос сомневающейся веры: *что* же в этой настолько мифологически оформленной сцене собрания на суд всех народов еще может быть *значимым* сегодня? Не лучше было бы оставить этот образ и говорить о собрании всех людей в Боге, их творце и исполнителе? Однако что-то в образе Страшного суда остается значимым. Это можно сформулировать в негативной форме:

В конечном счете, я не могу судить о себе и своей жизни, как и не могу предоставить этот суд никакому человеческому трибуналу.

Мое непрозрачное и амбивалентное существование, как и вообще чрезвычайно противоречивая человеческая история, требует окончательной прозрачности и раскрытия окончательного смысла.

Все существующее – включая религиозные традиции, институты, авторитеты – имеет временный характер.

Истинное исполнение и истинное счастье человечества существуют лишь в том случае, если им будет причастно не только последнее поколение, но и все люди.

Люди всегда могут только стремиться к лучшему будущему совершенного общества в мире, свободе и справедливости, однако никогда не могут полностью реализовать их, если только они не будут предаваться иллюзиям или даже террору «благодетелей» народа.

В образе Страшного суда также остается значимым, если выразить это более позитивно:

Наполнение смыслом моей жизни, прозрачность истории человечества, истинное исполнение индивидуума и человеческого общества осуществится только во встрече с откровенной высшей реальностью Бога.

На пути к исполнению для деятельной и страдающей реализации истинного человеческого бытия в индивидууме и обществе этот распятый и все же живой Иисус является высшим судьей, надежным, постоянным, высшим, окончательным стандартом.

Он — модель радикального человеческого бытия вообще, стандарт, по которому измеряются все люди, христиане и нехристиане, и которому нехристиане (которые здесь также воспринимаются серьезно) часто соответствуют лучше, чем христиане. Этот стандарт, конечно, реализуется только в будущем Царства Божьего, однако уже сейчас он влечет за собой решение, так что Евангелие от Иоанна может подчеркнуть, что суд происходит уже сейчас. Понятие суда над всем миром энергично указывает христианину на этот предельный стандарт, чтобы он постоянно осознавал преходящий характер нынешней современности, противостоял давлению господствующих отношений и искушений духа времени и ориентировался на волю Божью о всеобъемлющем телесно-духовном благе человека (это означают телесные «дела милосердия» в евангельских повествованиях о суде).

Как все это будет выглядеть? Скажем сразу: *конец всего непостижим.* Не только поскольку в творении и новом творении все воззрения и представления вынуждены умолкнуть, но поскольку кажется невозможным ответить на предельные вопросы, например, все ли люди — в том числе величайшие преступники мировой истории вплоть до Гитлера и Сталина — будут спасены.

Величайшие умы богословия — от Оригена и Августина через Фому, Лютера и Кальвина до Барта — бились над неясными проблемами последней участи, избрания, *предопределения* человека и человечества, но им не удалось приподнять завесу тайны! Стало ясно только то, что нельзя полностью понять начало и конец путей Божьих с помощью простых решений в свете Нового Завета или вопросов современности. Это невозможно ни с позитивным предопределением части людей к проклятью (представление Кальвина о *praedestinatio gemina*, «двойном предопределении»), ни с позитивным предопределением всех людей к блаженству (*apokatastasis panton*, «восстановление всех» Оригена). То, что Бог *обязан* спасти всех людей (всеобщее примирение) и исключить возможность окончательного удаления от него человека (= ад), противоречит суверенной свободе его благодати и милосердия. Однако противоречит и то, что Бог не *мог бы* спасти всех людей и оставить ад пустым.

В Новом Завете повествования о суде указывают на ясное разделение человечества. Но другие высказывания, особенно Павла, намекают на помилование всех. Эти *высказывания нигде не уравновешены* другими новозаветными текстами: вопрос, как сегодня говорят многие богословы, может только *оставаться открытым!* Следует понять: человека, пребывающего в опасности легкомысленно забыть о бесконечной серьезности своей личной ответственности, предупреждают о возможности двойного исхода: его спасение не гарантировано изначально. Пребывающего же в опасности отчаяния в бесконечной серьезности своей личной ответственности ободряют возможным спасением каждого человека: милосердие Божье не имеет границ. Тот факт, что именно человек и ближний Иисус, друг труждающихся и обремененных, провозглашается судьей, напоминает

человеку: он не должен, как в средневековой секвенции об умерших, дрожа ожидать *dies irae*, «день гнева» (драматическая кульминация в реквиемах Керубини, Моцарта, Берлиоза, Верди), но может в радости и спокойствии раннехристианского *Maranatha* («гряди, наш Господь!») ожидать свою и всеобщую встречу с Богом.

От нас не требуется интеллектуального решения этой — в умозрительных деталях чрезвычайно сложной — проблемы, но нас и не может удовлетворить индивидуалистически-спиритуалистический лозунг «Спаси душу свою!» Нам нужно бороться вместе с другими людьми, трудясь для созидания лучшего человеческого мира перед лицом грядущего Царства Божьего, жить практически в соответствии со стандартом распятого Иисуса. В соответствии с мерой Распятого?

3. Предельное отличие

«Алексамен поклоняется своему Богу», гласит подпись под древнейшим изображением креста: насмешливая карикатура, вероятно, III века, найденная в римском императорском районе Палатино, изображающая Распятого с ослиной головой! Более ясно нельзя было продемонстрировать, что весть о Распятом представлялась вовсе не возвышенной и больше казалась плохой шуткой или, как писал Павел в Коринф, «для иудеев — соблазн, а для язычников — безумие».

Переоценка

«*Крест* должен быть удален не только от тел римских граждан, но и от их мыслей, очей, ушей», — так за сто лет до Павла говорит Цицерон на римском форуме в речи о Рабирии Постуме (C. Rabirius Postumus), которого, согласно Цицерону, нельзя было защищать, если он, как его обви-

няли, распинал в провинции римских граждан. Согласно его взгляду, крестная смерть — это ужаснейшая, жесточайшая, противнейшая, высшая форма смертной казни. Еще долгое время после ее отмены императором Константином вплоть до V века христиане стеснялись изображать страдающего Иисуса на кресте. Распространенной практикой это стало только в средневековой готике.

Крест был жестоким, ужасным фактом — а не безвременным мифом, религиозным символом или элементом украшения. То есть именно тем, что так *не* любил Гете: «легкий крестик почета — это всегда радость в жизни, но неприятное древо мучения, самое отвратительное под солнцем, ни один разумный человек не должен выкапывать и водружать». И если Гете говорит это о секулярных формах гуманизма, то видный дзен-буддист Д.Т. Сузуки (Suzuki) — о мировых религиях: «Когда я вижу распятую на кресте фигуру Христа, то думаю только о пропасти, которая существует между христианством и буддизмом». Никто — ни иудей, ни грек, ни римлянин — не мог бы дойти до того, чтобы связать с этим орудием казни позитивный, религиозный смысл. *Крест Иисуса* должен был казаться *образованному греку варварской глупостью, римскому гражданину – абсолютным позором, верующему иудею – проклятьем Божьим.*

Но именно этот позорный столб теперь проявляется совершенно в ином свете. То, что было тогда невообразимо для любого человека, совершает вера в живого Распятого: этот *знак позора* оказывается *знаком победы*! Эту бесславную смерть рабов и повстанцев можно понимать как спасительную смерть искупления и освобождения! Крест Иисуса, кровавая печать на жизни, которая сделала это совершенно неизбежным, становится призывом к отказу от жизни, основанной на эгоизме. Здесь провозглашается переоценка всех ценностей — как пра-

вильно почувствовал Ницше в своих инвективах против христианства. Забегая вперед: здесь подразумевается не путь скованности, слабовольного самоуничижения, как это иногда понимают христиане и чего справедливо боялся Ницше. Это означает мужественную жизнь, на которую отважились бесчисленные люди без страха, в том числе и перед лицом смертельных рисков: через борьбу. страдание, смерть, в глубоком доверии и надежде на истинную свободу, любовь, человечность, вечную жизнь. Из соблазна, настоящего скандала возник удивительный опыт спасения, из крестного пути – возможный жизненный путь.

Не фанатизм и косность

Христианское послание для апостола *Павла*, который видит себя избранным для проповеди Евангелия среди язычников, существенно есть *весть о Распятом*, в котором для него концентрированно проявляется весь земной Иисус: христианская весть – говоря кратко и заостренно – это слово о кресте. Слово, которое нельзя аннулировать или опустошить, и его нельзя скрыть или мифологизировать. Вероятно, его оппоненты в Коринфе и Галатии со своим сужением и искажением Евангелия вынудили позднего Павла – если сравнить с настолько отличным ранним Первым Посланием к Фессалоникийцам – к решительной богословской концентрации и заострению своего благовестия. В Распятом богословие Павла обретает критическую остроту, которая отличает его от других. Из этого центра – который, однако, у Павла не есть целое – он рассматривает все ситуации и проблемы. Поэтому в одно и то же время он может удивительно метко и последовательно критиковать идеологию своих оппонентов как слева, так и справа.

а. С одной стороны, это были прогрессивные «духовные» *энтузиасты* из пользующегося дурной славой и даже вошедшего в поговорки греческого портового города *Коринфа*: на основании крещения, принятия Духа, трапезы любви они уже были уверены в том, что обладают спасением и являются совершенными. Они рассматривали жалкого земного Иисуса как дело прошлого и охотнее ссылались на вознесенного Господа, победителя сил судьбы. Тем самым они выводили из своего обладания Духом и своих «высших» познаний самоуверенную свободу, которая позволяла им самопрославление, надменность, бессердечность, упрямость, насилие, даже попойки и религиозно оправданное общение с блудницами (= «коринфовать»)! Этим экстравагантным, утопическим, либертинистским фантазиям о воскресении, желающим предвосхитить небо на земле, Павел противопоставляет *Распятого*.

С самого начала он стремился возвещать им Распятого и только его! Как можно было перед лицом этого Распятого, который в слабости умер за слабых, кичиться религиозными дарованиями и способностями, хвалиться своей высокой мудростью и великими деяниями? Как можно бесцеремонно осуществлять свои цели, злоупотреблять своей свободой, важничать перед Богом, не обращая внимания на все слабое: на слабых людей и слабость самого Бога? Именно в скандальной слабости и безумии Распятого, в которых, как кажется, проявляется слабость и безумие самого Бога, в конечном счете, побеждает воскрешающая мертвых сила и потрясающая мудрость Бога. Именно на кресте такая очевидная слабость Бога оказывается сильнее, чем сила людей, а его безумие — мудрее, чем их мудрость. Да, крест, рассматриваемый в свете новой жизни, означает для всех, доверительно полагающихся на него, силу и мудрость Божью. Веря в

Распятого, человек становится способным использовать свободу не либертинистически, но для других: использовать индивидуальные дары Духа на благо сообщества, во всем шествовать смелым путем деятельной любви. Тогда этот распятый и живой Иисус является для верующих фундаментом, который уже положен и который не может быть заменен никаким другим. Распятый как живой представляет собой основание веры. Он — критерий свободы. Он — центр и норма христианства.

Крест был великим вопросом, на который был дан ответ в воскресении. Благодаря Павлу он стал великим ответом, который *ставит под вопрос ложное понимание воскресения.* Тем самым крест остается по отношению ко всякому псевдопрогрессивному энтузиазму воскресения и свободы напоминающим знаком, который ставит человека на почву реальности, который *призывает его к следованию за Распятым.* Ядро христианской вести о воскресении, которое Павел страстно защищает от отрицающих его, — это не что иное, как Распятый, который для христианской общины является не мертвым и ушедшим, но живым сейчас и в будущем. Воскресший Христос правит, только чтобы служить распятому. Пасха не аннулирует крест. Пасха подтверждает крест, не оправдывая его соблазн, а делая этот соблазн благим и осмысленным. Тем самым весть о воскресении ни на секунду не может затмить весть о кресте. Крест не есть только «переходная станция» на пути к славе, не только путь к награде и не только находящийся в ряду других «спасительный факт». Скорее это постоянная сигнатура живого Христа. Кем он был бы, если бы он не был Распятым? Вознесенный справедливо всегда изображается с ранами от гвоздей земного Иисуса: Пасху понимают правильно лишь там, где не забывают о Страстной пятнице. Именно тогда идея вечной жизни становится чем-то

большим, чем просто утешение для креста настоящего времени, страдания индивидуума и проблем общества. Мы не можем утешаться блаженными мечтами о жизни после смерти, вместо того, чтобы изменять жизнь и социальные условия здесь и сейчас *до* смерти.

б. Однако были и оппоненты справа, сбитые с толку иудаистскими миссионерами, консервативные благочестивые *моралисты* в малоазийской области Галатии: они не предвосхищают конец, как коринфские энтузиасты, но вновь обращаются к прошлому. Они считают свободу от иудейского закона неправильным путем. Наряду с верой во Христа и крещением они вновь полагают существенно необходимыми иудейский ритуал, обрезание, субботу, календарь, другие иудейские жизненные правила и даже природные элементы. И вновь полагают, что на основании религиозных обычаев, моральных подвигов, благочестивых дел они могут договориться с Богом. Они делают обетования Божьи своей привилегией, а заповеди Божьи — средством своего самоосвящения.

Этим благочестивым исполнителям закона, вновь отброшенным в древнее культовое и моральное законничество, для которых Иисусу вообще не было нужды приходить и умирать, Павел указывает на *Распятого*,

который не хотел сделать благочестивых более благочестивыми, но обратился к потерянным, неблагочестивым, нарушителям закона, безбожникам;

который, сам повинуясь закону, в то же время радикально релятивировал его и вопреки Богу закона возвещал Бога любви и милости;

который поэтому казался хранителям закона и порядка, служителем греха и грешников и был распят во имя закона как преступник;

который взял на себя проклятье закона за беззаконников и безбожников и таким образом оправданный животворящим Богом вопреки закону, окончательно освободил людей от проклятья закона для свободы и истинной человечности.

Перед лицом этого распятого Иисуса, как полагает Павел, более не может существовать человек, подчиненный иудейскому закону, ритуалу, вообще религиозным конвенциям, но только действительно *свободные христиане*, которые себя и всю свою судьбу *вверяют Богу*, пребывают «во Христе», то есть живут «по-христиански». Тем самым это путь доверяющей веры, по которому могут идти иудеи и язычники, господа и рабы, образованные и необразованные, мужчины и женщины, благочестивые и безбожники, поскольку в качестве предварительных условий не требуется никаких особых предпосылок, особого происхождения, религиозных способностей, безупречной жизни, демонстрируемого благочестия, ритуальных актов, моральных подвигов! Перед лицом Иисуса все, что требуется, — это простое вверение себя Богу, несмотря на все собственные слабости и ошибки, но и, невзирая на собственные достоинства, заслуги, достижения или притязания.

Что значит быть истинно чадом Бога и, таким образом, истинно человеком?

Это значит устранение всех благочестивых мечтаний и иллюзий и согласие с тем, что при всем своем старании мы не можем сами себе помочь в том, что, в конечном счете, является решающим: мы не можем приблизиться к Богу, соблюдая букву ритуального и морального закона (который никогда нельзя в совершенстве исполнить и поэтому он вновь и вновь делает человека виновным); что все наши моральные усилия и благочестивые упражнения не могут привести в порядок наши отношения с

Богом и никакие наши достижения не могут заслужить любовь Бога.

Это значит полностью положиться на этого Христа и верить, что Бог желает помочь именно потерянным, неблагочестивым, нарушителям закона, безбожникам и в своей любви сам приводит в порядок эти отношения.

Тем самым это значит распознавание в скрытой тайне креста самой сути милости и любви Бога, судящего людей не по человеческим меркам, не по их достижениям, но просто принимающего, утверждающего и любящего их с самого начала.

Такой человек более не является слугой и рабом, находящимся под властью закона и ритуала (и тем самым — людей), но действительно чадом Божьим и истинным человеком: как взрослый сын или дочь этого Отца он становится способным из верующего доверия без принуждения закона и давления успеха в полной свободе быть послушным Богу и помогать людям. Жить не просто в эгоистической самозамкнутости (= грехе) для себя, но для других, находящихся вокруг него, чтобы тем самым в деятельном существовании, в любви фактически с избытком исполнить закон, который нацелен на благо людей.

Все это можно более точно прочитать в письмах апостола Павла, написанных в Коринф и Галатию, где говорится о мудрости и свободе христианина. Однако разве при чтении не появится ощущение значительной разницы между Павлом и Иисусом?

Только верой

Иногда *Павла* представляли в качестве истинного основателя христианства. Или — как Ницше в «Антихристе» интерпретирует идеи либерального богосло-

вия (возможно, Ф. Овербека /Overbeck) — как его великого фальсификатора! Ницше проявляет симпатию к Иисусу: «По сути был только один христианин и Он *умер* на кресте. "Евангелие" умерло на кресте». Однако в грандиозном непонимании он поносит Павла как «дисангелиста», «фальшивомонетчика из ненависти», «противоположность "радостному вестнику"», «гения ненависти, созерцающего ненависть, пребывающего в неумолимой логике ненависти». Но даже христианские богословы были весьма поверхностны и глупы, призывая идти «назад к Иисусу!» и требуя порвать с Павлом.

Всемирно-историческое значение апостола Павла и его богословия неоспоримо: в великой свободе он открыл неиудеям практический и богословский доступ к христианской вести, не требуя от них прежде становиться иудеями, обрезанными и обязанными исполнять многочисленные предписанные иудеям и чуждые язычникам табу о чистоте, предписания о пище и субботе! Лишь благодаря ему христианская миссия среди язычников стала успешной в отличие от иудейско-эллинистической миссии. Только благодаря ему из общины палестинских и эллинистических иудеев возникла община, состоящая из иудеев и язычников. Лишь благодаря ему небольшая иудейская «секта» развилась в конечном счете в мировую религию. То, что между вестью самого Иисуса и — предпринятой в свете смерти и воскресения Иисуса! — иудейско-эллинистической интерпретацией связанных с Иисусом событий существует, должно существовать глубокое различие, является вполне естественным (хотя и требующим осмысления).

Однако лишь совершенно не понимая, чего сам Иисус желал, чем жил, что выстрадал во всей радикальности или совершенно не видя за иудейско-эллинистическими формами речи, что элементарно побуждало Павла —

как и самого Иисуса — в перспективе близкого ожидания конца, лишь слепота ко всему этому может скрыть то, что именно письма Павла *постоянно зовут «назад к Иисусу»*, противостоя всем эллинистическим или иудейским попыткам идеологизации благовестия. Не человек (антропология) или церковь (экклезиология), как и не история спасения в общем, но *распятый и воскресший Христос* (христология, понимаемая как сотериология) находится в *центре* его мышления. Это христоцентричность, работающая на благо человека, которая основывается и достигает своей высшей точки в теоцентричности: «Бог через Иисуса Христа» — «через Иисуса Христа к Богу»! Подобные бинитарные формулы превращаются — при включении Святого Духа, в котором Бог и Иисус Христос присутствуют и действуют в общине и в верующем, — уже у Павла в тринитарные формулы: предпосылку для развитого позднее учения о Троице, триединстве Отца, Сына и Святого Духа.

Все ви́дение Павлом *истории спасения*, начиная с творения, через обетования Аврааму и закон Моисея, до церкви и скорого исполнения мира (линия Авраам — Христос и параллель Христос — Адам показывают это, как и понимание церкви как общины из иудеев и язычников и Тела Христова), имеет свой незыблемый критический *центр* в распятом и воскресшем Иисусе. Этот центр можно назвать «христологией», «керигмой», «богословием креста» или «вестью об оправдании». Переработка Павлом христианской традиции, как и его использование Ветхого Завета, все его эпохальные богословские рассуждения о законе и вере, гневе и благости Божьей, смерти и жизни, грехе и праведности Божьей, духе и букве, Израиле и языческом мире, а также его высказывания о благовестии, церкви, харизмах Духа, крещении и евхаристии, новой жизни в свободе и надежде

на исполнение: все это можно правильно понять лишь исходя из этого центра.

Само собой разумеется, что прежний *гонитель христианской общины* знал, почему Иисус был осужден на смерть на кресте и почему он сам полагал необходимым преследовать христианскую общину: согласно его собственным словам, он делал это как «фарисей по закону», как «ревнитель преданий отцов моих». Вероятно, в конфронтации с иудеохристианскими эллинистами из иерусалимской общины Павел из Тарса, эллинистический иудей диаспоры, столкнулся с исходящей от Иисуса критикой закона. То, как закон («Тора» и «Галаха») был поставлен под вопрос, настолько уязвило его в своей истинной фарисейской ревности о Боге и его законе, что он решился на активную борьбу с общиной «сверх меры», даже на ее уничтожение. Соблазн, который вызывало у каждого иудея утверждение о распятом под проклятьем закона Мессии, мог только укрепить его в безграничной ревности преследования.

Все это прекрасно объясняет, как из верного закону фарисейского благочестивого законника возник преследователь христианской общины и ее веры. Но как фанатичный преследователь христиан стал *апостолом Распятого?* Это до сих пор никто не смог разъяснить ни исторически, ни психологически. Сам Павел возводит свое радикальное обращение не к человеческому научению, новому самосознанию, героическому усилию или осуществленному им самим обращению, а к «откровению» («видению»), которое он не описывает и которое нелегко объяснить, воскресшего Распятого, следствием чего было радикальное обращение. Призвание! Только когда оспаривают его положение или его благовестие, Павел в скупых словах говорит об этом событии, на котором основываются его апостольство и его апостоль-

ская свобода. Человек, а не закон является делом Божьим, и именно он в конечном счете важен для Бога. Павел теперь рассматривает крестную смерть как следствие закона. Однако одновременно, поскольку Бог сам оправдывает Иисуса вопреки закону, он видит крест как освобождение от проклятья закона. Если бы настоящая связь между Богом и человеком (= «праведность») возникала через закон, то Иисус умер бы напрасно.

То, что для Павла в течение всей его жизни означает «благодать» как совершенно незаслуженную милость Бога, основывается на этом живом опыте Распятого, который открылся ему как живой, как истинный Господь. Бескомпромиссно – за исключением внимания к обеспокоенным совестью братьям – Павел защищает на этом основании принципиальное значение веры во Христа только благодатью вопреки всем тенденциям, которые утверждают еще какое-то «и»: спасение через Христа в вере *и* через дела иудейского (или другого) закона. В своем самом длинном, самом насыщенном и самом всеобъемлющем послании, которое он писал еще незнакомой ему лично христианской общине *Рима*, он излагает это свое Евангелие. В свете всей истории спасения от творения до исполнения он выводит, исходя из всеобщей греховности людей, как иудеев, так и язычников, что высшего блага, спасения человека можно достичь только на основании веры в Иисуса Христа, и на этом основании он описывает новую жизнь по духу в свободе и надежде, как и великий спасительный план Божий для иудеев и язычников, а также важнейшие следствия для христианской жизни.

Как в более раннем Послании к Галатам – хотя здесь он говорит о законе Божьем как о само по себе благом, однако не ведущем ко спасению и более уравновешенно и менее полемично – Павел отвергает все дополнитель-

ные условия для приведения в порядок связи человека с Богом, ссылаясь только на Распятого и благодать Божью. Спасение человека зависит не от каких-то предписанных дел закона, благочестивых или моральных подвигов! Оно зависит исключительно от доверяющей веры в Иисуса Христа. Как Павел выражает это на юридически окрашенном языке иудаизма: виновный грешник (перед Богом и его судом) «оправдывается» не на основании хороших самих по себе дел закона, но благодатью и милостью Божьей только *на основании веры.* Или, как можно перефразировать классическое место из Послания к Римлянам на современном языке: «Мы полагаем, что человек может вступить в истинные, хорошие отношения с Богом, не удовлетворяя религиозные требования, просто путем того, что он вверяет себя Богу и тем самым принимает то, что Бог желает даровать ему».

То же самое дело

Таким образом, конфликт с законом и законническим пониманием Бога, который привел к смерти Иисуса, также стал конфликтом и смертельной угрозой для Павла. Его учение о законе – здесь проявляется глубочайшая преемственность – является продолжением благовестия Иисуса. Конечно, *радикализированным продолжением* в свете смерти Иисуса: в этом смысле между Иисусом и Павлом не существует простой преемственности, но только преемственность в разрывности. Между благовестием исторического Иисуса и благовестием Павла находится смерть Иисуса, которая стала следствием постановки под вопрос закона, значение которой было открыто через воскресение и в которой Павел познал действие Бога в Иисусе. Поэтому Павел видит в

крестной смерти сконцентрированным все то, что исторический Иисус принес, пережил и перенес до своего конца. Само собой разумеется, что Распятый идентичен историческому, земному Иисусу и поэтому является обязательной предпосылкой и сущностью содержания веры Павла: это препятствует тому, чтобы вера в Распятого и Воскресшего поблекла до уровня иллюзии или неисторического мифа. Исходя из креста, Павел осознал реальность и смысл земного бытия Иисуса и постоянно основывался на нем.

«Слово о кресте» заключает, в сущности, для Павла все то, что следует сказать о благовестии, деятельности и участи Иисуса. В свете креста, того, кто жив для веры, *богослов* Павел мог богословски выразить то, что Иисус просто фактически делал и часто говорил только имплицитно. Речь идет не о том, что Павел предлагает всеобъемлющий теоретический план. Даже в Послании к Римлянам его богословие — основывающееся на Распятом и Воскресшем и, по сути дела, содержащее немного основных идей — применяется к абсолютно конкретной ситуации этой общины. Однако в этом контексте Павел ясно и богословски осмыслил и развил в свете смерти и воскресения то, что находится в благовестии Иисуса небогословски и неразвито. Он использовал для этого свое раввинистическое образование и особенно экзегезу, а также некоторые понятия и представления своего эллинистического окружения. Поэтому для того, кто исходит из евангельского предания об Иисусе, весть об Иисусе у Павла может сначала показаться находящейся в совершенно другом свете: переплавленной в абсолютно другие перспективы, категории и представления. Тем не менее при ближайшем рассмотрении нельзя не заметить, что у него можно найти гораздо больше из благовестия Иисуса, чем показывают отдельные слова

или предложения, и что его «суть» полностью вошла в благовестие Павла:

Подобно Иисусу, Павел живет в очень интенсивном ожидании грядущего Царства Божьего. *Однако Иисус взирает в будущее, Павел же одновременно смотрит назад на произошедшее в смерти и воскресении решающее изменение. Он видит промежуточное время между воскресением и еще предстоящим исполнением (и всеобщим воскресением) как находящееся под нынешним господством возвышенного Христа.*

Подобно Иисусу, Павел исходит из фактической греховности *человека, в том числе праведного, благочестивого, верного закону человека. Однако Павел развивает этот взгляд богословски: путем применения ветхозаветного материала и прежде всего путем противопоставления: Адам – Христос.*

Подобно Иисусу, Павел со своей вестью ставит человека в состояние кризиса, *призывает к* вере, *требует* покаяния. *Однако у Павла послание о Царстве Божьем сконцентрировано в слове о кресте, которое, вызывая соблазн, приводит к кризису иудейский* и *греческий образы самоутверждения: это конец послушания закону* и *конец человеческой мудрости!*

Подобно Иисусу, Павел не интересуется учением о демонах или экзорцистской практикой, но видит себя борющимся с враждебными демоническими силами, *господству которых наступает конец. Однако для Павла эти силы, хотя еще и действенны, но все же принципиально лишены силы смертью и новой жизнью Иисуса.*

Подобно Иисусу, Павел обращается в своем действии к Богу. *Однако Павел делает это в свете креста и воскресения Иисуса, где для него действие Божье проявилось окончательно: из имплицитной практической христологии*

Иисуса после смерти и воскресения возникла ясная эксплицитная христология общины.

Подобно Иисусу, Павел ради человека радикально релятивировал закон *со всеми его табу о чистоте, предписаниями о пище и субботе: вера Израиля теперь выявляется сконцентрированной на ее центральных и существенных моментах, а закон сводится к немногим действенным и понятным основным требованиям. Однако для Павла смерть Иисуса под законом означает конец закона как пути спасения и начало нового спасительного пути на основании веры в Иисуса Христа.*

Подобно Иисусу, Павел говорит о прощении грехов только по благодати: оправдание грешника. *Однако весть Павла об оправдании грешника, безбожника (иудея или язычника) предполагает крестную смерть Иисуса, которая рассматривается как смерть за грешников, безбожников.*

Подобно Иисусу, Павел совершенно практично обращался, переступая границы закона, к бедным, потерянным, угнетенным, внешним, беззаконным, нарушителям закона, словом и делом представляя универсализм. *Однако из универсализма Иисуса в принципе по отношению к Израилю и его практического, виртуального универсализма по отношению к миру языческому у Павла теперь – в свете распятого и воскресшего Иисуса – возник принципиальный, формальный универсализм в отношении Израиля* и языческого *мира, который требовал миссии среди язычников.*

Подобно Иисусу, Павел возвещал любовь к Богу и ближнему *как практическое исполнение закона и жил ею в безусловном послушании Богу и в беззаветном существовании для ближних, даже для врагов. Однако Павел осознавал именно смерть Иисуса как глубочайшее откровение этой любви со стороны Бога и самого Иисуса, и она стала для него основой для любви самих людей к Богу и ближнему.*

Значит, можно сказать, что эта типичная и центральная для Павла «весть об оправдании» присутствует уже в притчах Иисуса и в Нагорной проповеди, однако в свете смерти и воскресения Иисуса она проявилась совершенно по-иному. Поэтому весть Павла об оправдании справедливо называют «прикладной христологией». В этом качестве она представляет собой и критическую норму правильного применения христологии, вопреки всем попыткам как ее преуменьшения и опустошения, так и идеализации и возвышения.

Когда в церковной истории затемнялось центральное значение распятого и живого Иисуса как основополагающего для связи человека и Бога, человека и человека, то тезис «оправдание только *верой*» в Иисуса Христа вновь становился острым и вел к различению духов. Поэтому и здесь вместе с Павловым Посланием к Галатам Послание к Римлянам вновь обретало прямотаки взрывную силу. Так было с пелагианством во времена Августина. Так было со средневековой святостью дел и злоупотреблением Рима иерархическими должностями — особенно в эпоху реформаторов. Так было и в эпоху Карла Барта после Первой мировой войны с культурным протестантизмом, ставшим идеалистически-гуманистическим, и с национал-социалистической идеологией. Не так ли и сегодня, в эпоху секуляризированного благочестия дел, основанном на принципе успеха?

Это не значит, что «только верой» — эхо выражений «только Христом» и «только благодатью» — исключало добрые дела. Однако основой христианского бытия и критерием для предстояния перед Богом не может быть ссылка на какие-то добрые дела. Но лишь безусловное упование на Бога через Иисуса Христа в верующем доверии, превзойти которое не могут ни человеческие промахи, ни какие-то добрые дела, но из которого естественным

образом следуют дела любви. Это необычайно утешительная весть, которая дает твердое основание человеческой жизни вопреки всем неизбежным промахам, ошибкам и отчаяниям. Одновременно она освобождает эту жизнь от необходимости стремления к благочестивым делам и успеху для свободы, мудрости, любви и надежды, которые могут преодолеть ужаснейшие ситуации.

Это весть, о которой сегодня больше нет нужды спорить католическим и протестантским богословам. После долгих споров о выражении *sola fide*[1] новые экуменические библейские переводы ясно выражают общее понимание особенно этого центрального текста из Послания к Римлянам: «Ибо мы считаем, что человек оправдывается *только* верой, *независимо* от дел закона». В «учении об оправдании», конечно, важны не определенные слова и понятия. Сам Павел, как мы видели, выразил его для коринфян совершенно иначе, используя совсем неюридические понятия «мудрость» и «глупость» Бога и людей. Самое важное — это реальность, которую любая эпоха вновь должна выразить, используя свои собственные слова.

Тем самым Павел — человек не ненависти, но любви, действительно «радостный посланник» — не основывал нового христианства. Он не полагал нового основания. Он строил на том основании, которое, по его собственным словам, уже *положено*: это Иисус Христос — источник, основание, содержание и норма благовестия Павла, его керигмы. В свете принципиально иной ситуации после смерти и воскресения Иисуса он представлял не какое-то другое, но то же самое дело: *дело Иисуса*, которое есть не что иное, как *дело Бога* и *дело человека* — однако теперь после смерти и воскресения осознаваемое как

[1] Только верой (*лат.*) — *Прим. пер.*

дело Иисуса Христа! Страстно и увлеченно, сильно, самостоятельно и оригинально, используя различный язык, в разных категориях и представлениях он как уполномоченный посланник, как «апостол» Иисуса Христа (так он называл себя скромно и одновременно гордо), по сути, не делал ничего иного, кроме как последовательно проводил те линии, которые были предначертаны в благовестии, жизни и участи Иисуса. Тем самым он сделал понятным эту весть за пределами Израиля, для всей экумены, тогдашнего мира. И он как никто другой после Иисуса в течение всех веков вновь и вновь давал христианству новые импульсы: чтобы в христианстве — а это не разумеется само собой — вновь обрести истинного Христа и следовать за ним.

В результате яснее, чем кому бы то ни было, Павлу удалось выразить на основании не только богословской рефлексии, но и чрезвычайно конкретного, часто ужасного опыта следования за Иисусом, который в конце концов также привел его к похожей насильственной смерти (при Нероне, возможно в 66 г.), что́ является *в конечном счете отличительной чертой* христианства. В нашем изложении здесь замыкается цепь:

Отличие христианства от других мировых религий и современных форм гуманизма, как мы уже констатировали в нашем первом общем представлении, есть сам Христос. *Что же не дает нам смешать этого Христа с другими религиозными или политическими фигурами Христа?*

Отличие христианства от других мировых религий и современных форм гуманизма – как уточнили мы далее – это Христос, который идентичен реальному историческому Иисусу из Назарета, то есть конкретно Иисус *Христос. Что же не дает нам смешать этого исторического Иисуса Христа с ложными образами Иисуса?*

Отличие христианства от всех мировых религий и современных форм гуманизма – как мы можем теперь ответить после обстоятельного рассмотрения благовестия, деяний и судьбы Иисуса в конце этой главы – принципиальное *отличие христианства, согласно Павлу, совершенно буквально есть «Иисус Христос* распятый».

Не как воскрешенный, вознесенный, живой, божественный, но именно как распятый этот Иисус Христос неповторимо отличается от многих воскресших, вознесшихся, живых богов и обожествленных основателей религий, кесарей, гениев и героев мировой истории. Крест тем самым – это не только пример и модель, но основание, сила и норма христианской веры: великое отличие, которое радикально отличает эту веру и ее Господа на мировом рынке религиозных и нерелигиозных мировоззрений от других конкурирующих религий, идеологий и утопий с их господами, а также одновременно укореняет ее в реальности конкретной жизни со всеми ее конфликтами. Крест отделяет христианскую веру от неверия и суеверия. Конечно, крест – в свете воскресения, однако одновременно воскресение – в тени креста:

Без веры в крест вере в Воскресшего недостает отличительности и решительности.

Без веры в воскресение вере в Распятого недостает подтверждения и полномочия.

Иоанн имеет в виду то же отличие христианства, что и Павел, когда он, хотя и используя отличную терминологию, называет Иисуса путем, истиной и жизнью, иллюстрируя это следующими образами: он – хлеб жизни, свет миру, дверь, истинная виноградная лоза, истинный пастырь, который отдает свою жизнь за овец.

Иисус здесь, очевидно, — это не имя, которое постоянно повторяют, но путь истины и жизни, по которому необходимо шествовать. Истину христианства следует не «созерцать» и «теоретизировать», но «исполнять», «практиковать». Христианское понятие истины, в отличие от греческого, не созерцательно-теоретическое, но оперативно-практическое. Это истина, которую не просто ищут и находят, но которая желает, чтобы ей следовали и на деле оправдывали, подтверждали и проявляли. Истина, устремленная к практике, призывающая к пути, дарующая и делающая возможной новую жизнь.

B. ПРАКТИКА

Этот заголовок может ввести в заблуждение. Он вызывает ощущение, что до сих пор речь шла не о практике. Однако к чему можно свести всю христианскую программу, если не к практике (благовестия, действия, страдания, смерти) этого Христа? И к чему направлена вся эта христианская программа, если не к практике (жизни, деятельности, страдания, смерти) человека в следовании за этим Христом? Тем самым до сих пор также речь шла о «теории» вполне определенной практики, которую теперь необходимо разъяснить и профилировать — по возможности кратко — в ее основных чертах для сегодняшнего человека и общества: в каких формах необходимо осуществлять и исполнять сегодня христианскую программу? В этом смысл заголовка «Практика».

Иисус из Назарета и сегодня чрезвычайно практически соприкасается с ожиданиями и обычаями, позициями и решениями, нуждами и финансами значительной части населения земли — как в малом, так и в великом, как в частной, так и в общественной сфере. Иисус из Назарета — это фигура, действенная во все времена, среди всех групп, на всех континентах, значимая для всех, кто причастен истории и судьбе человечества и трудится для лучшего будущего. Иногда кажется, что Иисуса даже больше любят вне церкви, чем в ней и ее руководящих органах, где на практике часто догмы и каноны, политика и дипломатия — особенно политика и дипломатия — играют бóльшую роль, чем он сам. «Здесь никогда не задаются вопросом о том, что бы сделал и сказал Иисус;

вопрос об Иисусе в этом контексте настолько чужд, что он показался бы большинству почти абсурдным», — так считает член Римской курии, проработавший в Ватикане в течение многих лет, так полагают и многие другие. Играет ли вопрос об Иисусе бóльшую роль в других центрах церковной власти или даже образования? Дипломатические стратеги и церковные политики, церковные бюрократы и менеджеры, администраторы, инквизиторы и подчиненные системе придворные богословы — их можно найти не только в Ватикане и не только в Католической церкви.

I. Практика церкви

Если обратиться от христианской программы, которая была представлена во второй, основной, части книги, к ее реализации, к христианской практике, от вести Иисуса Христа к нынешним церквам, то и церковно активному христианину не избежать вопроса о том, не отошла ли церковь – и мы говорим здесь обо всех церквах – весьма далеко в своей практике от христианской программы. Не это ли причина того, что многие люди принимают решение в пользу Бога и Иисуса, но не могут принять решение в пользу церкви, какой-либо церкви?

1. Решение в пользу веры

Есть люди, часто получившие религиозное воспитание, которые в течение многих лет практически не задумываются о Боге, однако затем, нередко воистину удивительными путями, приходят к постижению того, что Бог может значить многое, может даже быть решающим не только в момент смерти, но и для их жизни здесь и сейчас. Есть люди, оттолкнутые и не интересующиеся догматизмами и «сказками» уроков религии, в течение многих лет тем более не задумывающиеся о мифологически обрамленном Иисусе, однако затем, также нередко удивительными путями, они приходят к осознанию того, что Иисус может означать многое, даже быть решающим для их понимания человека, мира и Бога, для их бытия, действия и страдания. Решение в пользу или

против Иисуса, в пользу или против христианского бытия необходимо здесь рассмотреть прежде, чем мы практически обратимся к вопросу о церкви.

Личное решение

Тот, кто хотя бы немного интересуется фигурой Иисуса, видит, что она ставит его перед вызовом. И тот, кто до сих пор старался следовать нашим рассуждениям, мог ощутить, как во время рассмотрения этой фигуры все аргументы сами по себе обретают характер призыва и обращаются одновременно к уму и сердцу; пробужденное самой личностью воодушевление невозможно скрыть. Стали очевидными не только основные характерные черты и контуры благовестия, деяний и судьбы Иисуса. Почти на каждой странице этого прозаичного критического осмысления событий стали осязаемыми напрашивающиеся выводы в отношении нашей собственной жизни. Не достаточно ли этого в отношении практики? Требуется ли с богословской точки зрения еще нечто большее? По сути дела, нет. Однако перед лицом едва ли обозримого материала и связанных с проблематикой сложностей не будет излишним обозначить линии практической программы для христиан, чтобы применить ее к нуждам нынешнего времени.

Здесь в качестве связки следует предложить некоторые мысли, которые резюмируют сказанное и могут стать основой для последующего. Все сказанное о христианской программе ясно показало, *почему* именно этот Иисус должен быть определяющим для меня. Но *будет ли* он для меня определяющим — совершенно личный вопрос: это мое абсолютно личное решение! Никакая церковь и никакой папа, никакая Библия и никакая догма, однако и никакое благочестивое заверение, никакое ве-

рующее исповедание, никакое свидетельство других людей и даже очень серьезные богословские размышления не могут навязать мне или отнять у меня ответ, решение. Решение в конечном счете осуществляется безо всяких промежуточных инстанций в полной свободе между ним и мной.

Богословское исследование не решает вопрос о принятии решения. Оно может только наметить пространство и границы, в рамках которых возможен и осмыслен ответ. Оно может устранить препятствия, разъяснить предубеждения, привести в состояние кризиса неверие и суеверие, пробудить готовность, начать — часто требующий долгого времени — процесс принятия решения. Оно может проверить, не является ли это согласие неразумным, неприемлемым, или оно скорее продумано и обосновано, так что я могу нести за него ответственность передо мною самим и другими людьми. Оно может помочь разумно управлять процессом решения. Однако ввиду всего этого нельзя упразднить свободу согласия, но ее необходимо провоцировать и в определенной мере «культивировать».

Тем самым человек в конечном счете может сказать Иисусу «нет», и ничто в мире не помешает ему сделать это. Он может считать Новый Завет интересным, красивым, заслуживающим чтения, назидательным, может называть Иисуса из Назарета симпатичным, привлекательным, трогательным, даже истинным Сыном Божьим — и все же переходить к своему ежедневному распорядку дня без него. Однако он может сделать и обратное: незаметно и все же решительно пытаться ориентировать течение своего дня и жизни на него, может принять его во всей его чрезвычайно человечной человечности как руководство. Конечно, этого никогда не произойдет на основании принудительной очевид-

ной цепочки доказательств. Скорее на основании совершенно свободно дарованного доверия, хотя и чаще всего сообщенного через доверяющих и достойных доверия людей. Почему же? Потому что человек в этих словах и делах этой жизни и смерти постепенно может открыть что-то большее, чем просто человеческую реальность, потому что он во всем этом может распознать знамение Бога и приглашение к вере, сказать ему «да» абсолютно свободно и при этом абсолютно убежденно. Без математически достоверных доказательств, однако и не без веских причин. Не слепо, однако и не очевидно констатируя, но вполне понимая, безусловно доверяя и тем самым безусловно уверенно: это вера свободного христианина, так похожая на любовь и часто переходящая в нее.

Однако «нет» неверия возникает не в том случае, когда кто-то сомневается в действительности одного или нескольких засвидетельствованных в Новом Завете «спасительных фактов»: не все произошло или произошло так, как написано. «Нет» неверия возникает тогда, когда человек в конечном счете ясно уклоняется от ясно осознанного притязания Бога в Иисусе, отказывает ему и его вести в ясно требуемом признании и не готов увидеть в нем знамение, слово и действие Бога, признать его как модель для своей жизни. Конечно, купюра в руке кажется более реальной, чем та реальнейшая реальность, которую мы называем Богом. И «да» этой реальнейшей реальности, к чему лично обязывает Иисус, всегда будет сопровождаться сомнением. В искреннем сомнении может быть больше веры, размышляющей веры, чем в произносимом бездумно и бессмысленно каждое воскресенье Символе веры, который не защищает от ересей. Ведь во что верят эти так непоколебимо уверенные «верующие»? Часто боль-

ше в ритуалы и церемонии, явления и пророчества, чудеса и тайны, чем в живого, удивляющего, беспокоящего Бога, который не идентичен преданию и обычаям, всему привычному, удобному и безопасному. «Христос не сказал: я — обычай (*consuetudo*), но Я — истина (*veritas*)», — так Тертуллиан комментировал уже в III веке слова из Евангелия от Иоанна.

Бесчисленные люди ощущают, что вера имеет свои приливы и отливы, свой день и свою ночь. Однако веру, которая некогда была живой, нельзя просто, как иногда слишком наивно говорят, «потерять» — например, как часы. Но она может — задушенная опытом страдания, работой, наслаждениями или просто рассеянностью — заснуть, умереть, перестать определять жизнь. В этом смысле человек и, к сожалению, особенно часто молодой человек, очарованный новыми возможностями жизни (опыт мира, сексуальность, деньги, карьера), «теряет» свою веру не представляя, сколько мучений может стоить вновь обрести, вновь пробудить, вновь оживотворить ее. Однако и наоборот, человек может сохранить свою веру в глубочайшей тьме. Как написал молодой иудей на стене варшавского гетто:

Я верю в солнце, даже если оно не светит.
Я верю в любовь, даже если я ее не чувствую.
Я верю в Бога, даже если я Его не вижу.

Разве сегодня нет бесчисленного количества людей, которые, как и остальные, видят в этом мире страх и страдание, ненависть и бесчеловечность, нищету, голод, эксплуатацию и войну, и все же они верят, что *Бог* имеет силу, превосходящую эти силы? Разве нет людей, которые, как и остальные, видят в своей жизни, что над нами господствуют другие господа: антипатии и агрессии, предубеждения и страсти, конвенции и системы, пре-

жде всего самые разные формы эгоизма, и все же они верят, что *Иисус* – истинный Господь? Разве нет людей, которые, как и все остальные, видят в своем мышлении, желании и чувстве неуверенность и недостаточность, сомнение и восстание, высокомерие и инертность, и все же они верят, что *Дух Божий* может определять наше мышление, желание и чувства.

Многие люди в своих экзистенциальных вопросах и проблемах ищут ответ, ищут помощь и опору. Все это *уже* предложено! Это нужно только принять. Совершенно личное решение в пользу Бога и Иисуса является собственно христианским основным решением. Здесь речь идет о христианском бытии или небытии, о христианстве или нехристианстве.

Однако здесь у некоторых вновь возникает вопрос: идентично ли это основное решение в пользу веры и неверия решению в пользу или против конкретной церкви? Сегодня существует больше, чем когда бы то ни было, христиан, зачастую бесспорно хороших христиан, вне церкви, вне всех церквей. И – как необходимо теперь яснее понять – к сожалению, не без вины церкви, всех церквей.

Критика церкви

Именно церковно активный христианин в свете вести Иисуса не имеет повода стыдиться критики церкви или предоставить ее «внешним». Никакая радикальнейшая критика «извне» не может заменить или превзойти критику «изнутри». Острейшая критика церкви возникает не на основании многочисленных исторических, философских, психологических, социологических возражений, но на основании самого Евангелия Иисуса Христа, на которое постоянно ссылается церковь и поэтому –

даже папе или многим маленьким папам — нельзя запретить критику церкви «изнутри»! Все это с надлежащим почтением и милосердием.

Однако церковью — и особенно Католической церковью — все еще восхищаются многие люди. Почему бы и нет? Но многие также порицают и отвергают ее. Почему бы и нет? Эта двойственная реакция вызвана не только различными позициями людей, но *амбивалентностью самого феномена «церковь»*.

Одни восхищаются уникальной историей церкви на протяжении 2000 лет. Другие видят в ней ослабление и капитуляцию перед историей. Одни восхваляют эффективную всемирную организацию, укорененную на небольшом пространстве, насчитывающую сотни миллионов членов и обладающую строго упорядоченной иерархией. Другие видят в этой эффективной организации функционирующий с помощью мирских средств аппарат власти; во внушительных цифрах христианских масс — поверхностное и сущностно бедное традиционное христианство; в прекрасно упорядоченной иерархии — стремящихся к господству и роскоши административных функционеров. Одни прославляют величественно-торжественную литургию, укорененную в традиции, глубоко продуманную богословскую вероучительную систему, великие мировые культурные достижения в созидании и формировании западного христианского мира. Другие же видят в этой богослужебной торжественности застывший в средневековой барочной традиции неевангельский внешний ритуализм; в ясной единообразной вероучительной системе — жестко авторитарное, манипулирующее унаследованными оболочками терминов, неисторическое, небиблейское схоластическое богословие; в западных культурных успехах — обмирщение и уклонение от своей истинной

задачи... Почитателям церковной мудрости, власти и успеха, церковного блеска, влияния и престижа противники церкви напоминают о преследованиях иудеев и крестовых походах, процессах над еретиками и сожжении ведьм, о колониализме и религиозных войнах, о ложных осуждениях людей и неправильных решениях проблем, о тесной связи церкви с определенными общественными, правительственными и идеологическими системами, о ее частой несостоятельности в вопросах рабства, войны, положения женщин, в социальном вопросе, в научных вопросах, например эволюционная теория, или в ряде исторических вопросов...

Может быть, все это — слишком часто цитировавшиеся ошибки прошлого, которые к тому же следует «понимать в контексте эпохи»? Но разве это лишь жалобы на прошлое — все то, что нобелевский лауреат Генрих Белль высказывал в адрес Католической церкви, а Александр Солженицын — в адрес Русской православной церкви? Не лучше ли такая критика, чем часто полное отсутствие интереса, который многие христиане, особенно протестанты, проявляют к своим церквам?

Сколько упреков в адрес церкви исходит от ученых и врачей, психологов и социологов, журналистов и политиков, рабочих и интеллектуалов, церковно практикующих и не практикующих, молодых и пожилых, мужчин и женщин против плохих проповедей, скучного богослужения, отталкивающего благочестия, безынтеллектуальной традиции. Против авторитарной, непонятной догматики и далекой от жизни мелочно-казуистической морали. Против оппортунизма и нетолерантности, законничества и высокомерия церковных функционеров и богословов на всех ступенях, против недостатка творческих людей в церкви и скучной заурядности. Против разнообразных союзов с власть имущими и пренебре-

жения презираемых, уничиженных, подавленных, эксплуатируемых, против религии как опиума для народа, против занимающегося самим собой, раздробленного в себе христианства, разделенной экумены...

Не являются ли для многих церкви, эти институционализированные носительницы христианства, в которых изначальный огонь Духа кажется потухшим и которые боятся новых экспериментов и опытов, несмотря на все разговоры о реформах и обновлении, безнадежно отставшими субкультурами и организациями, живущими в прошлом и не знающими нужды нашего времени? Кто здесь *заслуживает доверия*? Занимающееся самим собой *церковное руководство*, которое пытается постоянно табуизировать знание и любопытство, обезопасить церковный народ от внешней и внутренней критики, чьи советчики — страх за систему, потерю влияния и власти и которое вечно занимается с богословской точки зрения уже давным-давно разрешенными проблемами? Или те *практикующие христиане*, которых никогда не учили критической свободе, которые верят, потому что это сказал приходской священник, епископ, папа, и, будучи абсолютно не готовыми к любым переменам, при малейших изменениях, скажем, в католическом церковном праве или календаре святых, в православном богослужении или в протестантском переводе Библии, спрашивают, во что же следует верить и следует ли еще верить вообще?

Или большего доверия заслуживают те умеренно современные *богословы*, для которых, как кажется, иногда важнее формулы и свои собственные маленькие системы, важнее оппортунизм и приспособление, чем христианская истина? Богословы, которые еще не завершили споры XVI века и еще не усвоили развитие XVIII и XIX веков? Они видят угрозу своей христианской вере,

если в Библии можно найти ошибки, если возникают вопросы об одном из традиционных положений или о догме и никто не может сразу же безусловно надежно сказать, во что же «должно» верить? Могут ли такое церковное руководство и богословие, такая вера и такое христианство вызвать симпатию и любопытство нехристиан? Какое здесь несоответствие между христианской программой и церковной практикой!

Если взглянуть на истоки нынешнего отсутствия руководства и идей в церкви, то снова и снова можно констатировать: *церковь далеко отстала не только от эпохи, но прежде всего – от своей собственной задачи.* В очень многом она, согласно суждениям друзей и врагов, не следовала примеру того, на кого она постоянно ссылается. Поэтому сегодня виден странный контраст между интересом к самому Иисусу и равнодушием к церкви. Повсюду, где церковь вместо служения человеку осуществляет власть над людьми, повсюду, где ее институты, учения и законы становятся самоцелью, повсюду, где ее представители выдают личные мнения и стремления за божественные заповеди и предписания, там предают задачу церкви, там церковь удаляется как от Бога, так и от людей, там она оказывается в состоянии кризиса.

2. Решение в пользу церкви?

Что же делать? Восставать? Реформировать? Сдаваться? На несостоятельность церкви вновь и вновь указывают каждому активному христианину — сетуя или осуждая, подавленно или торжественно — друзья и противники. Однако интереснее, чем вечное продолжение писания церковной *chronique scandaleuse*[1], может

[1] Скандальная хроника *(фр.).* — *Прим. пер.*

быть вопрос, почему именно активный христианин, совершенно лишенный иллюзий «инсайдер», для которого новые скандальные церковные истории едва ли являются чем-то новым, все же остается в этой своей церкви. Вопрос такой задают с обеих сторон — как те, кто находится вне церкви и полагает, что в застывшем церковном институте попросту растрачивается энергия, поэтому вне его можно достичь большего, так и те, кто находится внутри и полагает, что радикальная критика церковных реалий и чиновников несовместима с пребыванием в церкви.

Зачем оставаться?

Совсем нелегко убедительно ответить на этот вопрос, после того как ввиду секуляризации современной жизни и знания исчезло так много социальных мотиваций, а эпоха государственной, народной и традиционной церкви, кажется, подходит к концу. Как для иудея или мусульманина, так и для христианина в определенной степени важно, что он — как это было чаще всего до сих пор — родился в этом обществе и остается определяемым им (хочет он этого или нет) в той или иной форме, позитивно или негативно. Небезразлично, поддерживает ли человек связь со своей семьей или же он распрощался с ней в гневе или равнодушии.

По крайней мере для некоторых христиан — это причина того, чтобы оставаться в церкви, а для многих иерархических служителей — чтобы оставаться в церковном служении.

Они хотели бы выступить против закосневшей церковной традиции, которая затрудняет христианское бытие или делает его невозможным. Однако они не хотят отказываться от жизни на основании великой христиан-

ской, а также одновременно церковной традиции двадцати столетий.

Они хотели бы критиковать церковные институты и структуры, если им приносится в жертву счастье личности. Однако они не хотят отказаться от того необходимого в этих институтах и структурах, без чего длительно не может жить сообщество веры, без чего слишком многие останутся в одиночестве именно в своих самых личностных вопросах.

Они хотели бы противостать надменности церковных авторитетов, которые руководят церковью не по Евангелию, но согласно своим представлениям. Однако они не хотят отказываться от морального авторитета, который церковь может иметь в обществе там, где она действительно действует как церковь Иисуса Христа.

Итак, зачем оставаться? Поскольку в этом сообществе веры критически, но солидарно, несмотря на все проблемы, можно признать великую историю, в которой человек живет вместе со многими другими. Поскольку как члены сообщества веры мы сами являемся церковью и не должны путать церковь с аппаратом и администрацией, тем более предоставлять им оформление этого сообщества. Поскольку здесь, при всех серьезных возражениях, мы обрели духовную родину и можем отвечать на великие вопросы «откуда?» и «куда?», «почему?» и «для чего?» о человеке и мире. Мы не можем поворачиваться к ней спиной более чем, к примеру, к демократии в политике, которой по-своему не меньше, чем церковью, злоупотребляют и которую не менее бесчестят.

Естественно, существует и другая возможность. И ее зачастую выбирали совсем не самые плохие христиане: разрыв с этой церковью из-за ее отпадения ради более высоких ценностей, возможно, ради действительно христианского бытия. Существуют христиане — и в погра-

ничных случаях также группы христиан — вне института «церковь». Такое решение необходимо принимать во внимание, его даже можно понять, особенно в нынешней депрессивной фазе Католической церкви. Конечно, любой активный и информированный христианин мог бы назвать не меньше причин для ухода, чем те, кто на самом деле ушел.

И все же? Для них прыжок с корабля был актом искренности, мужества, протеста или просто последним средством, потому что они не могли более терпеть. Но для нас в конечном счете не было бы это актом отчаяния, несостоятельности, капитуляции? Мы были здесь в лучшие времена, должны ли мы теперь оставить корабль во время шторма и предоставить сопротивляться ветру, вычерпывать воду и бороться за выживание другим, с кем мы до сих пор плыли вместе? Мы получили слишком много в этом сообществе веры, чтобы можно было уйти просто так. Мы много вместе работали для изменения и обновления, чтобы разочаровать тех, кто был рядом. Не следует доставлять эту радость противникам обновления и не следует огорчать друзей. Не следует отказываться от эффективности *в* церкви.

Альтернативы — другая церковь, никакой церкви — не убеждают: побег ведет к изоляции индивидуума или же к новой институционализации. Весь фанатизм доказывает это. Мало реального в элитарном христианстве, которое желает быть лучше многих других «внешних» христиан, и в церковных утопиях, которые исходят из идеального общества людей абсолютно одинаковых убеждений. В конечном счете не будет ли лучше и, превозмогая все страдания, приятнее и плодотворнее бороться за «христианство с человеческим лицом» *в* этой конкретной человеческой церкви, где мы, по крайней мере, знаем, с кем имеем дело? Это постоянно новый

призыв к ответственности, к критической солидарности, к настойчивому упорству, к живой свободе, к лояльной оппозиции.

Сейчас, когда ввиду очевидной несостоятельности руководства были потрясены авторитет, единство этой церкви, доверие к ней, когда она все более кажется слабой, заблуждающейся, не знающей, куда идти, многие, может, более твердо чем в торжествующие времена скажут: «Мы любим эту церковь — какова она есть и какой она могла бы быть». Не как «мать», но как семью веры, ради которой вообще существуют институты, структуры, авторитеты и с чем иногда необходимо просто примириться. Сообщество веры, которое и сегодня вопреки его шокирующим недостаткам может не только наносить раны, но все еще и совершать чудеса среди людей: там, где оно «функционирует», где оно не только представляет собой место воспоминания об Иисусе, хотя и это важно, но где оно действительно словом и делом представляет дело Иисуса Христа. Все же оно делает *и это*, хотя больше в малых группах, чем в широкой публичности, больше через скромных людей, чем через иерархов и богословов. Однако это происходит ежедневно, ежечасно через многочисленных свидетелей, которые как христиане в повседневной жизни представляют церковь в мире. Таким образом, определенно мы можем и должны оставаться в церкви, поскольку мы убеждены в деле Иисуса Христа и поскольку церковное сообщество, несмотря на все свои ошибки, все же осталось и должно оставаться служением делу Иисуса Христа.

Там, где церковь частным или публичным образом выступает за дело Иисуса Христа, где она осуществляет его словом и делом, там она служит человеку и вызывает доверие. Там она может быть местом, где нужду индивидуума и нужду общества можно увидеть намного глубже,

чем это может сделать общество успеха и потребления своими силами. Все это происходит не само по себе, не случайно, оно находится во взаимосвязи и взаимодействии с тем, что — достаточно скромно, однако сегодня все же в большей свободе, чем в прошлом — происходит в церкви, в ее благовестии и ее богослужении. Это вновь и вновь становится возможно благодаря тому, что где-то священник на кафедре, по радио или в небольшом кругу людей проповедует этого Иисуса, катехизатор или родители учат христианству, индивидуум, семья или община серьезно молятся без красивых фраз, совершается крещение во исполнение поручения Иисуса Христа, совершается трапеза воспоминания и благодарения в общине, понимающей, что это влияет на повседневную жизнь; что силой Божьей непостижимо провозглашается прощение грехов; что тем самым в богослужении и в служении человеку, в преподавании и душепопечении, в диалоге и диаконии истинным образом провозглашается Евангелие, по нему живут и показывают пример своей жизнью. Короче говоря: за Христом следуют там, где серьезно воспринимается дело Иисуса Христа. Тем самым церковь как верующее сообщество — и кто сделает это *ex professo*[1], если не она — может помогать человеку быть человеком, христианином, верующим и действительно оставаться таковым.

От самой церкви зависит, как она преодолеет кризис. Нет ничего ошибочного в ее программе. Зачем же оставаться в церкви? Потому что из веры можно почерпнуть *надежду*, что эта программа, дело самого Иисуса Христа, как и прежде, сильнее всего безобразия, которое творится в церкви и с церковью. Поэтому оправданно решительное действие в церкви, как и особое действие в

[1] Профессионально *(лат.)*. — *Прим. пер.*

церковном служении — несмотря ни на что. Нельзя сказать: я остаюсь в церкви, *хотя* я христианин. Я не считаю себя более христианским, чем церковь. Но *поскольку* я христианин, я остаюсь в церкви.

Практические предложения

Однако спросим еще раз: что же делать? Общая богословская рефлексия о пребывании в церкви сама по себе не отвечает на этот вопрос. Тем более во время трудных переходных фаз, подобных нашей. Что можно сделать именно в такой ситуации — которая, конечно, может пройти скорее, однако также скорее вернуться, чем мы думаем?

Без долгих объяснений ясна основная линия практического поведения: можно преодолеть любой кризис церкви, любую поляризацию между католиками и протестантами, между прогрессивными и консервативными христианами, между «дособорными» и «послесоборными» католиками, между пожилыми и молодыми, мужчинами и женщинами; в Католической церкви между епископами и клиром, епископами и народом, папой и церковью только одним путем: мы должны заново обдумать *центр и фундамент – Евангелие Иисуса Христа*, из которого возникла церковь и которое она в каждой новой ситуации должна по-новому осознавать и переживать! Здесь нет возможности изложить, что это принципиально и конкретно означает для индивидуума и сообщества в разных церквах, странах, культурах, областях жизни. Следует указать лишь на некоторые непосредственные возможности.

Для *всей экумены*, как Рима, так и Всемирного совета церквей, недостаточно прекрасных слов, обращенных к «внешнему миру», к обществу в целом, и «внутри»,

между церквами, лишь для создания вечных смешанных комиссий, взаимных визитов вежливости, бесконечных академических диалогов без практических результатов. Должна быть действительная, растущая интеграция разных церквей:

путем реформы и взаимного признания церковных служений;

путем общей литургии слова, открытого причастия и все большего совместного совершения евхаристии;

путем совместного строительства и совместного использования храмов и других зданий;

путем совместного служения обществу;

путем растущей интеграции богословских факультетов и религиозного образования;

путем разработки конкретных планов единства церковными руководствами на национальном и универсальном уровне.

В *Католической церкви* как общины, так и их предстоятели должны все более настойчиво требовать, бороться и в конечном счете осуществлять особенно то, что осталось незаконченным на II Ватиканском соборе. Мы снова здесь должны настаивать на ряде реформ в Католической церкви. На некоторых из них уже давно многие настаивают, и все они основаны на Евангелии.

Церковные лидеры *должны выполнять свою задачу в целом, не иерархически, но компетентно, не бюрократически, но креативно, не как связанную с должностью, но как связанную с людьми; они должны проявить мужество выступать более за людей, чем за институты; они должны больше заботиться о демократии, автономии, человечности на всех церковных уровнях и стремиться к лучшему сотрудничеству между клиром и мирянами.*

Епископы *не должны назначаться путем тайных процедур в стиле римского абсолютизма (защищенная клятвой «папская тайна»), основываясь на их конформизме, но должны избираться представительными органами клира и мирян на определенное время согласно с требованиями соответствующей епархии.*

Папа *также, если он притязает на то, чтобы быть бóльшим, чем епископом Рима и примасом Италии, должен избираться органом, состоящим из епископов и мирян, который, в отличие от назначаемой папой коллегии кардиналов, представлял бы* всю *церковь – не только различные нации, но прежде всего различные менталитеты и поколения.*

«Священники» *(предстоятели общин и епархий) в соответствии со свободой, которую Евангелие дарует именно в этом вопросе, должны сами решать, будут ли они женатыми или неженатыми – каждый в соответствии со своим личным призванием.*

«Миряне» *(в общинах и епархиях) должны иметь право не только консультировать, но также совместно принимать решения, вместе со своими предстоятелями в рамках хорошо сбалансированной системы разграниченных полномочий (checks and balances[1]), они также должны иметь право возражать там, где сам Иисус возразил бы.*

Женщины *в церкви должны иметь по меньшей мере те же достоинство, свободу и ответственность, которые им гарантирует нынешнее общество: равные права в церковном праве, в принимающих решения церковных органах, также они должны иметь практическую возможность изучения богословия и рукоположения.*

В вопросах морали *свобода и совесть не должны снова заменяться законом, чтобы не создавалось новое (церковное) рабство; в частности, нужно понимать в свете Еван-*

[1] Политика сдерживания и уравновешивания *(англ.). – Прим. пер.*

гелия новое отношение к сексуальности, помня о том, что молодое поколение может найти и другие пути, чтобы сохранить чистое сердце.

Вопрос о регулировании рождаемости *путем «искусственных» средств должен быть предоставлен решению совести брачных партнеров согласно медицинским, психологическим и социальным критериям, а католическому церковному руководству следует пересмотреть свою позицию по этому вопросу (энциклика* Humanae vitae*).*

И так далее. За выполнение этих и других подобных насущных требований церковной реформы необходимо энергично бороться вплоть до их исполнения — ради бесчисленных людей, которые вынуждены страдать от нынешнего неудовлетворительного положения дел в церкви.

Вопреки разочарованию

Здесь сразу же вновь возникает вопрос: не препятствует ли избыточная власть и закрытость самой церковной системы серьезной реформе? В сложное время церковной истории есть ли вообще средний путь между революцией и просто терпением? Однако этот вопрос можно сформулировать по-другому: не может ли ситуация, в частности, в Католической церкви вновь быстро измениться, если будет преодолен нынешний *credibility gap,* кризис руководства и доверия? В этом смысле было бы безрассудно каждый раз ожидать только перемен наверху и нового поколения. Поэтому следует указать на некоторые ориентиры для практического поведения в таких ситуациях. Что можно сделать вопреки разочарованию?

Мы не должны молчать: *требования Евангелия, нужды и надежды нашего времени являются во многих актуаль-*

ных вопросах настолько недвусмысленными, что молчание из-за оппортунизма, малодушия или легкомыслия может сделать виновными, как и молчание многих ответственных людей в эпоху Реформации.

Поэтому: те епископы — а это часто значительное меньшинство или даже большинство в национальных епископских конференциях, — которые считают какие-то законы, предписания и меры вредными, должны выражать это публично и ясно требовать изменений. Процессы принятия всех решений епископских конференций сегодня более нельзя утаивать от церковной общественности. Однако и богословы, ссылаясь на то, что занимаются чистой наукой, не могут больше держаться в стороне от вопросов церковной жизни. Там, где речь идет о существенных интересах церкви и конкретных выводах из их научной области, они должны надлежащим образом выражать свою позицию. Каждый в церкви, в сане или нет, мужчина или женщина, имеет право и часто обязанность говорить о церкви и церковном руководстве то, что он думает и что он полагает необходимым делать. Следует ясно занять позицию как против тенденции к разложению, так и против тенденции к застыванию.

Мы должны действовать сами: *слишком многие в Католической церкви жалуются и ропщут на Рим и епископов, однако сами ничего не делают. Если сегодня в общине богослужение скучно, душепопечение недейственно, богословие стерильно, открытость по отношению к нуждам мира ограничена, экуменическое сотрудничество с другими христианскими общинами минимально, то вину нельзя просто сваливать на папу или епископат.*

Поэтому: священник, капеллан или мирянин, каждый член церкви должен сам сделать что-то для обновле-

ния в своей малой или большой области жизни. Много замечательного в общинах и во всей церкви началось благодаря инициативе отдельных людей. Именно в современном обществе индивидуум имеет возможности позитивно влиять на церковную жизнь. Разными способами он может настаивать на лучшем богослужении, более понятной проповеди и соответствующем эпохе душепопечении, на экуменической интеграции общин и христианской активности в обществе.

> Мы должны выступать вместе: *одного члена общины, который идет к приходскому священнику, не принимают в расчет, пятеро могут вызвать проблему, пятьдесят меняют ситуацию. Один священник в епархии не принимается в расчет, на пятерых обращают внимание, пятьдесят непобедимы.*

Поэтому: официально созданные приходские советы, священнические советы, пастырские советы могут стать мощным инструментом обновления в общинах, епархиях и целых нациях – везде, где индивидуумы решаются и бесстрашно выступают за конкретные цели в своей собственной области и во всей церкви. Но сегодня, чтобы достичь прорыва в некоторых церковных делах, нельзя обойтись и без добровольных ассоциаций священников и мирян. Ассоциации священников и солидарные группы достигли много в разных странах. Среди прочего они также заслуживают мощной публицистической поддержки. Совместная работа различных групп не должна страдать от сектантской замкнутости, напротив, такое сотрудничество следует развивать ради общей цели. В частности, группы священников должны поддерживать контакты с многочисленными женатыми священниками, потерявшими свое служение, в целях их возвращения к полному церковному служению.

Мы должны стремиться к промежуточным решениям: *только дискуссии не помогают. Часто нужно показать, что мы настроены серьезно. Давление на церковные власти в духе христианского братства может быть легитимно там, где функционеры не соответствуют своим должностям. Национальный язык в католическом богослужении, изменения определений о смешанных браках, утверждение толерантности, демократии, прав человека и многое другое в церковной истории было достигнуто только путем постоянного давления снизу в духе лояльности.*

Поэтому: там, где мера, предпринятая вышестоящей церковной властью, совершенно очевидно не соответствует Евангелию, сопротивление может быть дозволенным и даже необходимым. Там, где вышестоящая церковная власть недопустимо затягивает принятие неотложных мер, для сохранения церковного единства можно мудро и сдержанно реализовывать промежуточные решения.

Мы не должны сдаваться: *величайшее искушение или часто удобное алиби при обновлении церкви – это предлог, что все это не имеет смысла, что продвинуться вперед нам не удастся и потому лучше прекратить усилия: эмиграция вовне или внутрь. Но если нет надежды, то не может быть и действия.*

Поэтому: именно в фазе стагнации важно в доверяющей вере спокойно продержаться до конца и сохранить выдержку. Противостояния следовало ожидать. Однако без борьбы невозможно никакое обновление. Следовательно, важно не терять из виду цель, действовать спокойно и решительно, сохраняя надежду на церковь, более преданную христианской вести и потому более открытую, человеколюбивую, достойную доверия, кратко говоря: более христианскую.

Почему есть основание для надежды?

Потому что будущее церкви уже началось, потому что воля к обновлению не ограничена определенными группами, потому что новые внутрицерковные поляризации преодолимы, потому что многие и именно лучшие епископы и священники, руководители и руководительницы орденских сообществ одобряют и утверждают радикальное изменение.

Потому что церковь не может остановить развитие мира и потому что продолжается история самой церкви.

Наконец — или, лучше, в первую очередь — потому что мы верим, что сила Евангелия Иисуса Христа в церкви вновь и вновь проявляется сильнее, чем вся человеческая неспособность и поверхностность, чем наша собственная инертность, глупость, разочарование.

II. Бытие человека и бытие христианина

Слишком часто – как показывают это история христианской церкви, богословие и духовность – христианское бытие реализовывалось за счет человеческого бытия. Однако истинное ли это бытие христианина? Из-за этого для многих существовала только одна альтернатива: человеческое бытие ценой христианского бытия. Однако истинное ли это бытие человека? На основании нашего нового понимания развития человеческого общества и нового осознания христианской вести мы должны найти новое определение связи между человеческим и христианским бытием, в частности в отношении действия. Снова вопрос о началах возвращается как лейтмотив.

1. Критерий христианства

Многим нехристианам кажется, что христианин настолько сосредоточен на самоотрицании и самоотвержении, что пренебрегает своей *самореализацией.* Христианин действительно может хотеть жить для людей, однако сам он часто недостаточно человечен. Он очень хотел бы спасать других, но сам так и не научился нормально плавать. Он возвещает спасение мира, однако не осознает относительности своего окружения. Он имеет великую программу любви, но не видит свою собственную запрограммированность. Он заботится о душах других – и не видит своих собственных комплексов. Придавая слишком большое значение и выдвигая чрезмерные

требования к любви к ближнему, служению, самопожертвованию, он, очень вероятно, срывается, разочаровывается, становится пессимистом.

Нормы человечности

Действительно, не является ли недостаточность человечности причиной того, что христианское бытие кажется неадекватным? Не является ли недостаток истинной, полной человечности, особенно у официальных представителей церквей, причиной того, почему христианским бытием пренебрегают и отклоняют его как истинную человеческую возможность? Не следует ли стремиться к оптимальному развитию личности: к гуманизации всей личности во всех ее измерениях, включая инстинкты и чувства? Христианское бытие должно покрываться человеческим бытием. Не ценой человечности, но во благо человечности следует реализовывать христианскую составляющую.

Эту человечность сегодня больше, чем когда бы то ни было, следует рассматривать в ее *общественном изменении.* Ранее христианское нравственное богословие явно и последовательно выводило критерии человеческого бытия и нормы человеческого действия из неизменной универсальной человеческой природы. И эти критерии и нормы предполагались вечными и утверждались догматически. Однако в нашей все более планируемой и созидаемой самим человеком истории динамичного общества, как все более ясно осознает и богословская этика, это стало невозможным. Более нельзя исходить из передаваемой из поколения в поколение и просто пассивно принятой системы вечных, застывших, неизменных этических норм. Необходимо вновь и вновь исходить из конкретной, динамичной, изменя-

емой, комплексной реальности человека и общества. Мы должны принять, что эту многослойную реальность можно исследовать строгими *научными методами*, по возможности, без предубеждений в отношении ее объективных законов и будущих возможностей. Современная жизнь стала слишком сложной, чтобы при определении этических норм (например, в отношении экономической власти, сексуальности, агрессивности) в наивной слепоте по отношению к реальности не принимать во внимание научно достоверные эмпирические данные и взгляды. Не может быть никакой этики без тесного контакта с гуманитарными науками: психологией, социологией, этологией, биологией, историей культуры и философской антропологией. Эти науки предлагают все большую полноту достоверных антропологических данных и необходимой для деятельности информации: поддающуюся проверке помощь при принятии решений, которая, однако, не может заменить окончательного обоснования и нормирования человеческой этики.

Лишь немногие люди, и это несомненно, способны использовать разнообразные современные информационные и коммуникационные возможности, при этом сохраняя абсолютно самостоятельный критический образ действий в обществе. Даже критический и независимый человек ориентируется не только на нормы, которые он рационально обрел и обосновал. Ни один человек не начинает с нуля. И это происходит не только из-за его обусловленности окружающей средой, его запрограммированности и управления инстинктами: он пребывает в сообществе, в традиции. Уже до него люди пытались в своих разнообразных отношениях жить так, как достойно человека. Нормативное человеческое поведение существенным образом сообщается через людей, и

это происходит действительно по-человечески путем слов, дел, линий поведения и позиций, которые нельзя вывести из общих истин, но они возникают совершенно конкретно из комплексного напряжения между интеллектуальным размышлением и непосредственным действием – это всегда рискованная этика, оценить которую можно только на основании следствий, «плодов». Все, что здесь можно по-разному изложить и проиллюстрировать, следует определить только одним предложением: *знание о добре, его нормах, моделях, знаках сообщается индивидууму социально.*

Поэтому ни философская, ни богословская этика не может просто создать этику и дать ее обществу как обязательную. В качестве науки богословская этика – как и богословская наука вообще – может определить пространство и границы, она может устранить препятствия, проанализировать опыт, разъяснить предубеждения, сопоставить истинную и ложную, истинную и лицемерную этику. Она может помочь разумно управлять принятием новых этических норм. Она может, интегрируя различные знания естественных наук, дать новые импульсы, предложить новые вопросы и возможности, на основании которых человеческая этика обретает новые измерения, лучше соответствует настоящему времени и будущему. Однако все это не должно и не может заменить, но скорее должно провоцировать свободу согласия, силу опыта и тем более власть убеждающего слова.

Разве тем самым человек не должен стремиться к тому, чтобы использовать опыт и максимы сообщества, великих гуманистических и религиозных традиций, сокровищниц своих предков, чтобы разъяснить свои проблемы, вопросы своего устройства жизни, нормы и мотивации? Конечно, он никогда не сможет уйти от лич-

ной ответственности за свои дела и за свои жизненные максимы. Однако именно поэтому для него чрезвычайно важно решить, *кого* он будет слушать, кого он будет слушать в отношении *самого важного.* Христианин, как ясно из всего сказанного ранее, в отношении самого решающего для практической деятельности будет слушать только *Христа.*

Христианские нормы

Не только исторически, но и сущностно христианское благовестие и христианское действие остаются связанными с личностью Иисуса. Платонизм как учение можно отделить от Платона и его жизни, марксизм как систему — от Маркса и его смерти, но в случае Иисуса из Назарета, как мы уже видели, учение едино с его жизнью и смертью, с его судьбой настолько, что общее абстрагированное идейное содержание не может передать то, о чем действительно шла речь. Уже для земного Иисуса и тем более для Иисуса, вошедшего в жизнь Бога и подтвержденного Богом, личность и дело полностью совпадают. Если бы концом его благовестия, его деятельности, его личности было просто фиаско, ничто, а не Бог, то его смерть была бы дезавуированием его дела: тогда ничего не значило бы и его дело, которое притязает быть делом Божьим (и лишь таким образом делом человека). Однако если его конец — вечная жизнь с Богом, тем самым он сам есть и остается лично живым знаком того, что и его дело имеет будущее, ожидает действия, заслуживает следования. Тогда никто не может утверждать, что он верит в живого Иисуса, не исповедуя в своих действиях его дело. И наоборот, никто не может совершать его дело, фактически не вступая с ним в отношения следования и общения.

Следование отличает христиан от учеников и приверженцев великих людей, поскольку христиане полностью устремлены к этой Личности, не только к ее учению, но и ее жизни, смерти и новой жизни. Ни марксист, ни фрейдист не могли бы притязать на такое отношение к своему учителю. Хотя Маркс и Фрейд лично создавали свои труды, их можно изучать и им можно следовать и без особой связи с их личностями. Их труды, их учения принципиально отделимы от их личностей. Однако Евангелие, «учение» (весть) Иисуса можно понять в его истинном значении лишь тогда, когда оно рассматривается в свете его жизни, смерти и новой жизни: его «учение» во всем Новом Завете неотделимо от его личности. Иисус, конечно, является для христиан учителем, но одновременно он намного больше, чем учитель: он — *личностно живое, основополагающее воплощение своего дела.*

Поскольку Иисус остается личностно живым воплощением своего дела, он никогда не станет — как, к примеру, Маркс и Энгельс в тоталитарных системах — пустым, застывшим портретом, безжизненной маской, доместицированным объектом культа личности. Этот живой Христос есть и остается Иисусом из Назарета, жившим и проповедовавшим, действовавшим и страдавшим. Этот живой Христос призывает не к поклонению, которое не влечет за собой никаких следствий, и не к мистическому единению. Конечно, он не призывает и к буквальному подражанию. Он призывает к практическому, личному следованию за ним.

«Следовать» — характерно, что в Новом Завете присутствует только глагол — подразумевает «идти за ним», сейчас, конечно, уже не внешне идти с ним по деревням, как в эпоху жизни Иисуса, однако все же под знаком такой же преданности и ученичества вступить с ним в отношения, навсегда присоединиться к нему и ориен-

тировать свою жизнь на него. Следование означает: *положиться на него и его путь, шествовать по своему собственному* – а у каждого он свой – *пути согласно его указаниям.* Это великий шанс – не долженствование, а возможность. Это истинное призвание к такому жизненному пути, истинная благодать, которая имеет только одно условие: человек должен принять ее в доверии и соответствующим образом *ориентировать свою жизнь.*

Речь идет о *жизненной позиции*: у человека так часто возникают сложности рационально и убедительно оправдать определенное решение. Почему? Потому, что любое решение объясняется не только непосредственными предрасположенностями и мотивациями, но оно укоренено в определенной основополагающей позиции, в основополагающем отношении, в основополагающей ориентации. Для полного рационального оправдания решения человек должен представить не только все принципы, на которых оно основывается, но и все следствия, которые могут произойти из него. Это означает, что человек должен предоставить детальное описание своего отношения к жизни (стиль жизни, жизненный путь), частью которого является это решение. Как это сделать практически? «Дать такое описание на практике невозможно. Наиболее успешные попытки существуют в мировых религиях, особенно в тех, которые могут указать на исторические фигуры, практически продемонстрировавшие этот образ жизни» (R.M. Xape/Hare).

Христианская вера – одна из этих великих «религий», чья сила заключается в том, что для детального оправдания и обоснования отношения к жизни, жизненного пути и стиля жизни она может указать на совершенно определенную основополагающую историческую фигуру: взирая на Иисуса Христа – вполне

обоснованно, как мы увидели — можно всеобъемлюще и конкретно описать основное отношение и основную ориентацию человека, образ, стиль и путь жизни. Безусловно, вся христианская весть направлена не на определенные решения, действия, мотивации, диспозиции, но на абсолютно новое отношение к жизни: на принципиально измененное сознание, на новую основополагающую позицию, на другую ценностную шкалу, на радикальное переосмысление и обращение всего человека (*metanoia*). И здесь историческая фигура, безусловно, может убеждать совершенно иначе, чем безличная идея, абстрактный принцип, общая норма, система мысли. Иисус из Назарета сам есть *воплощение* этого нового пути жизни.

Конкретная личность вместо абстрактного принципа

а. Как конкретная историческая личность Иисус *впечатляет*, в отличие от вечной идеи, абстрактного принципа, всеобщей нормы, системы мысли.

Идеи, принципы, нормы, системы лишены подвижности жизни, образной доступности и неистощимого, невыдуманного богатства эмпирически-конкретного бытия. При всей своей ясности и определенности, простоте и стабильности, осмысленности и выразимости идеи, принципы, нормы, системы кажутся оторванными, абстрагированными от всего конкретно единственного и поэтому одноцветными и далекими от реальности. Из абстракции следует недифференцированность, закостенелость и релятивная содержательная пустота, неустойчивая ввиду блеклости памяти.

Конкретная личность, однако, стимулирует не только мышление и критически-рациональный дискурс, но также и фантазию, воображение и эмоции, спонтан-

ность, креативность и инновацию, короче говоря, все уровни человека. Личность можно изобразить, принцип — нельзя. С личностью можно вступить в непосредственную экзистенциальную связь, о ней можно рассказывать, а не только рассуждать, аргументировать, дискутировать и богословствовать. Подобно тому, как историю нельзя заменить абстрактными идеями, так и повествование — прокламацией и апелляцией, образы — понятиями, чувства — пониманием. Личность нельзя свести к формуле.

Не принцип, но только живой образ может *притягивать* людей, в глубочайшем и всеобъемлющем смысле слова быть «аттрактивным»: *verba docent, exempla trahunt* — слова учат, примеры влекут. Не напрасно говорят о «ярком» примере. Личность выявляет идею, принцип: она «воплощает» эту идею, этот принцип, этот идеал. Человек тогда не только «знает» обо всем этом, он видит все это «наглядно» на примере жизни. Ему не предписывается абстрактная норма, но дается конкретный стандарт. Ему не только навязывают отдельные директивы, но предлагают возможность конкретного созерцания своей жизни как целого. Тем самым он должен не только перенимать общую «христианскую» программу, закон, идеал или только реализовывать общее «христианское» устроение жизни, но он может обрести доверие к этому Иисусу Христу и попытаться устроить свою жизнь по его стандартам. Тогда Иисус, вместе со всем тем, кто он есть и что он означает, оказывается намного большим, чем просто «ярким примером», он фактически оказывается истинным «светом миру».

б. Как конкретную историческую личность Иисуса можно *слышать, в отличие от* идей, принципов, норм и систем, которые кажутся немыми.

Идеи, принципы, нормы и системы не имеют ни слов, ни голоса. Они не могут звать, не могут призывать. Они не могут ни обращаться к нам, ни требовать от нас. Сами по себе они не имеют авторитета. Они зависят от того, кто дает им авторитет. Иначе они остаются незамеченными и не имеют последствий.

Конкретная историческая личность имеет свое уникальное собственное имя. И имя Иисус — часто произносимое с усилием и в сомнении — может означать силу, защиту, прибежище, требование, поскольку оно противостоит бесчеловечности, угнетению, обману и несправедливости и означает человечность, свободу, справедливость, истину и любовь. Конкретная историческая личность имеет слово и голос. Она может звать и призывать: следование за Иисусом Христом существенным образом основывается на призыве со стороны его личности и его пути, то есть на призвании, сегодня сообщаемом посредством человеческого слова. Конкретная историческая личность может обращаться к человеку и требовать от него. Следование за Иисусом Христом означает призыв со стороны его личности и его судьбы к выбору определенного пути. Через передаваемое слово историческую личность можно услышать и по прошествии столетий. Человек вместе со своим воспринимающим разумом призван, руководствуясь словами Иисуса и пребывая в понимающей вере, стремиться к постижению человеческой жизни и ее развитию.

Не принцип, но только живая личность может всеобъемлющим образом воздействовать *требовательно*: только она может приглашать, побуждать, вызывать. Личность Иисуса Христа не только впечатляет и освещает, но и дает практические указания. Она может спровоцировать личностный центр человека к свободной экзистенциальной встрече, она может активизировать то основопола-

гающее доверие, доверие Богу, на основании которого человек может отдать свое сердце этой личности, откликнуться на ее приглашение и требования. Она пробуждает желание действовать соответствующим образом и показывает возможный путь к повседневному осуществлению этого желания. Она обладает тем авторитетом и тем авансом доверия, которые позволяют действовать в соответствии с ее волей даже, если не всегда может быть рационально доказано, что такое поведение осмысленно и ценно. Тем самым Иисус вместе со всем тем, что он есть и означает, проявляется не только как «свет», но и как обитающее среди людей «слово» Божье.

в. Как конкретная историческая личность Иисус демонстрирует *реализуемость*, по сравнению с которой идеи часто кажутся недостижимым идеалом, нормы — нереализуемыми законами, принципы и системы — далекими от реальности утопиями.

Сами идеи, принципы, нормы и системы не являются реальностью, они существуют для ее регулирования и упорядочения. Они не предлагают осуществления, но требуют его. Сами по себе они не имеют реальности в мире, они зависят от кого-то, чтобы реализовать их.

Однако историческая личность обладает неоспоримой реальностью, даже если ее можно интерпретировать по-разному. Нельзя оспорить, что Иисус Христос существовал, что он провозглашал совершенно конкретную весть, демонстрировал совершенно конкретный образ действий, реализовывал определенные идеалы, выстрадал и перенес совершенно определенную судьбу. В его личности, в его пути мы имеем дело не с неопределенной возможностью, но с исторической реальностью. В отличие от идеи или нормы историческую личность нельзя просто «превзойти» другой: она

незаменима, всегда и для всех остается собой. Взирая на историческую личность Иисуса, человек может понять, что *необходимо* следовать ему и пройти до конца его путь. Следовательно, нам не просто навязывается императив: ты должен идти этим путем и быть оправданным и освобожденным. Предполагается индикатив: он прошел этим путем, и ты *уже* – взирая на него – оправдан и освобожден.

Только живая личность, а не принцип может *воодушевлять* всеобъемлющим образом. Лишь она может таким образом засвидетельствовать возможность реализации. Лишь она может побудить к следованию, вдохновляя и укрепляя уверенность в возможности также пройти этот путь и разрушая сомнение в собственных силах делать добро. Тем самым поставлен новый стандарт: не только внешняя цель, вневременной идеал, общая норма поведения, но реальность, исполненное обетование, которое только необходимо принять в полном доверии. Нормы требуют минимум, Иисус – максимум, однако все же так, что путь всегда остается в силах человека и соответствует его природе. Поэтому Иисус во всем, что он есть и означает, становится для человека не только светом и словом, но практически «путем, истиной и жизнью».

Тем самым Иисус действует как основополагающая конкретная личность: в своей наглядности, постижимости и реализуемости привлекая, требуя, воодушевляя. И разве эти самые слова – «свет», «слово», «путь», «истина», «жизнь» – не выражают ясно то, что является решающим для христианского действия, для христианской этики: критерий христианства, отличительно христианское, активно обсуждаемое *proprium christianum*[1]?

[1] Собственно христианское (лат.). – *Прим. пер.*

Отличительно христианское в этике

И в этике мы не найдем отличительно христианское в какой-то абстрактной идее или принципе, просто в каком-то образе мысли, смысловом горизонте, в новой предрасположенности или мотивации. Действовать по «любви» или в «свободе», действовать в свете «творения» или «исполнения» могут и другие — иудеи, мусульмане, гуманисты самого разного вида. Критерий христианского, отличительно христианского — это относится как к догматике, так и к этике — не есть абстрактное «нечто», не есть идея Христа, не христология или христоцентричная система мысли, но *этот конкретный Иисус как Христос, как стандарт.*

Вполне легитимно прослеживать автономное принятие этических норм и определять различные связи с другими системами норм. Так же легитимно выявлять в этике Иисуса различные традиции и констатировать общность с другими иудейскими или греческими учениями: не только простые этические указания (например, предписания о благоразумии), но и определенные высокие этические требования (например, золотое правило) никоим образом не были впервые предложены Иисусом, но их можно найти и в других традициях. Однако во всем этом легко упустить из виду уникальный контекст этических требований Иисуса, которые не являются одинокими вершинами и заостренными тезисами в груде не имеющих этической ценности положений, аллегорических и мистических спекуляций и пустяков, изобретательной казуистики и закостенелого ритуализма. Особенно легко упустить из виду радикальность и тотальность требованиий Иисуса: редукция и концентрация заповедей на простом и важнейшем (декалог, основная формула любви к Богу и ближнему), универ-

сальность и радикальность любви к ближнему в служении без учета старшинства, бесконечное прощение, безвозмездный отказ, любовь к врагам. Важно то, что мы никогда не сможем полностью это понять, если не будем рассматривать это в *целостности личности и судьбы Иисуса*. Что это означает?

В музыке Вольфганга Амадея Моцарта можно обнаружить истоки его стиля и зависимость от Леопольда Моцарта, Шуберта, Иоганна Христиана Баха, Саммартини, Пиччини, Паизиелло, Гайдна и многих других, однако тем самым еще не разъясняется феномен Моцарта. Хотя он был тесно связан со всем музыкальным окружением и всей доступной музыкальной традицией и мы можем найти у него в удивительной универсальности и дифференцированном равновесии все музыкальные стили и формы той эпохи, можем анализировать «немецкие» и «итальянские» элементы, гомофонию и полифонию, возвышенное и галантное, непрерывность и контраст тем, и при этом не увидеть новое, уникальное, специфически моцартовское, то есть *целое* в его высочайшем единстве, коренящемся в свободе духа, *самого Моцарта* в его музыке.

Таким же образом и в этике Иисуса можно выявить и снова объединить разнообразные традиции и параллели, однако тем самым еще не будет разъяснен феномен Иисуса. Можно подчеркивать первенство и универсальность любви у Иисуса, в сравнении с иудейской этикой находить радикальность теоцентричности и концентрацию, интенсивность, обращенность вглубь этики Иисуса и одновременно демонстрировать новый смысловой горизонт и новые мотивации, однако при всем этом все же можно не постичь новое, уникальное в Иисусе. Новое, уникальное в Иисусе есть *целое* в его единстве, это *сам Иисус* в его деле.

Но и тогда мы только подходим к определению «отличительно Иисусова», и – здесь заканчивается аналогия с Моцартом – даже не приступаем к определению «отличительно христианского», хотя оно, конечно, основано на «отличительно Иисусовом». Это *отличительно христианское*, в частности в христианской этике, сегодня нельзя увидеть, если просто смотреть на благовестие Иисуса, на Нагорную проповедь (этика) и – как если бы с тех пор ничего не произошло – прямо переносить это в сегодняшний день. Между историческим Иисусом Нагорной проповеди и Христом христианства находятся смерть и воскресение, которые произошли в измерении действия Бога, и без которых благовествующий Иисус никогда не стал бы благовествуемым Иисусом Христом. Таким образом, отличительно христианское есть *целое* в его единстве, есть *сам этот Иисус Христос* как благовествующий и благовествуемый, как распятый и живой.

Любая попытка сведения дела Иисуса Христа к делу, понятому исключительно как дело Иисуса, полагающая, что можно пренебречь измерением Бога в этом событии, не имеет окончательной убедительности. Тогда христианская этика также подвержена произвольному этическому плюрализму. Даже «этика Нового Завета» лишь с трудом достигает единства, если она рассматривает последовательно Иисуса, первохристианскую общину, Павла, остальной Новый Завет, как если бы было четыре новых евангелия, как если бы здесь можно было говорить о сопоставлении – богословском или историческом. И христианская этика также должна принимать во внимание, что ее фундамент *уже* положен и это не просто заповедь о любви, критическое отношение к миру, община или эсхатология, но только Иисус Христос.

То, что ссылка на это имя представляет собой что угодно, но не пустую формулу, в том числе и особенно для практики человеческого действия, постоянно демонстрировалось в этой книге и позволяет нам отказаться здесь от конкретизации и отослать читателя ко всему предшествующему материалу. Можно лишь процитировать недвусмысленные слова Дитриха Бонхеффера, который не только учил следованию, но практиковал его до самого конца: «Ничего кроме связи с самим Иисусом Христом, совершенно прорываясь сквозь любую программность, любую идеализацию, любое законничество. Никакое другое содержание невозможно, ибо Иисус есть единственное содержание. Кроме Иисуса ничто не имеет содержания. Он сам есть это содержание».

Основополагающая модель

Здесь сразу необходимо предупредить о двух возможных недоразумениях.

Первое: Иисус был представлен как историческая фигура в своей наглядности, постижимости, реализуемости. Однако, несмотря на все это, личность и дело Иисуса никоим образом не становятся для каждого человека сразу настолько понятными и настоятельно очевидными, что от них просто нельзя отказаться. Напротив, эта самая наглядность настолько привлекательна, эта восприимчивость настолько требовательна, эта реализуемость настолько ободряюща, что человек видит себя поставленным перед необходимостью принять ясное и неизбежное решение, которое может быть только *решением веры*: довериться этой вести, принять его дело, следовать по его пути

Второе: даже для того, кто в вере принял решение в пользу него, его дела и его пути, Иисус не становит-

ся удобным универсальным ответом на все этические вопросы повседневной жизни: как, например, нужно регулировать рождаемость, воспитывать детей, контролировать власти, организовывать управление предприятием и работу на конвейере или как заботиться об окружающей природе. Это не просто возможная, поддающаяся копированию во всех деталях модель, но *основополагающая модель*, каждый раз реализуемая соответственно времени, месту и личности в бесконечно многих вариантах. Нигде в Евангелиях Иисус не характеризуется в терминах его добродетелей, но всегда описывается в своих действиях и отношениях с другими. То, что он есть, проявляется в том, что он делает. Этот Иисус Христос разрешает следование как отклик на него и в связи с ним самим, однако не имитацию, не копию его самого.

Если человек полагается на Иисуса как на стандарт, если он руководствуется личностью Иисуса Христа как *основополагающей моделью взгляда на жизнь и практики жизни*, то это преобразует *всего* человека. Иисус Христос — это не только внешняя цель, неясное измерение, общее правило поведения, вневременной идеал. Он определяет и влияет на жизнь и поведение человека не только извне, но и изнутри. Следование за Христом означает не только информацию, но формацию: не только поверхностное изменение, но изменение сердца и исходя отсюда изменение всего человека, то есть формирование нового человека: новое творение в чрезвычайно различном, индивидуально и социально обусловленном контексте собственной жизни с ее особенностями и своеобразием безо всякой унификации.

Суммируя, уникальное значение Иисуса для человеческой деятельности можно описать следующим образом: он сам со своим словом, своими делами и своей

судьбой, в своей наглядности, постижимости и реализуемости *личностно* представляет собой *приглашение, призыв, вызов* для индивидуума и общества. В качестве основополагающей модели взгляда на жизнь и практики жизни он, будучи далеким от всякой законности и казуистики, дает приглашающие, обязывающие и вдохновляющие *примеры, знамения, стандарты ориентации, основные ценности, образцы.* Именно таким образом он производит впечатление и оказывает влияние, изменяет и преобразует верующих людей и тем самым человеческое общество. Индивидууму и обществу, которые полагаются на него, Иисус предлагает и делает возможным следующее:

Новую основополагающую ориентацию *и* основополагающую позицию, *новое отношение к жизни, к которым призывает Иисус и последствия которых он явил: человек или человеческое сообщество могут жить иначе, более истинно, более человечно, если они имеют перед собой Иисуса Христа как конкретный руководящий принцип и жизненную модель для своего отношения к человеку, миру и Богу.* Он *делает возможным идентичность и внутреннюю когерентность в жизни.*

Новые мотивации, *новые мотивы действия, которые могут быть взяты из «теории» и «практики» Иисуса: в его свете можно ответить на вопрос, почему человек должен действовать именно так, а не иначе, почему он должен не ненавидеть, но любить, почему он – сам Фрейд не знал ответа – должен быть искренним, готовым к милости и добрым, где только возможно, если он тем самым оказывается в проигрыше и страдает из-за немилосердности и жестокости других людей.*

Новую позицию, *новые согласованные взгляды, тенденции, интенции, которые формируются и сохраняются в*

духе Иисуса Христа. Здесь рождается готовность, созидаются позиции, сообщаются качества, которые могут определять поведение, – не только для единичных и преходящих моментов, но постоянно. Здесь мы находим позицию непретенциозной деятельности для ближних, солидаризации с отверженными, борьбы против несправедливых структур; стремление к благодарности, свободе, великодушию, самоотдаче, радости, к милости, прощению и служению; позицию, которая выдерживает испытание в пограничных ситуациях, в готовности к полному самопожертвованию, в отказе, даже когда в этом нет необходимости, в готовности работать ради великого дела.

Новые действия, *новые малые и большие дела, которые в следовании за Иисусом Христом начинаются именно там, где никто не помогает: не только общие изменяющие общество программы, но конкретные знаки, свидетельства, проявления гуманизации как индивидуума, так и человеческого общества.*

Новый уровень понимания *и новое* определение цели *в высшей реальности, в исполнении человека и человечества в Царстве Божьем, которое может не только вносить позитивное в человеческую жизнь, но и переносить негативное: в свете и в силе Иисуса Христа предлагается высочайший смысл не только для жизни и деятельности, но также для страдания и смерти человека, не только для истории успеха, но и для истории страдания человечества и верующего.*

Говоря кратко, для конкретного человека и сообщества Иисус Христос личностно вместе со своим словом, делом и участью есть:

приглашение («у тебя есть возможность!»),

призыв («ты должен!»),

вызов («ты можешь!»)

и, следовательно, основополагающая модель *нового пути жизни, стиля жизни, смысла жизни.*

2. Освобожденные для свободы

Все богословские речи, все христианские программы о «новом человеке», «новом творении» остаются безо всяких общественных последствий, даже часто способствуют сохранению бесчеловечных общественных отношений, если христиане сегодня убедительно не являют миру этого «нового человека», это «новое творение» в борьбе против несправедливых структур. Кто не страдает ежедневно в той или иной форме от этих часто анонимных и непрозрачных структур, будь то в браке и семье, на работе или учебе, в жилищных или экономических реалиях, на рынке труда, в союзах, партиях, организациях? «При определенных социальных условиях освобожденное и освобождающее поведение практически исключено. Существуют места проживания, которые систематически разрушают связь мать-дитя; существуют формы организации труда, которые дарвинистически определяют отношение сильного к слабому и тем самым убивают такие способности, как готовность помочь, сострадание или благородство, считающиеся бесполезными для производства. Если изменятся условия, то есть жилищные условия станут более человечными, формы организации труда — более кооперативными, то будет создана возможность другой жизни: не более, но и не менее» (Д. Зёлле [Sölle]).

Страдание ясно показывает, насколько стационарна история человечества по своей сути. Много ли изменили в ней все неоспоримые технологические эволюции и политико-социальные революции? В истории страдания человечества едва ли заметна серьезная эволюция или

революция. Кому тяжелее: египетскому рабу, строящему пирамиды Среднего царства во втором тысячелетии до Христа или южно-американскому шахтеру в конце второго тысячелетия после Христа? Чье бедствие больше: в пролетарских поселениях нероновского Рима или в трущобах современного Рима? Что было хуже: массовые депортации целых народов ассирийцами или массовые уничтожения в нашем столетии немцами, русскими, американцами? Огромные современные возможности борьбы со страданием, кажется, довольно точно соответствуют возможностям созидать страдание. Поэтому здесь лишь условно существует «новое под солнцем». Единственное утешение заключается в том, что великие ответы и надежды также сохраняются, и тем самым не только история страдания, но и история надежды человечества, несмотря на все огромные потрясения, проявляет определенную стабильность. Это относится не в последнюю очередь и к вопросу, на который следует дать понятный и приемлемый ответ: что в конечном счете важно в человеческой жизни?

Оправдание или социальная справедливость?

Как справедливо было замечено, основной спорный вопрос в эпоху Реформации, по сути, не интересует сегодня верующих ни в протестантских церквах, ни в Католической церкви (не говоря уже о том, что в этом отношении можно достичь единства). Оправдание верой?! Кто еще спрашивает вместе с Лютером: «Как возникает царство Божье в человеке?» Кто еще спрашивает вместе с Тридентским собором: «Как грешный человек достигает состояния благодати?» Кто помимо богословов, считающих все древние вопросы вечными вопросами, еще спорит об этом? Является ли благодать благоволением

Божьим или внутренним качеством человека? Является ли оправдание внешним судебным решением Бога или внутренним исцелением человека? Оправдание только верой или верой и делами? Разве все эти вопросы не стали устаревшими, более не связанными с жизнью? Ведь даже лютеране более не уверены в своем *articulus stantis et cadentis Ecclesiae* — артикуле веры, с которым стоит и падает церковь?

На этом современном фоне не следует удивляться, что сегодня во всех церквах говорят не о «христианском оправдании», но об «общественной справедливости». Речь идет не о том, что первое просто отрицается. Однако горячий интерес проявляется только ко второму. У нас, конечно, нет ни малейшего повода подвергать сомнению общественную значимость христианского благовестия и активные усилия для достижения общественного освобождения. Но здесь следует исследовать лишь один аспект, непосредственно ведущий к ответу на действительно существенный вопрос: можно ли просто иметь второе без первого?

Если мы схематически представим старую и новую постановки проблемы, то они выглядят следующим образом.

Раньше спрашивали в великом страхе за мир и свою душу: как мне обрести милостивого Бога?

Сейчас же, в состоянии не меньшего страха перед миром и своим бытием, спрашивают: как моей жизни обрести смысл?

Раньше Бога рассматривали как Бога-судью, который очищает человека от его грехов и объявляет его оправданным.

Сейчас его понимают как Бога-партнера, который призывает человека к свободе и ответственности за мир и историю.

Раньше речь шла об индивидуальном оправдании и о приватном «спаси душу свою!»

Сейчас речь идет о социальном измерении спасения и всесторонней заботе о ближних.

Раньше люди спиритуалистически заботились о потустороннем спасении и мире с Богом.

Сейчас они целостно заботятся об общественных реалиях и реформе или даже революции структур.

Раньше человек находился перед необходимостью оправдывать свою жизнь перед Богом.

Сейчас — перед необходимостью оправдать свою жизнь перед самим собой и своими ближними.

Из всей этой книги стало ясно, насколько эта новая постановка проблемы правильна и важна; здесь нет нужды повторять все сказанное. Безусловно, Лютер не сделал общественных выводов из своего понимания оправдания, например, в отношении нищеты крестьян. Поэтому Эрнст Блох справедливо сравнил с ним и противопоставил ему Томаса Мюнцера. Учение Лютера о двух царствах существенно упростило эту проблему, и это оказывало негативное влияние на умы людей до недавнего времени, особенно в вопросе сопротивления национал-социализму. Безусловно, и католическая традиция рассматривала следствия из учения об оправдании более во внутрицерковной области благочестивых, милосердных дел, чем в реорганизации общества. Папское церковное государство с его экономикой монсеньеров во многом было самым социально отсталым государством Европы, и вплоть до его падения Рим успешно отвергал любое католическое социальное учение. Здесь можно было бы еще многое сказать об истории обращения церкви к миру и обществу, как мы уже кратко представили это развитие во вступительной главе.

Однако теперь, в конце этой книги, важно нечто другое, и именно это позволяет понять, что приведенные антитезы не выражают самого существенного.

Не самое важное

В современной жизни важно то, чего достигает человек. Спрашивают не столько: «кто он?», сколько: «что он?», «что он из себя представляет?» Тем самым подразумевают профессию, работу, достижения, положение человека и его авторитет в обществе. Именно это важно.

Такой взгляд не является абсолютно естественным, каким он может показаться на первый взгляд. Он типично «западный», хотя его можно было встретить в социалистических странах восточного блока (второй мир) и в развивающихся странах (третий мир). Однако изначально он родом из первого мира, из Западной Европы и Северной Америки, где возникло *современное индустриальное общество.* Только здесь с давних пор развивалась рационально организованная наука со специализирующимися профессионалами. Только здесь на производстве была рациональная организация свободного труда в соответствии с принципом рентабельности. Только здесь был средний класс в собственном смысле этого слова и специфически оформленная рационализация экономики и в конечном счете всего общества с новым экономическим мышлением. Почему же именно здесь?

Макс Вебер в своем классическом исследовании «Протестантская этика и дух капитализма» (1905) глубоко исследовал этот процесс: западная рационализация, безусловно, была ускорена определенными экономическими факторами (в этом отношении Маркс был прав). Однако, с другой стороны, западная экономиче-

ская рационализация вообще возникла только благодаря новому практически-рациональному экономическому образу мысли, который имеет свое основание в совершенно конкретном религиозно-этическом образе жизни (в этом отношении прав Вебер): определенное содержание веры и представления об обязанностях решающим образом породили эту новую позицию в жизни и экономике. В какой мере? Корни, что довольно удивительно, восходят к вроде бы уже не актуальным сегодня вопросам эпохи Реформации: невольно следуя строгому кальвинистскому учению о двойном избрании (предопределение одних ко блаженству, других — к проклятию), находившиеся под влиянием Кальвина церкви подчеркивали значение «освящения», повседневных дел, профессиональной деятельности и их успешность как исполнение заповеди о любви к ближнему — все это понималось как видимые знаки позитивного избрания к вечному блаженству. Тем самым на основании не просвещенческих, но религиозных мотивов возник дух неутомимой работы, профессионального успеха и экономического прогресса: имеющая чрезвычайно важные последствия комбинация интенсивного благочестия и капиталистического духа предпринимательства в исторически важных церквах и сектах, у английских, шотландских и американских пуритан, французских гугенотов, немецких реформатов и пиетистов.

Чем больше секуляризация охватывала все области жизни и чем больше обретала успех современная экономическая система, тем больше неутомимое усердие, строгая дисциплина и высокое чувство ответственности становились добродетелями секулярного человека, достигшего зрелости *в «индустриальном» обществе.* Разносторонние «деловые качества» стали основной добродетелью, «прибыль» — образом мысли, «успех» — целью,

«достижение» — законом этого современного *общества достижений*, в котором каждый должен играть свою роль (основную роль — в профессии и чаще всего различные вторичные роли).

Тем самым человек теперь пытается реализовать самого себя в динамически развивающемся мире и обществе путем собственных достижений — в отличие от прежнего статического общества, хотя человеческая самореализация важна для человека во все времена. Лишь тот представляет из себя нечто, кто чего-то достигает. И разве можно сказать о человеке что-то хуже, чем то, что он ничего не достиг? Работа, карьера, зарабатывание денег — что может быть важнее? Индустриализация, продукция, расширение, потребление в большом и малом, рост, прогресс, совершенство, улучшение жизненного стандарта во всех отношениях: разве это не смысл жизни? Разве иначе, кроме как путем достижений, можно оправдать свое существование? Экономические ценности занимают самое высокое место в системе ценностей, профессия и деловые качества определяют социальный статус, ориентация на благосостояние и успех позволяют индустриальным нациям избежать давления бедности и созидают общество благосостояния.

Однако именно это настолько успешное *мышление, основанное на достижениях,* в конце концов становится серьезной *угрозой для человечности человека.* Не только потому, что человек теряет из виду высшие ценности и всеобъемлющий смысл жизни, но и поскольку он одновременно теряет себя в анонимных механизмах, техниках, силах, организациях этой системы. Ибо чем больше прогресс и совершенство, тем сильнее включение человека в сложный экономико-социальный процесс: все более строгая дисциплина, которая порабощает человека, все больше дел и усердия, которые более не

позволяют человеку осознать самого себя, все больше ответственности, которая полностью порабощает человека в его задачах, все более плотная, создаваемая самим обществом сеть норм, которая немилосердно опутывает и регламентирует человека не только в его профессии и работе, но и во время его досуга, его развлечений, его отпуска, его путешествий. Уличное движение в городах с его тысячами запретов, предписаний, сигналов, указателей, в которых ранее не было нужды и которым теперь необходимо следовать, если человек хочет выжить, представляет собой яркую иллюстрацию полностью организованного, нормированного, бюрократизированного и компьютеризированного с утра до ночи общества современности. Новая *секулярная система законов* во всех секторах человеческой жизни приобрела доселе никогда не существовавшие и уже не обозреваемые юристами масштабы, по сравнению с которой ветхозаветная (религиозная) система законов и искусство истолкования закона тогдашними экспертами кажутся действительно невинными.

Однако чем больше человек исполняет требования этой системы законов, тем больше он теряет свою спонтанность, инициативу, самостоятельность, тем меньше у него остается пространства для самого себя, для своего человеческого бытия. Человек ощущает, что он существует для законов (параграфов, определений, руководств к действию и руководств по эксплуатации), а не законы — для него. Чем больше он теряет себя в этой сети ожиданий, определений, норм и контроля, тем более он цепляется за них, чтобы обрести в них утверждение самого себя. Вся жизнь — в высшей степени утомительный и быстро изнашивающий «спорт достижений» с постоянным контролем успеха: от профессиональной до сексуальной жизни не должно быть снижения дости-

жений, но где только возможно — их повышение. По сути это смертельный круг правил, в котором достижения вводят человека в состояние зависимости, от которого он стремится освободиться только путем новых достижений: великая *потеря свободы.*

Тем самым человек в современных формах ощущает то, что Павел называл *проклятьем закона*: современная жизнь держит его под постоянным давлением достижений, давлением действия, давлением успеха. Он постоянно должен *оправдывать самого себя* в своем бытии: не перед судом Бога, как раньше, но перед форумом окружающего его мира, перед обществом, перед самим собой. И оправдать себя в этом обществе достижений он может только путем достижений: лишь благодаря достижениям он представляет собой нечто, сохраняет свое место в обществе, обретает уважение, в котором он нуждается. Только путем демонстрации достижений он может утверждать самого себя.

Разве не стала вполне реальной опасность того, что человек, находясь под этим огромным давлением успеха, даже безумия успеха, в рамках ролевых ожиданий его окружения и постоянной конкуренции, которая обрушивается на него, становится руководимым только извне, полностью теряет себя в своей собственной роли: теперь он — только менеджер, продавец, ученый, чиновник, техник, рабочий, профессионал, но более-не человек! «Диффузия идентичности» (Е. Х. Эриксон [Erikson]) в различных ролях и тем самым кризис идентичности и потеря идентичности: человек более не есть он сам, он отчужден от самого себя. Он вынужден сам и собственными силами утверждать себя, вопреки другим и так часто ценой других! Он, по сути, живет только для себя и пытается использовать всех других для достижения своих целей.

Вопрос в том, обретет ли человек счастье на этом пути? Позволят ли другие использовать и эксплуатировать себя? Может ли сам человек, пребывая под законом успеха, вообще исполнить все требования, которые вновь и вновь обращаются к нему? И прежде всего: может ли он всеми своими достижениями действительно оправдать свое бытие? Не оправдывает ли он, по сути дела, только свою роль или свои роли, которые он должен играть, однако не свое бытие? Разве он действительно есть то, что он представляет собой в своем действии? Человек ведь может быть замечательным менеджером, ученым, чиновником или специалистом и блестяще играть свою роль согласно общему мнению и все же полностью оказаться неудачником как человек: он кружит вокруг себя, однако не достигает самого себя. Он даже не замечает, что при всех своих достижениях потерял себя, что должен вновь обрести себя, и что не обретет себя вновь, если не осознает себя. Во всех достижениях, во всех своих действиях человек никоим образом еще не обретает бытия, идентичности, свободы, личного существования, подтверждения своего «я» и смысла своего бытия. Желающий утвердить только себя самого, оправдать только себя самого, упустит свою жизнь. Следует вспомнить слова: желающий сохранить свою жизнь, потеряет ее. Однако есть ли у него вообще выбор, кроме как утверждать себя, оправдывать себя путем своих достижений?

Существует и другой путь. Не просто ничего не делать, не отказываться от достижений из принципа, не отступать от представляемой в обществе роли и не отвергать свое призвание. Однако понимать, что человек не растворяется в своей профессии и своей работе, что личность — это больше, чем ее роль, что достижения важны, но не являются решающими: ни хорошие, ни плохие. Говоря кратко: в конечном счете *важны не достижения*!

Самое важное

Разве можно дерзать говорить такие возмутительные слова вопреки всему духу эпохи Нового времени перед лицом существующего сейчас — и твердо устоявшегося, пусть и по-разному на Западе и на Востоке — общества достижений? Однако ввиду всего сказанного выше, возможно, это не так уж возмутительно: в свете Иисуса Христа действительно можно утверждать, что в конечном счете важны не достижения человека. В свете *из Иисуса Христа* возможно *встать на другую основополагающую позицию*, достичь другого сознания, обрести новое отношение к жизни, чтобы осознать границы мышления успеха, чтобы избежать безумия достижений и разорвать круг их давления, чтобы действительно стать свободным. Поэтому необходимо трезво и реалистично осознавать тенденцию к расчеловечиванию, заключающуюся в законе успеха — ради людей, которые не могут эмигрировать из этого общества достижений, но должны жить и работать в нем, ощущать подтверждение им и все же стремиться к качественно иной свободе.

Вспомним, что *Иисус* не отвергал сами достижения — законнические, ритуальные, моральные. Однако он решительно выступал против того, что именно достижения определяют масштаб человеческого бытия. Что он сказал об успешном фарисее, который полагал, что на основании своих достижений он имеет вес перед Богом и людьми, является чем-то и тем самым во всем своем бытии, своей позиции и своем авторитете совершенно оправдан? Иисус сказал: он не ушел домой оправданным. И что же сказал тот же самый Иисус о безуспешном неудачнике, который не мог предъявить достижений (или, по крайней мере, только морально низкопробные), который вообще и не пытался предстоять оправданным

перед Богом, но предоставлял себя Богу во всей своей несостоятельности и возлагал свою единственную надежду на милость Божью? О нем Иисус сказал: он пошел домой оправданным.

Таким образом, также становится ясно, что в конечном счете не важны не только позитивные, прекрасные и благие достижения человека. Утешительная сторона этой же вести состоит в том, что, к нашему счастью, в конечном счете не важны и негативные, дурные и скверные «достижения» человека (и сколько в этом отношении «достигает» каждый человек, даже если он не грешный мытарь). В конечном счете, во всем неизбежном действии и бездействии человека важно нечто другое: *человек как в хорошем, так и в плохом ни в коем случае не должен оставлять своего безусловного доверия.* Тем самым в своих великих и благих делах он знает, что он не имеет ничего, чего бы он не получил, и что у него нет повода для высокомерия, хвастовства и гордости. С первого до последнего момента своей жизни он принимает. Он связан с другими, он ежедневно по-новому обретает свою жизнь, он обязан другим всем тем, что он есть и имеет. Однако в то же время важно, что человек и в своих неудачах, пусть даже очень постыдных, знает, что у него нет повода к прекращению усилий и сомнению. Он во всем своем грехе и именно в нем остается поддерживаемым тем, кого можно правильно понять и серьезно воспринять только как милующего. Откуда у человека эта уверенность? Распятый, который в абсолютной пассивности более не способен ни к каким достижениям и который в конце концов перед лицом защитников благочестивых дел становится оправданным Богом, есть и остается живым знаком Божьим: самое решающее зависит не от человека и его дел, но — на благо человека в добре и зле — от милосердного Бога,

который ожидает от человека непоколебимого доверия в его страдании.

Поэтому в свете Распятого совсем неудивительно, что *Павел* возвещает как центральный момент своего благовестия именно следующее: человек оправдывается перед Богом и людьми не на основании своих достижений. Павел не отвергал достижения. Он мог хвалиться, что достиг большего, чем все другие апостолы, и он ожидал от своих христиан дел, плодов духа, выражений любви: вера, действующая любовью. Однако эти достижения не являются решающими. Решающей является вера, это безусловное непоколебимое вверение себя Богу – несмотря на все собственные ошибки и слабости, однако несмотря и на собственные позитивные достижения, достоинства, заслуги и притязания. Человек должен во *всем* вверить себя Богу и принять то, что Бог желает даровать ему.

Лишь богословы, которые не поняли вести об оправдании Павла, могут в сегодняшнем обществе достижений, приспосабливаясь к нему, призывать уделять больше внимания всему «операциональному» и тем самым Посланию Иакова с его «оправданием делами». Как будто бы Павел не понимал намного лучше «операциональность», чем этот неизвестный нам эллинистический иудеохристианин в конце I в., который из лучших побуждений использовал имя брата Господня Иакова, чтобы в соответствии со своими знанием и умением защитить ортопраксию от пассивной ортодоксии. По сравнении с ним – а здесь не избежать сравнений – Павел не только лучше защищал ортопраксию, но и совершенно иначе, всеобъемлюще понимал и обосновывал, что в человеческом и христианском бытии является решительно важным.

Здесь, само собой разумеется, нет нужды полемически выступать против всех достижений, добрых дел,

работы, профессионального роста — ведь христианин призван сделать из своих «талантов» самое лучшее. Христианская весть об оправдании не предоставляет оправдания для бездействия человека. Добрые дела важны. Однако основой христианского бытия и критерием предстояния перед Богом не может быть ссылка на какие-то достижения: никакого самоутверждения, никакого самооправдания человека. Но лишь безусловное упование на Бога через Иисуса в верующем доверии. Здесь провозглашается необычайно ободряющая весть, которая дает прочное основание человеческой жизни, несмотря на все неизбежные неудачи, ошибки и сомнения, и которая одновременно может освободить от религиозного или секулярного давления успеха для свободы, помогающей перенести все самые плохие ситуации.

Насколько основополагающим является доверие для человеческой жизни, насколько человек только в «основополагающем доверии» может принять идентичность, ценность и осмысленность реальности и особенно своего собственного бытия, уже было подчеркнуто в самом начале этой книги. Сейчас стало намного яснее, что человек, если он как личность вообще желает достичь самореализации, если как личность желает обрести свободу, идентичность, смысл, счастье, то он может сделать это только в безусловном доверии тому, кто может дать ему все это. В верующем доверии Богу, которое становится возможным благодаря Иисусу Христу, основополагающее доверие человека находит свое окончательное выражение. В свете Иисуса недоказуемое доверие Богу — если на него отваживаются и его осуществляют — само проявляет свою осмысленность и свою освобождающую силу.

В чем проявляется эта *свобода*? Не в том, что человек иллюзорно кажется совершенно автономным, полно-

стью независимым, абсолютно несвязанным. Ведь у каждого человека есть свой Бог или свои боги, которые для него авторитетны, на которых он ориентируется, которым он все приносит в жертву. Истинная свобода проявляется в том, что человек освобождается от зависимости от ложных богов, которые немилосердно толкают его к все новым достижениям: будь то деньги, карьера, престиж, власть, наслаждение — ко всему, что является для него высшей ценностью.

Если человек связывает себя только с единым истинным Богом, который не идентичен никакой конечной реальности, то он становится свободным от всех конечных ценностей, благ, сил. Тогда он познает относительность своего собственного успеха и ложных достижений. Он более не подвластен немилосердному закону обязательного успеха. Конечно, он не освобождается от различных достижений. Однако он совершенно свободен от принуждения к успеху и безумия достижений. Он более не растворяется в своей роли или своих ролях. Он может быть тем, кто он есть.

Тот, кто живет не для себя самого, действительно придет к самому себе, станет человеком, обретет смысл, идентичность, свободу. Вспомним слова: кто потеряет жизнь свою меня ради — ради вести и личности Иисуса — тот обретет ее. Человеку могут быть только дарованы смысл, свобода, идентичность, оправдание его бытия. Без предшествующего принятия нет действия. Без предоставляющей возможность благодати — никаких достижений. Без истинного смирения перед единым Богом — никакого истинного превосходства над многими псевдобогами. Лишь единый истинный Бог дарует человеку великую суверенную свободу, которая открывает ему новое пространство свободы и новые шансы свободы от всего того, что может поработить его в этом мире.

Тем самым человек пребывает оправданным не только в своих достижениях и ролях, но во всем своем существовании, в своем человеческом бытии, совершенно независимо от своих достижений. *Он знает, что его жизнь имеет смысл:* не только в успехах, но и в неудачах, не только в блестящих достижениях, но и в ошибках, не только в случае увеличения достижений, но и при их снижении. Тем самым его жизнь имеет смысл даже в том случае, если его по какой-то причине более не принимает окружение или общество: если его уничтожают враги или оставляют друзья, если он делал не то, что нужно, и пожал неудачи, если его достижения уменьшаются и замещаются достижениями других, если он уже никому не нужен. Даже обанкротившийся предприниматель и совершенно одинокая разведенная супруга, даже потерпевший крушение и забытый политик, пятидесятилетний безработный, постаревшая проститутка или находящийся в тюрьме опасный преступник не должны отчаиваться. Все они, даже если их никто более не признает, остаются признанными тем, чье признание в конечном счете единственно важно: у него нет лицеприятия, и его суд осуществляется согласно мере его благости.

Итак, в конечном счете в человеческой жизни важно: чтобы человек, здоровый или больной, способный или неспособный работать, имеющий большие или малые достижения, привычный к успеху или оставленный им, виновный или невиновный, не только в конце, но и во всей своей жизни непоколебимо и несокрушимо основывался на том доверии, которое во всем Новом Завете называется *верой.* И если его «Te Deum»[1] относится к единому истинному Богу, а не ко

[1] Тебя Бога [хвалим] (лат.) – *Прим. пер.*

многим ложным богам, то он может дерзать в любой ситуации применить к себе в качестве обетования и конец этого гимна: «In te Domine speravi, non confundar in aeternum» — «на тебя, Господи, уповал и не постыжусь во веки».

3. Предложения

Христианскую свободу необходимо в любой ситуации, в любом месте и в любое время реализовывать по-новому — как индивидуально, так и общественно. Иисус Христос как основополагающая модель в своей наглядности, постижимости и реализуемости предоставляет неисчислимые возможности для претворения христианской программы в практику. Многие практические следствия стали уже очевидными. В этой последней главе мы не стремимся систематически развить христианскую программу деятельности, но лишь проиллюстрировать на нескольких примерах основных проблем современного человека и его общества, что может изменить и действительно изменило следование за Иисусом Христом — повсюду, где его серьезно воспринимают. Что принципиально означает христианская свобода, было показано не только в предыдущей главе, но и во всей книге. Здесь мы лишь обозначим, как христианская свобода не только в исключительных ситуациях, но как раз во многих противоречивых повседневных индивидуальных и общественных ситуациях может открыть новый путь, если она, в свете Иисуса Христа, демонстрирует другие стандарты, ценностные шкалы и смысловые связи. Тем самым речь идет о нескольких кратких предложениях для последующего размышления, чтобы стимулировать мысль и деятельность.

Свобода в правовом порядке

Иисус ожидает от своих учеников того, что они *добровольно и безвозмездно отказываются от прав.* На того, кто сегодня — как индивидуум или группа — в своем поведении желает ориентироваться на Иисуса Христа, не возлагается необходимость принципиального отказа от прав. Однако в конкретной ситуации ради другого человека ему предлагается в качестве шанса возможный отказ от прав.

Возьмем в качестве примера *проблему войны и мира*: в течение десятилетий оказалось невозможным установить мир в некоторых регионах, причем не только на Ближнем и Дальнем Востоке, но и в Европе. Почему у нас нет мира? Конечно, потому что этого не хочет «другая сторона». Однако проблема лежит глубже: обе стороны выдвигают требования и заявляют о правах — на одни и те же территории, народы, экономические пространства. Обе стороны также могут обосновать свои притязания и права: исторически, экономически, культурно, политически. Правительства с обеих сторон согласно своей государственной конституции обязаны соблюдать и защищать права государства. Ранее речь шла даже о большем: и расширять их.

Силовые блоки и политические лагеря были и остаются зацикленными на внешнеполитических образах врага, которые должны оправдать их собственную позицию и которые индивидуалистическо-психологически питаются страхом перед всем чуждым и предубеждениями против всего иного, отличающегося, необычного. Такие образы врага также имеют важную внутриполитическую функцию идентичности и стабилизации всего общества. Такие образы врага и предубеждения по отношению к другим странам, народам, расам очень удобны, поскольк-

ку они популярны. Именно из-за своей укорененности в глубинных психических слоях человека их чрезвычайно тяжело корректировать. Тем самым политическое положение силовых блоков характеризуется атмосферой недоверия и коллективных подозрений: замкнутый круг недоверия, которое ставит под вопрос любое стремление к миру и любую готовность к примирению уже в зародыше, считая их слабостью или тактикой другого.

Последствия, если взглянуть глобально, чрезвычайно значимы: гонка вооружений, против которой все договоренности и уже заключенные договоры об ограничении вооружений и контроля над ними еще не предоставили действенных средств. Возникает спираль насилия и ответного насилия в международных кризисах, когда обе стороны пытаются маневрировать силовым, политическим, экономическим, военно-стратегическим образом. Во многих частях планеты не возникает прочного мира, ведь никто не понимает, почему именно он, а не другой должен отказаться от позиции права и силы. Никто не понимает, почему он, обладая необходимой для этого силой, не должен осуществлять свою позицию, а при определенных обстоятельствах даже жесткими мерами. Никто не понимает, почему он не должен преклоняться перед внешнеполитическим маккиавелизмом, по возможности уменьшая свой собственный риск. Но что же могут сделать христиане? Укажем лишь кратко:

Христианская весть не дает детальных указаний о том, как, к примеру, должны проходить восточные границы Германии, граница между Израилем и арабскими государствами или международные границы рыбной ловли, как следует урегулировать конфликты в Азии, Африке или Южной Америке и особенно конфликт Запада и Востока. Она не содержит детальных предложений о кон-

ференциях по разоружению и мирных совещаниях. Евангелие – не политическая теория и не конкретный метод дипломатии.

Однако христианская весть говорит нечто принципиальное, чего государственные мужи не могут так легко требовать от своих народов, но что католические, протестантские и православные епископы, христианские церковные лидеры, богословы, пастыри и миряне во всем мире вполне могли бы сказать и должны были бы сказать: что безвозмездный отказ от права *не обязательно должен быть позором, что слова «политика отказа», по крайней мере для христиан, не должны быть оскорблением. В отдельных конкретных случаях – не в качестве нового закона! – безвозмездный отказ от прав может быть следствием великой свободы христианина: идти две мили с тем, кто принудил идти одну.*

Христианин, который живет этой свободой, будет критично относиться ко всем тем, кто на любой стороне постоянно только на словах убеждает в своей готовности к миру, кто ради пропаганды всегда только обещает дружбу и примирение, однако в политической практике не готов, при определенных обстоятельствах, отказаться ради мира от устаревших правовых позиций, сделать первый шаг по направлению к другому, публично стремиться к дружбе с другими народами даже тогда, когда это не популярно.

Христианин, для которого эта великая свобода является жизненно определяющей и основополагающей, в своей малой или большой области влияния является вызовом для всех не желающих понять, почему в некоторых ситуациях ради человека и ради мира рекомендуется отказаться от права и преимущества, вызовом для всех полагающих, что сила и насилие, стремление

к успеху и использование других (по возможности избегая риска для себя) являются самым выгодным, самым мудрым, самым разумным решением для человека.

Христианская весть решительным образом противостоит этому виду логики господства, которая ставит на карту человечность людей ради законности, выгоды и насилия. Она предлагает увидеть в отказе нечто позитивное, действительно человечное: гарантию собственной свободы и свободы другого.

Тот, кто подозревает здесь христианскую весть в наивном, нереалистичном нейтралитете или в исключительно индивидуально-частной апелляции, так и не понял, насколько велика взрывная сила этого христианского вызова именно для изменения всех общественных структур, всех отношений, позиций и предубеждений народов. Однако это удастся лишь в том случае, если есть люди, все больше людей, которые, к какой бы партии они ни принадлежали, ориентируются на это требование, если есть политики, все больше политиков, которые в этом требовании видят свою руководящую ценность, хотя при этом они не обязаны в своих политических речах и переговорах, публичных выступлениях и программах постоянно произносить имя того, кто является для них в конечном счете определяющим для их политики.

Но что же при этом выигрывают? Очевидно, ничего! Или лучше сказать: «только» мир. И, возможно, в более длительной перспективе — ближнего. Мы не говорим, что христианская весть предполагает простые решения всех проблем. Христианская весть, особенно Нагорная проповедь, не хочет отменить правовой порядок, она не хочет сделать закон ненужным. Однако она желает радикально релятивировать закон. Почему? Чтобы закон служил человеку, а не люди служили закону.

Там, где индивидуум или целые группы забывают о том, что закон для человека, а не человек для закона, они вносят свой вклад — история государств, а также церквей, общин, семей и отдельных человеческих жизней доказывает это — в установление немилосердной законнической позиции в общественной и личной сферах и из *summum ius* (высшего права) возникает *summa iniuria* (высшее бесправие). Таким образом вновь и вновь умножается бесчеловечность между людьми, группами, народами.

Там, где индивидуум или целые группы помнят о том, что закон для человека, они осуществляют очеловечивание необходимого правового порядка и делают в рамках существующего правового порядка — в совершенно конкретной ситуации — возможным умиротворение, прощение, примирение: тем самым они именно в правовой области распространяют человечность между людьми, группами и народами. Они могут приложить к себе обетование, что все, отказывающиеся от насилия, унаследуют землю.

Свобода в борьбе за власть

Иисус призывает своих учеников к тому, чтобы они добровольно *использовали власть на благо других.* На того, кто сегодня — будь то индивидуум или группа — принимает Иисуса Христа как образец, не возлагается обязанность фактически невозможного отказа от любого использования силы. Однако в конкретной ситуации он чувствует побуждение к использованию власти для других.

Задумаемся, к примеру, о *проблеме экономической власти*: поскольку здесь существуют аналогичные проблемы, как и в рассмотренном круге проблем войны и мира,

можно быть более кратким и ограничиться самым важным. Факты известны: против растущих цен и инфляции, очевидно, не существует никаких средств. Цены растут и растут, что прежде всего не в пользу бедных и беднейших. Работодатели виноваты перед профсоюзами, профсоюзы — перед работодателями, а те и другие вместе — перед правительством. Замкнутый круг? Что же делать? И здесь отметим лишь кратко:

Христианская весть не дает никаких детальных указаний о том, как технически подступиться к проблеме, как решить загадку магического квадрата: как одновременно достичь полной занятости, экономического роста, стабильности цен и уравновешенного внешнеторгового баланса. Предложение и спрос, внутренний и внешний рынок вроде бы подчиняются железным экономическим законам. И каждый стремится как можно больше использовать их в немилосердной борьбе за власть для своего блага.

Христианская весть говорит нечто, чего обычно не найти ни в одном национально-экономическом учебнике (ни в «левом», ни в «правом») и что для нашего контекста необычайно важно: во всех неизбежных конфликтах интересов не является позором ни для предпринимателя, ни для руководителя профсоюза, если они не всегда полностью используют свою власть по отношению к другим. Не является позором, если предприниматель не перекладывает каждое повышение издержек производства на потребителей, чтобы только сохранить постоянным капитал или по возможности увеличить рост прибыли. Не является позором, если руководитель профсоюза не всегда настаивает на повышении заработной платы, хотя он может сделать это и члены профсоюза, возможно, ожидают этого. Короче говоря, власть имущие не должны стыдиться, если они при всей жесткости конфликтов не всегда используют свою

общественную власть для своей пользы, но в великой свободе готовы в определенных ситуациях – вновь не в качестве всеобщего закона – использовать власть для пользы других; *готовы иногда «подарить» власть, прибыль, влияние – вместе с рубашкой отдать и верхнюю одежду.*

Для чего? Не ради идеологии партнерства, но и не потому, что тем самым можно непосредственно получить что-то для собственной выгоды. Однако ради других: чтобы человек (и часто даже государство) не приносился в жертву борьбе за власть, но власть использовалась на благо человека. Власть нельзя просто упразднить, как требуют некоторые. Это иллюзия. Однако власть, основанную на христианской совести, можно радикально использовать на благо людей. Власть может быть использована не для господства, но для служения.

Таким образом, в конкретном случае становится возможным то, на что кажутся неспособными люди капиталистического и социалистического обществ, но что все же бесконечно важно для всего человеческого сосуществования как индивидуумов, так и народов, языковых групп, классов и даже церквей: вместо высчитывания долгов уметь бесконечно прощать; вместо защиты позиций уметь безусловно примиряться; вместо постоянных правовых споров — высшая справедливость любви; вместо беспощадной борьбы за власть — мир, превосходящий всякий разум. Такая весть не становится опиумом пустых обещаний. Намного радикальнее, чем другие программы, она указывает именно на этот земной мир. Она нацелена на перемены там, где правители грозят подавить подчиненных, институты — личности, порядок — свободу, власть — право.

Там, где индивидуум или целые группы забывают, что власть существует не для господства, но для служения,

они содействуют тому, что в общественной и индивидуальной области господствует властное мышление и властная политика: что в неизбежной борьбе за власть происходит дегуманизация человека.

Там же, где индивидуум или целые группы думают о том, что власть существует не для господства, но для служения, они способствуют гуманизации повсеместной человеческой конкурентной борьбы и делают возможным в рамках конкурентной борьбы взаимное уважение, внимание к людям, примирение и бережное отношение. Тогда они могут верить в обетование, что все милостивые будут помилованы.

Свобода от потребительского давления

Иисус приглашает своих учеников к тому, чтобы *упражняться во внутренней свободе от обладания (потребления).* Того, кто в своем поведении вдохновляется в конечном счете Иисусом Христом, не принуждают к принципиальному отказу от обладания и потребления. Однако в конкретном случае ему будет дан шанс реализации этого отказа ради его собственной свободы и свободы других.

Подумаем о *проблеме экономического роста*: несмотря на весь прогресс, наше общество достижения и потребления все более и более запутывается в противоречиях. Основываемый на восхваляемой всеми экономической теории, его девиз гласит: производить больше, чтобы можно было потреблять больше; потреблять больше, чтобы производство не обрушилось, но развивалось. Тем самым уровень требований всегда поддерживается выше уровня обеспечения: через рекламу, образцы и лидеров потребления. Человек хочет иметь все больше и больше. Как только удовлетворяются старые потреб-

ности, пробуждают новые. Предметы роскоши провозглашаются необходимыми предметами потребления, чтобы освободить место для новых предметов роскоши. Планка нашего личного жизненного стандарта поднимается вместе с расширением предложения. Мы пребываем сейчас в динамическом ожидании благосостояния и удовлетворенной жизни. Поразительное следствие: даже при постоянно растущих реальных доходах среднестатистический гражданин чувствует, что он едва ли обладает свободными средствами, что он живет на уровне прожиточного минимума.

При этом индустриальное общество благосостояния и в значительной мере экономические теоретики исходят из предпосылки того, что большее благосостояние созидает большее счастье, возможность потреблять является решающим индикатором удавшейся жизни. Потребление товаров становится демонстрацией собственного статуса самому себе и обществу, так что ожидания все больше раздуваются по закону стадного чувства, престижа и соревнования. Человек есть то, что он потребляет. Человек значим, если он достиг более высокого стандарта. Человек — ничто, если он остается ниже общего стандартного уровня. Говоря в общем: если мы хотим достичь лучшего будущего, то производство и потребление должны расти все больше и больше; все должно становиться больше, быстрее, многочисленнее. Это строгий закон экономического роста.

С другой стороны, люди сегодня все больше и больше понимают, что в индустриальных нациях предпосылки этого экономического закона во многом устарели. Нашей первоочередной и важнейшей заботой более не является преодоление бедности и недостатка товаров: в высокоиндустриальных странах эти условия нормальной человеческой жизни, как правило, выполнены.

Поэтому сегодня многих людей уже не убеждает призыв только к хлебу, только к обладанию и потреблению. С одной стороны, прежние усилия по устранению бедности переросли в спираль бесконечно повышающихся требований (со стороны потребителей) и непрерывной стимуляции этих требований (со стороны производителей). С другой стороны, некоторые группы нашего общества все яснее демонстрируют, что наряду с существовавшими до сих пор первичными экономическими потребностями есть вторичные и третичные желания, которые более нельзя удовлетворить продуктами национальной экономики. Имущие не стали счастливее благодаря материальному благосостоянию. В большей мере именно у привыкшей к потреблению молодежи возникает чувство скуки и глубокой дезориентации вместе с беспокойством по поводу односторонней ориентации на постоянно растущее потребление.

Закон неконтролируемого экономического роста также создает все больший разрыв между богатыми и бедными странами, усиливает у обделенной части человечества чувство зависти, разочарования, смертельной ненависти, а также неприкрытого отчаяния и беспомощности. Он обращается в конечном счете против самих имущих, как было показано уже в начале книги: мы все больше страдаем от бесконечно растущих городов, бурно развивающегося транспорта, доносящегося отовсюду шума, загрязнения рек и озер, от плохого воздуха, беспокоимся о ликвидации гор мяса и масла, на нас давят мусор и отходы нашего собственного благосостояния. Полезные ископаемые земли, эксплуатирующиеся беспощадно и во все больших размерах, оскудевают, проблемы постоянно расширяющейся мировой экономики становятся необъятными. Что же делать? Вновь укажем лишь кратко:

Христианская весть не предлагает технических решений для защиты окружающего мира, распределения полезных ископаемых, территориального планирования, борьбы с шумом, устранения мусора и для самых различных структурных улучшений. В Новом Завете мы не найдем никаких указаний на то, как можно уменьшить разрыв между бедными и богатыми, между индустриальными и индустриально неразвитыми нациями. Тем более христианская весть не предлагает модели решения гигантских проблем и инструментарий для этого, которые потребовало бы изменение общей политики: например проблема замораживания национальной и мировой экономики на нулевом росте без крушения отраслей индустрии, потери рабочих мест, хаотических последствий для социальных гарантий больших групп населения и неразвитых стран.

Однако христианская весть может ясно продемонстрировать то, что вообще не принимается во внимание в общественной теории и практической ценностной шкале сегодняшнего общества успеха и потребления и что, тем не менее, может быть функциональным: замена принуждения к потреблению свободой от потребления. В любом случае имеет смысл не созидать свое счастье исключительно на потреблении и благосостоянии. Взирая на Иисуса Христа, имеет смысл не всегда стремиться к большему, не всегда пытаться обладать всем, не руководствоваться законами престижа и соревнования, не принимать участия в культе изобилия, воспитывать свободу отказа от потребления уже у детей. Это – «нищета духом» как внутренняя свобода от обладания: *в качестве основополагающей позиции – скромная непритязательность и доверяющая беззаботность. Все это противостоит всей суетливой, слишком смелой самонадеянности и беспокойной озабоченности, которые можно встретить как у богатых, так и у бедных людей.*

Для чего? Не для аскезы или принуждения к жертвенности. Не в качестве нового обязательного закона. Но чтобы нормальный позитивно настроенный потребитель оставался свободным, стал свободным. Чтобы он не продавал себя хорошим вещам этого мира, будь то деньги, машина, алкоголь, сигареты, косметика или секс. Чтобы он не становился рабом страстей общества благосостояния. Чтобы человек посреди мира и его благ, в которых он нуждается и может нуждаться, все же оставался человечным. То есть и здесь: обладание, рост, потребление не ради них самих. И уж конечно, не люди ради обладания, роста, потребления. Но все это — ради человека!

Там, где индивидуум или целые группы упускают из виду, что все хорошие вещи этого мира существуют ради человека, а не человек ради этих вещей, они молятся не единому истинному Богу, но многим ложным богам: мамоне, власти, сексу, работе, престижу, и предают человека во власть этим немилосердным богам. Они поддерживают разрушающую человечество динамику, в которой сегодня оказались наши экономические процессы. Они поддерживают бездумность, с которой экономику сегодня реализуют ценой завтрашнего дня. Они поддерживают бесчеловечный эгоизм, в рамках которого силы мировой экономики дают сегодня половине человечества слишком много, в то время как остальные получают слишком мало. Они распространяют в обществе благосостояния и потребления бесчеловечность, даже если они не понимают этого.

Однако там, где индивидуум или целые группы твердо уверены, что хорошие вещи этого мира существуют ради человека, там они помогают очеловечивать неизбежное сегодня общество благосостояния и потребления. Там они созидают необходимую, но не связанную с

определенным классом новую элиту, которая учит жить новой ценностной шкалой в этом обществе и в далекой перспективе может начать процесс переосмысления. В это новое время они делают возможными для себя и других независимость, высшую простоту, беззаботное превосходство, истинную свободу. К ним относится обетование, что всем нищим духом будет принадлежать Царство Небесное.

Свобода для служения

Иисус требует от своих учеников добровольного *служения без порядка старшинства.* Там, где индивидуум или группа идет по пути Иисуса Христа, не требуется несбыточного уничтожения всей субординации в обществе. Однако предлагается общее взаимное служение как новая возможность общественной жизни.

Задумаемся о *проблемах воспитания*: воспитательные программы, воспитательные методы, воспитательные цели и сами воспитатели сегодня оказались в серьезном кризисе. Воспитательные инстанции и те, кто ответствен за социализацию (семья, школа, университет, общежития и предприятия), а также воспитатели (отец, мать, учитель, инструктор, мастер) находятся под массивным огнем критики и слышат в свой адрес резкие упреки слева и справа: слишком консервативны для одних и слишком прогрессивны для других, слишком политичны или аполитичны, слишком авторитарны или неавторитарны. Беспомощность и дезориентация растут. Мы можем лишь кратко указать на причины и условия, симптомы и результаты этого кризиса.

В семье: ускорившиеся социальные изменения приводят к тому, что родители не только стареют, но часто быстро теряют связь с изменившейся ситуацией. Крите-

рии воспитания их детей уже не подходят. Следствием становится взаимное непонимание и незнание, глубокая неуверенность, которая часто влечет за собой ложное желание утвердиться и тем самым порождает катастрофические для детей и семьи конфликты авторитета.

В школе и университете: несоответствие между притязанием и реальностью, между часто далекой от жизни теорией и возросшими практическим ожиданиями и потребностями, ролевые конфликты между учениками и учителями, профессорами и студентами делают школу и университет политически-педагогическим предметом спора между всеми общественно релевантными группами и экспериментальным полем для все новых педагогически-дидактических проектов и учебных планов. Однако после эйфории планирования нередко возникает летаргия, после избыточной реорганизации — дезорганизация, после оптимизма будущего мира равных возможностей — неуверенность в будущем из-за все больших ограничений для учебы, после многих речей о бедственном положении образования и исчерпании последних образовательных резервов — образовательный избыток и «академический пролетариат».

А сами молодые люди? Среди всех этих конфликтов и противоречий в образовательной сфере они все больше реагируют апатией, равнодушием и пресыщением, довольно-таки часто оказываясь несостоятельными. Серьезно воспринимаемые обществом в качестве потребителей и выросшие как потребители в своем самосознании дома и в школе они часто чувствуют свою несамостоятельность и зависимость. Воспринимая идеи социального престижа — от взрослых и в школе, — они узнают, насколько двусмысленны критерии успеха, как часто их образование далеко от жизни и как ненадежны профессиональные шансы на будущее.

А взрослые? Добродетели воспитания, еще вчера абсолютные и бесспорные, сегодня очевидно вышли из употребления: авторитет взрослых, послушание старшим, подчинение воле родителей, интегрирование в существующий порядок. Однако не только содержание и методы воспитания, но и вообще воспитание для некоторых спорно: тот, кто идентифицирует воспитание с чужеродным влиянием, манипуляцией, принуждением воли, впадает в другую крайность и пропагандирует антиавторитарное воспитание, абсолютное самоопределение, безграничную свободу; агрессия должна выражаться, разочарования — преодолеваться, инстинкты — удовлетворяться, конфликты — поощряться. Отношения переворачиваются: уже не подчинение молодежи воле старших, а подчинение требований старших требованиям и потребностям молодых.

Вырисовывается важная тенденция: ложное понимание авторитета с обеих сторон, страх и неуверенность в реакции на других людей создают атмосферу давления и противодавления, отказа или самоутверждения, усиления деструктивных стремлений, жестокости и агрессии. Школа перекладывает ответственность на семью и общество, общество — на школу и семью, семья — на общество и школу. *Это замкнутый круг.* Что же делать? И здесь лишь краткие мысли:

Христианская весть не дает детальных указаний, как лучше и эффективнее организовать школьную или профессиональную систему образования, как разрабатывать и осуществлять образовательные и воспитательные программы, решать проблемы образования, руководить образовательными организациями и воспитывать детей.

Однако христианская весть говорит нечто очень важное о позиции и отношении воспитателя к ребенку и ре-

бенка к воспитателю, а также об обосновании своих обязательств, в том числе в разочарованиях и неудачах: в свете Иисуса воспитание никогда не должно осуществляться ради собственного престижа, авторитета, интереса, но всегда ради того, кто поручен мне. Образование тем самым существенным образом понимается не репрессивно, но как взаимное служение без порядка старшинства! *Это означает: дети никогда не существуют просто ради воспитателя, однако и воспитатели никогда – просто ради детей; воспитатели никогда не должны эксплуатировать детей, но и дети – своих воспитателей; воспитатели никогда не должны авторитарно навязывать детям свою волю, однако и дети – антиавторитарно свою волю воспитателям. Взаимное служение без порядка старшинства в христианском духе означает для воспитателя необоснованный рационально и непоколебимый безусловный аванс доверия, доброты, дарования, любящей благосклонности. И во всем этом он ничему не даст сбить себя с толку.*

Требование служения без порядка старшинства также не подразумевает нового законничества. Скорее это приглашение к обеим сторонам: служение со стороны воспитателей не должно пониматься как благочестивая маскировка авторитарной практики или же как слабость взрослых по отношению к детям. Дети также не должны понимать служение как приглашение эксплуатировать готовность взрослого служить как знак его слабости. Служение без порядка старшинства подразумевает взаимную открытость, готовность к обучению и исправлению.

Это мотивированное личностью Иисуса служение без порядка старшинства ставит под вопрос прагматизм воспитателей, которые реагируют только на желания, нужды, требования детей, но никогда не делают

для них ничего большего, кроме исполнения своего долга. Оно ставит под вопрос закостеневший, удобный стиль жизни, который эти дети не могут нарушить далее заранее определенных рамок. Это служение ставит под вопрос широко признанный обществом морализм тех, кто хочет просто обязать детей подчиняться своим моральным представлениям и чувствует себя вправе отказаться от детей, которые не готовы принять это. Это служение также ставит под вопрос вроде бы разумный меркантильный дух тех, кто, по крайней мере молчаливо, увязывает свою работу для детей с условием, что он позже будут вознагражден, и кто еще удивляется, когда наталкивается на неприятие своего морализаторства.

Христиане понимают взаимное служение без порядка старшинства в процессе воспитания как необоснованный рационально, однако зиждущийся на личности Иисуса залог доверия, доброты, дарования, надежды на другого: все это верно и в том случае, если другой человек, ребенок, не соответствует нашим представлениям, образам, надеждам; если мы не получаем самоутверждения, которого ожидаем или в котором нуждаемся; если мы уверены, что, по сути дела, отдаем более, чем получим обратно; если мы согласно всему разумному человеческому ожиданию знаем, что вся забота об этом конкретном ребенке не принесет видимого успеха. Тот, кто пытается соответствовать этому христианскому призыву к служению без порядка старшинства в качестве своей максимы воспитания, понимает, что здесь речь идет о христианской любви к ближнему в ее абсолютной радикальности.

В свете всего этого возникает новая ценностная шкала любви к ближнему в отношении воспитания, новые знаки ориентации для воспитателей и детей, новый

смысловой горизонт: никоим образом не абсолютизация своего собственного «я», но всегда жизнь ради другого, а не своей личности, что может выражаться в желании поделиться, в желании прощения, в бережном отношении, в добровольном отказе от прав и преимуществ, в безвозмездном даровании.

Итак, почему такое служение? Не из-за слабости, но на основании сильной убежденности, которая возникает в результате не только осознания необходимости партнерских, кооперативных отношений воспитателя и воспитуемого, но из самоотверженности, охотно выходящей за пределы того, чего безусловно требует сотрудничество. Тем самым возможно создать атмосферу доверия и понимания, истинной помощи в ориентации и руководстве, нерепрессивное воспитание, далекое от авторитарного и антиавторитарного. Примером своей жизни можно показать молодому человеку истинный смысл жизни: моя жизнь имеет смысл лишь в том случае, если я проживаю ее не для себя самого, но для других, если моя жизнь и жизнь других людей основывается, поддерживается, исполняется реальностью, которая больше, прочнее, совершеннее, чем мы сами, то есть той таинственно объемлющей нас реальностью, которую мы называем Богом.

Там, где индивидуум или группы забывают, что воспитание существует не для принуждения человека, но для взаимного служения без порядка старшинства, они также виновны в том, что в общественной и индивидуальной областях господствуют права более сильного и властного, законы внешнего принуждения и превосходства, а тем самым создаются предпосылки для бесчеловечности и унижения.

Но там, где индивидуум или группы помнят о том, что воспитание представляет собой не принуждение че-

ловека, но взаимное служение без порядка старшинства как залог доверия, предупредительности, помощи, благоволения и любви, который выше всякого спонтанного взаимодействия и сотрудничества, – они способствуют очеловечиванию человеческих связей и благодаря этому делают возможной осмысленную и наполненную жизнь, в том числе и в период неуверенности и потери ориентиров. Тем, кто понимает воспитание в этом смысле как служение без порядка старшинства, дано обетование: кто примет дитя не только во имя свое, но во имя Иисуса, принимает тем самым самого Иисуса!

Наверное, эти предложения достаточны для провоцирования дальнейших размышлений: если записать все, что сотворил Иисус, «миру не вместить всего написанного». Может ли мир вместить книги, если записать все то, что было сделано, делается и должно делаться в следовании за Иисусом?

Человеческое бытие, преображенное в христианское бытие

Спросим прямо: *почему нужно быть христианином?* Так мы начали нашу книгу. Ответим также прямо: *чтобы быть истинным человеком!* Что это означает?

Не может быть христианского бытия ценой человеческого бытия. Однако и наоборот: не может быть человеческого бытия ценой христианского бытия. Не существует христианского бытия рядом, выше или под человеческим бытием. Христианин не должен быть разделенным человеком.

Тем самым христианство – это не надстройка человечности или ее опора. Это возвышение или, лучше, преображение человека, которое одновременно сохраняет, отрицает и превосходит человечность. Христианское

бытие означает преображение других форм гуманизма: они утверждаются, если утверждают человечность; они отрицаются, если отрицают христианство, самого Христа; они превосходятся, поскольку христианство может полностью воспринять в себя все человеческое даже во всей его негативности.

Христиане являются не меньшими гуманистами, чем все гуманисты. Однако они видят человеческое, истинно человеческое, гуманное, они видят человека и его Бога, видят гуманность, свободу, справедливость, жизнь, любовь, мир, смысл — все это они видят в свете этого Иисуса, который для них является конкретным критерием, Христом. Основываясь на нем, они полагают, что не могут поддерживать любой гуманизм, который просто утверждает все истинное, хорошее, красивое и человечное, но они поддерживают действительно *радикальный гуманизм*, который может интегрировать и преодолеть все неистинное, нехорошее, некрасивое и нечеловечное: не только все позитивное, но также — и здесь решается, на что годится та или иная форма гуманизма — все негативное, даже страдание, грех, смерть, бессмысленность.

Взирая на распятого и живого Христа, человек может и в сегодняшнем мире не только действовать, но и страдать, не только жить, но и умереть. Для него сияет смысл и там, где должен капитулировать чистый разум, в том числе в бессмысленном бедствии и грехе, поскольку он и там, в позитивном и негативном, понимает, что его поддерживает Бог. Тем самым вера в Иисуса Христа дарует мир с Богом и с самим собой, однако она не затушевывает проблемы мира. Она делает человека действительно человечным, ибо действительно ближним: до конца открытым для другого, кто нуждается в нем здесь и сейчас, для «ближнего».

—[409]—

Итак, мы спросили: почему нужно быть христианином? Теперь будет совершенно понятно, если мы выразим ответ в краткой всеобъемлющей формуле:

Следуя за Иисусом Христом,
человек в сегодняшнем мире может
действительно по-человечески жить,
действовать, страдать и умирать –
в счастьи и несчастьи, жизни и смерти,
уповая на Бога и помогая людям.

20 ТЕЗИСОВ О ХРИСТИАНСТВЕ

20 тезисов о христианстве

А. Кто такой христианин?

1. Христианин — не просто человек, пытающийся вести человечную, социальную или даже религиозную жизнь. Христианин — это тот, кто старается вести человечную, социальную и религиозную жизнь, основываясь на Христе.

2. Отличительно христианское — это сам Иисус Христос.

3. Быть христианином означает: следуя за Иисусом Христом в сегодняшнем мире, действительно по-человечески жить, действовать и умирать — в счастьи и несчастьи, жизни и смерти, уповая на Бога и помогая людям.

Б. Кто такой Христос?

4. Христос — это не кто иной, как исторический Иисус из Назарета. Не священник, не политический революционер, не аскетичный монах, не благочестивый моралист, он провокационен во все стороны.

5. Иисус не провозглашал никакой богословской теории или нового закона, не провозглашал самого себя, но Царство Божье: дело Божье (= волю Божью), которое осуществится и которое идентично делу человека (= благу человека).

6. Ради блага человека Иисус фактически объявил относительными освященные институты и традиции: закон и культ.

7. Тем самым Иисус притязал на то, что он — совершитель дела Бога и дела человека. Он требовал принятия окончательного решения не в отношении определенного титула, догмы или закона, но в отношении его радостной вести. Однако косвенно был поставлен вопрос и о его собственной личности: лжеучитель, лжепророк, богохульник, соблазнитель народа — или?

8. В конечном счете, спор идет о Боге: Иисус не ссылается на какого-то нового Бога, но на Бога Израиля — понятого по-новому как отца потерянных, к которому он совершенно личностно обращается как к своему Отцу.

9. Насильственная смерть Иисуса была логическим следствием такого его отношения к Богу и человеку. Его насильственные страдания были реакцией хранителей закона, права и морали на его ненасильственное действие: крестная смерть становится осуществлением проклятия закона, Иисус — представителем нарушителей закона, грешников. Он умирает, оставленный людьми и Богом.

10. Однако все не закончилось смертью Иисуса. Вера его общины заключается в следующем: Распятый вечно живет у Бога как надежда для нас. Воскресение не означает возвращения в пространственно-временную жизнь, продолжения пространственно-временной жизни, но восприятие в ту непостижимую и всеобъемлющую, окончательную и изначальную реальность, которую мы называем Богом.

11. Тем самым вера в воскресение — это не дополнение, но радикализация веры в Бога: веры в Бога Творца.

12. Без веры в воскресшего Христа вере в распятого Иисуса недостает подтверждения и полномочия. Без веры в крест вере в воскресшего Христа недостает отличительности и решительности. Сущность христианства — это Иисус Христос распятый.

13. Только на основании веры в воскрешенного к жизни Иисуса можно объяснить возникновение церкви: церковь Иисуса Христа как сообщество тех, кто положился на дело Иисуса Христа и свидетельствует о нем как о надежде для всех людей.

14. Основное различие между «католическим» и «протестантским» сегодня заключается более не в отдельных традиционных доктринальных различиях, но в различных основополагающих позициях, образовавшихся со времен Реформации, однако сегодня преодоленных в своей односторонности и поддающихся интеграции в истинную экуменичность.

15. Экуменическим основанием всех христианских церквей является библейское исповедание Иисуса как Христа, как критерий для связи человека с Богом и его ближними. Это исповедание необходимо по-новому переводить для каждого нового времени.

B. Кто действует по-христиански?

16. Тем самым отличительная черта христианского действия — это следование за Христом. Иисус Христос представляет собой личностно живое, основополагающее воплощение его дела: воплощение нового отношения к жизни и нового стиля жизни. Как конкретная историческая личность Иисус Христос обладает наглядностью, постижимостью и реализуемостью, которых лишены вечная идея, абстрактный принцип, общая норма, концептуальная система.

17. Тем самым Иисус означает для сегодняшнего человека многообразно реализуемую основополагающую модель взгляда на жизнь и практики жизни. Он личностно как позитивно, так и негативно является приглашением (у тебя есть возможность!), призывом (ты должен!),

вызовом (ты можешь!) для индивидуума и общества: он делает конкретно возможными новую основополагающую ориентацию и основополагающую позицию, новые мотивации, диспозиции, акции, новый смысловой горизонт и новое определение цели.

18. Для церкви Иисус должен оставаться основополагающим во всем. Церковь достоверна лишь в том случае, если она, следуя за ним, идет по этому пути как временная, служащая, осознающая грех, решительная церковь. Отсюда всегда следует выводить практические следствия для постоянной внутрицерковной реформы и экуменического понимания.

19. Именно в преодолении всего негативного должны пройти испытание христианская вера и нехристианские формы гуманизма. Для христианина полное преодоление негативного возможно только на основании креста. Следование кресту подразумевает не культовое почитание, мистическое погружение или этическое подражание. Оно означает разнообразное практическое соответствие кресту Иисуса, в котором человек в свободе познает и пытается пройти свой собственный путь жизни и страдания.

20. Однако при всем призыве к действию здесь, перед лицом распятого Иисуса, для человека в конечном счете важны не его достижения (оправдание делами), но безусловное доверие к Богу в хорошем и плохом, а тем самым — высший смысл в жизни (оправдание верой).

А. Кто такой христианин?

1. Христианин — не просто человек, пытающийся вести человечную, социальную или даже религиозную жизнь. Христианин — это тот, кто старается вести человечную, социальную и религиозную жизнь, основываясь на Христе.

а. Что означает быть **человечным**? Быть истинно человечным, истинно человеком — значит стремиться к полноте индивидуального человеческого бытия.

Однако: это доступно и светскому гуманисту (например, человеку, получившему классическое образование гумбольдтовского типа), и экзистенциалисту, основывающемуся на Ницше, Хайдеггере или Сартре, и позитивисту, живущему на основе естественных наук или критического рационализма.

Следует согласиться:

Все они могут быть настоящими гуманистами, ведущими истинно человечную жизнь. Однако это еще не делает их христианами.

б. Что означает быть **социальным**? Быть связанным с *societas*, с обществом — значит ориентироваться на нужды и надежды ближних, тех или иных групп людей, общества в целом и активно осуществлять социальную справедливость.

Однако: это доступно и светскому социальному активисту; доступно как либеральному социальному реформатору, так и марксистскому социальному революцио-

неру, это доступно испанскому социальному фашисту, южно-американскому социалисту или представителю европейских и американских «новых левых».

Нельзя отрицать:

Все они могут выдвигать справедливые и насущные социальные требования. Однако это еще не делает их христианами.

в. Что означает быть **религиозным**? Это значит быть связанным (*re-ligari*) с Абсолютным или принимать во внимание (*re-legere*) Абсолютное, это означает жить на уровне осознания Абсолютного, ориентируясь на Нечто, безусловно относящееся ко мне.

Однако: это доступно и буддисту или индуисту, мусульманину или иудею, это доступно благочестивому пантеисту или скептику-деисту, мистику-спиритуалисту, поборнику какой-нибудь трансцендентальной медитации (йоги или дзена) или просто среднестатистическому человеку с религиозными чувствами, который стремится нести ответственность за свои действия перед некоей обязывающей его совесть инстанцией.

Никоим образом нельзя отрицать:

Все они могут быть действительно религиозными. Однако все это еще не делает их христианами.

Что же тогда является отличительным признаком христианина? Что делает христианина христианином? Говоря кратко — то, что он пытается вести человечную, социальную и религиозную жизнь, основываясь на Христе. Именно пытается, не более и не менее.

2. Отличительно христианское — это сам Иисус Христос.

а. Вопреки сужению, изменению, искажению и смешению сущности христианства (совершаемому порой с

доброжелательными намерениями) вещи следует честно называть своими именами, толкуя термины в соответствии с их буквальным значением: христианство должно оставаться христианским! Однако христианство остается христианским лишь в том случае, если оно четко **связано с Христом**. Причем он не есть некий принцип, некая интенция, некая позиция или некая цель эволюции. Скорее он есть совершенно определенная, неповторимая и уникальная личность с совершенно определенным именем! Тем самым христианство уже на основании его имени нельзя опускать до уровня некоего безымянного анонимного христианства или «упразднить» в нем Христа. Отличительный признак христианства — это сам Христос.

6. Эта вероисповедальная формула **не есть просто формула**. Почему?

Она связана с конкретной исторической личностью — Иисусом из Назарета.

Поэтому она имеет христианский исток, за ней стоит вся великая христианская традиция: христианским является то, что связано именно с этим Христом.

Она дает ясный ориентир для настоящей и будущей жизни.

Тем самым она помогает христианам и одновременно получает одобрение нехристиан: поскольку их убеждения уважаются и их ценности однозначно подтверждаются без того, чтобы, посредством догматического фокуса, включать их в число христиан и христианскую церковь, говоря: «Вы, собственно, и так уже (анонимные!) христиане».

Поскольку таким образом понятие христианства не размывается и не расширяется произвольно, но рассматривается точно и принимается буквально, возможно:

избегать любой нехристианской путаницы (предельная *однозначность*) и одновременно сохранять открытость для всего нехристианского (максимальная *терпимость*).

в. Согласно этому критерию, христианство означает не исключительность единственной религии, дающей спасение только своим адептам, но **уникальность**, которая основана на Иисусе Христе. В отношении **мировых религий** это означает:

не абсолютное *господство одной религии*, которая, проповедуемая с позиций исключительности, пренебрегает свободой других;

не синкретическое *смешение всех* столь противоречащих друг другу *религий*, которое, гармонизируя и скрашивая различия между ними, подавляет истину;

но скорее самостоятельное, бескорыстное христианское *служение людям*, которое не разрушает ничего ценного в этих религиях, однако ничего и не воспринимает без критики: в дифференцированном признании и отклонении тех или иных положений других мировых религий христианство должно действовать среди них как *критический катализатор и точка кристаллизации* их религиозных, этических, медитативных, аскетических, эстетических ценностей.

В рамках такой установки церковь и сегодня может и должна *благовествовать об Иисусе Христе всем людям*, чтобы именно таким образом сделать возможным подлинно индийское, китайское, японское, индонезийское, арабское, африканское христианство: экуменизм не только в узком конфессионально-церковном, но в универсально христианском смысле.

3. Быть христианином означает: следуя за Иисусом Христом в сегодняшнем мире, действительно по-человечески жить, действовать и умирать — в счастьи и несчастьи, жизни и смерти, уповая на Бога и помогая людям.

а. *Почему нужно быть христианином?* Совершенно прямой ответ: **чтобы действительно быть человеком**! Что это означает?

Не может быть христианского бытия за счет человеческого бытия. Однако и наоборот: не может быть человеческого бытия за счет христианского бытия. Не существует христианского бытия рядом, выше или под человеческим бытием: христианин не должен быть внутренне расколотым человеком.

б. Таким образом, христианство — это не надстройка и не базис человечности, но, в лучшем смысле слова — **преображение или возвышение человека**, возвышение, при котором человек и другие формы гуманизма сохраняются, отрицаются и превосходятся:

они *утверждаются*, когда утверждают человечность;

они *отрицаются*, когда отрицают христианство, самого Христа;

они *превосходятся*, так как христианство может полностью воспринять в себя все человеческое даже во всей его *негативности*.

в. Это означает: христиане являются не меньшими гуманистами, чем все гуманисты. Однако они рассматривают все человеческое, воистину человеческое, гуманное, они рассматривают человека и его Бога, гуманность, свободу, справедливость, жизнь, любовь, мир, смысл на основании этого Иисуса, который для них является

конкретно определяющим = Христом. Основываясь на нем, они полагают, что не могут разделять любой гуманизм, который просто утверждает все истинное, хорошее, красивое и человечное, но действительно **радикальный гуманизм**, который может интегрировать и преодолеть все неистинное, нехорошее, некрасивое и нечеловечное: не только все позитивное, но также — и здесь решается, на что годится та или иная форма гуманизма — все негативное, даже страдание, грех, смерть, бессмысленность.

г. *Итак*: следуя за этим Иисусом, человек может и в сегодняшнем мире не только действительно по-человечески *действовать*, но и *страдать*, не только *жить*, но и *умереть*. Для него сияет смысл и там, где должен капитулировать «чистый разум», в том числе в бессмысленном бедствии и грехе: поскольку он и там, в позитивном и негативном, понимает, что *его поддерживает Бог*. Тем самым вера в Иисуса Христа дарует мир с Богом и с самим собой, однако она не затушевывает проблемы мира. Она делает человека действительно человечным, ибо действительно ближним, *готовым помочь людям*: без ограничений (в служении, отказе, прощении) открытым для другого, кто сейчас нуждается в нем, в «ближнем».

Б. Кто такой Христос?

4. Христос — это не кто иной, как исторический Иисус из Назарета. Не священник, не политический революционер, не аскетичный монах, не благочестивый моралист, он провокационен во все стороны.

а. **Не принадлежащий к священническому истэблишменту**: в Иерусалиме существовал религиозно-политический истэблишмент (саддукеи), и многие впоследствии рассматривали Иисуса как его представителя.

Однако: Иисус не был священником. Он был «мирянином», что было необычно — неженатым, и предводителем движения мирян. Он также не был профессиональным богословом: он не создавал великих теорий и систем. Он проповедовал скорый приход Царства Божьего не научно, простейшими словами, сравнениями, историями, притчами.

б. **Не политический революционер**: тогда существовала революционная партия (зилоты), и многие, например в Южной Америке, сегодня рассматривают его в качестве такового.

Однако: он, в любом случае, не был политическим, социальным революционером. Если бы он осуществил земельную реформу или сжег долговые расписки в архиве и организовал восстание против римских оккупационных властей, как это произошло во время иерусалимской революции после его смерти, сегодня его уже

давно забыли бы. Однако он провозглашал ненасилие и любовь к врагам.

в. **Не аскетичный монах**: в эпоху Иисуса в Палестине существовало хорошо организованное монашество (ессеи, Кумран), и монахи всех времен в оправдание своего образа жизни всегда охотно ссылались на него.

Однако: Иисус вовсе не уходил из мира, не отделялся и не направлял никого, кто хотел стать совершенным, в большой Кумранский монастырь на Мертвом море. Он не основал ордена с правилами, обетами, аскетическими заповедями, особыми одеяниями и традициями.

г. **Не благочестивый моралист**: в то время существовало движение, направленное на восстановление морали: фарисеи. Нередко позже Иисуса рассматривали как «нового Законодателя».

Однако: Иисус не учил никакому «новому закону», технике благочестия и не интересовался моральной или юридической казуистикой, а также какими бы то ни было вопросами истолкования закона. Он возвещал новую свободу от власти закона: любовь без границ.

Итак: мы уже многое поняли об Иисусе, если не пытаемся вписывать его в систему координат истэблишмента и революции, эммиграции и компромисса: он разрушает все схемы, он провокационен направо и налево. Он, очевидно, ближе к Богу, чем священники, одновременно свободнее от мира, чем аскеты, моральнее, чем моралисты, и революционнее, чем революционеры.

Почему же его нельзя классифицировать? Это связано с тем, чего он хотел. Чего же он, собственно, желал?

5. Иисус не провозглашал никакой богословской теории или нового закона, не провозглашал самого себя, но Царство Божье: дело Божье (= волю Божью), которое осуществится и которое идентично делу человека (= благу человека).

Личность Иисуса отходит на второй план перед лицом его дела. Однако дело Иисуса — это дело Божье в мире: грядущее вскоре Царство Божье.

а. **Царство Божье**: весть Иисуса была далеко не такой сложной, как наши катехизисы или учебники богословия. Он возвещал грядущее Царство Божье в образах и притчах: возвещал, что *дело Божье* победит, что будущее принадлежит Богу.

Итак:

Не только постоянная, существующая от начала творения власть Бога, представляемая иерусалимскими иерархами, но грядущее Царство Божье эсхатологического времени.

Не насильственно созидаемая религиозно-политическая теократия или демократия зилотских революционеров, но ненасильственно ожидаемое непосредственное, неограниченное, всемирное господство самого Бога.

Не суд мести в пользу элиты совершенных (в понимании ессеев и кумранских монахов), но радостная весть о безграничной благости Бога и безусловной благодати именно для потерянных и бедствующих.

Не созидаемое человеком путем точного исполнения закона и лучшей морали царство в духе фарисеев, но созидаемое свободным действием Бога Царство исполнения.

б. **Напряжение между настоящим и будущим:**

(1) *Настоящее* указывает человеку на *абсолютное будущее Бога:* нельзя абсолютизировать наше настоящее за счет будущего! Будущее Царства Божьего нельзя растворять в реалиях настоящего. Слишком печально и двусмысленно настоящее, чтобы оно в своем бедствии и грехе уже могло быть Царством Божьим. Слишком несовершенны и бесчеловечны эти мир и общество, чтобы они уже могли быть совершенными и окончательными. Царство Божье не застывает в начале своего появления, но должно в конце концов проявиться вовне. То, что началось вместе с Иисусом, с Иисусом должно и завершиться. Близкое ожидание конца не осуществилось. Однако нельзя вообще исключать ожидание.

(2) *Абсолютное будущее* указывает человеку на *настоящее*: нельзя изолировать будущее за счет настоящего! Царство Божье не может быть обращенным в будущее утешением, удовлетворением благочестивого человеческого любопытства о будущем, проекцией неисполненных желаний и страхов, как полагали Фейербах, Маркс и Фрейд. Именно исходя из будущего, необходимо обращать человека к настоящему. Именно исходя из надежды, необходимо не только интерпретировать, но и изменять современные мир и общество. Иисус хотел предложить не поучение о конце, но обратиться с воззванием о настоящем в свете приближающегося конца.

в. **Дело Божье = дело человека**: в свете этого грядущего Царства Иисус проповедует *высшую норму* для действия человека. Не какой-то закон или догму, канон или параграфы.

Высшая норма для него — это *воля Божья.* Да будет воля Его! Это звучит очень благочестиво. Однако что же такое эта воля Божья?

Воля Божья не просто идентична определенному закону, догме или правилу. Из всего, что говорит и делает Иисус, становится ясно: воля Божья есть не что иное, как *всеобъемлющее благо человека.* Как ясно показывают блаженства Нагорной проповеди и истории об исцелениях (изгнаниях демонов): не только спасение души, но спасение всего человека в настоящем и будущем! Что за благо и какой человек здесь конкретно подразумевается, нельзя точно определить в законническом смысле: в постоянно меняющихся различных ситуациях речь всегда идет о совершенно определенном благе каждого человека, который сейчас нуждается во мне, о благе моего конкретного ближнего. Что это означает по Иисусу?

6. Ради блага человека Иисус фактически объявил относительными освященные институты и традиции: закон и культ.

Бог желает блага человека:

а. *Поэтому* Иисус, который в общем и целом живет в верности закону, в отдельных случаях не боится **поступать вопреки закону**.

Никакого интереса к ритуальной корректности: чистоту перед Богом дарует только чистота сердца.

Никакого постнического аскетизма: его обзывают обжорой и пьяницей.

Никакого страха перед субботой: человек есть мера субботы и закона.

б. *Поэтому* он фактически, скандальным образом, объявляет относительными освященные **традиции и институты**:

Он объявляет относительными закон, всю религиозно-общественную систему, ибо заповеди существуют для человека. Закон не просто отменяется или упраздняется, но человек вступает на место абсолютизированного законного порядка: гуманность вместо легализма и догматизма. Все нормы и институты, параграфы и догмы судятся по критерию: существуют ли они для человека или нет.

Он объявляет относительными Храм, культ, ибо примирение и повседневное служение предшествуют богослужению. Богослужение не просто отменяется или упраздняется, но человек встает на место абсолютизированного богослужения: гуманность вместо формализма и обрядоверия. Все обряды и обычаи, упражнения и церемонии судятся по критерию: существуют ли они для человека или нет.

в. *Поэтому* он выступает за **любовь**, которая позволяет одновременно быть благочестивым и разумным и которая проявляется именно в том, что она не исключает никого, в том числе **и противника**, но скорее готова идти до

служения без порядка старшинства,

отказа без вознаграждения,

прощения без конца.

Тем самым: изменение общества путем радикального изменения индивидуума!

г. *Поэтому* он **солидаризируется**, вызывая злобу благочестивых, **со всеми бедными,** убогими, несчастными:

еретиками и раскольниками (самарянин), аморальными (блудницы и прелюбодеи), политически скомпрометированными (сборщики налогов и коллабора-

ционисты), общественно отверженными и презираемыми (прокаженные, больные, нищие), со слабыми (женщины и дети), вообще с простым (невежественным) народом.

д. *Поэтому* он даже дерзает возвещать вместо законного наказания **прощение** Бога — совершенно даром, — лично обещает прощение и тем самым делает возможным обращение и прощение ближних.

7. Тем самым Иисус притязал на то, что он — совершитель дела Бога и дела человека. Он требовал принятия окончательного решения не в отношении определенного титула, догмы или закона, но в отношении его радостной вести. Однако косвенно был поставлен вопрос и о его собственной личности: лжеучитель, лжепророк, богохульник, соблазнитель народа — или?

а. **Притязание**: как очевидный аутсайдер Иисус оказался в состоянии опасного для жизни общественного *конфликта*: в противоречии с господствующими отношениями и в противоречии с теми, кто им противоречит.

Великое притязание, однако *за ним стояло так мало*: незначительного происхождения, без поддержки своей семьи, без особого образования, без денег, должностей и званий, не поддерживаемый властью, не принадлежащий ни к одной партии и не легитимированный никакой традицией — безвластный человек притязает на такие *полномочия*? Кто был за него?

Однако: он, своим учением и всем образом действий навлекавший на себя смертельную агрессию, также спонтанно обретал доверие и любовь!

Говоря кратко: в нем разделяются умы.

б. **Решение**: Иисус стал публичной личностью. Сталкиваясь с ним, люди, и особенно иерархия, неизбежно видели себя поставленными перед *необходимостью принятия окончательного решения*: однако не просто «да» или «нет» по отношению к определенному титулу, определенному званию, определенной должности или определенной догме, обряду или закону.

Его весть и сообщество ставили вопрос, *на кого* и на что человек в конечном счете желает *ориентировать свою жизнь*. Иисус требовал окончательного решения в пользу дела Бога и человека. Сам он полностью отдает себя этому «делу», не требуя чего-то для самого себя, не делая свою собственную «роль» или звание темой своего послания.

в. **Дело и личность**. Великий вопрос о его личности был поставлен лишь косвенно, и стремление избегать всяких титулов лишь усложнило загадку.

Иисус, у которого теория и практика, бесспорно, совпадали, был *неслыханным вызовом* для всей религиозно-общественной системы (закон) и ее представителей (иерархия). Какой властью, собственно, он делает это? Так спрашивают друзья и враги. Здесь некто возвещает вместо безусловного исполнения закона необычную свободу для Бога и человека. Не делает ли он себя большим, чем Моисей (закон), большим, чем Соломон (Храм), большим, чем Иона (пророки)? Не следует ли здесь возмутиться?

Разве учитель закона, выступающий против Моисея, не является *лжеучителем*?

Разве пророк, более не следующий за Моисеем, не является *лжепророком*?

Разве возвышающийся над Моисеем и над пророками, а в отношении греха вообще присваивающий

себе функцию высшего судьи и тем самым прикасающийся к тому, что является Божьим и только Божьим, не является — и это следует ясно сказать — *богохульником?*

Разве он не представляет собой что угодно, но только не невинную жертву ожесточенного народа, скорее — мечтателя и еретика, поэтому является в высшей степени опасным и реально угрожающим позициям иерархии нарушителем порядка, возмутителем спокойствия, *соблазнителем народа?* Здесь возникает еще более серьезный вопрос: разве он, в сущности, проповедует не другого Бога?

8. В конечном счете, спор идет о Боге: Иисус не ссылается на какого-то нового Бога, но на Бога Израиля — понятого по-новому как отца потерянных, к которому он совершенно личностно обращается как к своему Отцу.

а. *Отец потерянных*: на *Бога Израиля*, Бога отцов ссылается Иисус в отношении всех своих действий и слов. Но каков же должен быть этот Бог, если он прав?! Все благовествование и деятельность Иисуса с высочайшей неизбежностью ставит вопрос о Боге: каков он есть и каков не есть, что он делает и чего не делает. Именно об истинном Боге идет весь спор.

Однако Иисус апеллирует к *совершенно иному* Богу и Отцу для оправдания своего скандального образа речи и действий: странный, даже опасный, по сути невозможный Бог. Разве действительно можно принять:

Что сам Бог оправдывает преступление закона?

Что сам Бог бесцеремонно переступает через праведность закона и позволяет провозглашать «лучшую праведность»?

Что сам Бог тем самым позволяет поставить под вопрос существующий законный порядок и всю общественную систему, в том числе храм и богослужение?

Что сам Бог делает человека мерилом своих заповедей, что через прощение, служение, отказ, любовь он сам устраняет естественные границы между товарищами и чужаками, дальними и ближними, друзьями и врагами, добрыми и злыми и тем самым становится на сторону слабых, больных, бедных, непривилегированных, угнетаемых, даже неблагочестивых, аморальных, безбожных?

Ведь это будет новый Бог: Бог, который отошел от своего собственного закона, Бог не благочестивых исполнителей закона, но нарушителей закона, Бог не богобоязненных, но Бог безбожников. Действительно, неслыханная революция в понимании Бога!

б. **Отец Иисуса**: вся весть Иисуса о Царстве и воле Божьей ориентирована на Бога как «Отца». К этому Отцу он обращается в естественной прямоте, уникальной непосредственности и скандальной близости как к *своему Отцу.*

Своеобразное новое благовествование и обращение к Богу как к Отцу бросало свой свет и на того, кто так своеобразно и по-новому благовествовал о нем и обращался к нему. И подобно тому, как уже тогда не могли говорить об Иисусе, не говоря при этом об этом Боге и Отце, тем самым, следовательно, было сложно говорить об этом Боге и Отце, не говоря при этом об Иисусе. Решение веры происходило не в отношении определенных имен и титулов, но в отношении этого *Иисуса*, поскольку речь шла о *едином истинном Боге.* Отношение к Иисусу было решающим для того, как человек относится к Богу, кем

он считает Бога, какого Бога он имеет. Иисус говорил и действовал во имя и в силе единого Бога Израиля. И, наконец, ради него он принял смерть.

9. Насильственная смерть Иисуса была логическим следствием такого его отношения к Богу и человеку. Его насильственные страдания были реакцией хранителей закона, права и морали на его ненасильственное действие: крестная смерть становится осуществлением проклятия закона, Иисус — представителем нарушителей закона, грешников. Он умирает, оставленный людьми и Богом.

а. **Смерть как следствие**: Иисус не просто пассивно выстрадал смерть, но активно провоцировал ее.

Лишь его благовествование разъясняет его осуждение.

Лишь его действия проясняют его страдания.

Лишь его жизнь и деятельность делают ясным, что крест этого человека отличается от многих крестов мировой истории.

б. **Проклятье закона**: для того времени смерть Иисуса означала — закон победил! Радикально поставленный Иисусом под вопрос он нанес ответный удар и убил его. Его поразило проклятье. Будучи распятым, Иисус был проклят Богом.

Его притязание теперь опровергнуто, его авторитет уничтожен, продемонстрирована ложность его пути: осужден лжеучитель, лжепророк, соблазнитель народа, богохульник! Закон восторжествовал над этим «евангелием», ничтожна эта «лучшая праведность» на основании веры, которая противопоставляется праведности закона на основании праведных дел.

в. **Представитель грешников**: тем самым Иисус представляет собой персонифицированный грех. Буквально как представитель всех нарушителей закона и беззаконных, за кого он выступал и кто, по сути, заслуживает точно такую же участь, как он: представитель грешников в самом худшем смысле этого слова!

г. **Богооставленность**: особенность этой смерти заключается в том, что Иисус умер не только оставленный людьми, но и абсолютно оставленный Богом.

Уникальное общение с Богом, в котором он созерцал себя, вызвало и его *уникальную богооставленность*. Этот Бог и Отец, с которым он полностью идентифицировал себя до самого конца, в конце не идентифицировал себя со страдающим.

Тем самым все казалось как бы никогда не бывшим: напрасно. Он, публично возвещавший перед лицом всего мира близость и пришествие Бога, своего Отца, умирает в этой совершенной богооставленности и публично демонстрируется всему миру как *безбожник*: осужденный самим Богом, уничтоженный раз и навсегда.

И поскольку *дело*, ради которого он жил и за которое боролся, было так тесно связано с его *личностью*, то вместе с его личностью пало и его дело. Не существует независимого от него дела. Как можно было верить его слову, после того как он таким вопиющим к небу образом умолк и умер?

Все прекращается? Или все же со смертью Иисуса не все завершилось? Здесь подобает величайшая осмотрительность.

10. Однако все не закончилось смертью Иисуса. Вера его общины заключается в следующем: Распятый вечно живет у Бога как надежда для нас. Воскресение не означает возвращения в пространственно-

временную жизнь, продолжения пространственно-временной жизни, но восприятие в ту непостижимую и всеобъемлющую, окончательную и изначальную реальность, которую мы называем Богом.

а. **Распятый жив**: все ли закончилось вместе с его смертью? Очевидно, нет. Можно констатировать неоспоримый факт: лишь после смерти Иисуса по-настоящему началось исходящее от него движение.

В чем его основание?

Если мы посмотрим сквозь различные ранние христианские традиции и легендарные формы пасхальных историй, остается *согласное свидетельство первых верующих*, которые видели свою веру основанной на действительном событии: Распятый вечно живет у Бога – как надежда для нас! Авторы Нового Завета поддерживаются, даже охвачены уверенностью, что Умерший не остался в смерти, но живет, и что точно также будет жить доверительно-верующий и уповающий на него. Новая вечная жизнь Одного как вызов и реальная надежда для всех!

б. **Что означает здесь «жить»?**

Не возвращение в эту пространственно-временную жизнь: смерть не аннулируется (не оживление трупа), но окончательно преодолевается (вхождение в совершенно иную, непреходящую, вечную, «небесную» жизнь).

Не продолжение этой пространственно-временной жизни: уже выражение «после» смерти вводит в заблуждение; вечность не определена понятиями «до» и «после». Она, скорее, подразумевает разрывающую измерение пространства и времени новую жизнь в невидимой, непреходящей, непостижимой области Бога (= «небо»).

Воскресение означает позитивно: Иисус не умер в небытие, но в смерти и из смерти он был принят в эту непостижимую и всеобъемлющую реальность, которую мы называем именем Бог. Там, где человек достигает своего эсхатона, края, предела, последней границы своей жизни — что ожидает его там? Не просто ничто, но все то, что есть Бог. Верующий знает: смерть есть переход к Богу, вхождение в сокровенность Бога, в ту область, которая превосходит все представления, которую никогда не видел глаз человека, которая не поддается нашему прикосновению, постижению, рефлексии и фантазии!

11. Тем самым вера в воскресение — это не дополнение, но радикализация веры в Бога: веры в Бога Творца.

а. **Радикализация веры в Бога**: вера в воскресение не есть добавка к вере в Бога, но радикализация этой веры: вера в Бога, которая не останавливается на полпути, но последовательно идет до конца. Вера, в которой человек без строго рационального доказательства, однако в совершенно разумном доверии полагается на то, что Бог начала есть и Бог конца, что он как Творец мира и человека также есть и их Завершитель.

б. **Радикализация веры в Бога Творца**: веру в воскресение следует интерпретировать не только как экзистенциальную интериоризацию или социальное изменение, но как радикализацию веры в Бога Творца.

Воскресение подразумевает реальное преодоление смерти Богом Творцом, которого вера считает способным на все, даже на предельное, даже на преодоление смерти. Конец, который есть новое начало!

Тот, кто начинает свой символ веры верой в «Бога, Творца всемогущего», может спокойно завершить его верой в «жизнь вечную». Поскольку Бог — Альфа, он также есть и Омега. Всемогущий Творец, призывающий из небытия в бытие, также может призвать из смерти в жизнь. То, что смертью завершается *все*, может, строго говоря, сказать лишь атеист.

в. **От Вестника к возвещаемому**: согласно единодушным новозаветным свидетельствам, именно Иисус из Назарета, постигнутый и познанный как живой, есть причина того, что его дело продолжилось. Здесь ответ на загадку возникновения христианства, причина,

почему после его смерти возникло такое имеющее огромные последствия движение Иисуса, после неудачи — новое начало, после бегства учеников — община верующих, которую называют церковью;

почему этот дезавуированный и осужденный Богом лжеучитель, лжепророк, соблазнитель народа и богохульник почти безрассудным образом провозглашался как Мессия Божий, Христос, как Господь, Спаситель и Сын Божий;

почему смертельное орудие позора истолковали как знамение победы;

почему первые свидетели в глубочайшей уверенности без страха перед презрением, преследованием и смертью несли людям эту скандальную весть о казненном как радостную весть (Евангелие);

почему Иисуса не только почитали, изучали и следовали за ним как за основателем и учителем, но и познавали его как ныне действующего в Духе;

почему тайну Божью рассматривали как связанную с его напряженной, загадочной историей и тем самым

сам Иисус стал истинным содержанием благовествования, сутью послания о Царстве Божьем: призывающий к вере стал содержанием веры; возвещающий Иисус стал возвещаемым Христом.

12. Без веры в воскресшего Христа вере в распятого Иисуса недостает подтверждения и полномочия. Без веры в крест вере в воскресшего Христа недостает отличительности и решительности. Сущность христианства — это Иисус Христос распятый.

а. **Что же является принципиальным отличием?**

Отличие христианства от древних мировых религий и современных форм гуманизма, как было установлено при первоначальном общем рассмотрении, есть *сам Христос.*

Но что помогает нам избежать всякого смешения этого Христа с другими религиозными или политическими мессиями, фигурами Христа?

Отличие христианства — как было затем уточнено — это Христос, который идентичен действительному историческому Иисусу из Назарета, то есть конкретно этот Христос *Иисус.*

Но что помогает нам избежать всякого смешения этого исторического Иисуса Христа с ложными образами Иисуса?

Принципиальная отличительная черта христианства — теперь может быть дан окончательный ответ — это буквально по Павлу «Иисус Христос *распятый*» (1 Кор 2:2).

б. **Крест и воскресение.**

Не как воскрешенный, вознесенный, живой, божественный, но именно как распятый, этот Иисус Христос неповторимо отличается от многих воскресших,

вознесшихся, живых богов и обожествленных основателей религий, кесарей, гениев и героев мировой истории.

Крест тем самым — это не только пример и модель, но основание, сила и норма христианской веры: *великое отличие*, которое радикально выделяет эту веру и ее Господа на мировом рынке религиозных и нерелигиозных мировоззрений из других конкурирующих религий, идеологий и утопий с их господами, а также одновременно укореняет ее в реальности конкретной жизни со всеми ее конфликтами: «*Иисус* — Господь!» — это самое древнее и самое краткое христианское исповедание веры.

Крест тем самым отделяет христианскую веру от неверия и суеверия. Конечно, крест — в свете воскресения, однако одновременно и воскресение — в тени креста.

13. Только на основании веры в воскрешенного к жизни Иисуса можно объяснить возникновение церкви: церковь Иисуса Христа как сообщество тех, кто положился на дело Иисуса Христа и свидетельствует о нем как о надежде для всех людей.

а. **Возникновение**: Иисус *во время своей земной жизни* не основал церкви. Ни готовые к обращению последователи Иисуса, ни призванные к особому следованию за ним ученики, ни двенадцать не отделяются Иисусом от Израиля как «новый народ Божий» или «церковь» и не противопоставляются древнему народу Божьему. Только *после смерти Иисуса* и его воскресения к жизни раннее христианство говорит о «церкви»: «церковь» в смысле отличного от Израиля особого сообщества однозначно есть послепасхальное явление. Ее основанием является не собственный культ, не собственное законодательство, не собственная организация с определенными

должностями, но исключительно и единственно верующее исповедание этого Иисуса как Христа: «церковь Иисуса Христа»!

б. **Задача**: задача церкви одна — во всех отношениях служить делу Иисуса Христа, то есть не загораживать его, но в духе Иисуса Христа осуществлять его для себя самой и в сегодняшнем обществе являть как надежду для всех людей. К этому служению относятся как *основные функции*: возвещение христианской вести, крещение во имя Иисуса, трапеза благодарения (евхаристия) в воспоминание о нем, обетование прощения грехов, ежедневное служение ближнему и обществу.

в. **Поместная и вселенская церковь**: церковь (= ekklesia = собрание = община) есть сообщество верующих в Иисуса Христа и означает одновременно поместную и вселенскую церковь: *поместная церковь* представляет собой не только «секцию» или «провинцию» вселенской церкви и наоборот, *вселенская церковь* есть не только «сосредоточение» или «ассоциация» поместных церквей. Но любая поместная церковь — пусть даже маленькая, незначительная, заурядная, жалкая — актуализирует, обнаруживает и представляет всю церковь Иисуса Христа (библейские образы для обеих: народ Божий, тело Христово, храм Святого Духа).

г. **Структура**: на основании укорененной в христианской вести церковной свободе, равенстве и братстве существуют многочисленные *различия*, не только личностей, но и функций и тем самым различный, функционально определенный порядок подчинения. Тем самым в церкви существует человеческий авторитет. Однако он легитимен только там, где основан на служении, а не

на явном или скрытом насилии, на старых или новых привилегиях. Лучше, точно следуя библейскому словоупотреблению, говорить не о церковных «должностях», а о церковном «служении»: об очень многих и очень разнообразных «*служениях*» или «*харизмах*» (особых призваниях).

В числе постоянных общественных служений особое место занимает *служение руководства или предстояния*, которое продолжает служение апостолов по созиданию и руководству церквами. Его задача на локальном, региональном или универсальном уровне — это общественная защита общего христианского дела: на основании особого призвания непрерывно руководить христианским сообществом в духе Иисуса Христа, то есть побуждать, координировать, интегрировать, представлять вовне и внутри, все это через благовествование Слова вместе с совершением таинств и деятельным участием в общине и обществе.

д. **Апостольское преемство**: от всей церкви и каждого отдельного христианина *в общем* требуется следование апостолам, согласие с апостольским свидетельством (переданным нам в Новом Завете) и постоянное совершение апостольского служения (миссионерское шествие в мир и созидание общины). Однако, поскольку именно служение руководства (епископы и священники) особым образом продолжает апостольскую задачу созидания и руководства церквами, по праву можно вести речь об *особом* апостольском преемстве руководящих служений. *Вступление* в это апостольское преемство руководящих служений может, однако, происходить *различным* образом: нормальным случаем является призвание со стороны церковных руководителей (при участии общины). Однако в принципе, согласно Новому Завету,

человек может стать церковным руководителем также на основании призвания другими членами общины или на основании свободно проявляющейся харизмы для созидания и руководства церквами. Поэтому и служения протестантских церквей могут притязать на полную действенность. На основании Нового Завета многие формы церковного устройства легитимны, хотя и не все одинаково уместны и удобны. Необходимо стремиться к преодолению церковного раскола между различным образом организованными церквами.

14. Основное различие между «католическим» и «протестантским» сегодня заключается более не в отдельных традиционных доктринальных различиях, но в различных основополагающих позициях, образовавшихся со времен Реформации, однако сегодня преодоленных в своей односторонности и поддающихся интеграции в истинную экуменичность.

а. Отдельные **традиционные доктринальные различия** относятся к Писанию и преданию, греху и благодати, вере и делам, евхаристии и священству, церкви и папству. По всем этим пунктам можно теоретически договориться или такие договоренности уже достигнуты. Все, что необходимо, — это чтобы церковное руководство сделало соответствующие богословские выводы и реализовало их на практике.

б. Важнейшее различие заключается в **традиционных основополагающих позициях**, существующих со времен Реформации: *католиком* в своей основополагающей позиции является тот, для кого особенно важна кафолическая = *целая*, всеобщая, всеобъемлющая церковь. Более конкретно: сохраняющаяся при всех разрывах

преемственность веры и верующего сообщества во времени (традиция), а также объемлющая все группы *универсальность* веры и верующего сообщества в пространстве (вопреки «протестантскому» радикализму и партикуляризму, которые нельзя смешивать с евангелической радикальностью и общинностью).

Протестантом в своей основополагающей позиции является тот, для кого во всех христианских традициях, учениях и практиках особенно важно постоянное критическое обращение к *Евангелию* (Писание) и постоянная практическая реформа согласно нормам Евангелия (вопреки «католическому» традиционализму и синкретизму, которые нельзя смешивать с католической традицией и широтой).

в. Однако при правильном понимании католическая и протестантская основополагающие позиции **никоим образом не исключают друг друга**: сегодня урожденный католик может быть настроен вполне евангелически, так что уже сейчас многочисленные христиане во всем мире – вопреки сопротивлению в церковном аппарате – фактически живут сконцентрированной на Евангелии «евангелической кафоличностью» или осмысленной на основании католической широты «католической евангеличностью», кратко говоря: реализуют истинную *экуменичность*. Таким образом, сегодня христианин может быть христианином в полном смысле слова, не отрекаясь от своего собственного конфессионального прошлого, однако и не заслоняя лучшее экуменическое будущее: истинное христианское бытие означает сегодня экуменическое христианское бытие!

15. Экуменическим основанием всех христианских церквей является библейское исповедание Иисуса

как Христа, как критерий для связи человека с Богом и его ближними. Это исповедание необходимо по-новому переводить для каждого нового времени.

а. Вновь и вновь в истории веры выражалось, что в действии и личности Иисуса нас встречает, нам действительно открывается *сам Бог* — конечно, воспринимаемый не нейтральным наблюдателем, но доверительно полагающимся на Иисуса верующим человеком. Поэтому истинный человек Иисус из Назарета для веры церкви есть **истинное откровение единого истинного Бога.**

б. Это исповедание Иисуса Христа, при всей непрерывности веры в истории церкви, богословы, в зависимости от эпохи, **интерпретировали по-разному** и поэтому его всегда необходимо по-новому переводить для настоящего времени, принимая во внимание все исторически возникшее (традиция): не другое Евангелие, но то же самое древнее Евангелие, вновь открытое для сегодняшнего дня!

в. И сегодня в вере следует непоколебимо придерживаться того, что в истории Иисуса Христа действительно **действуют Бог и человек**, хотя понятия богосыновства, предсуществования, посредничества в творении, вочеловечивания необходимо по-новому истолковывать для сегодняшнего времени. С точки зрения Нового Завета не может быть оправдана интерпретация истории Иисуса Христа, в которой Иисус Христос есть «только Бог»: избавленный от человеческих недостатков и слабостей, ходящий по земле Бог, или «только человек»: только проповедник, пророк или учитель мудрости, символ или шифр для общечеловеческого основополагающего опыта.

г. После этих негативных разграничений, основанных на Новом Завете, можно попытаться дать соответствующую эпохе, пусть и несовершенную, позитивную интерпретацию обязательной с V в. **классической формулы** «истинный Бог и истинный человек» (Халкидонский собор 451 г., восходя к Никейскому собору 325 г.):

истинный Бог: вся значимость того, что случилось с Иисусом из Назарета, связана с тем, что *в Иисусе*, который явился людям как совершитель дела и наместник, репрезентант и представитель Бога и как Распятый, воскрешенный к жизни, подтвержденный Богом, с*ам* человеколюбивый *Бог* был близок, говорил, действовал, окончательно открылся для верующих. Все высказывания о богосыновстве, предсуществовании, посредничестве в творении и вочеловечивании (часто облаченные в мифологические или полумифологические формы той эпохи) в конечном счете желают не больше и не меньше, как обосновать уникальность, невыводимость и непревзойденность провозглашенных в Иисусе и вместе с Иисусом *призыва, предложения, требования*, которые по сути имеют не человеческий, но божественный исток и поэтому, совершенно достоверно и безусловно, имеют отношение ко всем людям;

истинный человек: и сегодня необходимо подчеркивать вопреки всем тенденциям к безусловному боготворению, что Иисус безусловно и со всеми следствиями (способность к страданию, страх, одиночество, незащищенность, искушения, сомнения, возможность ошибки) *целиком и полностью был человеком.* Однако не просто человеком, но *истинным человеком.* В этом качестве он дал — как это выражается через осуществляемую истину, единство теории и практики,

исповедания и следования, веры и действия — через свое благовествование, свою деятельность и судьбу *модель человеческого бытия*, которая дает возможность каждому, доверительно полагающемуся на него, открыть и реализовать смысл человеческого бытия и собственной свободы в бытии для ближних. Будучи подтвержденным Богом, он представляет собой в конечном счете постоянный и надежный *стандарт человеческого бытия.*

д. Тем самым истину древних христологических соборов, действительно подтверждаемую Новым Заветом, нет нужды сокращать, хотя ее следует вновь и вновь переводить из социокультурного эллинистического контекста в горизонт понимания нашей эпохи. Важно не постоянство терминологии и понятий, но постоянство великих интенций и сущностного содержания.

Согласно Новому Завету, христианское бытие определяется в конечном счете не столько одобрением той или иной возвышенной догмы о Христе, не христологией или теорией о Христе, но **верой в Христа** и **следованием за Христом**!

B. Кто действует по-христиански?

16. Тем самым отличительная черта христианского действия — это следование за Христом. Иисус Христос представляет собой личностно живое, основополагающее воплощение его дела: воплощение нового отношения к жизни и нового стиля жизни. Как конкретная историческая личность Иисус Христос обладает наглядностью, постижимостью и реализуемостью, которых лишены вечная идея, абстрактный принцип, общая норма, концептуальная система.

а. **Следование**: оно отличает христиан от других учеников и приверженцев великих людей, поскольку для христиан существует полная устремленность к этой личности, не только к ее учению, но и к ее жизни, смерти и новой жизни.

Ни марксист, ни фрейдист не могли бы притязать на такое отношение к своему учителю. Хотя Маркс и Фрейд лично создавали свои труды, их можно изучать и им можно следовать и без особой связи с личностями их авторов. Их труды, их учение принципиально отделимы от их личностей.

Однако Евангелие, «учение» (весть) Иисуса можно понять в его истинном значении лишь тогда, когда его рассматривают в свете его жизни, смерти и новой жизни: его «учение» во всем Новом Завете *неотделимо от его личности.* Иисус, конечно, является для христиан учителем, однако одновременно он намного больше, чем учитель: он — личностно живое, основополагающее воплощение своего дела.

Следование означает: положиться на него и его путь, *шествовать согласно его указаниям по своему собственному* – а у каждого он свой — *пути*. Эта возможность с самого начала была великим шансом: не долженствование, но возможность, истинный дар, который предполагает только то, что человек в доверии и вере принимает его и ориентирует на него свою жизнь. Важна новая ориентация жизни и определяемый этим новый стиль жизни.

б. **Наглядность**: конкретная личность стимулирует не только мышление и критически-рациональный дискурс, но всегда по-новому и фантазию, воображение и эмоции, спонтанность, креативность и инновацию, короче говоря, все уровни человека. Не принцип, но только живой образ может *вести* людей, быть *притягательным* в глубочайшем и всеобъемлющем смысле этого слова: *verba docent, exempla trahunt.*

в. **Постижимость**: конкретная историческая личность имеет свое уникальное собственное имя. Имя Иисус — часто произносимое с трудом и в смущении — может означать силу, защиту, прибежище, притязание, поскольку оно вопреки всей бесчеловечности, угнетению, обману и несправедливости означает человечность, свободу, справедливость, истину и любовь. Конкретная историческая личность имеет слово и голос. Она может звать и призывать. Не принцип, но только живая личность может всеобъемлющим образом воздействовать *требовательно*: только она может приглашать, побуждать, взывать.

г. **Реализуемость**: конкретная историческая личность обладает неоспоримой реальностью, даже если ее можно интерпретировать по-разному. В личности Иисуса, в его пути речь идет не просто о возможности, но об осу-

ществленной возможности. Взирая на историческую личность Иисуса, человек может понять, что *необходимо* следовать и пройти до конца его путь. Тем самым здесь не просто возлагается императив: ты должен идти путем и оправдаться, освободиться! Предполагается индикатив: он прошел этим путем, и ты *уже* – взирая на него – оправдан, освобожден. Не принцип, но только живая личность может всеобъемлющим образом воздействовать *воодушевляюще*. Лишь она может засвидетельствовать о возможности реализации. Лишь она может побудить к следованию: поскольку она делает возможной и укрепляет уверенность в возможности также пройти этот путь; поскольку она разрушает сомнение в недостаточности собственных сил, необходимых для благого действия.

17. Тем самым Иисус означает для сегодняшнего человека многообразно реализуемую основополагающую модель взгляда на жизнь и практики жизни. Он личностно как позитивно, так и негативно является приглашением (у тебя есть возможность!), призывом (ты должен!), вызовом (ты можешь!) для индивидуума и общества: он делает конкретно возможными новую основополагающую ориентацию и основополагающую позицию, новые мотивации, диспозиции, акции, новый смысловой горизонт и новое определение цели.

В качестве основополагающей модели взгляда на жизнь и практику жизни Иисус предлагает не выраженный в форме законов порядок устройства жизни, государства или общества, но совершенно конкретные приглашающие, обязывающие и требующие *примеры, знамения, образцы, руководящие ценности, стандарты ориентации.*

Именно таким образом он производит впечатление и оказывает влияние, изменяет и преобразует верующих

людей и тем самым человеческое сообщество. Индивидууму и обществу, которые полагаются на него, Иисус совершенно конкретно сообщает и делает возможным следующее.

а. **Новая основополагающая ориентация и основополагающая позиция**: новое отношение к жизни, к которому призывает Иисус и последствия которого он явил. Каждый человек или человеческое сообщество могут жить иначе, более истинно, более человечно, если они имеют перед собой Иисуса Христа как конкретный руководящий образ и жизненную модель для своего отношения к человеку, миру и Богу. Он делает возможным идентичность и когерентность в жизни.

б. **Новая мотивация**: новые мотивы действия, которые могут быть взяты из «теории» и «практики» Иисуса. Благодаря ему возможно ответить на вопрос, почему человек должен действовать именно так, а не иначе, почему он должен не ненавидеть, но любить, почему он — сам Фрейд не знал ответа — должен быть искренним, готовым к милости и, по возможности, добрым, если он тем самым оказывается в проигрыше и ввиду немилосердия и жестокости других людей страдает.

в. **Новая позиция**: новые согласованные взгляды, тенденции, интенции, которые постигаются и сохраняются в духе Иисуса Христа. Не только для единичных и преходящих моментов, но здесь постоянно рождается готовность, созидаются позиции, сообщаются качества, которые могут определять поведение: позиция непретенциозной деятельности для ближних, солидаризация с отверженными, борьба против несправедливых структур; стремление к благодарности, свободе, велико-

душию, самоотдаче, радости, однако и к милости, прощению и служению; позиция, которая выдерживает испытание и в пограничных ситуациях, в готовности к жертве из полноты самоотдачи, в отказе и там, где в нем вроде бы нет нужды, в готовности свершений ради великого дела.

г. **Новые действия**: новые малые и большие дела, которые в следовании за Иисусом Христом начинаются именно там, где нет другой помощи: это не только великие изменяющие общество программы, но конкретные знаки, свидетельства, свидетели человечности и гуманизации как человека, так и человеческого общества.

д. **Новый смысловой горизонт и новое определение цели**: в высшей реальности, в исполнении человека и человечества в Царстве Божьем, которое может не только вносить позитивное в человеческую жизнь, но и переносить негативное: в свете и силе Иисуса Христа предлагается высочайший смысл не только для жизни и деятельности, но также для страдания и смерти человека, не только для истории успеха, но и для истории страдания человечества и верующего.

18. Для церкви Иисус должен оставаться основополагающим во всем. Церковь достоверна лишь в том случае, если она, следуя за ним, идет по этому пути как временная, служащая, осознающая грех, решительная церковь. Отсюда всегда следует выводить практические следствия для постоянной внутрицерковной реформы и экуменического понимания.

Церковь не есть Царство Божье, однако она может и должна быть представительницей и свидетельницей Царства Божьего. Она *достоверна* в этом качестве лишь

в том случае, если она возвещает весть Иисуса в первую очередь не другим, но самой себе и при этом не просто проповедует требования Иисуса, но исполняет их. Вся ее достоверность тем самым зависит от *верности Иисусу и его делу*. Поэтому никакая из сегодняшних церквей — в том числе и католическая — автоматически и во всех отношениях не идентична Церкви Иисуса Христа. Та или иная церковь является таковой, если она сохраняет верность Иисусу и его делу. Тогда она совершает свой путь как:

а. **Временная церковь**: сообщество веры, которое постоянно помнит о том, что оно обретет свою цель не в себе самом, но в Царстве Божьем, и поэтому сможет выстоять в полной напряжения истории, ибо оно знает, что не должно создавать окончательную систему, предлагать постоянное отечество, что вообще не должно удивляться, если в этом предварительном состоянии его обуревают сомнения, блокируют препятствия, обременяют проблемы.

б. **Служащая церковь**: сообщество веры, которое осознает, что не оно, но Царство Божье придет в «силе и славе», обретает в своей малости истинное величие. Тогда оно знает, что оно велико именно без проявления силы и применения насилия, что оно обретает свое достоинство только в самоотверженном деятельном служении обществу, людям и группам, а также своим противникам. Тем не менее общество постоянно игнорирует, пренебрегает и лишь терпит его, сожалеет, обвиняет или желает его исчезновения. Однако оно знает, что для него превыше всех сил неприступно царствует сила Божья и оно само может спасительно действовать в народах и сердцах людей.

в. **Церковь, осознающая вину**: сообществу веры, которое в истории верности и неверности, познаний и ошибок серьезно осознает, что только Царство Божье разделит добро и зло, истину и заблуждение, даруется по благодати та святость, которую оно само не может достичь. Тогда оно знает, что не должно играть для общества спектакль высокой моральности, как если бы именно у него все было в наилучшем порядке, оно знает, что его вера слаба, его понимание двойственно, его исповедание нечетко, что нет ни одного греха и прегрешения, которые не поразили бы именно его тем или иным образом, так что оно при всей своей постоянной дистанции от греха никогда не имеет повода дистанцироваться от каких-либо грешников.

г. **Решительная церковь**: сообщество веры, которое при всех промахах постоянно остается устремленным ко грядущему (в результате действия Царства Божьего) и думает о том, в чью пользу оно приняло решение, становится действительно свободным: свободным в следовании за Иисусом Христом для служения миру, свободным для служения человеку, в котором оно служит Богу, и свободным для служения Богу, в котором оно служит человеку. Свободным даже для преодоления страдания, греха и смерти на основании силы креста живого Иисуса. Свободным для всеобъемлющей творческой любви, которая уже сейчас не только интерпретирует, но и изменяет бедствующий мир на основании непоколебимой веры в грядущее царство совершенной справедливости, вечной жизни, истинной свободы, безграничной любви и грядущего мира, веры в уничтожение всякой отчужденности и окончательное примирение человечества с Богом.

д. **Практические импульсы**: взгляд на Евангелие Иисуса Христа как на центр и основание церкви должен во все эпохи вести к многочисленным практическим последствиям. Сегодня это особенно важно в двойном отношении:

1) растущая *экуменическая интеграция* различных церквей через реформу и взаимное признание церковных служений, через общую литургию слова, открытое причастие и все большее совместное совершение евхаристии, путем совместного строительства и использования храмов и других зданий, путем совместного служения обществу, путем растущей интеграции богословских факультетов и школьных уроков религии, путем разработки конкретных планов единства церковными руководствами на национальном и универсальном уровне;

2) *внутрицерковная реформа*, в том числе и Католической церкви: в отношении стиля церковного руководства, выбора папы и епископов, принудительного целибата, ответственности мирян, равноправия женщин (рукоположение), свободы совести в вопросах морали (контроль рождаемости).

19. Именно в преодолении всего негативного должны пройти испытание христианская вера и нехристианские формы гуманизма. Для христианина полное преодоление негативного возможно только на основании креста. Следование кресту подразумевает не культовое почитание, мистическое погружение или этическое подражание. Оно означает разнообразное практическое соответствие кресту Иисуса, в котором человек в свободе познает и пытается пройти свой собственный путь жизни и страдания.

а. **Ложное понимание**: мы не стремимся рассмотреть здесь бесчисленные примитивные искажения следова-

ния кресту, которые могут иметь серьезные последствия для индивидуума и для всех церковных областей: сколько глумились над крестом! Однако необходимо указать на три утонченных ложных понимания проповеди о кресте ради выявления истинного следования ему.

Следование кресту *не* означает *культового почитания*: крест Христов разрывает все схемы богословия жертвы и культовой практики. Профанность креста препятствует культовому усвоению и богослужебному прославлению Распятого.

Следование кресту *не* означает *мистического погружения*. Это не судорожно приватизированное в молитве и медитации страдание в единении с душевно-телесными страданиями Иисуса. Это будет ложно понятой мистикой креста.

Следование кресту *не* означает *этического подражания* жизненному пути Иисуса: это не точная копия модели его жизни, благовестия и смерти, которую никто не может создать.

б. **Соответствие**: именно поскольку крест не поддается копированию, он был и остается вызовом: взять на себя собственное страдание, в риске собственной ситуации и в неопределенности будущего шествовать своим *собственным путем жизни и страдания*. То есть:

не искать страдания, но переносить его;

не только переносить страдание, но бороться с ним;

не только бороться со страданием, но перерабатывать его.

Одним словом — *свобода в страдании*. Это означает более конкретно:

Бытие человека в любой общественной или экономической системе всегда перечеркнуто крест-накрест, оно состоит из событий, определяемых крестом — болью, заботами, страданием и смертью. Лишь *на основании креста Иисуса* перечеркнутое крест-накрест бытие человека обретает *смысл*. Следование за Иисусом всегда (иногда скрыто, иногда очевидно) есть страдающее следование, крестное следование. Отваживается ли на него человек? Под своим крестом он ближе всего распятому Иисусу, своему Господу. В своем собственном страдании он пребывает в страдании Иисуса Христа. Именно это во всяком страдании делает для него возможным высшее суверенное *превосходство*. Ибо никакой крест мира не может опровергнуть предложение смысла, провозглашенное на кресте Воскрешенного к жизни:

страдание, величайшая угроза, бессмысленность, ничтожность, беспомощность, одиночество и пустота объемлются солидарным с человеком Богом;

верующему открыт путь не мимо страданий, но через страдания, чтобы его активное безразличие к страданию готовило его к борьбе против страдания и его причин в жизни индивидуума и общества.

20. Однако при всем призыве к действию здесь, перед лицом распятого Иисуса, для человека в конечном счете важны не его достижения (оправдание делами), но безусловное доверие к Богу в хорошем и плохом, а тем самым — высший смысл в жизни (оправдание верой).

а. **Оправдание достижениями**: в современном обществе достижений человек ощущает то, что Павел называл «проклятьем закона»: современная жизнь держит его под постоянным давлением достижений, давлением

действия, давлением успеха. Он постоянно должен *оправдывать самого себя* в своем бытии: не перед судилищем Бога, как раньше, но перед форумом окружающего его мира, перед обществом, перед самим собой. И оправдать себя в этом обществе достижений он может только через достижения: лишь благодаря достижениям он представляет собой нечто, сохраняет свое место в обществе, обретает уважение, в котором нуждается. Только путем демонстрации достижений он может утверждать самого себя. *Однако*: во всех достижениях, во всех своих действиях человек никоим образом еще не обретает бытия, идентичности, свободы, личного существования, подтверждения своего «я» и смысла своего бытия. Желающий утвердить только себя самого, оправдать только себя самого, упустит свою жизнь.

б. **Что не важно:** существует и другой путь — не просто ничего не делать, не сразу же отказываться от достижений или демонизировать их, однако понимать, что человек не растворяется в своей профессии и своей работе, что личность — это больше, чем ее роль, что достижения важны, однако не являются решающими: ни хорошие, ни плохие. Говоря кратко: *важны не достижения*!

Благодаря Иисусу Христу, возможно *встать на другую основополагающую позицию*, достичь другого сознания, обрести новое отношение к жизни, чтобы осознать границы мышления успеха, чтобы избежать безумия достижений и разорвать круг их давления, чтобы действительно стать свободным.

в. **Что важно**: в конечном счете важны не позитивные, прекрасные и хорошие достижения человека. Утешительная сторона этой же вести гласит: к счастью, не

важны и негативные, плохие и скверные «достижения» человека (а сколько в этом отношении «достигает» каждый человек, даже если он не грешный мытарь). В конечном счете, во всем неизбежном действии и бездействии человека важно другое: *человек как в хорошем, так и в плохом ни в коем случае не должен оставлять своего безусловного доверия Богу.*

Откуда у человека эта уверенность? Распятый, который в абсолютной пассивности более не способен ни к каким достижениям и который в конце концов вопреки представителям благочестивых достижений становится оправданным Богом, был и остается живым знаком Божьим: самое решающее зависит не от человека и его дел, но — на благо человека в добре и зле — от милосердного Бога, который ожидает от человека непоколебимого доверия в его страдании. То есть человек имеет эту уверенность благодаря распятому Иисусу.

г. **Оправдание верой**: тем самым человек пребывает оправданным не только в своих достижениях и ролях, но во всем своем существовании, в своем человеческом бытии, совершенно независимо от своих достижений. Он знает, *что его жизнь имеет смысл:* не только в успехах, но и в неудачах, не только в блестящих достижениях, но и в ошибках, не только в случае увеличения достижений, но и при их снижении. Тем самым его жизнь имеет смысл даже в том случае, если его по какой-то причине более не принимает окружение или общество.

Это называется верой: человек, здоровый или больной, способный или неспособный работать, имеющий большие или малые достижения, привычный к успеху или оставленный им, виновный или невиновный, не только в конце, но и во всей своей жизни непоколебимо и несокрушимо основывается на этом доверии. Если

тем самым во всей его человеческой слабости его «*Te Deum*»[1] относится к единому истинному Богу, а не ко многим ложным богам — деньгам, наслаждению, власти, успеху, — то он может дерзать в любой ситуации применить к себе в качестве обетования и конец этого гимна: «На тебя, Господи, уповал и не постыжусь во веки».

[1] Тебя Бога [хвалим] (*лат.*) — *Прим. пер.*

Вместо послесловия[1]

Неустанно продолжаются дискуссии — как справа, так и слева — о том, может ли католический богослов с моими взглядами оставаться в Католической церкви. Позвольте мне сделать по этому поводу одно личное замечание. Сегодня, 10 октября 1974 года, именно в это время кардинал Дёпфнер (Döpfner) в римском храме св. Игнатия рукополагает 11 воспитанников папской Германской коллегии в священники Католической церкви. Поскольку не я выбирал день и час этой пресс-конференции, это можно назвать случайностью, но ровно 20 лет назад, 10 октября 1954 года в то же самое время, в том же самом римском храме Игнатия Лойолы, будучи воспитанником той же самой папской Германской коллегии, я сам был рукоположен в священника Католической церкви. И, поскольку я сохранил лояльность и верность этой церкви на протяжении двадцати лет при всей моей неизбежной постоянной критике, работая, изучая и борясь за нее, возможно, вы поймете, что я должен сказать. Честно говоря, я уже устал вновь и вновь заверять, что я хочу оставаться в этой Католической церкви, и что причины этого основаны на Евангелии. В моей новой книге я изложил все это еще раз. В любом случае через 20 лет я не менее чувствую себя католиком, чем в день моего рукоположения, что однако не исключает, но включает

[1] *Пресс-конференция на Франкфуртской книжной ярмарке 10 октября 1974 г., посвященная выходу книги «Быть христианином».*

в себя реализацию важных евангельских требований в нашу экуменическую эпоху.

Здесь необходимо добавить и второе замечание: также можно назвать случайностью то, что сегодня, через 20 лет, я несу не служение приходского священника, к которому я чувствовал тогда влечение, но нахожусь в академическом учительном служении, к которому я не стремился. Пастырские интенции не изменились с тех пор, как я был капелланом *Collegium Germanicum*, позднее — викарием в Люцерне и духовным наставником в общежитии в Мюнстере, хотя последние пятнадцать лет я должен был выполнять работу академического преподавателя и исследователя в Тюбингене. То есть работу богослова, чьей будничной и чрезвычайно тяжелой задачей является «бого-словие», «слово о Боге»: как можно говорить о Боге и о божественном в сегодняшнем мире таким образом, чтобы люди не просто непонимающе повторяли все это, но действительно поняли, о чем идет речь. Причем это не просто какое-то, но «христианское» богословие: как можно говорить об Иисусе Христе таким образом, чтобы люди не только повторяли традиционные христианские формулы, но могли убедительно жить и действовать на основании христианской вести в сегодняшнем обществе. Тем самым речь идет о богословии, понятом как «служение» людям, которые, как становится все более и более ясно в нашем сегодняшнем индустриальном обществе, имеют не только материальные нужды.

В эту книгу вошли двадцать лет богословия. Книга, несмотря на первые сообщения в прессе, не является гневным взглядом назад, но реалистически взирающим взглядом вперед. Это не просто сведение счетов с прошедшими двадцатью годами; у меня нет необходимости преодолевать богословское прошлое. Это анализ

двадцати лет, в течение которых мне постепенно становилось все яснее, что может означать человеческое и христианское бытие: исходя из евангельского истока для человека нынешнего времени. Эта — во многих отношениях, безусловно, очень критическая — книга написана не против Рима, но для Рима, а также для Всемирного совета церквей. Она написана для защиты и оправдания, для разъяснения и пробуждения христианской веры и жизни в ту эпоху, когда церкви скорее потеряли, чем обрели свою достоверность. Она хотела бы представить для нашего нынешнего времени изначальную христианскую весть и особенно личность Иисуса Христа. Однако она стремится не только богословски провозглашать, декламировать или декларировать. Она желает обосновать: что, почему, как человек (в том числе критически мыслящий) сегодня может дать отчет перед своим разумом о христианском бытии. Возможно, эта книга наконец дезавуирует дешевые клише о Кюнге как о деструктивном критике церкви, враге папы и разрушителе догм. Эта книга хотела бы — не больше и не меньше — сообщить мужество для христианского бытия.

Конечно, эта книга не оставляет ничего без критических вопросов, однако через всю негативную критику она всегда стремится к позитивным ответам. И поскольку повсюду она, по возможности, желает всеобъемлюще анализировать и в решающих моментах, по возможности, точно дифференцировать и интерпретировать, она не могла быть короткой. Она рассматривает материал, который может быть помещен во многих томах.

Поэтому не ожидайте от этой книги дешевых сенсаций. Настоящая сенсация — это то, что здесь и сегод-

ня, для индивидуума и общества сам Иисус из Назарета может сказать о Боге и людях своим словом, делом и жизнью. То есть это просто еще одна книга об Иисусе? Никоим образом. Но в чем же тогда ее оригинальность? Конечно, не в рассуждениях о чудесах, истинных и неистинных словах Иисуса, девственном рождении, пустом гробе, вознесении и схождении в ад, основании церкви и разнообразных новозаветных формах церковного устройства — все это при желании уже давно можно было прочитать у ведущих протестантских и католических экзегетов.

Оригинальность ее заключается в другом. В этой книге сделана попытка:

затронуть не только отдельные вопросы и отдельные области богословия, но представить христианскую весть как целое на фоне сегодняшних идеологий и религий: во всеобъемлющем, согласованном и вплоть до деталей единообразно проработанном систематическом синтезе, к которому необходимо стремиться специализации богословских дисциплин;

без церковно-политических опасений, не заботясь о богословских фронтах и модных направлениях, прямо сказать правду; на основании новейшего состояния научных исследований и интеллектуально добросовестной аргументации представить неурезанную богословскую критику, связанную с непоколебимым доверием христианскому делу;

последовательно исходить не из прошлых богословских постановок вопроса, но из обширных и многоуровневых вопросов современного человека и на этом основании при всей полноте информации во все новой концентрации стремиться к центру христи-

анской веры: так, чтобы все человеческое, общерелигиозное, внецерковное осознавалось более глубоко, чем ранее, и все же одновременно яснее, чем ранее, выкристаллизовалось отличительно христианское, а существенное отделялось от несущественного;

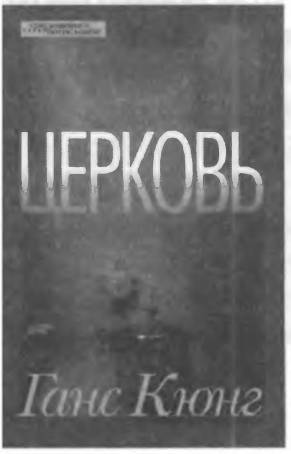
без библейских архаизмов и схоластических догматизмов, однако и без модного богословского жаргона говорить на языке сегодняшних людей: прилагая все возможные языковые усилия, чтобы быть простым и понятным для не имеющих специфической богословской подготовки современников, и все же одновременно формулировать точно, дифференцированно и увлекательно;

на основании личной исследовательской работы интегрировать конфессиональные различия от учения об оправдании до христологии и экклезиологии и тем самым выявить общее для христианских конфессий в качестве нового призыва к необходимому практически-организационному пониманию: это не новая теория в ряду других, но возможный сегодня основополагающий консенсус не только между христианскими церквями, но и важнейшими богословскими течениями;

выразить часто едва ощутимое единство богословия — на основании экзегетического и исторического исследования в рамках основного богословия, догматики, этики и практического богословия — таким образом, чтобы, начиная с вопроса о Боге до вопроса о церкви, более не терять из виду связь достоверной теории и живой практики, индивидуального и социального, критики эпохи и критики церкви, личного благочестия и реформы институтов.

В заключение необходимо предупредить возможный вопрос: как автор этой книги о христианском бытии для современного человека я абсолютно не считаю себя образцовым христианином. Поэтому следует процитировать одно предложение из нее: «Автор написал книгу не потому, что он считает себя хорошим христианином, но потому что он считает, что быть христианином — самое прекрасное дело».

Серия «Современное богословие»



ISBN 978-5-89647-266-7
140x210 мм.
Переплет, 662 с.

Ганс Кюнг (род. в 1928 г.) — крупнейший современный богослов, католический священник. Заслуженный профессор экуменического богословия в Тюбингенском университете, президент Института глобальной этики в Тюбингене и попечитель ББИ.

Ганс Кюнг
ЦЕРКОВЬ

Книга представляет собой энциклопедию по сравнительной экклезиологии. В ней затрагиваются проблемные для христианина вопросы: церковь как народ Божий и сообщество верующих, всеобщее священство, харизматическое измерение церкви, значение поместной церкви, церковный сан как служение, коллегиальность церковной власти и т.д. Комплексное развитие истории и самопонимания церкви анализируется в контексте новозаветной библеистики. В книге дается критический разбор догматических положений о церкви и детально рассматривается основополагающая структура церкви. Глава о служении в церкви обращается к переосмыслению католического канонического права касательно папского примата в перспективе экуменических дискуссий.

Серия «Современное богословие»

ISBN 978-5-89647-267-4
140x210 мм.
Переплет, ок. 400 с.

Ганс Кюнг
ВО ЧТО Я ВЕРЮ

Эта книга глубоко личная, автобиографическая. Автор адресует ее тем, кто живет в вере, но хотел бы не просто верить, но быть уверенным, и поэтому ищет веру, обоснованную с точки зрения философии, богословия, экзегетики, истории, которая могла бы быть практическим руководством к жизни. Автор признается, что он не спускается на богословском вертолете с небес, а начинает в долине повседневности с того, что подготавливает человека к жизни: с необходимого для каждого из нас глубинного доверия к жизни.

БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

сочетает в себе черты конфессионального и светского учебного заведения, ориентирован на мирян, открыт межконфессиональному диалогу и свободным дискуссиям. Помимо библейско-богословских предметов студенты ББИ изучают широкий спектр общегуманитарных дисциплин.

Издательская программа ББИ

(☑ – вышли в свет, ☐ – готовятся к печати)

Серия «Современное богословие»

- ☐ *Адамс Роберт М.* Достоинство веры. Очерки по философскому богословию
- ☑ *Алисон Джеймс.* Жизнь в последние времена. Иной взгляд на эсхатологию
- ☑ *Алисон Джеймс.* Постижение Иисуса. Доступное введение в христологию
- ☑ *Бальтазар Ганс Урс фон.* Верую. Кто такой христианин?
- ☑ *Бальтазар Ганс Урс фон, Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI), Шюрман Хайнц.* Принципы христианской этики
- ☑ *Бальтазар Ганс Урс фон, Барт Карл, Кюнг Ганс.* Богословие и музыка. Три речи о Моцарте
- ☑ *Бальтазар Ганс Урс фон.* Пасхальная тайна. Богословие трех дней
- ☑ *Барт Карл.* Молитва
- ☑ *Барт Карл.* Оправдание и право
- ☑ *Барт Карл.* Послание к Римлянам
- ☑ *Барт Карл.* Толкование посланий к Римлянам и Филиппийцам
- ☑ *Барт Карл.* Церковная догматика. В 5 томах.
- ☑ *Барт Карл.* Вольфганг Амадей Моцарт
- ☑ *Барт Карл.* Мгновения
- ☐ *Бенедикт XVI* (См. также *Ратцингер*). Отцы. От Климента Римского до Святого Августина
- ☑ *Бер-Сижель Элизабет.* Служение женщины в церкви
- ☐ *Бонхеффер Дитрих.* Этика
- ☑ *Гуроян Виген.* Воплощенная любовь. Очерки православной этики
- ☑ *Евдокимов Павел.* Православие
- ☐ *Зизиулас Иоанн.* Общение и инаковость
- ☑ *Каллист Уэр.* Православная церковь. 4-е издание
- ☑ *Каспер Вальтер.* Бог Иисуса Христа
- ☑ *Каспер Вальтер.* Иисус Христос
- ☑ *Каспер Вальтер.* Таинство единства. Евхаристия и Церковь
- ☑ *Клеман Оливье.* Отблески света. Православное богословие красоты

- ☐ *Кюнг Ганс.* Во что я верю
- ☐ *Кюнг Ганс* Церковь
- ☑ *Кюнг Ганс.* Христианский вызов
- ☐ *Мольтман Юрген.* Человек
- ☑ *Томас Моррис.* Наша идея Бога. Введение в философское богословие
- ☑ *Мудьюгин, архиепископ Михаил.* Введение в основное богословие
- ☑ *Николс Эйден.* Контуры католического богословия. Введение: источники, принципы и история
- ☐ *Равази Джанфранко.* Краткая история души
- ☑ *Ранер Карл.* Основание веры. Введение в христианское богословие
- ☑ *Ранер Хуго.* Играющий человек
- ☑ *Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI).* Сущность и задачи богословия. Попытки определения в диспуте современности
- ☑ *Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI).* В начале сотворил Бог. О творении и грехопадении
- ☑ *Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI).* Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени
- ☑ *Рауш Томас.* Католичество в третьем тысячелетии
- ☑ *Суинберн Ричард .* Воскресение Бога Воплощенного
- ☑ *Уайбру Хью.* Православная литургия. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. 3-е издание, исправленное и дополненное
- ☑ *Уильямс Роуэн.* О христианском богословии
- ☑ *Уэйнрайт Джеффри.* Для нашего спасения. Два взгляда на миссию Христа
- ☑ *Хабермас Юрген, Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI).* Диалектика секуляризации. О разуме и религии
- ☑ *Харт Дэвид Б.* Красота бесконечного: эстетика христианской веры
- ☑ *Хаутепен Антон.* Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры
- ☑ *Хаффнер Пол.* Тайна Таинств.
- ☑ *Хейз Майкл и Джирон Лайм, ред.* Современное католическое богословие. Хрестоматия
- ☐ *Шефлер Рихард.* Краткая грамматика молитвы
- ☑ *Шнайдер Теодор.* Во что мы верим. Изложение Апостольского символа веры
- ☑ *Языкова Ирина.* Со-творение образа. Богословие иконы

Другие серии:

Современная библеистика, Богословие и наука, Диалог, История Церкви, Богословские исследования, Религиозные мыслители, Читая Библию, Услышать человека, Современная апологетика

а также другие книги

См. полный каталог и интернет-магазин на

www.standrews.ru

Наши издания Вы можете приобрести в магазинах:

Полный ассортимент всегда представлен в магазине ББИ

«БОГОСЛОВСКАЯ КНИГА»,
ул. Иерусалимская, д. 3
(м. «Пролетарская»), 10-18,
перерыв 13-14, вых.: сб, воскр.,
тел. (495) 670-22-00, 670-76-44,
e-mail: sales@standrews. ru,
Интернет-магазин
www.standrews. ru

В Москве

«ФАЛАНСТЕР»,
Малый Гнездниковский пер.,
д. 12/27, тел. (495) 504-47-95

«ПАОЛИНЕ»,
ул. Большая Никитская, д. 26 ,
тел. (495) 291-65-15

«PRIMUS VERSUS»,
ул. Покровка, д. 27,
тел. (495) 223-58-20

«ФИЛАДЕЛЬФИЯ»,
Волгоградский проспект, д. 17,
стр. 1 , тел. (495) 676-4983

«РОССИЙСКОЕ БИБЛЕЙСКОЕ ОБЩЕСТВО»,
ул. Валовая, д. 8, стр. 1,
тел. (495) 940-55-90

«СРЕТЕНИЕ», ул. Лубянка, д. 17,
тел. (495) 623-80-46

«ПРАВОСЛАВНОЕ СЛОВО»,
ул. Пятницкая, д. 51,
тел. (495) 951-51-84

«МОСКВА»,
ул. Тверская, д. 8,
тел. (495) 629-64-83, 797-87-17

«БИБЛИО-ГЛОБУС»,
ул. Мясницкая, д. 6/3, стр. 5,
тел. (495) 781-19-00, 624-46-80

«МОСКОВСКИЙ ДОМ КНИГИ»
на Арбате, ул. Новый Арбат, д. 8,
тел. (495) 789-35-91

«У КЕНТАВРА», киоск РГГУ,
ул. Чаянова, д. 15,
тел. (495) 250-65-46

«КИОСК В ХРАМЕ
КОСЬМЫ И ДАМИАНА» (Москва),
Столешников пер., д.2

В Санкт-Петербурге

«СЛОВО»,
ул. Малая Конюшенная, д. 9,
тел. (812) 571-20-75

«ПОРЯДОК СЛОВ»,
Набережная р. Фонтанки, д. 15,
(здание РХГА),
тел. (812) 310-50-36

«ХРИСТИАНСКАЯ КНИГА»,
ул. Лебедева, д. 31,
тел. (812) 542-70-05

В России

«ГАРМОНИЯ» (Краснодар), ул.
Красная, д. 68,
тел. (8612) 53-31-05

«ПОСОХ» (Новосибирск),
ул. Каменская, д. 60,
тел. (923) 248-36-10

«НОВЫЕ КНИГИ» (Волгоград), ул.
Краснознаменская, д. 7,
тел. (8442) 33-42-82. Интернет-
магазин: www.new-books.ru

«ПИОТРОВСКИЙ» (Пермь), ул.
Луначарского, 51а,
тел. 243-03-51

«КНИЖНАЯ ЛАВКА В АРСЕ»
(Ярославль), ул. Свердлова, д. 9,
тел. (4852) 72-57-96

«ЛОЗА» (Воронеж),
ул. Шендрикова, д. 13,
тел. (4732) 51-67-93

«СВЕТОЧ» (Нижний Новгород),
Московское шоссе, д. 84,
тел. (831)279-72-30

В Украине

«КНИЖНАЯ ПОЛКА» (Киев),
ул. Хорива, д. 1/2,
тел.: (044) 428-80-74

«ДУХ И ЛИТЕРА» (Киев),
НаУКМА, кор. 5, ком. 209-211,
ул. Волошская, д. 8/5,
тел. (044) 425-60-20

«КОЛЛОКВИУМ» (Черкассы),
тел. (063) 963-75-11,
e-mail: sales@colbooks.net

«Магазин христианской
АКАДЕМКНИГИ»
www.bookstore.colbooks.net

«ХРИСТИАНСКАЯ КНИГА» (Одесса),
ул. Екатерининская, д. 87/16,
тел. (048) 719-44-72, 725-75-24

Интернет-магазин:
www.kniga.org.ua

«ХРИСТИАНСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ»
(Одесса),
пр-т Добровольского, д. 152-а,
тел. (048) 711-41-60

«НОВЫЙ ГОРОД» (Симферополь),
ул. Карла Маркса, д. 6/5,
тел. (0652) 54-67-34

В Беларуси

«ЛУЧИ СОФИИ» киоск (Минск),
пр. Независимости, д. 66,
фойе Президиума Академии
наук РБ, тел. (517) 284-14-58

«ДУХОВНАЯ КНИГА» (Минск),
ул. Максима Богдановича, д. 2,
тел. (517) 293-17-53

В Казахстане

«КОВЧЕГ» (Алматы),
ул. Айманова, д. 224,
тел. (3272) 74-55-49.
E-mail: kovcheg.kz@mail. ru

Формат 84×108/32.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл.-печ. л. 25,2. Тираж 1000 экз. Заказ № 7490.

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»,
филиал «Дом печати — ВЯТКА» в полном соответствии
с качеством предоставленных материалов
610033, г. Киров, ул. Московская, 122
Факс: (8332) 53-53-80, 62-10-36
http://www.gipp.kirov.ru; e-mail: order@ gipp.kirov.ru

современное богословие
серия

Ганс Кюнг
ХРИСТИАНСКИЙ ВЫЗОВ

Книга известнейшего немецкого богослова представляет собой авторизованную сокращенную версию его знаменитой работы «Быть христианином». Ганс Кюнг ставит человека перед проблемой честного взгляда на христианство. В сердцевине книги – жизнь и судьба самого Иисуса из Назарета. Автор избегает абстрактных экзегетических и догматических рассуждений и исторически точно на новейшем научном уровне показывает все самое характерное и особенное, что есть в христианской программе и практике. У читателя есть возможность сопоставить, чем практическое христианство было изначально и чем оно стало сегодня для каждого человека, который стремится к обретению осмысленной и наполненной жизни.

Ганс Кюнг (род. в 1928 г.) – крупнейший современный богослов, католический священник. Заслуженный профессор экуменического богословия в Тюбингенском университете, президент Института глобальной этики в Тюбингене и попечитель ББИ.

издательство ББИ
www.standrews.ru

ISBN 978-5-89647-265-0