

современное
с е р и я б о г о с л о в и е

ДЖЕЙМС
АЛИСОН

ЖИЗНЬ
В ПОСЛЕДНИЕ
ВРЕМЕНА

ИНОЙ ВЗГЛЯД НА ЭСКАТОЛОГИЮ

LIVING
— IN THE —
END TIMES

The last things re-imagined

JAMES ALISON

Crossroad

СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

Джеймс АЛИСОН

**ЖИЗНЬ В ПОСЛЕДНИЕ
ВРЕМЕНА**

ИНОЙ ВЗГЛЯД НА ЭСХАТОЛОГИЮ



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

МОСКВА

УДК 211.5
ББК 86.37

Джеймс Алисон.

Жизнь в последние времена. Иной взгляд на эсхатологию.

М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея.

2010 г. — VIII + 231 с.

Перевод с английского Александра Конева

Обложка Дмитрия Купреева

Не надо думать, что последние времена близки или, наоборот, что конец света настанет еще не скоро. Прочитавший книгу Джеймса Алисона поймет, что последние времена уже наступили и от него самого зависит, найдет ли он свой путь на небо и будет ли он там рядом с Христом на стороне агнцев, тех, кто сам стал жертвой или встал на сторону жертв, изгоев этого мира.

Перевод книги *LIVING IN THE END TIMES* на русский язык публикуется по согласованию с издательством *Crossroad*.

The translation of the book *LIVING IN THE END TIMES* is published by arrangement with *The Crossroad Publishing Company*.

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.

ISBN 978-5-89647-211-7



© Crossroad, 1996

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010

ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316;

standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

Содержание

Предисловие русскому изданию	1
Предисловие	3
Глава 1	
О ГОРНЕМ ПОМЫШЛЯЙТЕ	7
Взгляд на миметическую теорию «с высоты птичьего полета»	10
Откуда мы знаем о невинности жертвы?	19
Принцип аналогии	26
Глава 2	
ЖИВОЙ БОГ	31
Как Иисус понимал Бога	33
Первый шаг: Бог без насилия	39
Шаг третий: творение во Христе	48
Глава 3	
ПОЗНАНИЕ ОБРАЗА МЫСЛЕЙ ИИСУСА	57
Как Иоанн понимал акт веры	61
Сведение небес с неба	62
Наше усыновление Богом достигается через Иисуса	64
Послание Святого Духа	66
Творение смысла и горнило любви	70
Раскрытие творения	74
Заключение	78
Глава 4	
ОТВЕРЗШИЕСЯ НЕБЕСА И ЦАРСТВО, КОТОРОГО НЕ ЖДАЛИ	80
Отверзшиеся небеса	81
Проповедь Царства	85
Потрясение	90
Неадекватные призвания	93
Как создать другую историю	97
Дождь с высоты	100

Глава 5	
УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ И ВРЕМЯ	104
Бог указал мне.....	104
Искушение времени.....	118
Глава 6	
АПОКАЛИПТИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ	
И ОТЛОЖЕННАЯ ПАРУСИЯ	128
Проблема интерпретации: Иисус ошибается?.....	128
Апокалиптические представления.....	136
Свидетельство Луки	139
«Канон внутри канона»	
и «церковь как интерпретатор Писания».....	143
Время Авеля, или Безошибочность времени.....	145
Глава 7	
ВИДЕТЬ ГРЯДУЩЕЕ	154
Иоанн: суд уже состоялся.....	154
Марк: непредсказуемость часа	161
Лука: Пришествие как Откровение	167
Матфей: образ пира	170
Глава 8	
НАДЕЖДА: КОГДА ОТВАГА РОЖДАЕТСЯ ИЗ СТРАХА	178
Erhobunto gar... Они боялись.....	179
Красивые слова и пугающая реальность	181
Абсолютно «Другой» и мир противоречий.....	186
Введение одного малозаметного,	
но важного элемента.....	191
Надежда как трещина в системе	199
Вернемся к испуганным женщинам	200
Глава 9	
НАСТУПИЛ БРАК АГНЦА	203
Репутация и стыд.....	204
За пределами желания быть желанным... ..	211
Взаимосвязанные образы.....	216
Вскормленное воображение и обновление желания	218
Заключение	224
Общий указатель	226

«О горнем помышляйте»



Предисловие к русскому изданию

Для меня стало большой честью то, что Библейско-богословский институт св. апостола Андрея выбрал мою книгу для представления ее русскоязычному читателю. Меня приводит в трепет мысль, что книга, написанная в Чили 15 лет назад на испанском языке, расценена как достаточно актуальная и интересная, чтобы быть переведенной на ваш язык. Мне трудно выразить степень моей благодарности Алексею Бодрову, Игорю Пешкову и переводчику книги Александру Коневу за их отвагу, доверие и серьезную работу, которые были необходимы для того, чтобы осуществить это начинание.

Но я польщен еще больше тем, что мне выпало стать первым богословским интерпретатором идей Рене Жирара, представившим свою работу вашей культуре. Книга, к чтению которой вы намереваетесь приступить, знаменует собой (наряду со своей сестрой, книгой *Постыжение Иисуса*, которая также вскоре будет издана на русском языке издательством ББИ) мою попытку изложить языком богословия плодотворную и обладающую огромным потенциалом для христианской жизни миметическую теорию Рене Жирара.

На последующих страницах вы найдете не только трактат о «последних вещах», как традиционно называли «эсхатологию», богословскую дисциплину. Также вы обнаружите краткое введение в теорию Рене Жирара и некоторые намеки на то, как она соотносится с Писанием. Я надеюсь, что книга поможет вам еще внимательнее посмотреть на этого глубокого мыслителя.

Есть одна традиционная христианская молитва, просящая Бога вести и направлять нас, дабы мы научились использовать блага этого мира так, чтобы причаститься вечным благам. Именно об этом рассказывает данная книга: о том, как мы можем видеть что-то сквозь окружающий нас «апокалипсис» насилия и хаоса, с одной стороны, и как научиться по-

лагаться на миролюбие, надежность и творческую силу «эсхатологии», — с другой. Эту «эсхатологию» Бог дарует нам, принося ее прямо в нашу жизнь, несмотря на окружающую нас жестокость и страх.

Необходимо научиться различать два вида власти: власть этого мира, со всеми его иллюзиями, и исполненную покоя, не бросающуюся в глаза власть Иисуса, который принял позор, поражение и смерть, но не дал им победить себя. Цель этой книги — помочь нам лучше следовать за Иисусом, научиться распознавать второй вид власти, и не дать первому виду одурачить нас.

Двадцать пять лет прошло с тех пор, как я впервые познакомился с идеями Рене Жирана, и пятнадцать — с момента написания этой книги. За это время мир сильно изменился. В те времена, когда я заинтересовался трудами Жирана, мало кто обсуждал проблему взаимоотношения «религии» и насилия: просто принималось, как очевидность, что многие религии полны насилия, но при этом они так или иначе отмирают, и уже мало кому интересны. С тех пор мы испытали глубокое потрясение, узнав, насколько слаб фундамент нашей секулярной рациональности, и обнаружив себя окруженными всевозможными разновидностями религиозного фундаментализма.

Другими словами, представленное Жираном понимание природы человеческого желания и насилия дает нам свое особое осознание смысла Евангелия и того, что значит быть человеком. Ценность этого осознания за прошедшие годы возросла экспоненциально, поскольку оно включает в себе глубокий смысл и помогает людям постичь истину.

Я надеюсь, что по прочтении моей книги вы обретете обновленное чувство истинности Евангелия. И не только это, но также и новое осознание того, как сильно мы любимы, несмотря на то, что находимся в клубке противоречий, как много отваги требуется от нас, чтобы начать миротворческий труд, а также того, сколь много мудрости нужно, чтобы использовать полученные нами дары. Ведь Евангелие — не просто что-то, о чем нам следует знать. Оно — потрясающий акт коммуникации, раскрывающий нас для познания и действия, а также участия в жизни Бога.

*Джеймс Алисон
Сан Паулу, Бразилия, июль 2009.*



Предисловие

Существуют информативные (по мнению людей, изучающих теологию и не имеющих в распоряжении достаточного количества фактов) богословские работы, исследующие то, во что следует верить. Нередко такие работы оказываются весьма полезными. Это случается, когда человек обнаруживает, что подлинная вера церкви, подтвержденная авторитетными источниками, значительно отличается от того, как он ее понимал ранее. В данной работе подход несколько иной, на мой взгляд, в большей степени терапевтический, чем информирующий. Я исхожу из того, что читатель, неважно, верующий он или нет, является образованным членом западного общества и уже знаком с различными дискурсами, сформированными в отношении таких понятий, как «конец времен», «ад», «последний суд» и «небеса». Я думаю, что нам надо постараться отойти от таких подходов, в особенности от тех, что возникли в последние годы второго тысячелетия, когда апокалиптические настроения и термины буквально носились в воздухе. Также я полагаю, что задача католического богослова состоит в том, чтобы, с одной стороны, ради блага верующих отстаивать истины веры (не в апологетическом духе, конечно), а с другой, предложить возможность подхода, основанного на здравом смысле, людям, формально не признающим официального вероучения, но при этом озадаченным разноголосицей позиций приверженцев Того, кто грядет.

В книге вы не найдете обилия сносок, которые часто сопровождают академические богословские труды. Это может создать впечатление, что все здесь написанное является всецело «моей собственной работой». Но такое впечатление было бы неправильно, поскольку многие люди непосредственно помогали мне, и я часто использовал материалы из источников. Здесь я хотел бы выразить свою благодарность и признательность ряду людей. Я многим обязан члену ордена иезуитов Жоао Батиста Либанио

за прочитанный в иезуитском учебном центре (Белу-Оризонте, Бразилия) курс по эсхатологии, который впервые открыл мне всю важность данной темы. Также многое дали мне проповеди и лекции по Новому Завету о. Тимоти Рэдклиффа в тот период, когда он был приором доминиканского дома в Оксфорде, и его работа «Пришествие Сына Человеческого: Евангелие от Марка и ниспровержение “апокалиптических фантазий”», опубликованная в книге *Language, Meaning and Love: Essays in Honour of Herbert McCabe*, выпущенной под редакцией Б. Дэвиса издательством Чартап в Лондоне в 1987 году. Эта работа стала для меня постоянным источником вдохновения. Не столь глубоким было бы мое понимание Иисуса из Назарета и мира, в котором он жил, если бы не знакомство с трудами Дж. Дункана М. Дерретта и дружба с этим человеком, экзегетические работы которого выделяются своими новациями и озарениями. Также я многим обязан Роберту Хамертону-Келли (его влияние не ограничивается теми местами книги, где оно отмечено в сносках).

Мое собственное осмысление многих сторон эсхатологии никогда не вышло бы за пределы ребяческого и незрелого уровня, если бы не великая книга Йозефа Ратцингера *Eschatology: Death and Eternal Life* (Catholic University of America Press, 1988). Эту книгу я без малейших колебаний рекомендую каждому, кто желает более подробно изучить эсхатологию, соответствующую вере Церкви. Есть еще отличный двухтомник иезуита Андреса Торноса под названием *Escatologia I & II* (Madrid: UPCM, 1989-1992). В нем наилучшим образом (насколько мне известно) рассмотрены понятие христианской надежды и вопросы истории. Работа о Вознесении, написанная Кристофом фон Шенборном, и опубликованная в его сборнике *La vie éternelle* (Paris: Seuil, 1994), открыла для меня важность этой темы. Из богословских работ я также хотел бы отметить работы Джона Милбэнка, и в особенности его блестящую, статью “The Name of Jesus: Incarnation, Atonement, Ecclesiology”, опубликованную в журнале *Modern Theology* (7, no. 4 July 1991), хотя на нее редко ссылаются. Она, а также его поистине революционная статья “Founding the Supernatural” в сборнике *Theology and Social Science* (Oxford: Blackwell, 1990) дали богатую пищу для размышлений. Сколь многим я обязан идеям Рене Жира — известно всем, кто хоть сколько-нибудь знаком с этим

автором. Влияние работ Жана-Мишеля Угурляна не настолько явно, но также весьма велико, особенно в том, что касается взаимосвязи психологии, времени и памяти, которую я рассматриваю в пятой главе. Его книга *The Puppet of Desire* (Stanford University Press, 1991) открывает новый взгляд на эти, а также и другие вопросы. В процессе работы мне посчастливилось получить копию труда Сезарио Бандеры *The Sacred Game: The Genesis of Modern Literary Fiction* (Penn State University Press, 1994), и мне будет приятно, если, читая шестую главу данной книги, Сезарио обнаружит влияние некоторых наиболее ярких своих идей.

Текст этой книги, изданной на английском языке, представляет собой авторский перевод и адаптацию курса, прочитанного мною в Институте Педро де Кордоба (Сантьяго де Чили) во втором семестре 1994 года. Курс назывался *Fijen las mentes en las cosas de arriba: recuperando la imaginación escatológica*. Этот институт представляет собой центр обучения аспирантов, основанный и управляемый орденом доминиканцев, и занимающийся в основном междисциплинарными исследованиями социальных проблем латиноамериканских стран при особом внимании к средостению социальных наук с богословием. Там учатся люди из разных стран — миряне, монашествующие женщины и мужчины, а также священники. Таким образом, непосредственным контекстом моей попытки пересмотреть некоторые элементы трактата об эсхатологии была острая потребность в таком богословском и социологическом подходе к различным дискурсам, представленным в латиноамериканском христианстве, который, с одной стороны, был бы верен учению церкви и Писанию, а с другой стороны, адекватен человеческому стремлению понять мир эсхатологии, наполненный сакральным насилием.

Я не могу не выразить глубокую признательность доминиканцу Гвидо Дельрану, директору Института Петро де Кордоба, пригласившему меня прочитать курс, ставший впоследствии основой этой книги. В ней есть страницы, напоминающие о его дружбе и поддержке в тяжелые моменты моей жизни (он поймет, что я имею в виду). В то же время я хочу поблагодарить доминиканца Эдварда Руэна и доминиканскую общину св. Пия в Чикаго за предоставленный мне отдых в

течение субботнего периода¹. Благодаря их заботе я получил возможность перевести книгу, подготовить ее англоязычное издание. Также я должен признать близость некоторых разделов книги (особенно во второй, третьей и шестой главах) к текстам другой моей книги *The Joy of Being Wrong* (Crossroad, NY), во время работы над которой, а особенно над разделом о первородном грехе, у меня возникли некоторые мысли относительно эсхатологических проблем, и эти идеи я решил разработать более подробно при первой возможности.

Особенно я благодарен доминиканкам Мэри Ньюджент за ее советы относительно стиля и помощь в корректировании текста и Диане Калберстон — за некоторые важные предложения, а также Даниэлю О'Грейди, доминиканцам Ричарду де Ранитцу, Джону Герлаху, Мэтью Уолшу, Джерри Клиейтору и Даниэлю Дэвису — за их щедрую помощь и поддержку, оказанные в ходе работы. Моя самая горячая благодарность — Майку Лиэ и Джону Иглсону из издательства Crossroad, дружеский энтузиазм, равно как и абсолютный профессионализм которых был так важен для подготовки этой книги. И наконец, это издание было бы невозможно без усердия Рейчел Боулдинг из издательства SPCK с ее убежденностью в том, что читатели-христиане из Великобритании должны знать о существовании неапокалиптического подхода к «последним вещам». Моя самая сердечная благодарность Рэйчел.

Эту книгу я посвящаю памяти моего друга Лаэрсियो Донато дос Реис (1961–1994). Оригинальная версия книги была завершена, когда шла последняя неделя его жизни, но я не сумел рассказать о ее содержании тому, кто так много объяснил мне о жизни. Пусть эти страницы будут вместо цветов, которые я не смог положить на его могилу в Бразилии, а также моей попыткой сказать, что камень отвален. То, что будет изложено ниже — это лишь слабый отблеск реальности, которую, как надеюсь, мы с ним вместе разделим в вечной радости.

¹ Субботний период (субботний год) — [творческий] отпуск продолжительностью до года. — *Прим. перев.*



Глава 1

О горнем помышляйте

В Послании к Колоссянам мы читаем:

О горнем помышляйте (*phroneite*), не о том, что — на земле (Кол 3:2)*.

Если вы уже знаете, что означают эти слова, то вам ни к чему тратить время, читая эту книгу далее, потому что у вас уже есть понимание эсхатологии. Богословие, возможно, нужно лишь тем, кто не может ухватить очевидного смысла в том, что на самом деле очень просто, и что легко понимают лучшие христиане, нежели мы с вами. Оно нужно тем, кому приходится с тяжким трудом продираться своим закоснелым умом через шипы и тернии заблуждений, чтобы ниспровергнуть всякое превозношение, восстающее против познания Божия, и пленить всякое помышление в послушание Христу (ср. 2 Кол 10:5), кому приходится «вспахивать» свой интеллект, превращая его в плодородную почву из сухой и бесплодной.

Тот стих, который я процитировал в начале, имеет определенный контекст, о котором нам сказано следующее:

Итак, если вы были воздвигнуты со Христом, ищите горнего, где Христос сидит по правую сторону Бога (Кол 3:1).

Ниже следуют уже упомянутые стихи, а затем мы читаем:

Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге: когда будет явлен Христос, жизнь ваша, тогда будете явлены и вы с Ним во славе (Кол 3:3-4).

* Текст Нового Завета приводится по изданию: Новый Завет в переводе с греческого подлинника / Под ред. еп. Кассиана (Безобразова). М.: РБО, 2001. Цитаты из Ветхого Завета приводятся в Синодальном переводе. — *Прим. перев.*

За этими стихами скрыт целый пласт смысловых отсылок. Мы слышим, что Христос сидит по правую руку от Бога. Это не информация об официальном небесном протоколе, а отсылка к Псалму 109/110, имевшему огромное значение для ранней церкви. В этом псалме сказано: «Сказал Господь Господу моему: воссядь одесную Меня». Псалом был очень важен для апостолов, поскольку сам Иисус ссылался на него в Храме незадолго до своих страданий. Он дал понять, что Мессия, сын Давида, подлинно является Господом, сидящим по правую руку от Бога (ср. Мк 12:35-37 и пар.). Апостолы, помня об этом, после Воскресения осознали, что Иисус пророчествовал о том, что с ним случится, используя этот псалом. Мы знаем об этом, поскольку таким способом, словами псалма, апостолы описали то, что Господь прекратил свои явления им, и вознесся на небеса.

Об этом же идет речь и в других местах, например в Рим 8:34, Еф 1:20, Евр 1:3.13 и 1 Петр 3:22. Мы сейчас говорим о том, что имело очень большое значение для апостольского свидетельства о жизни и Воскресении Иисуса, а именно о том, что мы сами имеем в виду, когда исповедуя нашу веру, произносим: «...вознесшегося на небеса и сидящего одесную Отца». Мы говорим о Вознесении. Но что *это* могло означать? Значит ли это что-либо для нас? Мы привыкли к определенным рассуждениям и дискурсам, имеющим отношение ко Кресту (может быть, ошибочным) и к Воскресению (может быть, малосодержательным). Но каков дискурс относительно Вознесения? Обыкновенно разговор о Вознесении выглядит как некий апологетический довесок к рассказу о Воскресении, какой-то неловкий способ объяснения того, почему мы более не видим Иисуса, во всяком случае в том виде, в каком он являлся апостолам. По крайней мере, я не слышал, чтобы этому событию придавался какой-то очень важный смысл, и совсем не знаю, чтобы кто-то говорил о его большом значении для нашей жизни.

И, тем не менее, в апостольском свидетельстве этому событию придавалось большое значение. В тех стихах, которые я процитировал выше, оно понимается как условие *sine qua non*, без которого христиане не могут понять, кто они есть,

и одновременно оно — принцип действия. Но если это так, то получается, что мы говорим о чем-то, понимание чего оказалось утрачено; хотя это было вполне ясно во времена апостольского свидетельства, но стало настолько туманно для нас, что мы даже не понимаем, что упустили нечто важное. В таком случае нам потребуется провести некоторое расследование, чем-то похожее на работу археологов. Но в отличие от поиска развалин древнего здания или от поиска преступников, которым занимаются детективы, мы будем искать следы утраченной внутренней динамики доступных нам текстов.

Это будет непросто сделать, поскольку нас преследует искушение любой древний текст трактовать по-своему. Такого искушения следует избегать, хотя мы не можем приблизиться к какому-либо тексту, исключив самих себя — с нашим образованием, нашими догадками, психологией, предрассудками и слабостями. Однако когда речь идет о тексте, засвидетельствованном апостолами, и который мы обычно называем «Новый Завет», церковь, являющаяся первоначальным автором текста, призывает нас к вдумчивости. Мы знаем, что с личностью Иисуса из Назарета связано что-то крайне необычное, что трудно описать и объяснить. Люди, которые знали Иисуса и сопровождали его, пережили последовательность изменений в том, как они понимали вещи и действовали. Эти люди, а скорее даже их друзья и соратники, изложили в письменном виде то, что они пережили, а церковь заботливо сохранила эти записи. Время от времени церковь осознает, что она не очень хорошо понимает какие-то части этого текста, имеющего для нее жизненную важность. Тем не менее церковь верна этому тексту, поскольку понимает, что каков бы ни был первоначальный опыт, он продолжает переживаться и сегодня, преображая восприятие тех, на кого воздействует. Отсюда следует, что читая этот текст, мы должны быть очень внимательны, должны двигаться вперед с той же осторожностью, что Моисей перед горящим кустом. Нам нельзя упускать из виду, что этот текст в отличие от других может ниспровергнуть то, чему нас научили ранее, может изменить наше восприятие, разоблачить наши предрассудки и слабости.

Когда мы называем его «Священное Писание», то не имеем в виду, что этот текст подобен чему-то почтенному своей древностью и покрытому благородной патиной традиции. Мы не подходим к этому тексту так, как будто хотим разобрать и переделать его, но мы подходим к нему достаточно близко, чтобы он мог переделать нас. Если мы слышим какие-то фрагменты текста, которые вроде бы не имеют смысла, и не получаем ожидаемого чувства самооправдания и удовлетворения от нашего собственного представления о самих себе, то, возможно, именно в этот момент мы слышим голос Другого, образ которого должны восстановить в себе.

Если мы хотим понять, что хотели сказать авторы некоторых текстов апостольского свидетельства, на первый взгляд лишенных очевидного смысла, надо позволить этим текстам задавать нам вопросы. Может быть, в процессе постижения их смысла мы поймем что-то о самих себе и о нашей жизни, откроем новые подходы и новые способы действий. Конечно, это может оказаться не столь простым. Если читатель захочет так подходить к этим текстам, то он должен быть честен в используемом методе, ему (или ей) надо понимать, какие предпосылки он (или она) использует. И я как раз и хочу объяснить вам, какие инструменты собираюсь применять для того, чтобы выявить внутреннюю динамику апостольского свидетельства. Эти инструменты содержатся в миметической теории (или теории подражания) Рене Жирара.

Взгляд на миметическую теорию «с высоты птичьего полета»

Миметическая теория представляет собой истолкование человеческих отношений, и в то же время способ понимания человеческой культуры. Можно сказать, что она, с одной стороны, изучает причины поведения людей в их взаимоотношениях, а с другой — формы, объединяющие людей в структуры, предшествующие их отношениям. Причем эти формы часто оказываются скрытыми, замаскированными. Возможно, мы лучше сможем понять суть этой теории, если скажем, что она

помогает преодолеть барьер между двумя различными путями к пониманию себя. Этими двумя путями являются, во-первых, психологический подход, первопроходцем в котором оказался Зигмунд Фрейд, где внимание концентрируется на индивидуальной личности, а ее проблемы понимаются как внутренние проблемы, и, во-вторых, социологический подход, рассматривающий проблемы как внешние, объективные, независящие от моих мотиваций, намерений, чувств, и так далее. Даже если ранее вы не слишком много размышляли об этом, вы тем не менее сможете догадаться, что разрыв между этими двумя подходами оказал существенное влияние на богословие. Подумайте о том, каким мог выглядеть дискурс относительно греха для мышления, акцентированного на «личном», и о противоположной тенденции (не принесшей ожидаемых плодов), стремящейся вывести грех из сферы персонального и представить в качестве «структурного». Причины, по которым вторая тенденция не оправдала надежд, я надеюсь, станут для нас более ясными по мере нашего продвижения в рассуждениях.

Как бы то ни было, миметическая теория предлагает такой подход к пониманию человека, который сочетает элементы личностного и социального, поскольку рассматривает человеческую личность как находящуюся в социальной и личностной зависимости от других, предшествующих ей. Эта теория, таким образом, рассматривает отношения между «другими» и личностью в качестве абсолютного ключа к пониманию происходящего. Я попытаюсь в самых простых терминах описать этот подход к изучению человека. Первый вопрос, на который следует ответить, это «каким образом вы чего-то желаете?». Ответ: «Я желаю чего-либо, подражая другим». Чтобы нечто имело ценность или интерес для меня, нужно чтобы кто-то другой считал это ценностным или интересным. Этот процесс подражания берет свое начало в раннем детстве, когда все мы неизбежно подражаем другим: тем, кто учит нас произносить звуки и жестиковать. Повторяя звуки, мы развиваем память и осваиваем язык (не может быть языка, если нет памяти). Можно сказать, что сама наша способность быть разумными существами полностью зависит от механизма имитации.

тации. Мы не только имитируем то, что люди делают и как они себя ведут, но подражаем им также и на более глубоком уровне: в наших желаниях. В случае, если родители хорошо справляются со своей задачей, ребенок успешно социализируется, но в противном случае он может долгие годы провести в напряженном поиске, запутанный во многих болезненных и горьких механизмах повторения. Большинство из нас находят где-то в промежутке между теми, кто благополучно нашел свое «Я» в гармоничных взаимоотношениях, подражая тем, кто воспитал их в мире и любви, и теми, кто оказался вынужден искать себя в ситуации, когда смысл существования постоянно ускользает, пытаюсь манипулировать окружающими и контролировать их. Совершенно ясно, что ни один человек не свободен полностью от какой-то борьбы и усилий обрести себя при помощи насилия.

Это означает, что наши желания возникают в результате подражания желаниям других, что вступающее в жизнь «Я» полностью зависимо от тех, кто окружает его. «Я», доверяющее миру собственной оригинальности, не может увидеть свою зависимость, и, возможно, более других зависимо от чужих желаний — скрытым и непреодолимым образом. Кажется, что пока еще в этом нет никакой проблемы. Но из вышесказанного следует, что мы обречены на конфликты. Обдумайте следующее: если я признаю абсолютную зависимость моих желаний от окружающих как в личной сфере, так и в общественной, то я нахожусь в мире с другими. Однако в тот момент, когда я утверждаю первичность и оригинальность своего желания, то вхожу в конфликт с другими. Тривиальный пример: один из членов коллектива появляется в новых джинсах определенной фирмы. Предположим, что это кто-то, кто меня восхищает и нравится мне: я хотел бы быть им. Если бы я был похож на него, то, возможно, я стал бы более привлекательным и популярным. Не исключено даже, что это дало бы мне возможность в большей степени «быть». Поэтому я тоже покупаю такие джинсы, и, конечно, кто-то из коллектива говорит мне: «Смотри, ты имитируешь Тома, раз купил такие же джинсы». Если бы я относился к очень редкой разновидности разумных, простых и смиренных людей, то сказал бы: «Да, это

верно. Мне симпатичен Том, и я хотел бы быть более похожим на него». Однако 99% из нас в таком случае поступят иначе, возражая: «Ты с ума сошел! Нет, я и не думал имитировать его. Я увидел эти джинсы в магазине, или по телевизору еще до того, как он узнал об их существовании. Но тогда у меня просто еще не хватало денег на их покупку». Таким образом, я утверждаю, что мое желание оригинально и первично, и отрицаю имеющую место зависимость от другого человека. Это очень понятно, и производители рекламы хорошо знают об этом: они почти никогда не ограничиваются простым описанием характеристик продукта. Наоборот, они стараются соблазнить вас, показывая вам рядом с этим продуктом кого-то привлекательного, яркого, наслаждающегося жизнью. Смысл их послания в том, что если вы купите продукт X, то станете как Y, то есть обретете подлинность жизни.

Хорошо, если в продаже имеется достаточное количество X. Но что делать, если мне нравятся не джинсы Тома, а его девушка? А ведь подобный сюжет часто возникает в жизни подростков. Том и Фрэнк с самого детства были близкими друзьями. У Тома есть брат на два года старше его, а у того есть подружка. Том и сам начинает встречаться с одной девушкой. Он влюблен, или думает, что влюблен, и постоянно говорит о своей девушке в самых восторженных тонах. Он хочет убедить Фрэнка в том, что это самая замечательная девушка на свете: ведь Том не представляет себе, что он мог бы желать того, чего не желает Фрэнк. Им всегда нравилось одно и то же, они слушали одну и ту же музыку, занимались одним и тем же видом спорта, курили одинаковые сигареты. Вначале Фрэнк не очень заинтересован, потому что в данном случае Том стремится к такому объекту, который Фрэнк не может с ним разделить: ведь девушка — это не модная марка одежды и не сигарета, ею нельзя поделиться. Однако Фрэнк привык к тому, чтобы желать того же, чего желает его друг Том, и, поддавшись привычке, он вдруг внезапно осознает, что девушка его привлекает, а затем неожиданно влюбляется в нее. Разумеется, ему теперь приходится войти в конфликт с Томом, который не понимает, как его лучший друг решился поступить с ним подобным образом. Том отходит в сторону и охладевает к де-

вушке. В этот момент и Фрэнк понимает, что та ему не нужна (ведь его интерес был производным от интереса Тома). Когда друг-соперник Том удалился, девушка сразу утратила привлекательность. Эта история, где мужские и женские роли могут быть изменены, тем не менее служит хорошей иллюстрацией того, что на предмет вожделения мы смотрим глазами другого.

Мы подошли к осознанию причин конфликта. Чтобы лучше понять, что именно происходит, рассмотрим еще одну историю. Возьмем ситуацию выдающейся женщины-профессора и ее блестящей ученицы. Ученица подражает учителю, и это льстит профессору, она поощряет свою ученицу поступать так и далее. Здесь еще нет соперничества и конфликта. Но по мере того, как ученица делает все бóльшие и бóльшие успехи, это начинает тревожить профессора. Она начинает опасаться за свою позицию, вступает в соперничество со своей ученицей, яростно критикует блестяще проведенный ею семинар. Та в растерянности: почему это происходит? Почему подражание и преданность встретили такую оценку со стороны ее учителя? Она еще какое-то старается подражать, но затем сама начинает соперничество со своим недавним кумиром, который ранее вступил с нею в борьбу. Они ссорятся; скорее всего, поводом для ссоры послужат какие-то разногласия об очень важных вопросах вроде того, как истолковать черные дыры, или один из текстов Аристотеля. Но на самом деле этот конфликт вообще не имеет разумного объяснения; он иррационален и объясняется взаимным соперничеством.

Теперь представим, что этот конфликт дезорганизовал работу факультета, и конфликтующим надо уладить ситуацию, чтобы правительственные органы не лишили учебное заведение выделенных фондов. Будь они людьми смиренными и простыми, то, конечно, встретились бы и сказали друг другу: «Я сожалею. Эта проблема возникла из-за моего совершенно ненужного соперничества с вами; мне следует научиться любить без зависти». Однако если бы они были достаточно смиренны, то и ссоры бы не случилось. Скорее, они найдут другой подход и решат конфликт иначе. «Знаете, наш конфликт никогда бы не возник, если бы все дело было в нас самих. На самом деле во всем виноват приехавший сюда профессор из Венесуэлы,

который посеял эти семена раздора. Если мы сумеем от него избавиться, то на факультете воцарится мир». Они обретут полную уверенность, что именно иностранец стал источником бед. Если у них не будет такой убежденности, они не смогут помириться. В конце концов, проведя совершенно объективный, как им кажется, анализ, они достигают соглашения обвинить во всем венесуэльца. Они добиваются его увольнения и внезапно обнаруживают, что на факультете снова мир. Но не понимают, что это обманчивый мир, основанный на лжи: вскоре соперничество, которое было временно погашено с помощью паллиативной меры, снова разгорится, и им придется повторить всю процедуру, снова принеся кого-то в искупительную жертву.

О чем говорит миметическая теория? Она утверждает, что все человеческие культуры и общества устроены подобным образом, все люди желают чего-либо именно по этой причине, а мир достигается благодаря изгнанию кого-то, кому приписывается вина за наши конфликты. Это значит, что мы все, всегда и везде являемся существами, чрезвычайно склонными к конфликтам, и единственным способом контролировать это насилие является общее единодушие, направленное против найденной жертвы. Чтобы рассмотреть весь процесс в его целостности, мы можем представить себе парадигму убийства такого типа, подобие которого обнаруживается во многих мифах, созданных человечеством. Некая группа, вошедшая в состояние конфликта, оказывается перед угрозой хаоса, но затем загадочным образом возникает спонтанное движение, объединяющее всех против кого-то одного, кого легко сделать жертвой (это должен быть тот, за кого не отомстят). Этого человека убивают, и сразу устанавливается мир. Группа не в состоянии осознать, что мир установился по причине ее собственного единодушного насилия, потому что для понимания этого факта требуется признание случайности выбора жертвы и ее невиновности. В итоге наступление чудесного мира объясняется тем, что принесенный в жертву человек был причиной насилия и всех прочих проблем, предшествовавших примирению. Своей смертью он приносит обществу мир, и потому можно сделать вывод: нас посетил бог. Этот бог двойственен

по своей сути: прежде он был ужасен, но затем стал благодетелем. Чтобы поддерживать мир, нам необходимо сделать три вещи: во-первых, запретить всякое поведение, приводящее к конфликту в обществе. В основном это означает запрет на подражание поведению, вызвавшему конфликт. Во-вторых, мы должны повторять первоначальное изгнание, приведшее к миру. Для этого нужно установить ритуал, контролируемым образом подражающий массовому насилию, заканчивающемуся приношением жертвы, первоначально человеческой, а затем животного. В-третьих, следует рассказать историю о том, как нас посетили боги и создали нас как народ. Так рождается миф.

Таким образом, становится понятным, что социальные запреты представляют собой насильственную по своей сути форму защиты от насилия (ставшую возможной благодаря убийству), что ритуал — это замаскированная имитация убийства, а миф — это история линчевания, рассказанная с точки зрения гонителей. Вся эта система, производящая и поддерживающая идею, обнаруживаемую в мифах и ритуалах, бытующих на всей планете, зависит от одного необходимого для ее существования элемента. Этот элемент — слепота участников, не понимающих того, что они на самом деле совершают, убивая жертву. Иными словами, это искренняя вера в виновность жертвы. Вся система культуры, все ее содержание зависит от этой слепоты, без которой не было возможности разрешения конфликтов, и общества были бы обречены на саморазрушение.

Есть единственный способ понять, что целая культура основана на лжи, связанной с убийством. Это происходит, когда в обществе появляется некто, имеющий кардинально иное восприятие, чье видение жизни не сформировано этой ложью, и когда этот человек показывает обществу свое понимание. В жизни человечества был только один случай восприятия, пошедшего против общего течения всех историй и мифов: это история Израиля, состоящая из долгого и постепенного постижения невинности жертвы. Мы ясно обнаруживаем это, когда сравниваем историю основателей Рима, братьев Ромула и Рема, с историей Каина и Авеля,



то есть историей зарождения человеческой культуры. В первом случае два брата, которых трудно отличить друг от друга, сражаются за право стать основателем города. Они устраивают соревнование, заключающееся в том, кто первым увидит знак с небес. Рем увидел каких-то птиц, а затем Ромул увидел других, более впечатляющих птиц. Последовало сражение, Ромул убил Рема и стал основателем Рима. Рема обвинили в недостаточном почитании богов, давшем Ромулу право убить его. В книге Бытия рассказано о двух похожих братьях, один из которых убил другого и основал человеческую культуру. Кажется, что до сих пор эти истории идентичны: и Библия и миф соглашаются в том, что человеческая культура основана на убийстве. Но идентичная структура интерпретируется по-иному, и это отличие радикально. Бог говорит Каину: «Где Авель, брат твой? Голос крови его вопиет ко мне от земли». Это значит, что убийство невозможно оправдать — это грязное преступление, и Бог находится на стороне жертвы. Он не помогает мистификации, не поддерживает самообман Каина.

Конечно, перелистав Библию, мы сможем найти немало сюжетов, очень напоминающих мифы различных народов мира. В этих библейских текстах не так-то легко отличить Бога от прочих богов. Тем не менее мало-помалу идет процесс раскрытия подлинного характера жертвы, разоблачается и ниспровергается версия рассказа, изложенная преследователями, невиновность жертвы становится все более ясной. Обратите внимание на историю Иосифа, на книгу Иова, и в особенности на «Песнь страдающего слуги» в книге Исаяи. Постепенно проясняется отличие Бога от богов, совершающих насилие, осознается, что Бог — на стороне жертвы. В этом — гений иудаизма, не имеющий аналогов в других культурах и народах. Мы сейчас говорим о том, что часто называют «откровением»: самооткровение Бога, открывающего наши глаза, чтобы мы увидели, что именно мы совершаем, сакрализуя жертву. Посредством невинной жертвы Бог открывает Себя. В Ветхом Завете мы еще не найдем ни полного откровения о невинности жертвы, ни полного понимания непричастности Бога к вовлечению в самообман так называе-

мого «сакрального» насилия. Полнота откровения выражена лишь в жизни, смерти и воскресении Иисуса.

Новый Завет по структуре идентичен всем остальным мифам нашей планеты: время кризиса, попытка спасти ситуацию посредством коллективного устранения того, кого приносят в жертву, а затем полузаконное линчевание жертвы. Эта история сходна со многими мифами об основании, которые мы можем изучать. Но есть и одно-единственное различие: история рассказана с противоположной точки зрения, а именно, с точки зрения жертвы. Жертва объявляется невиновной. Нам говорят, что смерть Иисуса была вызвана завистью. Он исполнил пророчество, гласящее, что его возненавидят без его вины и несправедливо причислят к грешникам. Его насильственная смерть не принесла обществу того нового мира и порядка, на который надеялись гонители с их великолепным девизом:

Лучше для вас, чтобы один человек умер за народ, а не весь народ погиб (Ин 11:50).

Ложь убийства представлена во всей наготе.

И следует еще отметить, что в данном случае не произошло, так сказать, посмертной «канонизации» жертвы: «Он раньше причинял вред, но затем его стали воспринимать как приносящего благо». Скорее, пришло осознание того, что он был добр с самого начала, и что он в точности понял механизм, который должен привести к его смерти. Он подготовил своих последователей к дальнейшему развитию событий и объяснил им, как избежать участия в таком отношении к линчеванию. Он, по сути дела, научил их, как избежать причастности к описанному нами выше имитирующему желанию, вызывающему конфликт. И в то же время он научил занимать место гонимых — тех, кого приносят в жертву (или могут с легкостью принести). Одна личность перевернула всю миметическую теорию.

Я надеюсь, что этот краткий обзор миметической теории был полезным. В ней есть, как вы видели, три «момента». Во-первых, «момент» имитационного треугольника желаний: он происходит, когда я желаю, имитируя желания другого, и тем

самым вхожу в конфликт. Затем «момент» включения механизма «козла отпущения»: при этом группа людей разрешает конфликт посредством единодушного устранения жертвы. И, наконец, «момент» ниспровержения: в истории человечества внутри универсального механизма постепенно вырастает «Другой», отличающийся от обычного «другого», участвующего в насилии и формирующего, как правило, наши желания. Кульминация происходит, когда подлинный образ «Другого» раскрывается человеком, принимающим смерть, чтобы разоблачить ложь, лежащую в основании механизма.

Такова в основных чертах миметическая теория, которая, как вы увидите, является чем-то вроде постоянного фона данной книги и на которую я буду периодически ссылаться. Это проникновение в функционирование межчеловеческих отношений как на культурном, так и на личностном уровне, достигнуто Рене Жираном. С тех пор, как он разработал данную теорию, последняя была изучена и применена в большом количестве разнообразных дисциплин: экономике, психологии, этнологии, богословии, политологии, литературной критике и так далее. Мы собираемся проверить, может ли она помочь нам в изучении апостольского свидетельства. То есть мы намереваемся применить эту теорию к богословию. Для этого нам надо вернуться к основным принципам и задаться вопросом: что делает возможным эту теорию и эту историю?

Откуда мы знаем о невинности жертвы?

Что дало нам возможность узнать о невинности жертвы? Этот вопрос можно сформулировать иначе: благодаря чему апостолы смогли записать свои воспоминания о жизни и смерти Иисуса из Назарета? Что произвело столь радикальный переворот в их сознании, восприятии, осмыслении отношений с Богом, понимании того, что значит быть человеком? Почему их тексты не могут быть поставлены в один ряд ни с одним другим литературным источником или мифом? Не будем забывать, что есть вещи, которые кажутся нам доста-

точно естественными, но в действительности уникальные с точки зрения культуры: они не существуют нигде, кроме как в культуре, испытавшей влияние христианских текстов. Например, когда мы читаем о крупной катастрофе, то спрашиваем не «кто виноват?», а «что произошло?», и ожидаем научного ответа, а не принесения кого-то в умиловительную жертву. Нам кажется очевидным, что надо искать причины, а не решать проблемы посредством того, чтобы кого-нибудь немножко изгнать или чуть-чуть линчевать. Мы уникальны в нашей убежденности, что жертвы, в том числе жертвы войн (с боевыми действиями или войн экономических) — тоже имеют свои права. Нельзя сказать, что мы достигли больших успехов в том, чтобы эти права оставались не только на бумаге, но даже самые бесчувственные из нас были бы шокированы, оказавшись в обществе, подобном древнему Риму, где побежденных без всяких сомнений убивали или обращали в рабство. Они не имели никаких прав: именно это означало «быть побежденным».

Результатом чего оказался такой прогресс? Ответ, конечно, будет таков: причина в том же самом, что сделало Иисуса в глазах его учеников не просто еще одним мертвым человеком, ставшим жертвой человеческого насилия, и, вероятно, проклятого Богом в качестве страшного грешника. Эта причина: Воскресение. Здесь мы говорим об историческом событии — явлении группе апостолов, продолжавшемся определенное время, начиная с воскресенья после его смерти, смерти человека, которого они очень хорошо знали до казни. Это историческое событие ворвалось в жизнь группы апостолов и послужило толчком к огромным переменам сознания, которые мы сейчас рассмотрим. Надо сказать, что мы имеем в виду не столько идею, и даже не столько воспоминания и чувства, сколько исторический опыт, пережитый определенной группой людей, опыт, о котором эти люди начали рассказывать другим. Когда они начали говорить об этом, то поняли, что произошедшее не только интересно само по себе, но изменяет все восприятие человеческой реальности. Эти апостольские свидетельства в какой-то момент были записаны, и именно их мы называ-

ем Новым Заветом. Тексты Нового Завета свидетельствуют как о том, что они непосредственно описывают, так и о том, что дало им их собственную структуру. И то, и другое заслуживает внимания. То, о чем непосредственным образом рассказывают нам тексты — это жизнь, смерть и воскресение Иисуса из Назарета. То, что придало текстам их структуру — это растущее осознание того, что воскресение жертвы сделало возможным определенный взгляд на вещи: понимание, которым обладал сам Иисус до своей смерти, и которое приобрели апостолы после Воскресения.

Если вы прочитаете первую главу моей книги «Постижение Иисуса»¹, то обнаружите там описание эффекта, произведенного явлениями воскресшего Господа на группу апостолов. Здесь я хотел бы добавить несколько мыслей об этом. Вспомним, что Иисус произнес ряд наставлений и высказал некоторые суждения, относящиеся к Богу, которые, хотя формально и были безупречны со всех точек зрения, но тем не менее собранные вместе ревнителям Закона могли показаться опасными. Было ясно, учение Иисуса и его поведение несло опасность размывания различия между теми, кто был «внутри» и теми, кто оставался «снаружи», между хорошими и плохими. Казалось, что это угрожает порядку и всему, что служит опорой обществу: Храму, Субботе, ритуальным предписаниям и так далее. И наконец, в проповеди Иисуса содержался новый взгляд на Бога, которого он называл Отцом. Иисус объявил себя подлинным свидетелем Отца, открытого через слова и дела Иисуса. Все это давало повод думать, что Иисус проклят и сбивает людей с пути, данного Народу Божьему Моисеем и пророками. Когда Иисус совершал чудесные деяния, то они истолковывались как совершенные силой сатаны, как часть ловушки и обмана, подготовленных для Народа Божьего.

Вполне может быть, что ученики Иисуса были настроены весьма критично в отношении религиозных и светских властей Израиля. Но крайне маловероятно, что после его смерти они не восприняли что-то из воззрений вождей на-

¹ Дж. Алисон, *Постижение Иисуса* (Москва: Издательство ББИ, 2010).

рода на Иисуса. Смерть всегда заканчивает деятельность диссидента, и когда его голос умолкает, ничто не мешает тем, кто убил его, выглядеть людьми благоразумными и приличными. Следует еще учитывать, что оставшимся в живых надо было как-то уживаться с этими властями. Ученики, шедшие в Эммаус, были погружены в горе, как и все те, кому смерть Иисуса казалась триумфом позиции его палачей. Позиция же последних состояла в следующем: Иисус был грешником, он нарушил Закон, данный Богом, и значит, воля Бога была в том, чтобы его убили. Его смерть включала в себя повешение на дереве, а значит, согласно Второзаконию (Втор 21:23; ср. Гал 3:13), он умер, проклятый Богом.

Понятно теперь, что если такой человек воскресает из мертвых и является ученикам, то это ставит под вопрос всю систему умозаключений, приведших к казни. Во-первых, из воскресения следует, что Иисус был прав в своем свидетельстве о Боге: Бог — это действительно тот, о ком говорил Иисус, и не похож на Его описание, данное врагами Иисуса. Но тогда все обоснования необходимости разделаться с Иисусом никуда не годятся, все они — часть греховного человеческого механизма избавления от неугодных людей, механизма, ничего общего с волей Бога не имеющего. Когда этот механизм объявляет знаменем Божьего проклятия смерть, подобную смерти Иисуса, то такое объявление ошибочно. И здесь уже возникает вопрос о том, подлинно ли отражает Закон волю Бога, или, точнее говоря, не искажен ли он человеческим насилием?

Я постараюсь сказать еще яснее: воскресение Иисуса не просто открыло факт его невиновности; оно даже не значило лишь того, что Иисус был прав в своем учении о Боге. Оно раскрыло весь механизм превращения человека в невинную жертву людьми, считающими, что так они исполняют святую волю Бога. Можно сказать, что оно разоблачило лживую и кровожадную природу любой человеческой религии даже в той наилучшей, наиболее чистой форме, которую практиковал подлинный народ Божий, но-

ситель Божьего откровения². Именно это открытие позволило апостолам применить к Иисусу стихи Псалмов 34/35 и 68/69:

Возненавидели Меня напрасно (Ин 15:25).

А также цитату из 53-й главы Исаяи:

Он был причислен к беззаконным (Лк 22:37).

Отнести эти стихи к человеку, казненному как преступник, можно было лишь в том случае, если природа механизма, приведшего к его смерти, оказалась разоблачена и показана в своем истинном виде. Лишь тогда можно было осознать полную невиновность жертвы, а значит и виновность соучастников в насильственном линчевании.

Теперь я хотел бы попросить вас представить себя на месте членов апостольской группы, чувствующих, что в каком-то смысле Иисус не исполнил их надежды, и что после всего, что сказано и сделано, власти (как бы ни были они ненавистны), может быть, правы. Вы начинаете думать: может быть, Иисус пришел не от Бога? Но затем вам и вашим друзьям является воскресший Иисус. Как вы расскажете об этом другим? Вопрос не настолько глупый, как кажется. Все мы умеем рассказывать истории, и всякая история имеет начало и конец. История об Иисусе имела свой конец, и притом печальный. Это нормально для нашего человеческого опыта: наши истории похожи на наши жизни, которые заканчиваются смертью. Вся наша культура обречена оставаться в границах, проведенных смертью. Как в таком случае мы можем рассказать историю о человеке, который умер и потом воскрес? Абсолютно не ясно, поскольку у нас нет образца для такой истории, нет готового рецепта ее изготовления. Нам надо поменять свое представление о том, как рассказывать истории, представление, являющееся фундаментальным: не только потому, что мы являемся «животными, рассказывающими истории», но и

² Я хотел бы отметить, что самокритичность, ставшая результатом открытого Иисусом понимания, и которую так нечасто практиковало историческое христианство, могла стать возможной лишь в среде избранного народа; в ней-то и состоял гений этого народа.

потому, что мы рассказываем истории о себе и других, где действуем так, как обычно действуем. Как нам рассказать историю, в которой нет конца, во всяком случае, такого, к каким мы привыкли? Это вопрос об эсхатологическом видении, исследуемом в данной книге. Мы хотим проследить, как развивалась попытка группы апостолов рассказать вырывающуюся за пределы смерти историю об Иисусе в ситуации отсутствия подходящего способа рассказа. Нам нужно это сделать, чтобы рассказать ту же историю, что рассказали они. Нам это нужно, чтобы быть верными их учению.

Я утверждаю, что единственной причиной христианской эсхатологии является Воскресение. Воскресение было вторжением в обычную человеческую историю совсем другой, непривычной и нерассказанной истории, оно было прорывом сквозь смерть. Это значит, что изучение эсхатологии представляет собой попытку проникновения в глубину смысла Воскресения. Вопрос о Вознесении, который я задал в начале главы — это вопрос об одном из измерений Воскресения. Здесь мы будем заниматься только этими вопросами. При этом мы не ограничимся евангельскими текстами о Воскресении, но также проследим изменения в том способе, каким апостолы рассказывали миру историю Иисуса. Это развитие было обусловлено невозможностью пересказывать старую историю — по причине углубления апостолов в смысл Воскресения. Им пришлось найти новые способы повествования, новые структуры устной передачи и записи рассказа, который мы находим в Новом Завете.

Также я хотел бы обратить внимание на то, что в своих явлениях апостолам воскресший Господь предстал перед ними не как тот, кто был ранее мертвым, но потом, воскресший, стал еще лучше. Мы знаем много банальных историй о людях, которые были больны, но поправились, или пропали и потом нашлись. Такую историю легко сочинить, но ведь воскресший Иисус был мертвым. Я вовсе не говорю о чем-то подобном ожившей мумии из фильма ужасов: ясно, что не об этом речь. Но ведь Лука и Иоанн говорят, что воскресший Господь появился, имея на теле видимые раны, повлекшие его смерть: и это было не просто для того, чтобы была возможность иденти-

фицировать его личность. Эти раны говорили, что он был тем же самым вплоть до смерти. Но сама смерть — не что иное, как пустота, отсутствие Бога; теперь ее реальность оказалась полностью опустошенной, и ее можно определить только по следам, оставленным ею в истории жизни человека, победившего смерть.

Следы смерти Иисуса подобны трофеям: они показывали всю его жизнь, включая и смерть, ставшую жизнью. Эти следы показали ученикам Иисуса, что он победил смерть. Это означало не только то, что Иисус лично победил смерть (что было очевидно), но также и то, что весь механизм господства смерти над людьми утратил свою неодолимую прежде силу. Стало ясно, что человеческая жизнь не обязательно должна изнутри структурироваться и определяться смертью (чем бы та ни была) — несмотря на то, что такое бывает. Смерть опустошена, она может лаять, но не может уже кусать. Нам больше нет причин бояться умереть (а такой страх знаком каждому из нас), потому что смерть не в силах отделить нас от истинного источника жизни. Едва ли можно выразить эти мысли точнее, чем автор Послания к Евреям:

Поэтому, как дети причастны крови и плоти, так и Он стал общником крови и плоти, чтобы чрез смерть упразднить имеющего власть над смертью, то есть дьявола, и освободить всех тех, которые, в страхе смерти, были всю жизнь подвержены рабству (Евр 2:14-15).

Я особо подчеркиваю данное утверждение, поскольку это — основа католической веры. Все остальное прямо вытекает из того, что Иисус явился ученикам как воскресшая жертва; распятый, он воскрес именно как *распятый*, победивший агнец — как *закланный*. Не уловить этого — значит не понять ничего; тогда не достичь ясного представления ни о Боге, ни о благодати, ни о вечной жизни, ни о том, что нам делать и как жить. Отсюда следует, что эсхатология представляет собой попытку еще глубже понять связь между знаками смерти Иисуса, и таинственным сиянием жизни человеческого тела, позволившей этим обессиленным следам быть видимыми. Что же это за жизнь, которая не вычеркивает смерть (это значило бы остаться на прежнем уровне), а включает ее в себя, делает

ее своим трофеем, превращает ее в то, что может быть показано другим, и больше никого не пугает? Именно об этом я хотел бы говорить. В центре нашего рассмотрения — явление воскресшего Христа как Христа распятого. Может быть, иногда у вас будет возникать чувство, что я ушел от темы, но в действительности я не собираюсь от нее уходить: я буду смотреть на нее с разных точек зрения, возвращаться к ней, несколько отдаляться от нее в поисках проливающих свет прочтений интересующих нас текстов. Нам нужно осознать, почему это ускользающее от нашего понимания присутствие Христа как распятого в действительности стало ключевым пунктом, почему именно оно дало возможность рассказать эту историю, и оно же позволило нам понять ее смысл.

Принцип аналогии

Сказанное выше несколько приблизило нас к тому, что мы будем подробно рассматривать ниже. Прежде чем продолжить, я вкратце охарактеризую свой метод. Это лишь небольшое рассуждение о том, что обычно называют принципом аналогии. Без этого принципа невозможно представить себе католического богословия. Давайте вообразим человека, который сейчас прерывает меня, чтобы сказать: «То, что вы говорите, верно. Но из этого можно сделать один простой вывод. Вы правильно сказали, что любая известная нам человеческая история погружена в смерть, пустоту и тщетность. Иной истории мы рассказать не можем. Когда Бог воскресил Иисуса из мертвых, то все человеческие истории оказались ненужными: они не имеют с Богом ничего общего. Бог вместо них открыл нам Себя и воскресшего Иисуса, и это — история, к которой мы не имеем иного доступа, кроме как через слова Священного Писания. Вплоть до возвращения Иисуса мы должны пересказывать эти слова, даже если плохо понимаем их смысл. А затем он вернется и принесет нам обещанное новое небо и новую землю».

Человек, который скажет так, — отрицает принцип аналогии. Он отрицает связь, имеющуюся между земной истори-

ей, достигающей своей кульминации в самообмане, приводящем к линчеванию, и небесной историей, которая, согласно мнению нашего воображаемого оппонента, просто отменит и закроет земную историю для тех из нас, кому повезет оказаться вовлеченным во внезапное пришествие непостижимой небесной истории. Думать так — значит утверждать, что воскресение преодолевает смерть, но не поглощает ее. Воскресший Христос тогда оказывается на другом уровне, странном и таинственном, а смерть просто уничтожена Богом. Такая точка зрения предполагает, что человеческое насилие настолько могущественно и сильно, что мы не можем даже представить себе воскресшей жизни, полностью лишенной насилия. Однако же один из важнейших смыслов присутствия распятой и воскресшей жертвы и заключается в том, чтобы показать нам: вся человеческая история, *включая и ее кровожадную суетность*, оказалась поглощенной жизнью Воскресения, вошедшей в нее. Искушение игнорировать это поглощение особенно сильно для некоторых форм христианства, рожденных во времена Реформации. И, тем не менее, это всего лишь искушение.

Второе искушение, вероятно, более распространено в определенных католических кругах, чрезмерно привязанных к Аристотелю и к специфическому восприятию св. Фомы Аквинского — восприятию, слишком упирающему на «естественный закон». Этот «естественный закон» понимается так, что становится слишком похожим на Закон Моисея, который, как очень хорошо понял апостол Павел, превратился в инструмент смерти. В отличие от первого искушения, здесь используется язык аналогии, настаивающей на том, что имеется подлинная аналогия между человеческой и божественной историями. Благодаря этой аналогии человеческое мышление способно без особого труда постичь божественную реальность, и вполне возможно, что человеческий закон является отражением божественной воли. Мы можем представить себе представителя этой школы, говорящего: «Вы преувеличиваете степень человеческого насилия и самообмана. На самом деле мы не так уж и плохи, а утверждать обратное — значит лишать Бога его славы, которая подобает ему за благость творения».

В психологии такое поведение называют «отрицанием»: оно имеет место, когда кто-то, стремясь забыть свою боль и вытеснить воспоминания о душевных травмах, полученных в результате насилия или недостатка заботы родителей либо опекунов, отрицает реальность боли, и говорит о своих родителях только хорошее, занимая оборонительную позицию (впрочем, делает это в согласии с совестью).

На самом деле для того, чтобы воздать Богу славу, нам не нужно отрицать окружившее и насквозь пропитавшее нас насилие. Если мы пойдем по такому пути, то не поймем, что лишь своей победоносной смертью Бог мог в достаточной полноте открыть себя нам. Мы недооцениваем масштаб насилия, присутствующего в человеческой жизни. Говоря о Воскресении, мы обычно подчеркиваем сходство в внешнем виде воскресшего Христа, но преуменьшаем значение того, что неоднократно ученики не могли сразу узнать его (а это говорит о том, что во внешнем облике Христа что-то поменялось). Подводя итог, скажем, что элемент насилия, несомненно, есть в человеческой жизни, но значение его не настолько велико, чтобы жизнь после воскресения была радикально отличной от той жизни, которую мы знаем.

Оба описанных нами искушения сильны, и каждое из них влечет определенные моральные и пастырские следствия. Ни одно из них не соответствует католической вере, как я ее понимаю, то есть вере в распятого и воскресшего, бывшего жертвой. Первая из описанных позиций является заблуждением, поскольку отрицает возможность подлинной связи между человеческой и божественной историями, а вторая — поскольку видит слишком прямую связь между ними. Мне кажется, что присутствие распятого и воскресшего, принесенного в жертву, говорит о том, что божественная история имеет отношение к человеческой, поскольку она *вторглась в человеческую историю изнутри*. Человеческое насилие и власть смерти настолько могущественны, что мы никак не можем рассказать божественную историю. И, тем не менее, Бог, ставший человеком, сотворил подлинно человеческую историю, которая стала небесным вторжением изнутри нашей собственной истории насилия. Мы можем найти точки кон-

такта с божественным именно потому, что здесь наша история была вывернута наизнанку, и была сконструирована история, говорящая не о насильственном линчевании, а о миротворном разлинчевании, если мне будет позволено так выразиться. Чтобы божественная история могла быть понята нами, она должна начинаться с той истории, которая нам уже известна. Божественная история должна использовать ту историю, которую мы уже умеем рассказывать, но лишь для того, чтобы в итоге позволить нам начать рассказ истории, включающей человеческое преодоление старой.

Мне кажется, что в этом была одна из причин того, почему Иисус после воскресения являлся, сохранив свои раны. Небесная история — это не иной уровень и отмена человеческой истории; с определенного момента она включает в себя то из человеческой истории насилия и страдания, что могло быть спасено и преображено. Мы можем сказать: Бог решил, что небеса станут человеческой историей, которая навеки включит в себя историю о том, как в Иисусе человечество преодолело смерть. Это крайне важно для нашей жизни. Английский средневековый мистик Юлиана из Норича, мысль которой ценится все выше по мере того, как ее прозрения становятся известными, утверждала, что на небесах наши грехи будут нам не в поношение, но в славу. Мне кажется, что эта интуиция — аутентично католическая. Я стараюсь понять, что это означает применительно к тем умирающим от СПИДа трансвеститам-проституткам, которых я видел в Бразилии. Я надеюсь, что мы еще встретимся с ними на небесах, причем они не будут изменены настолько, что их история жизни окажется аннулированной, но что их личная история окажется в высшей степени живой, так что вся их поддельная красота, с таким трудом культивированная, все их печальные биографии, полные зависти, насилия и разочарования в любви, все их болезни — все это станет трофеями, дополнительным источником радости и красоты, а не источником стыда.

Немного скажем о плане этой книги. Вся она структурирована вокруг принципа аналогии: откровение Бога становится известно благодаря его вторжению изнутри в мир человеческого насилия. Это — центральная ось, вокруг которой

будут вращаться все наши размышления. В следующей главе мы начнем рассмотрение способа, каким присутствие воскресшей жертвы изнутри вторглось в представление о Боге группы апостолов.



Глава 2 Живой Бог

В первой главе мы говорили о том, что эта книга должна помочь нам понять значение выражения «о горнем помышляйте». Затем мы перешли к такому пониманию человеческих отношений, которое открывший его Рене Жирар назвал «миметической теорией». Эта теория изучает имитационную природу желания, приводящую к возникновению треугольников конфликта, описывает механизм случайного выбора «козла отпущения», а также указывает на преодолевающее все это самооткровение Бога, осуществляемое посредством человека, приносимого в жертву. Закончили мы рассмотрением центрального фактора, сделавшего возможным историю христианства и христианское богословие, а именно фактора присутствия распятого и воскресшего Иисуса в группе апостолов.

Теперь мы исследуем то, как присутствие Иисуса среди апостолов начало изменять человеческое представление о Боге; можно сказать, что оно положило начало подлинному открытию Бога человеком. Рассмотрим для сравнения то, что случилось с англо-индийским писателем Салманом Рушди. Этот автор в духовном смысле является мусульманином, поскольку его отец был мусульманином. Компетентные исламские власти на основании нескольких замечаний, содержащихся в книге Рушди *Сатанинские стихи*, обвинили его в богохульстве, направленном против исламской веры. Аятолла Хомейни, согласно исламскому закону, гласящему, что мусульманин, выступающий против ислама, должен быть казнен, вынес писателю формальный смертный приговор. Те-

перь любой мусульманин, который встретится с Рушди, имеет не только право, но и обязанность убить его во имя Аллаха, справедливого и милосердного.

За этой *фетвой* (декретом) аятоллы, начинающейся с процитированного мною воззвания к Аллаху, стоит определенное представление о Боге, жестко связанное с механизмом насилия. Это представление таково: Бог хранит чистоту группы, устранив из нее загрязняющие элементы. Когда аятолла выносит приговор Рушди именем Аллаха, справедливого и милостивого, то в этом нет никакой иронии (как, пожалуй, могли бы подумать мы, те, на кого тексты Нового Завета оказали определенное влияние). В понимании аятоллы Аллах, истребляя дурного члена группы, как раз и показывает свое милосердие и справедливость. Он являет свою милость к общине верных, очищая ее от скверны. Чтобы никто не подумал, что здесь я даю антиисламский комментарий, скажу, что такое понимание милосердия мы находим в большинстве культур, во многих псалмах, а недавно мы видели превосходный образец его в исполнении кардинала, архиепископа Буэнос-Айреса. В августе 1994 года он предложил создать в Аргентине специальное гетто для гомосексуалистов, чтобы «смыть с лица общества постыдное пятно». Такие слова вполне могли бы прозвучать из уст аятоллы. Подобного рода выступления не столь редки; удивляться приходится не им, а скорее тому, что так редко можно встретить евангельский взгляд на вещи.

В таких случаях задаешься вопросом: что за бог стоит за таким мировоззрением? Может ли это быть Бог Иисуса Христа? Сам Иисус говорит нам, что это не так. Тот образ Бога, который он показывает нам в притче о потерявшейся овце (Лк 15:3-7) — полная противоположность тому богу, который порождает вышеописанный подход. Согласно этой притче милосердие Бога направлено *не* на группу, а на того, кто потерялся, того, кто оказался вне группы. Подумайте, насколько же радикальна эта перемена в понимании Бога: теперь милость — это не маскировка насилия, а полное его разоблачение. Для Бога нет «чужих», а поэтому весь механизм создания «чужаков», изгнанных — не более чем обычный механизм человеческого насилия.

▣ Как Иисус понимал Бога

Здесь мы приблизились вопросу о том, как изменилось восприятие группы апостолов в результате воскресения Иисуса. Чтобы разобраться в этом, рассмотрим отрывок, где Иисус незадолго до своей смерти спорит с саддукеями, которые «отрицали воскресение» (Мк 12:18-27; Мф 22:23-33; Лк 20:27-38). Этот текст показывает, как сам Иисус понимал Бога. Что данный текст — один из важнейших в Новом Завете, видно из того, что во всех трех Евангелиях он сохранен практически в идентичном виде и соответствует одному и тому же моменту жизни Иисуса: непосредственно перед его страстями. Текст важен, поскольку прямо дает информацию о том, как Иисус понимал Бога. Можно рассмотреть фрагмент с двух точек зрения: что Иисус считал неправильным представлением о Боге, и что — правильным. Сначала — первое. Вспомним, кем были саддукеи: они представляли собой «истеблишмент», и единственным Священным Писанием для них было Пятикнижие. Они рассуждали так: если бы воскресение было на самом деле, Бог сказал бы об этом Моисею, своему пророку и другу, а Моисей записал бы это в Пятикнижие. Но Моисей ничего не написал в Пятикнижии о воскресении, а значит, можно быть уверенным, что Бог ничего ему об этом не сказал. Поскольку ничего важного Бог от своего друга не утаил бы, можно сделать вывод: воскресения нет.

Однако у саддукеев был и еще более сильный аргумент. Во Второзаконии было сказано, что если женатый мужчина умрет, не оставив детей, то брат покойного должен взять его вдову в жены и таким образом обеспечить ему потомство. На первый взгляд, это правило относится к области семейного права. Но саддукеи понимали Писание иначе: этот закон был установлен именно потому, что потомство, оставленное человеком, было единственным способом обмана всевластной смерти. Жизнь после смерти могла продолжиться лишь как призрачное существование тени в Шеоле, а это было не интересно. Значит, единственным видом благословения на земле живых оставалось потомство, наследники. Именно поэтому брат человека, умершего бездетным, должен был восполнить

умершему потомство, которого тот не смог оставить. Саддукеи были в известном смысле правы: сам закон левирата показывает, что во время его составления никому и в голову не приходила мысль о воскресении. Если бы это было не так и было известно о воскресении, то закон левирата стал бы просто бессмысленным. Так что аргумент саддукеев был совсем не плох, а затем они еще добавили немного фантазии и сочинили историю о семи братьях, умерших, не оставив детей. Их несчастная жена меняла своих мужей, как подержанная машина меняет своих владельцев. Вполне вероятно, что в этот момент слушатели-иудеи вспоминали о семи братьях из второй книги Маккавеев, казненных за отказ нарушить закон. Надо сказать, что этот текст о казненных братьях — древнейшее в Писании свидетельство о вере в воскресение мертвых (причем воскресение в нем понимается как награда Бога мученикам за веру). Этот пример из книги Маккавеев сторонники популярной в иудаизме веры в воскресение часто использовали в дискуссиях; но саддукеи как бы говорят: «закон левирата опровергает все доводы в пользу воскресения, даже если смотреть на братьев из Маккавейской книги».

Иисуса не впечатлил этот блестящий (на самом деле!) раввинистический аргумент. Важно обратить внимание на то, чего Иисус *не* делает. Он не вступает в спор о книге Маккавеев; он даже не говорит, что подход «только Пятикнижие» слишком узок и что надо принять во внимание другие тексты, более подробно говорящие о рассматриваемой проблеме. Его ответ был прямым и неучтивым. Они ошибаются, не зная ни Писаний, ни силы Божьей. Воскресшие из мертвых не будут ни жениться, ни выходить замуж, и станут подобны ангелам. Лука так описывает аргументацию Иисуса:

Сыны века сего женятся и выходят замуж. А те, которые удостоены будут достигь века того и воскресения из мертвых, не женятся, и замуж не выходят, ибо и умереть уже не могут: ибо равны они ангелам, и сыны они Божий, будучи сынами воскресения (Лк 20:34-36).

Это значит, что супружество — реальность, существующая лишь в мире смерти. Тому, для кого смерти не существу-

ет, супружество уже не нужно. К рождению детей побуждает смерть, а у не имеющего со смертью ничего общего нет и особых мотивов к деторождению. Бог может творить разные существа так же, как творит ангелов; для этого не нужно человеческого деторождения.

Таков ответ Иисуса на головоломку саддукеев: необходимость в потомстве имеется только для тех, кто подчиняется смерти. Для тех, кто не подчиняется, это менее важно. Но главное еще не сказано. Когда Иисус говорит саддукеям, что они не знают ни Писаний, ни Божьей силы, то отвергает апелляцию саддукеев к Писанию и правомерность их ссылки на закон левирата. Но суть аргумента, показывающая ход мысли Иисуса — сила Бога.

Он не спорит с тезисом саддукеев о том, что истинное знание о Боге можно получить только из Пятикнижия, но в своем ответе цитирует книгу Исхода. На первый взгляд кажется, что приведенная им цитата неуместна, так как ничего не говорит о воскресении мертвых:

Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова (Исх 3:6; см. также Исх 3:15,16; цитируется в Лк 20:37).

Вроде бы здесь нет ясного обоснования воскресения мертвых, и текст говорит скорее о том, кем является Бог. Бог ничего не говорит о своем отношении к смерти или к мертвым, но зато сообщает Моисею, что Он — Бог трех людей, которые к тому времени уже умерли.

И когда Иисус говорит саддукеям, что они не понимают силы Бога (*Ten dunamin tou theou*), то мы начинаем догадываться, в чем может состоять эта сила. Иисус не имеет в виду какой-то определенной способности совершать чудеса, например, воскрешать мертвых. Скорее, он показывает на силу, которая характеризует Бога, является его свойством. Эта «сила» состоит в том, чтобы быть всецело живым, жить, не имея ничего общего со смертью. В Боге нет смерти. Бог не имеет никакого отношения к смерти, а поэтому несомненные для нас факты, вроде того, что Авраам, Исаак и Иаков умерли задолго до Моисея, — эти факты просто не существуют для Бога. Выразим эту мысль

иначе: для нас выражение «быть живым» означает «не быть мертвым». Жизнь — это реальность, ограниченная смертью, окруженная ею. Бог называется «живым», потому что не имеет никакого отношения к смерти. Его даже нельзя воспринимать как противоположность смерти.

Я думаю, что здесь мы обнаружили что-то очень важное. Иисус мог представить себе Бога, постичь Бога таким образом, что Бог представал радикально и абсолютно живым, чуждым смерти, незатронутым никакой, даже малейшей, тенью смерти. Люди, затеявшие с ним диспут, не могли так представить себе Бога; вся их богословская аргументация была порочна в корне. Когда Иисус сказал, что саддукеи глубоко заблуждаются (*poly planasthe*), то это не означало, что они *допустили* ошибку, упустили какую-то деталь — это означало, что все их представление радикально ошибочно, искажено, потому что опирается на мышление, определенное смертью и не достигающее Бога, который полностью чужд смерти.

Когда мы размышляем об этом, то у нас, конечно, есть некоторые преимущества в сравнении с первыми учениками Иисуса. Если попытаться представить их присутствующими на богословском поединке Иисуса с саддукеями, то они, несомненно, будут на стороне Иисуса. Они, надо думать, радовались победе Иисуса над саддукеями, оказавшимися неправыми, поздравляли себя с успехом Учителя. Конечно же, когда вы оказываетесь на победившей стороне, то часть славы наставника перепадает и вам. Гораздо труднее осознать то, что, согласно мнению Иисуса, не только саддукеи заблуждаются относительно воскресения, но для всего человечества в целом характерно *ошибочное понимание этого мира, в том числе того, что имеет отношение к Богу*. Возможно, нам легче, чем первым ученикам, понять, что обращенная против саддукеев критика относится также и к нам.

Первым это понял и со всей силой провозгласил апостол Павел. В отличие от учеников, он не был под влиянием впечатления о том, что в споре он — на стороне Иисуса.

Павел очень хорошо знал, что сам он стоял на противоположной стороне, когда участвовал в гонении на Иисуса и его учение. Именно поэтому он понимал, что слова «вы глубоко заблуждаетесь» описывают не то, что происходит с некоторыми людьми время от времени, но то, что происходит со всеми и всегда, и что трагической загадкой, лежащей в самом центре нашего пребывания в заблуждении, является наше стремление убивать, преследовать и «очищать от скверны» ради поддержания порядка и безопасности. В первой главе Послания к римлянам, представляющего собой наиболее сильную из когда-либо появлявшихся в литературе критику того, кем являемся мы, люди, Павел пишет, что мы все в своих размышлениях зашли в тупик (*emataiōthesan*), и наши неразумные сердца (*asunetos cardia*) погрузились во мрак. Более того, *поскольку* мы познание о Боге посчитали чем-то ненужным, то Бог оставил нас на произвол наших испорченных умов (*adokimon noun*), допустив делать то, чего делать не должно. Здесь речь не идет о том, что таковы лишь некоторые люди (использование в истории христианства этого текста для сосредоточения огня лишь на какой-то определенной группе людей было величайшей иронией), но именно обо всех. Как утверждает Павел в той части текста, которая известна нам как начало второй главы (хотя сам Павел и не знал о таком членении послания), осуждающий другого осуждает себя, поскольку он (или она) делает то же самое. Можно сформулировать так: осуждение кого-либо — признак зашедшего в тупик ума и неразумного сердца.

Согласно Павлу, фраза, сказанная Иисусом саддукеям, адресована всем нам. Все мы заблуждаемся в отношении Бога, Его живой силы, власти, блеска и сияния. На самом деле, смысловое ядро Евангелия заключается в том, что объявленная Благая Весть была о *Боге*. Иисус пришел, чтобы сказать нам, что Бог далеко не такой, как мы думаем. И затем Иисус сделал все возможное, чтобы мы поверили его вести. Если вам вдруг показалось, что я сам придумал это, то могу сообщить, что такова же и точка зрения столь

раннего свидетеля традиции церкви, каким был св. Ириней Лионский³, так что все это не настолько странно, как можно подумать. Это значит, что радостная весть не является в первую очередь вестью об Иисусе, и даже вестью о воскресении, а тем более — сообщением о том, как мы должны себя вести. Это весть о Боге, о том, кто Он. Исходный пункт вести — что все мы неспособны понять, каков Бог, и не потому, что глупы, но потому что наш ум и воображение омрачены, мы стали бесчувственными и зашли в тупик. Радостная весть также говорит нам, что наша способность изменить свое поведение на более достойное зависит от того, в какой степени мы осознаем, кем на самом деле является Бог. Обратите внимание на порядок: дело не обстоит так, что *если* мы будем вести себя хорошо, *то* сможем ясно увидеть Бога. Наоборот, по мере того, как мы начнем обращать наши мысли к благой вести о том, кто есть Бог, мы получим возможность вести себя по-человечески. В следующих главах мы обратим более пристальное внимание на это различие.

А теперь я хотел бы подчеркнуть то, чего многие современные богословы и экзегеты не понимают. Иисус смог ответить на вопрос саддукеев так, как он ответил, потому что *его* разум и сердце не были омрачены, не стали бесчувственными и не зашли в тупик. То есть он не находился в том состоянии, в котором, согласно апостолу Павлу, находимся все мы. И это не потому, что он не был человеком или был Богом вместо того, чтобы быть человеком. Это было потому, что его человеческое восприятие смогло постичь непричастность смерти, кипящую жизненность и силу Бога, и постичь в такой мере, какую мы даже представить себе не можем.

Здесь мы подошли к очень важному моменту: Иисус обладал своим экстраординарным пониманием еще *до* своих страданий и смерти; именно оно определило его учение о Боге. Конечно, ученики вплоть до воскресения Иисуса из

³ J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos* (Barcelona: Herder, 1985), 19–20.

мертвых не могли ни полностью понять того, что давало ему силу учить именно таким образом, ни осознать смысл знамений Иисуса. Но когда Иисус воскрес, для них начался процесс обретения «разума Христова» (ср. 1 Кор 2:16), и того понимания Бога, которое имел Иисус, не омраченного никакой тенью смерти.

Я утверждаю, что Новый Завет, представляющий собой записанное апостольское свидетельство, дает нам доказательства того, что сознание учеников Иисуса изменялось, и по мере того, как они оставляли позади свои прежние мысли, зашедшие в тупик, и неразумные сердца, свойственные тем, кто связан смертью, они начинали приобретать то же самое понимание чуждого смерти Бога, которое было у Иисуса. Эта поистине колоссальная перемена, произошедшая в них, может произойти и в нас. Такая перемена происходит медленно, потому что требует изменения всего восприятия, воспитанного человеческой культурой. Нам следует очень тщательно рассмотреть изменения в образе мыслей, происходящие по мере того, как становится ясно, что Бог не имеет никакого отношения к смерти: для Бога ее просто не существует.

▣ Первый шаг: Бог без насилия

В следующей главе мы будем размышлять о силе, которую Иисусу дало его собственное видение, сосредоточенное на абсолютно чуждой смерти бурлящей жизненности Бога. Сейчас же будет достаточно сказать, что благодаря этой сосредоточенности Иисус смог двигаться *навстречу* смерти, не будучи *движим* смертью. Послание к Евреям описывает это так:

Вместо предлежавшей Ему радости, претерпел крест, пренебрегши посрамление ... (Евр 12:2).

Пока его ученики были вместе с ним, они еще не понимали, что это значит, поскольку смерть для них была еще камнем преткновения — как и для всех нас, до тех пор, пока мы не начали понимать Евангелие.

Попытаемся представить себе, что это может означать в терминах, которые мы обычно используем, говоря о Боге. Если ваше сознание полностью очищено искрящейся жизненностью Бога, то вы способны говорить истину и обличать несправедливость, а это может подтолкнуть людей к решению убить вас, поскольку в отличие от вас, уверенного, что истинной вполне может быть то, что говорил убитый, они считают: истина — это то, что говорят выжившие, победители. Не разделяющие вашего представления о Боге не могут принять и вашего понимания истины. Они видят Бога как определенным способом вовлеченного в смерть: например, через наказание и награждение людей посредством неудач или успехов. Поэтому, если вас убивает некоторая группа людей, то, скорее всего, на то была Божья воля. Ваши дела и вы сами оцениваемы на основании вашей итоговой неудачи: раз Иисус умер как преступник, то это произошло потому, что он был преступником. Отсюда следует вывод: то, что Бог думает о человеке, определяется тем, что думают об этом человеке люди, от которых зависит его жизнь. Значит, Бог полностью вовлечен в насилие: именно он совершает убийства руками людей.

Если же, с другой стороны, Бог не имеет ничего общего со смертью, то смерть — это реальность, относящаяся исключительно к человеческой культуре, и она не зависит от того, кто вы и что вы сделали. Но это значит, что ответ на вопрос о том, что такое добро, никоим образом не зависит от смерти, и вы можете действовать свободно, не ограничивая себя теми представлениями о добре и зле, которые порождены существованием в тени смерти. Теперь попытайтесь представить себе, какое потрясение должны были испытать люди, привыкшие к власти смерти, чье видение Бога было омрачено ее тенью, когда они вдруг увидели воскресшим и живым человека, казненного согласно законам системы смерти. Люди до этого считали его распространявшим ложные идеи о Боге, преступником, осужденным Богом.

Если мы чувствуем всю глубину испытанного свидетелями воскресения шока, то уже проделали большую часть работы, которую надлежит проделать христианину, изучающему богословие или желающему хоть сколько-то понять Бога. Именно

такой шок испытали ученики Иисуса после его Воскресения. Весь проект Бога по упразднению смерти, включая тщательно спланированную мизансцену, оказался возможен потому, что Иисус жил согласно своему представлению, не омраченному смертью, и смог, таким образом, действовать за пределами смерти. Первое, что произошло с учениками после того, как они начали понимать — это полная перемена их представления о Боге. У них начало появляться то видение Бога, которое имел Иисус при жизни.

Прежде всего, это означало, что Бог — именно такой, как говорил Иисус: ослепительно живой и не имеющий отношения к смерти. Отсюда следовало, что все другие человеческие описания и определения Бога ошибочны, а все формы морали неадекватны, поскольку не преодолевают смерти.

Нам очень трудно осознать это колоссальное изменение в восприятии, но можно сравнить это с той переменной, когда представление о двуличном божестве, говорящем «да, но...», «и да, и нет», или «да, если...», сменяется представлением о Боге, говорящем безусловное «да». Также можно сказать, что здесь представление о боге, который одновременно добр и зол, который и любит и наказывает, сменяется знанием о Боге, который есть любовь, в котором нет никакой тьмы. Иисус начал проповедовать о Боге своим ученикам, но его не могли понять до Воскресения. Вспомните, как Иисус говорил о том, что Бог повелевает солнцу светить и злым, и добрым, и посылает дождь как на праведных, так и на грешных. Этим Бог выводится из сферы, где действуют правила человеческой морали, исключается всякое Его участие в человеческом суде и осуждении. То же самое мы видим в притчах: не наше дело отделять в этой жизни плевелы от пшеницы (Мф 12:24-30), потому что мы не можем судить правильно, и суд Бога не имеет ничего общего с нашим судом. И об этом же говорит притча о рыбе, захваченной в сеть (Мф 13:47-50). Такова же мысль, которую передает текст Евангелия от Луки (Лк 13:1-5) — нет никакой связи между различными физическими событиями или смертью в результате несчастного случая и действием Бога. Противоположного мнения держатся те, кто привержен ошибочному представлению о Боге — представлению, за-

путавшемуся в сетях смерти; им следует раскаяться, или они тоже погибнут.

Возможно, наиболее ясно это было понято апостолом Павлом после его обращения. Он преследовал кого-то, кто, как он думал, сбивал (побуждал заблуждаться — *planaō*) людей с пути, который Бог открыл Моисею посредством Закона. Согласно Закону такого человека следовало казнить. В результате своего обращения Павел понял, что Бог действительно воскресил этого человека, а сам он, Савл, преследовал во имя Божьего Закона Иисуса, который оказался прав в своем учении о Боге. Из этого следовало, что Закон, о котором так ревновал Павел, далек от того, чтобы быть отражением Бога, и на самом деле стал инструментом смерти. Сравним два подхода. Первый из них таков: Закон говорит людям о Боге и дает возможность служить Ему, а это значит, что преследуя и убивая проклятых Законом, вы исполняете волю Бога и служите Ему. Тогда получается, что Бог — любящий и добрый по отношению к своим и послушным, но страшен и грозен в наказании по отношению к чужим и нарушителям — тем, кто грешит и не знает Закона. Второй подход: в Боге нет никакой двусмысленности: Бог не является «любовью и в то же время мстительной справедливостью», но представляет собой чистую и безусловную любовь. В таком случае Бог не знает Закона, который, может быть, должен был научить людей, как стать похожими на Бога, но стал чисто человеческим средством разделения людей, инструментом смерти (это очень точно ухвачено в Евангелии Иоанна, где толпа кричит Пилату: «У нас есть закон, и по нашему закону Он должен умереть» [Ин 19:7]). Можно сказать, что обращение Павла состояло в отвращении от того взгляда на Бога, которым смотрит аятолла, к тому взгляду, которым смотрит Иисус, Добрый Пастырь. В результате обращения Павла прежнее понимание Бога, побуждавшее его преследовать жертв, радикально изменилось.

Присутствие рядом с апостольской группой воскресшей жертвы показало, что в Боге нет насилия, и в то же время разоблачило человеческое насилие. Мы могли бы рассмотреть происходившее детально, но хотелось бы подойти к собственно

эсхатологическому вопросу, поэтому мы лишь вкратце остановимся на двух «моментах» в перемене восприятия. Начнем с более позднего момента, о котором сообщает Новый Завет, и затем вернемся к предыдущему, который станет для нас яснее.

Более поздний момент вполне очевиден, поскольку именно в поздней стадии развития можно окинуть произошедшее единым взглядом и сделать выводы. Обратимся к Прологу Евангелия от Иоанна. В начале Пролога мы видим отсылку к первым стихам книги Бытия, где описывается творение. Вспомните, что история творения — также и история изгнания Богом людей из рая. Изображение Бога двусмысленно: Бог сказал «ешьте» и «не ешьте», то есть «делайте» и «не делайте». В результате люди изгнаны из Эдема, и Бог до определенной степени ответственен за это. Конечно, это изложение слишком упрощено, поскольку нельзя отрицать, что история Адама и Евы, а также их изгнания знаменует собой огромный шаг к осознанию человеческой ответственности за свои поступки. Однако вся история совершенно демифологизируется в Прологе Евангелия от Иоанна. Это не Бог изгнал людей из рая, а сами люди изгнали Бога. Пролог организован в форме хиазма (в хиазме стихи образуют концентрический рисунок, как правило, в форме a-b-c-b'-a'). Кульминационным стихом является центральный:

К своим пришел, и свои Его не приняли (Ин 1:11).

Бог никого не прогоняет. Это чисто человеческий механизм: мы сами прогоняем Бога.

▣ Второй шаг: откровение того, что Бог есть Любовь.

Живой Бог непричастен насилию не только в том смысле, какой использует апофатическое богословие, но и в гораздо более сильном. В Евангелии от Иоанна 3:16 мы читаем:

Ибо так возлюбил Бог мир, что дал Сына Единородного, чтобы каждый верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную.

Это значит, что размышление апостолов о всецело живом Боге, открытом Иисусом и его воскресением, оказалось способ-

но к переосмыслению смерти Иисуса. Если мы посмотрим на его смерть, считая, что Бог способен на насилие, то в Иисусе увидим всего лишь богохульника, казненного в соответствии с божьим законом, говорящим, что любой, поступающий так, должен умереть. Однако раз Бог воскресил этого человека из мертвых, то тогда в первую очередь следует признать, что насилие против него было человеческим, а не божественным. То есть Бог непричастен насилию. Затем надо осознать, что готовность этого человека предать себя на смерть была не простой случайностью, но обдуманным планом самоотдачи. Она позволит нам поверить в то, что Бог — это жизнь, и тогда мы сможем начать жить, не подчиняясь господству смерти. В самопожертвовании Иисуса мы обнаруживаем, если можно так сказать, позитивный смысл любви: Бог отдал своего единственного Сына.

Идея «отдания собственного Сына» не случайна. Это — демифологизация истории из Ветхого Завета о том, как Авраам приготовился принести Богу в жертву своего единственного законного сына. Посмотрим, что произошло: в первом рассказе Бог предстает богом, требующим от человека жертвоприношения, хотя в той истории, о которой мы читаем в 22-й главе книги Бытия, Бог сам же и находит замену для жертвоприношения. Во всяком случае, мы пока еще имеем дело с капризным божеством. А вот в Новом Завете мы видим уже совсем иное: в соответствии с изменившимся пониманием Бога, уже не человек предлагает Богу жертвоприношение (например, убив нарушителя-богохульника), а *сам Бог приносит жертву людям*. Самопожертвование Иисуса стало возможным потому, что Иисус был послушен Богу: он вошел в толпу людей, требующих крови, чтобы окончательно разоблачить систему лжи и убийства, утвердившуюся в мире.

И еще скажу: если вы полагаете, что я сам все это придумал, то посмотрите Первое Послание Иоанна, где было прекрасно изложено сказанное выше. Там говорится, что в этом и заключается весть, то есть сердцевина Евангелия:

И вот весть, которую мы слышали от Него и возвещаем вам: Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы (1 Ин 1:5).

То есть Иисус пришел именно для того, чтобы сообщить людям правду о Боге: о том, что в Нем нет насилия, тьмы, двуличия, двойственности, неопределенности. Эта весть подробно развивается автором послания в следующих стихах, где он подводит итог под изменением представления людей о Боге:

... Бог есть любовь. Любовь Божия была явлена в нас в том, что Бог послал в мир Сына Своего Единородного, чтобы мы получили жизнь чрез Него. Любовь в том, что не мы возлюбили Бога, но что Он возлюбил нас и послал Сына Своего как умилоствление за грехи наши (1 Ин 4:8-10).

Здесь раскрывается абсолютно живая, искрящаяся и бурлящая природа Бога. Поэтому следует понимать, что причиной смерти Иисуса был не Бог, любящий насилие, но любящий Бог, который нашел способ избавить нас от насилия и жестокости нашей жизни. Речь идет не о человеческом жертвоприношении Богу, но о жертве, которую приносит Бог ради людей.

Иоанн очень ясно иллюстрирует процесс, но мне в некотором роде проще перескочить сразу к окончательной стадии этого процесса, пропуская более сложные фрагменты, например, из Посланий Павла. Поэтому мы лишь беглым взглядом окинем некоторые тексты, относящиеся к ранним стадиям демифологизации, когда формировался язык апостола Павла.

В первую очередь следует сказать, что Павел не оставляет никаких сомнений в том, что главной благой вестью является сообщение о том, кто есть Бог: Бог, абсолютно чуждый двойственности. Именно это он имеет в виду, когда в начале Послания к Римлянам пишет, что в Евангелии открыта праведность Божья. Он продолжает, указывая на то, что откровение доброты Бога одновременно разоблачило неправедность людей, которые в своей несправедливости сделали истину пленницей зла. Такое поведение людей он называет «гневом Божьим». Именно так и обстоит дело: гнев Бога не следует понимать как что-то непосредственно совершаемое Богом, но скорее как человеческую вовлеченность в убивающую ложь. Именно об этом писал и Иоанн. Если это не совсем понят-

но, то стоит еще вспомнить о том, что Павел понимает речи о гневе Бога (гневе в активном смысле) как всего лишь человеческий способ выражения (ср. Рим 3:5), в то время как наказание является чисто человеческим. Во всех других случаях, когда в посланиях Павла появляется выражение «гнев», оно обозначает гнев как таковой, в безличностном употреблении, а не гнев Бога.

Наказание, или содержание этого гнева — чисто человеческое. Бог описан как отдавший нас в наши собственные руки: в этом и заключается гнев. Но сам термин *paredoken* (отдал) — очень важен для раннехристианского дискурса, поскольку единственно важным преданием кого-либо в чьи-либо руки было предание Богом Иисуса Христа в наши руки. В Рим 4:25, а затем и в Рим 8:32 мы читаем, что Бог отдал Иисуса. Таким образом, содержание «гнева» уясняется как раз из того, что Бог отдал нам Иисуса: гневом является то общество, в котором родился Иисус, и которое сделало неизбежной его смерть от руки грешников, не знающих истины. Именно предание Сына показывает нам, в чем заключается гнев. Это становится более понятным, если мы вспомним текст Рим 8:32:

Тот, Кто Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас...

Многие комментаторы думают, что здесь скрыта аллюзия на историю о жертвоприношении Исаака, о которой мы говорили, когда рассматривали Пролог Евангелия от Иоанна. Но там был использован термин «единственный», а здесь говорится о «собственном» Сыне — как если бы ставилась цель исключения всякой возможности подумать, что Бог может отдать чьего-то чужого сына⁴. А ведь именно подобный случай описан в 21-й главе 2-й книги Царств. Там рассказано, что Давид узнал, что причиной голода было убийство Саулом кого-то из гаваонитян, и родственники погибших требуют кровной мести. Давид спросил гаваони-

⁴ Я хотел бы выразить признательность Роберту Хамертону-Келли за исследование этого текста в книге Robert Hamerton-Kelly, *Sacred Violence: Paul's Hermeneutic of the Cross* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1992), 78–79.

тян о том, чего они хотят для удовлетворения своего мщения. Те попросили отдать им семь потомков Саула, чтобы повесить их на горе перед Господом, и Давид выполнил их просьбу. Так он укротил гнев гаваонитян, отдав на смерть чужих сыновей. Если сравнить этот поступок с тем, о чем говорит Послание к Римлянам, то мы увидим, что Бог не похож на Давида, отдавшего чужих сыновей гаваонитянам ради удовлетворения их гнева. Бог отдал своего *собственного* Сына, открыв этим свою доброту и щедрость. Здесь перевернуто само понятие жертвоприношения, потому что это Бог приносит нам жертву, а мы ее требуем.

Цель этого обзора — показать ранние моменты развития того процесса, который мы наблюдали в Евангелии Иоанна. Не надо думать, что процесс этот был легким. Павел, будучи хорошим фарисеем, испытывал огромное уважение к Писаниям, в которых был научен. Он не мог просто так отбросить привычный богословский дискурс. Поэтому мы видим медленное продвижение, где прорывающаяся изнутри ирония переворачивает смысл слов. Выглядит это следующим образом: первый шаг дискурса использует традиционный язык, что типично для консервативной религиозной традиции, но придает дополнительные смыслы посредством иронических сопоставлений, как мы это видим в данном случае. Когда становится яснее то, что имеется в виду, следует второй шаг, и традиционный язык отбрасывается. Такой прием мы наблюдаем и у Павла, и у Иоанна. Сначала сохраняется терминология, но присутствует ирония. Затем, когда читатель подготовлен, терминология может быть оставлена, и вступает в силу новый дискурс, простой и позитивный. Тогда гнев Бога, бывший аутентичной концепцией в Ветхом Завете, превращается в ироническое понимание гнева Бога, где все содержание гнева оказывается чисто человеческими насильственными действиями, а затем концепция редуцируется до «гнева» самого по себе. И наконец, терминология полностью меняется, когда становится понятно, что насилие представляет собой всегда и исключительно человеческое явление, не имеющее ничего

общего с Богом. Заканчивается дискурс языком, подобным тому, что мы видели в текстах Иоанна.

Имеет смысл остановиться и подытожить сказанное выше, потому что иначе можно проскочить слишком легко этот важный пункт. Иоанн говорит, что Бог есть любовь, и мы часто повторяем эти слова бездумно, как попугаи, превращая это в банальность. Наш подход к религиозным вопросам становится сентиментальным, за исключением тех случаев, когда мы делаемся очень серьезны и моралистичны, вспоминая, что Бог справедлив, наказывает грешников, и так далее... Затем мы и сами начинаем изгонять и преследовать, как будто Евангелие никогда не было провозглашено. Но ведь на самом деле фраза «Бог есть любовь» — это не еще один лозунг, который можно засунуть внутрь толстой пачки разной информации, известной нам о Боге, чтобы в какой-то удобный момент вынуть его оттуда и помахать в воздухе. Это — конечный результат долгого процесса познания Бога людьми, означающий полное опровержение любого другого представления о Боге. То, что Бог есть любовь, с необходимостью означает, что Он не имеет ничего общего с человеческим насилием и со смертью. Бог показал, что его доброта и справедливость не имеют ничего общего с нашим представлением о доброте и справедливости, представлением смертоносным и пропитанным насилием. Бог ниспроверг наши представления тем, что Иисус был осужден как грешник. Осознание того, что Бог есть любовь, несовместимо с пониманием Бога как гневного, разделяющего, изгоняющего, применяющего насилие.

Шаг третий: творение во Христе

Итак, мы говорили о том, что Бог полон жизни, чужд насилию, непричастен смерти. Он показал себя любящим, поскольку отдал себя нам, чтобы мы получили возможность расстаться с культурой смерти. Однако при этом нам открылось и еще одно измерение Бога — как Создателя. Об этом мы сейчас и будем говорить.

Обычно мы говорим о сотворении и спасении так, как будто это две совсем разные вещи. Нередко рассуждают следующим образом: творение произошло в начале, затем было «грехопадение». Каким бы образом оно ни произошло, в результате его мы оказались в таком состоянии, из которого не могли бы выйти, если бы кто-то не спас нас. Тогда Бог послал Иисуса, чтобы исправить ситуацию, и теперь, даже если нам кажется, что ничего не спасено, мы все же знаем, что это произошло, и надеемся на небеса. Рассмотрим элементы этой модели, присущие как католической, так и протестантской ортодоксии. Первый элемент, на который я хотел бы обратить внимание — то, что наше теперешнее состояние довольно далеко от небесного. Выглядит это так, будто Иисус не слишком-то сильно изменил общую ситуацию; и поэтому мы, погруженные в тяжкие нравственные терзания, сидим и ждем, надеясь, что когда-то станем пригодны для небес.

Эта богословская модель уже получила свою долю заслуженной критики, поскольку никак не вдохновляет людей принимать активные меры для улучшения жизни в этом мире. Действия для улучшения как своей ситуации, так и положения других людей, в основном ограничиваются борьбой с симптомами, а не причинами и сводятся к благотворительности. Как реакция на это, в XIX веке возникли различные движения, продолжившие существование и в XX веке, перетолковывавшие христианство в терминах участия в социальном прогрессе. Эти движения, вне зависимости от того, считали они себя религиозными или нет (нередко они определяли себя в принципиально антирелигиозных терминах), носили утопический характер. Проблема в том, что сама модель «сотворение-падение-искупление-небеса» оказала гораздо большее влияние, чем может показаться, и даже те, кто восставал против эксплицитно религиозных форм, слишком часто оказывались вовлеченными в то же самое мышление, но только в более жестокой и искаженной версии.

Я думаю, что проблема этой модели заключается не в соотношении «искупления» и «небес», о котором чаще все-

го спорили, а в соотношении сотворения с искуплением. То есть проблема в том, что творение и спасение понимаются как вещи разного рода. Считается, что сначала было творение — совершенное Богом первоначальное действие. Затем было спасение — что-то вроде спасательной операции, совсем другое действие по своему характеру, довольно слабо связанное с тем, что было прежде. Есть очень существенная разница между фабрикой, где производят автомобили, и автомастерской, где их ремонтируют. Производимые на фабрике и в гараже операции различаются по своей природе. Но если сотворение и спасение относятся к разным видам, то тогда неясно, есть ли подлинная связь между Творцом и Спасителем: иными словами, непонятно, что Бог имеет общего с Иисусом.

В Новом Завете мы находим свидетельства о том, что апостолы размышляли об этой проблеме и осознавали связь между Богом-Творцом и Иисусом-Спасителем. Они понимали, что одного лишь утверждения «Бог настолько возлюбил мир, что для его спасения отдал своего единственного Сына» — *недостаточно*. Действительно, это высказывание открывает Бога как любовь, но не проясняет связь этой любви с Богом как Творцом. Бог, который кого-то посылает, чтобы спасти кого-то другого, похож на заботливого отца, спасающего ребенка или что-то очень ценное, от какой-то угрозы, над которой он не имеет власти (например, пожар в небоскребе, тонущий корабль или еще что-то, за что он не отвечает).

У нас есть основания считать, что группа апостолов не воспринимала эту модель в качестве адекватной тому опыту Бога, который у них был (начиная с явлений воскресшего Иисуса), и который был выражен ими в текстах, описывающих участие Иисуса в сотворении. Мы имеем в виду фрагменты, говорящие о «предсуществовании Иисуса». Самый знаменитый — Ин 1:1-3:

В начале было Слово, и Слово было с Богом, и Слово было Бог. Оно было в начале с Богом, всё чрез Него возникло, и без Него ничто не возникло, что возникло.

Есть и более длинные гимны, составленные, вероятно, еще до посланий Павла, и считающиеся очень ранними христиан-

скими текстами. Они весьма ценны своим свидетельством о взглядах апостольской группы после воскресения. В качестве примера такого гимна возьмем Послание к Колоссянам 1:15-16, где видим следующие строки:

Он есть образ Бога невидимого, Первородный всей твари, потому что в Нем было сотворено всё на небесах и на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начала ли, власти ли, — всё чрез Него и для Него сотворено.

Я хотел бы спросить: почему апостольское свидетельство связало Иисуса с творением? Что дало основания для такого понимания связи сотворения со спасением, при котором они кажутся одним и тем же? Апостольское свидетельство не ставит вопрос, оно просто и триумфально утверждает, что Иисус, которого они знали, сам был лично вовлечен в сотворение. Если мы сможем понять, какая внутренняя динамическая связь между сотворением и спасением дала апостолам возможность написать то, что мы прочли выше, то поймем, что в их понимании Бога появилось нечто вроде третьего измерения. Тогда у нас будет гораздо больше шансов понять отношение между этой жизнью и небесами, чем если мы останемся со старой скучной схемой «творение-падение-искупление-небеса».

Я собираюсь предложить новую и в чем-то экспериментальную модель. Поскольку она, как кажется, соответствует данным апостольского свидетельства, то я рискну; а потом мы увидим, полезна ли она хоть чем-то. Я полагаю, что воскресение Иисуса не только изменило представление о Боге, исключив из него все, связанное с насилием, и позволив понимать Бога как недвусмысленную любовь, но также изменило представление о Боге как Творце. Позвольте мне привести пример того, что я считаю ошибочным мнением. Это мнение состоит в том, что вера в Творца была такой составляющей иудейского религиозного наследия, которая не нуждалась в каких-либо изменениях и полностью разделялась Иисусом и апостольской группой. Иисус якобы не внес в учение о Боге-Творце серьезных изменений, но лишь добавил «спасение» к ранее существовавшему представлению о Боге. Таким образом, Бог сначала был Творцом, и несколько

позже стал Спасителем. А затем уже апостолы, применив христианский апологетический трюк, присоединили к идее о сотворении похожее на миф представление о том, что Иисус участвовал в создании мира.

Вместо этой теории я хочу предложить другую, возвращающую мифологический элемент на надлежащее ему место: идею о сотворении во Христе, полностью демифологизирующую концепцию сотворения. Очень важно понимать, что человеческое представление о Боге как Творце имеет свою собственную историю и ни в коей мере не является простой концепцией. Более того, жизнь, смерть и воскресение Иисуса оказали существеннейшее воздействие на понятие о Боге как Творце, которое уже не было таким же, как до Иисуса. Это понятие, формировавшееся в ходе истории еврейского народа, истории верности народа Богу, формировалось благодаря этой истории. Окинем беглым взглядом развитие представления о Боге-Создателе. Нельзя отрицать, что во многих культурах и религиях есть представление о боге или богах, сотворивших мир. Боги эти, как правило, начинают работу с первоначально-го хаоса, выделяя из него различные элементы, а затем создают разные растения, животных и птиц, необходимых для существования людей. Они творят то, что считают полезным для людей. В книге Бытия мы обнаруживаем элементы такого мышления: создается впечатление, что Бог творит не из ничего, а из первоначального хаоса, нуждающегося в упорядочении.

Это значит, что речь идет о Боге, который не столько создает все из ничего, сколько упорядочивает мир. Следовательно, Бог связан с порядком мира, и порядок мира отражает Бога. Однако мы видели выше, что одним из следствий воскресения было отделение Бога от какой-либо связи с порядком этого мира, представляющим собой насильственный порядок, основанный на смерти. В иудейской традиции формирование представления о Боге как Творце не было ни быстрым, ни внезапным. Избранный народ вначале должен был расстаться со взглядом на Бога как на одного из многих богов (хотя и более значительного, сильного), и понять, что Бог — единственный Бог, создатель всех вещей, включая и врагов Израиля. Возможно, что это осознание пришло лишь во время Вавилонского плена в ре-

зультате кажущегося поражения Бога от вавилонских божеств. Мы говорим о постепенном движении от политеизма через молатрию к монотеизму. Однако идея о Боге, сотворившем все, — это еще не идея о Боге, сотворившем все *из ничего*. Эта идея появилась позже, примерно в то же время, когда возникла вера в воскрешение мертвых.

Очень важно, что эти два элемента веры развивались одновременно, и по всей вероятности, во взаимной связи. Важное свидетельство об этом — текст второй книги Маккавеев. Там говорится, что Бог должен воскресить из мертвых тех, кто был верен Ему до такой степени, что принял мученичество за Закон. Именно такое мученичество приняли описанные в книге семь братьев. Немыслимо было предположить, что Бог, давший Закон, отнесется к тем, кто готов скорее умереть, чем оказать Богу неповиновение, так же, как и к палачам мучеников за веру. Но есть и еще одно фундаментальное открытие: порядок мира *не* соответствует Божьему порядку, поскольку верные Богу претерпевают мучения в мире. Значит, Божий порядок должен иметь иную природу, чем порядок этого мира; должно быть, это — порядок, отражением которого является порядок Божьего закона; он не может установиться в этом мире по причине преследований. Мысль о том, что Бог воскресит тех, кто принял смерть за верность Закону, обозначила небольшое, но важное разграничение между Богом и порядком этого мира. Бог-Создатель не несет ответственности за порядок, установившийся в этом мире, слишком часто восстающим против Божьей воли. Установление порядка из хаоса — работа человеческого насилия, а сотворение предшествовало этому и не причастно нынешнему порядку, поскольку верные Богу страдают из-за этого упорядоченного насилия.

Казнь братьев из книги Маккавеев за их верность Богу раскрывает два недочета в прежнем представлении о Боге: во-первых, должна быть жизнь воскресения для тех, кого Бог любит, потому что Бог не может быть настолько ограничен, чтобы награждать только при этой жизни (ведь в этой жизни праведных убивают); а во-вторых, Бог — это Творец, и порядок мира не отражает Бога. Иными словами, благодать Бога, воскрешающая тех, кого Бог любит, это та же самая благо-

дать, которая сотворила все из ничего. Именно поэтому мать братьев из Маккавейской книги говорит:

Умоляю тебя, дитя мое, посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего и что так произошел и род человеческий. Не страшись этого убийцы, но будь достойным братьев твоих и прими смерть, чтобы я по милости Божией опять приобрела тебя с братьями твоими (2 Макк 7:28-29).

Здесь все еще мы имеем дело с морализаторским представлением о небеспристрастном Боге. Бог сотворил мир, и должен вернуть жизнь тем, кто был казнен из-за Него. Здесь воскресение выступает как форма эсхатологической мести, триумф над врагами-мучителями после смерти. Это очень сходно с представлением о том, что Бог сотворил мир ради Израиля. Здесь представление все еще проникнуто пристрастностью, и восприятие Бога все еще нуждается в очищении.

Я надеюсь, что теперь стала яснее коррекция, которую внесло воскресение Иисуса в представление о Боге, слишком привязанное к этому миру. Важно отметить, что эта коррекция была осуществлена в ситуации преследования, подобной той, что описана в книге Маккавеев, но только с некоторыми отличиями. В ситуации, описанной в Новом Завете, уже нельзя было сказать, что преследования совершала отдельная группа нечестивцев, не принадлежащих избранному народу Божьему. Нет, в данном случае евреи и язычники совместно участвовали в преследовании Иисуса. У них были на то разные причины, но по сути дела, справедливой причины ни у кого не было: *Они возненавидели Меня без причины.*

Воскресение показало, что гонения не принадлежат монополю какой-то одной группе, но логически следуют из того, что все человечество ослеплено смертоносным насилием, и никто не свободен от него. То, что события развернулись в среде избранного народа, не означает, что он более порочен, чем другие, хотя именно так иногда представлял дело гротескный христианский дискурс относительно «народа-богоубийцы». Надо просто с сожалением признать, что они, будучи лучшим

из народов на земле, также оказались пленниками того же самого механизма насилия, движущегося от смерти к смерти.

Мы видели, что Иисус, обладая пониманием живого Бога, с самого начала знал, что делает. Именно его понимание дало ему силу выстоять среди культуры, основанной на смерти, так что его смерть показала людям выход за пределы этой культуры, и благодаря ей мы имеем возможность быть такими, какими Бог хочет нас видеть, то есть абсолютно живыми с ним вместе. Иисус благодаря своему осознанию смог принести в жизнь то, чего Бог всегда хотел, но что всегда оставалось в ловушке насилия — фатальной пародии, которую мы и теперь еще продлеваем. Иисус принес завершение дела творения, и он очень хорошо понимал это. В следующей главе мы обратимся к одному из самых замечательных текстов Писания, где Иоанн описывает Иисуса делающим именно то, о чем мы сказали, делающего с полным осознанием совершаемого.

Это очень важно: осознание Бога как творца меняется. Теперь речь идет уже не о том, кто однажды сделал нечто, но о том, кто делает нечто через Иисуса, с самого начала участвовавшим в том, что Отец совершал через него. Творение не было завершено до тех пор, пока Иисус не умер (на кресте он воскликнул: *tetelestai* — свершилось!). Лишь в этот момент творение начинает существовать в своей полноте, по-новому; наступает первый день. Творение начинается от Иисуса и через Иисуса. Благость Бога, творящего бытие из ничего, и отрицающая смерть самоотдача Иисуса, ломающая культуру смерти — это одно и то же. Самопожертвование Иисуса дает начало новой культуре, новому бытию, преисполненной жизни. Сотворение не было другим актом, чем принесенное Иисусом спасение, но спасение, совершенное Иисусом — это завершение творения. В этом заключается власть и авторитет деяний и знамений Иисуса. Через него Творец завершил свою работу. Стало понятно, для чего был сотворен мир: чтобы у людей была возможность жить вместе, не зная смерти, причем Иисус с самого начала участвовал в сотворении. Наш мир таков, что Бог может быть постигнут как творец лишь тогда, когда смерть преодолена.

Я надеюсь, что вы понимаете, что следует из вышесказанного. Наш способ понимания христианской веры изменился немного, но все же это изменение значимо. Вместо модели «сотворение-падение-искупление-небеса», которая говорит нам, что мы живем между искуплением и небесами, используется новая модель, говорящая: «искупление раскрыло смысл творения, показывая его завершение на небесах, и в то же время открыло, что мы преодолеваем грехопадение, оставляем его позади». Эта новая модель учитывает порядок, в котором произошло откровение, то есть факт того, что все эти реальности открываются нами в результате жизни, смерти и воскресения Иисуса.

Все, сказанное до сих пор, было чем-то вроде продолжительного размышления о том, как внутри апостольской группы после воскресения происходила перемена восприятия. Если иногда следование за мыслью казалось трудным, то по причине того, что в процессе размышления от нас требовалась постоянная концентрация внимания на высочайшей жизненности Бога, открытой Иисусом. Мы видели, что воскресение открыло возможность нового взгляда на Бога: Бог не имеет ничего общего со смертью; Он дотронулся своей любовью до нашего мира, несущего смерть, и тем дал нам возможность избавиться от власти смерти; именно в этом и заключался смысл сотворения мира, а Иисус знал обо всем этом, и с самого начала участвовал в сотворении. В следующей главе мы посмотрим, как апостолы подошли к осознанию внутренней динамики жизни Иисуса, обеспечившего эту перемену восприятия.



Глава 3

Познание образа мыслей Иисуса

Во второй главе мы размышляли о том, как присутствие распятого и воскресшего Господа изменило апостольскую группу, инициировав процесс перемены восприятия Бога⁵. Апостолы смогли устранить из представления о Боге всякие следы насилия; они смогли понять, что Бог есть любовь, и осознать Бога как творца. Мы начали с того, что обратили внимание на собственное представление Иисуса о Боге, чуждом смерти: мы видели, как оно сверкнуло в споре Иисуса с саддукеями. Затем и апостолы начали осознавать образ мыслей Иисуса и его отношения с Богом перед смертью Иисуса. Процесс осознания был очень медленным, потому что прежде, чем изменится наше восприятие Бога, должно измениться наше восприятие самих себя и наших отношений с другими. Много времени должно пройти, прежде чем человек преодолет то понимание Бога, которое он усвоил от своих родителей, и также много времени проходит, прежде чем перемена его взглядов отразится на практических поступках, на готовности служить другим людям.

В этой главе мы будем наблюдать за тем, как мало-помалу осознавалось то, что понимал сам Иисус. Некоторые из вас привыкли к более рационалистической школе экзегезиса, отрицающей нашу способность понять, что думал сам Иисус о своей деятельности. Если вы придерживаетесь таких позиций,

⁵ Возможно, перед тем как приступить к данной главе, будет полезно перечитать 14–16 главы Евангелия от Иоанна, и затем читать эту книгу с Евангелием в руках.

то восприятие последующего может оказаться для вас трудным. Мое мнение принципиально иное: я исхожу из того, что автор Евангелия от Иоанна (я буду называть его Иоанном) считал, что вполне возможно выяснить, о чем думал Иисус, хотя это и непросто. И более того, он верил: можно понять, что давало возможность Иисусу делать то, что он делал. В предыдущей главе, если вы помните, я указал на некоторые знаки, позволяющие осознать, что Бог есть любовь. Для того чтобы понять это, важно открытие апостольской группой после воскресения Иисуса того факта, что Иисус умер не случайно, но что он прекрасно понимал: его убьют. В синоптических Евангелиях он говорит о своей смерти как о *необходимости*. Нам надо понять, что смерть Иисуса была чем-то бóльшим, чем печальная необходимость, поскольку сам он был не просто пассивным участником событий. Иисус добровольно пошел на смерть, и эта добровольность не имеет ничего общего со стремлением к смерти или мазохизмом. Наоборот: если человек полностью свободен от влияния смерти, то он может вести себя таким образом, что затем и другие, глядя на него, учатся жить так, как будто смерти не существует. В этом отличие искупительной смерти от обычной. Тот, кто полностью свободен в отношении своей смерти, может превратить ее в то, что навсегда лишит ее жала, уничтожит яд смерти и покажет ее бессилие.

Если мы не поймем этого, то не поймем и того, что может смерть Иисуса иметь общего с любовью. Возьмем одну фразу из Евангелия от Иоанна: «Бог так возлюбил этот мир, что пожертвовал Своим единственным Сыном». Зададим себе вопрос: каким образом Бог любит Иисуса, если дает его убить? Не похоже ли это на какой-то оперный сюжет? Не выглядит ли похожим на свирепую любовь какого-то героя, выбирающего между гибелью всего мира и убийством своего сына ради спасения мира? Если бы сам факт убийства Иисуса был для кого-то благом, то дело выглядело бы именно так, что Иисус был послан специально для того, чтобы его убили.

Но все не так. Если ясно, что в Боге нет насилия, и все насилие, приписываемое Богу — человеческий продукт, то следует понять и то, что Бог составил замысел преодоления наси-

лия, и сам Иисус прекрасно знал об этом замысле, принимая в его осуществлении активное участие. Этот замысел состоял (если вы простите мне несколько неуместную терминологию) в организации своего рода театральной постановки со смертью на сцене. Это была настоящая смерть, но превращенная в театр⁶ — Иисус должен был воскреснуть из этой смерти, чтобы показать ее бессилие, равно как бессилие всего механизма насилия, господствовавшего в нашей жизни.

Из аргументации Иисуса в споре с саддукеями мы знаем, что он прекрасно понимал: для Бога смерти не существует, а потому Божья поддержка и любовь к человеку не может прерваться или уменьшиться из-за его смерти. Поэтому Иисус мог жить вне влияния смерти. Это, конечно, не значит, что он, подобно некоторым из нас, прятался от смерти или саморазрушительно стремился к ней. Дело в том, что его сознание не формировалось смертью: оно было сосредоточено на живом Боге. Человек, сознание которого не подчинено смерти, может увидеть, что весь способ жизни, привычный людям, омрачен смертью, даже если они не подозревают об этом. Можно привести такой (может быть, не очень подходящий) пример: если человек с запада приезжает в какую-то исламскую страну, где не продается алкоголь, то осознает факт, остающийся

⁶ Я колебался относительно использования здесь слова «театр», поскольку оно может вызвать ощущение чего-то ненастоящего, совершаемого понарошку. Но я имел в виду совсем не это: ведь когда люди готовят сценическую постановку для какого-то события, от этого событие не делается ненастоящим. Например, если приезжает какой-то гость, которого надо торжественно встретить, и заранее проводятся репетиции на сцене, то речь не идет о том, что встреча не будет настоящей. Драматургическое оформление события — это способ сделать его подлинным. Если я хочу показать своим друзьям, как я люблю их, то могу подняться на гору Эверест, чтобы сорвать для них растущий только там цветок; при этом трудности подъема на гору не становятся менее реальными от того, что этот подъем играет роль драматического оформления для выражения моей любви. Драматургическая постановка этой смерти на сцене несколько не уменьшает реальности человеческой боли, горя и ужаса того, через что пришлось пройти.

скрытым для многих людей, живущих на западе: наше общество в очень большой степени зависимо от алкоголя, опасного наркотика. Только те, кто может наблюдать со стороны, осознают это полностью. Только тот человек, личность которого не сформирована культурой, скованной смертью, может с ясностью увидеть, что вся культура опутана смертью. Иисус смог ясно понять, что человеческая культура (в том числе и наша собственная) обусловлена смертью и движется к ней. Он знал, что культура обрушится на того, кто не является ее частью, не стал ее соучастником, не принял правил игры, в которой безопасность достигается ценой смерти. Столкнувшись с таким человеком, человеческая культура воспринимает его как угрозу себе, принимает меры, чтобы изгнать его, а лучше убить.

Иисус понимал, что с ним будет — и не из-за пророческого озарения, подобного получению секретной информации о том, что произойдет в следующий момент, но благодаря пророческому дару в гораздо более радикальном смысле — способности того, кто осознал жизненность Бога, понять принцип действия построенной на смерти культуры. Поэтому он и смог пойти на свою смерть так, как будто ее не существует, а также сумел представить свой поступок как зрелище, вид которого может помочь другим людям жить точно так же.

Когда мы говорим о Боге как о любви, то не имеем в виду, что Бог бросил нам Иисуса, как если бы мы были стаей голодных крокодилов. Нет, любовь Бога к нам — это та любовь, благодаря которой Иисус в качестве человека смог подарить нам (а значит, сначала — понять, представить, задумать) путь выхода из объятий насилия и смерти. Благочестие христиан создало образы, изображающие Иисуса на кресте, в то время как Отец наблюдает с небес. Некоторые версии благочестивого рассказа говорят, что Отец доволен, поскольку получил жертвоприношение, способное смыть наши грехи. В других рассказах Отец поражен жестокостью, которую проявили люди в отношении его Сына. Ни одно из этих представлений не кажется мне адекватным. Отец присутствовал там не как зритель, но как источник любви, дарящей себя, благодаря которой мы, люди, получили возможность преодолеть смерть и

ее господство над нашей жизнью: Бог был не в зрительном ряду, но он участвовал в этой драме, где показал нам себя.

Будем считать вышесказанное предисловием. А теперь перейдем к тому, как Иоанн понимал Иисуса.

Как Иоанн понимал акт веры

Первым ключом к пониманию 14–16 глав Иоанна является то, как Иоанн понимал веру. Иисус осознавал Бога как абсолютно живого, и это осознание всецело заполняло его. Нас оно не заполняет. Мы можем лишь постепенно открывать наше сознание для этой жизненности, исключающей смерть; вера дает нам возможность открывать наш ум и наше воображение высочайшей жизненности Бога. Иисус говорит нам:

Веруйте в Бога... (Ин 14:1).

Иисус знает, что ни инструкции, ни объяснения не помогут нам открыть наше сознание подобным образом. Нам необходима человеческая иллюстрация, образец для подражания. Поэтому он увещевает нас:

И в Меня веруйте... (Ин 14:1).

Иисусу надо было избрать и затем поддерживать людей, в присутствии которых он должен был исполнить эту драму. Люди должны были понять, что значит быть человеком, сознание которого преисполнено жизненностью Бога. Их вера в Иисуса и их понимание сделанного Иисусом смогут дать этим свидетелям способность открыть свои умы, свое сознание к тому, что преисполняло сознание Иисуса.

В конце 14-й главы Иисус возвращается к этому:

И теперь Я сказал вам прежде, чем сбылось, чтобы, когда случится, вы уверовали (Ин 14:29).

Он хочет, чтобы его свидетели поняли: все, что случится с ним — это не случайность, но часть того, что поможет им понять Отца, чуждого смерти. Он хочет, чтобы его смерть *породила веру*. Можно сравнить это с действиями инструктора по вождению мотоциклов, который перед своими учениками летит

на мотоцикле через огненное кольцо над пятнадцатью выстроенными в ряд автомобилями, и успешно приземляется на другой стороне. До этого его ученики-байкеры считали такой трюк невозможным: из-за своей боязни огня и гравитации они и подумать не могли, чтобы сделать такое. Действия инструктора заставили учеников поверить в то, что и они могут делать то же самое, могут подражать ему. Именно так поступил и Иисус: зародил в учениках веру в то, что смерть не имеет значения, показав, что он сам прошел через нее, а значит, это возможно.

▣ Сведение небес с неба

Следующий момент, на который мы обратим внимание — как евангелист Иоанн понимал действие Иисуса по «децелестиализации» небес. В этом состоит смысл фразы «я иду к моему Отцу». Неотъемлемой частью богословия Иоанна является убежденность в том, что эта фраза одновременно описывает две различные реальности. Для Иоанна крест Иисуса является и его смертью, и его триумфом (точно так же, как и вознесение на кресте, о котором говорится в Ин 3:13-15), а путь к Отцу одновременно означает и смертный путь, и путь на небеса: оба эти «пути» для Иоанна — одно и то же. Своей смертью Иисус завершает работу, которую поручил ему Отец: он показал людям, что те могут жить за пределами смерти. Умирая, Иисус восклицает: *tetelestai* — «совершилось». Значит, дело божественного сотворения завершено этим творческим актом умирания. Поэтому, когда в предшествующих главах мы встречаем слова «я иду...», то нам следовало бы читать их, избавившись от привычного восприятия этой фразы в значении «я иду на небеса». Слова «я иду» означают «я иду к смерти свободно, в добровольном творческом акте, и именно так я иду к Отцу»⁷.

⁷ Важно отметить, что слово «небо» не встречается в главах 14–16, и лишь один раз появляется в 17-й главе, да и то в значении указания направления: «Иисус поднял глаза Свои к небу».

Итак, Иисус *идет*, чтобы приготовить для нас место. Он идет на смерть, чтобы дать нам возможность быть с Отцом. Его путь — это единственный путь, потому что нет иного способа достичь Отца, помимо творческой и добровольной самоотдачи Иисуса вплоть до смерти. Иначе наше сознание не было бы преображено полнотой жизни Бога, мы не смогли бы разделить его жизнь — *потому что мы, такие, каковы мы есть, и не можем представить себе жизнь, превосходящую смерть: наше восприятие сформировано смертью*. Только постигнув Иисуса и его самопожертвование, мы способны приблизиться к пониманию, что есть Отец.

Если бы вы знали Меня, то и Отца Моего знали бы (Ин 14:7).

Также Иисус говорит нам, что *благодаря тому факту*, что он идет к Отцу, мы сможем исполнить то, что и он, и даже еще больше того. Это не значит, что по причине отсутствия Иисуса мы, верующие, сможем сделать все это, но значит, что *благодаря* творческому самопожертвованию Иисуса Отец сможет пребывать в нас так же, как пребывает в Иисусе. Именно так мы сможем творчески, без соперничества, подражать Иисусу, совершая то, что он совершал, и даже еще большее. Мы можем вовлечься в чуждое соперничеству, творческое подражание Иисусу. Иисус сам подчеркивает это, говоря:

Но Я истину говорю вам: лучше вам, чтобы Я ушел. Ибо, если Я не уйду, Утешитель не придет к вам; если же пойду, пошлю Его к вам (Ин 16:7).

Можно сказать, что творческая самоотдача вплоть до смерти дает нам возможность принять того же самого Духа, которым обладал Иисус, и Дух даст нам возможность делать то же, что Иисус, и еще более.

Тем не менее, заметьте, что это означает: небо — это не место, куда можно попасть после смерти; и неверно представлять себе дело так, что Иисусу надо было пройти через смерть, чтобы мы получили возможность соединиться с ним на небесах. То, что Иисус пошел на смерть, *уже само по себе* открыло для нас небо, и небо после этого уже не может по-

ниматься как что-то, следующее после смерти и не имеющее никакого отношения к нашему нынешнему существованию. Небеса — это пребывание с Отцом, доступное тому, для кого смерть перестала быть решающим фактором. Снова мы оказываемся лицом к лицу с центральной тайной христианской веры — воскресшим Иисусом, притом воскресшим как распятый. Смерть поглощена славой (ср. 1 Кор 15:54).

▣ Наше усыновление Богом достигается через Иисуса

Если мы начнем с общего понятия о Боге и знания о том, что Иисус называл Бога Отцом, то у нас может сложиться представление о человеке, который довольно претенциозно настаивал на своих особых отношениях с тем, кто одинаково доступен для всех людей. Такой человек, наверное, кажется похожим на любимчика учителя: весь остальной класс его ненавидит. Но в случае Иисуса дело обстоит противоположным образом. Он говорит о *своем Отце* так:

Никто не приходит к Отцу иначе, как чрез Меня (Ин 14:6).

Иисус учит, что не существует общего понятия о Боге, доступного для любого человека. Все имеющиеся представления о Боге ложны; причем не только ложны, но и губительны. Позиция Иисуса проиллюстрирована в дискуссии с уверовавшими в него иудеями (восьмая глава Евангелия от Иоанна). Иисус противопоставляет двух разных отцов: своего Отца и отца собеседников. Эти понятия об отцовстве радикально и несовместимо различны: одно из них описывает отца, ведущего своих детей ко лжи и убийству, несмотря на всю кажущуюся безупречность родословия. Иисус связывает этого отца с убийством Авеля Каином (Ин 8:44). Такого отца можно назвать основоположником убийства; традиционно его называют дьяволом. Дьявол понимается не как мифическое существо красного цвета, с рогами как у греческого бога Пана и с трезубцем в руке (чтобы удобнее было жарить вас), но как гораздо более страшная фигура, сатанизированный бог — кто-то,

кто кажется Богом, но на самом деле является противником, обвинителем, тем, кто своими нашептываниями подговаривает к суду Линча. Иисус говорит своим оппонентам, что Бог, всегда открывавший себя народу Израиля — не тот, о ком они говорят. Их интерпретация превращает Бога в сатану; лишь интерпретация Иисуса подлинно отражает истину о Боге.

Иисус утверждает, что Отец неизвестен, он *непостижим* иначе как через него, и не потому, что Иисус претендует на роль учительского любимчика, но потому, что образ сатанизованного бога обусловлен смертью: пока людей формирует общество, начинающееся и заканчивающееся в смерти, они не способны познать Бога, не имеющего ничего общего со смертью. Только тот, кто не знает смерти, может показать, кем является Бог. Поэтому Иисус, когда он делает возможной веру в высшую жизненность Бога, тем самым и делает возможным усыновление Богом людей. До самоотдачи Иисуса наше усыновление Отцу было абсолютно невозможно, поскольку мы были опутаны смертью. Способность быть детьми появилась не в результате обнародования указа об усыновлении, но в результате одного человеческого творческого действия, требовавшего особой мизансцены.

Я хотел бы подчеркнуть это еще раз: Иисус пришел не для того, чтобы сказать нам, что Бог — наш Отец. Это было бы банально. Он пришел, чтобы Бог стал подлинно нашим Отцом, или скорее, чтобы создать для нас возможность стать детьми Бога. В естественном порядке это было совершенно невозможно для людей, поскольку все мы были под воздействием ошибочного понимания Бога, считая Богом фигуру двусмысленную и сатаническую. Именно поэтому Иоанн говорит об «этом мире», «князе мира» и так далее. Он имеет в виду жизнь, порожденную убивающей ложью. Прочитайте Ин 15:18-16:4, имея в виду вышесказанное, и тогда смысл следующих стихов станет яснее:

Будут отлучать вас от синагог; но приходит час, когда всякий, кто убьет вас, будет думать, что он приносит службу Богу. И это они будут делать, потому что не познали ни Отца, ни Меня (Ин 16:2-3).

Здесь разница двух типов отцовства видна с предельной ясностью: тех, кто убивает и преследует во имя «бога», и тех, кто посреди мира насилия жертвует собой ради свидетельства об абсолютной полноте жизни Бога, чуждого смерти.

Исходя из этого, мы можем поставить под сомнение универсальное понятие о Боге, которое в каких-то вежливых разговорах может проявляться фразами типа «кроме того, все мы дети Божьи». О детях какого бога идет речь? Состояние усыновленности Богу проявляется в практическом поведении: откровение о полной жизненности Бога дает человеку жить, свидетельствуя об этой полноте жизни, вести жизнь свидетеля (слово «свидетель» на греческом то же самое, что «мученик»). Такой человек скорее сам пойдет на риск быть изгнанным, чем примет участие в преследованиях другого. Важно подчеркнуть это, поскольку если мы этого не сделаем, то может слишком привыкнуть к общему понятию о Боге, которое затруднит для нас осознание того, что некоему человеку необходимо было умереть, чтобы мы смогли осознать, насколько отличен от общего понятия наш подлинный Отец и Создатель. К нему нет иного доступа, кроме как через этот процесс самопожертвования.

▣ Послание Святого Духа

Иисус говорит своим ученикам, что он упрсит Отца, и Отец пришлет им Утешителя — другого ходатая*, отличного от Иисуса, который будет им защитником от всех обвинений (Ин 14:16). Немного погодя он говорит, что ходатай будет послан Отцом *во имя Иисуса* (Ин 14:26). Затем Иисус говорит, что он сам пошлет Утешителя (Ин 15:26). А вскоре после этого обращается к ученикам с такими словами:

Но Я истину говорю вам: лучше вам, чтобы Я ушел. Ибо, если Я не уйду, Утешитель не придет к вам; если же пойду, пошлю Его к вам (Ин 16:7).

* Автор в английской версии текста использует выражение «defence counsellor» (защитник в суде). Библия короля Иакова дает здесь термин Comforter, что соответствует Утешителю русских переводов. — *Прим. перев.*

И наконец, Иисус объявляет, что когда придет Дух, то прославит Иисуса, поскольку возьмет от того, что принадлежит Иисусу, и объявит это ученикам (Ин 16:14).

Это может привести нас к неверному представлению, особенно если мы слишком привязаны к нашему «небесному» пониманию посылания Святого Духа: Иисус идет на небеса после воскресения, и затем договаривается с Отцом о том, кто достоин получить Духа. Может быть, они еще поспорят там на небесах, кто будет посылать его: только сам Отец, Отец через Сына, или Сын и Отец будут посылать вместе? Пока они тратят свое время в вечности и ведут божественный спор, мы дальше не продвинемся.

Конечно, мы не будем заниматься исследованием таких вопросов. Нас интересует другое. Идея такова: Иисус, добровольно и сознательно пойдя на смерть, открыл путь к тому, чтобы его творческая самоотдача была разделена и другими. Его дарование Святого Духа не означает, что он посылает в мир какую-то дружественную нуминозную силу в качестве утешения за свое отсутствие. Скорее это его действие показывает, что благодаря тому, что Иисус совершил, он открыл возможность постоянного обновления творения. Святой Дух — это внутренняя динамика совершенного Иисусом и миссии Иисуса, посланного Отцом — его послушания, проистекающего из любви. С того момента, когда господство смерти, князем которой является обвиняющий бог, было разоблачено Иисусом и его жизнью, не подчиненной смерти, — с того самого момента мы приобрели творческую и неограниченную способность приобрести ту же самую динамику, действовавшую в Иисусе, способность совершать все то же, что он совершал, и даже большее. Все это стало возможным *благодаря* тому, что он ушел к Отцу.

Однако дарование Святого Духа не является невидимым, небесным событием, происходящим где-то за кулисами, как это нередко представляют. На самом деле это творческое событие происходит в истории. То, что Иисус шел на смерть, было историческим сознательным актом ниспровержения практики человеческого насилия: это *был* акт дарования Святого Духа. Все Евангелия в какой-то мере свидетельствуют об

этом, когда говорят, что на кресте Иисус «испустил дух», то есть «выдохнул» свой дух (умер). Это значит, что Святой Дух дан нам для того, чтобы мы могли представить то же самое свидетельство об Отце. Быть сыном Отца — значит, воспроизвести то же драматическое действие (безусловно, это может происходить при бесконечно разнообразных обстоятельствах). Именно это имеет в виду Иисус, говоря:

Помните слово, которое Я сказал вам: раб не больше господина своего. Если Меня гнали, и вас будут гнать; если слово Мое соблюли, и ваше будут соблюдать. Но это всё будут делать вам за имя Моё, потому что не знают Пославшего Меня (Ин 15:20-21).

Иисус сделал возможной в качестве нормальной человеческой практики бесконечно творческую динамику своих повторяемых и продолжаемых страстей. Он не совершает это независимо от других людей: его цель в том, чтобы сделать эту божественную внутреннюю динамику присутствующей в новой истории человечества, возникшей внутри обычной человеческой истории преследований и смерти. Одна из целей посылания Святого Духа — приготовление свидетелей и текстов, которые сообщают, кем был Иисус и что он делал. Все это является частью того, что совершал Иисус, посылая Святого Духа: так люди получили доступ к новому способу действий, находясь в то же время внутри общества, управляемого старыми принципами.

Теперь обратим внимание на два элемента этой новой человеческой практики: Святой Дух как защитник и Святой Дух как тот, кто ведет к истине. То, что Святой Дух назван защитником (ходатаем) — не случайно. Термин *paraklétos* — это судебный термин. Этот адвокат⁸ освобождает людей от выдвинутых против них обвинений. Противоположность защитнику — обвинитель, прокурор. Здесь мы имеем дело с двойной динамикой миметической теории: обвинитель представляет систему мира, которому нужно убийство и изгнание для поддержания порядка и об-

⁸ Те, у кого сложилось неисправимо «небесное» представление, может быть, вообразят его как некоего небесного Перри Мейсона.

щественного спокойствия. Это необходимо для того, чтобы насилие было под контролем; причем совершающие насилие думают, что этим они служат Богу (возможно, сегодня мы можем добавить «и Америке», «и отчизне», или что-либо иное). Адвокат смотрит на суд Линча с точки зрения жертвы: он знает, что ненависть к жертве беспричинна, и постоянно объявляет о невиновности подзащитного. Он беспрестанно напоминает о подлинном событии, произошедшем в истории: об учении и деяниях Иисуса, первого защитника, и о прощении, данном Богом. В каких бы обстоятельствах последователи Иисуса ни обнаружили себя, им не нужно бояться: к ним относятся так же, как относились к Иисусу, и тот же самый защитник объявит об их невиновности, разоблачит механизм лжи и выпустит на волю. В этом изначальная функция Святого Духа: защищать. Она в точности соответствует прощению грехов и созданию детей Божьих.

Пожалуйста, обратите внимание на значение этого: прощение грехов — для учеников Иисуса то же самое, что драматическое действие страданий Христа. Чем в большей степени наше сознание поглощено высочайшей жизненностью Бога, тем более очевидными становятся для нас культурные механизмы, управляемые смертью. Но *они не могут более обвинять нас*; что бы ни ожидало нас, наше будущее больше не определяется этими механизмами. Наша свобода зависит от той степени, в которой мы принимаем участие в творческом драматургическом акте, реализуя в человеческой практике отказ от обвинения и изгнания других. Именно об этом, я думаю, говорил Иисус, когда учил прощать других, чтобы быть прощенными. Чем более реально и творчески мы играем роль защитника, выступая против линчующего механизма мира, тем более мы обнаруживаем, что наши воспоминания о том, что мы сделали неправильно, превращаются из обвинений, стремящихся дать нам определение, основанное на совершенном нами, пытающихся навсегда осудить нас — эти воспоминания превращаются в простое описание того, где мы прежде были.

Второй элемент связан с первым: именно судебный защитник ведет нас к полноте истины (Ин 16:13). Я надеюсь, что теперь вы понимаете внутреннюю логику этих слов Иисуса. Говоря «Он введет вас во всю истину», Иисус не хочет сказать, что чем больше мы получим Святого Духа, тем более продвинемся в усвоении секретных знаний, скрытых в недрах Бога. Также это не имеет никакого отношения к истине, которая открывает Шерлоку Холмсу имя преступника (чаще всего приходит на ум судебная модель поиска истины, где ищут человека, которого можно обвинить в чем-то). В данном случае мы имеем нечто противоположное таким моделям. Прийти к полноте истины — значит, активно и творчески преодолеть ложь, укорененную в человеческой культуре, отказаться от этой повторяющейся лживой истории. Мы уже знаем, в чем состоит обман: жертва ложно обвиняется, и мы, достигая единодушия в обвинении, примираемся. Ложь вызвана смертью, и сама также влечет смерть. В ней нет никакого творчества. Иисус ясно говорит об этом ученикам:

Еще многое имею вам сказать, но теперь вам не под силу. Когда же придет Он, Дух Истины, Он введёт вас во всю истину, ибо Он ... от Моего возьмёт и возвестит вам (Ин 16:12, 13а, 14b).

Дух истины постоянно делает для нас доступным «путь к Отцу» — историческое действие Иисуса. Это дает нам возможность создавать истину как что-то новое, прекрасное, отличающееся от истории лжи мира, где мы живем, хотя и начинающееся посреди этого мира.

Творение смысла и горнило любви

Есть еще один момент, который я хотел бы здесь вкратце затронуть. Он связан с вопросом, который я старался прояснить, когда речь шла о посылании Святого Духа, а именно, об активном и творческом действии Иисуса. Оно творчески приносит

в жизнь то, что можно назвать «открытым определением». Это выражение звучит как оксюморон, поскольку определение — это инструмент ограничения смысла; дав определение коровы, мы исключаем из рассмотрения овец. Открытое же определение, напротив, является творческой открытостью к разнообразию того, что начинается из одного пункта. Мы можем назвать это «гибкой парадигмой» или чем-то вроде этого. Смысл вот в чем: творческая самоотдача Иисуса вплоть до смерти открыла нам возможность вписать себя в бесконечное разнообразие различных историй, имеющих смысл, общим для которых является то, что они начинаются с творческого преодоления смерти человеком.

Это мне кажется очень важным, потому что многие из нас имеют тенденцию сводить христианскую жизнь к последовательности правил, а в качестве идеала видят такую ситуацию, когда мы все будем одинаковыми, и столь же одинаково будем поступать. Иисус, согласно 14–16 главам Евангелия от Иоанна, видит все совершенно иначе. Единообразие правил и сходство форм — это часть порядка смерти. Но Иисус, направляясь к Отцу, готовит для учеников «много обителей». Его сознание было охвачено безмерной творческой мощью Бога, и он мог представить себе огромное творческое разнообразие, которое недоступно нашему воображению, пока мы заперты в круге, созданном смертью. Мы начинаем осознавать это бесконечно творческое многообразие по мере того, как каждый из нас позволяет Отцу и Сыну обитать в себе. Слово, обозначающее место для обитания, *топé*, появляется впервые в начале 14-й главы:

В доме Отца Моего обителей много (Ин 14:2).

И затем оно снова встречается в Ин 14:23:

Если кто любит Меня, слово Мое соблюдет, и Отец Мой возлюбит его, и к нему Мы придем и обитель Себе у него сотворим.

Значение фрагмента таково: идя на смерть, Иисус создает для нас возможность начать построение совершенно иной истории. Наша способность собственной жизнью сотворить эту

новую историю зависит от того, насколько мы в наших обстоятельствах способны преодолеть историю смерти.

Нам дана возможность творить новый смысл и участвовать в нем. Это совсем иная история — о том, как мы открываем истину и живем в ней, как учимся преодолевать историю смерти, и о многообразных способах, которыми новая история может направлять наши жизни, прежде погруженные в повторяемые преследования и бесконечную усталость.

Я знаю, что вопрос довольно сложен, но все же посмотрим, как это можно применить, говоря о любви. Единственная заповедь Иисуса о том, что мы должны любить друг друга, представляет собой именно то, что я называю гибкой парадигмой или «открытым определением». Мне кажется, что нас часто сбивает с толку банальное использование слова «любовь». Зачастую мы интерпретируем эти слова Иисуса, отталкиваясь от общего понятия, сложившегося у нас о любви, где любовь оказывается общим термином, объединяющим страсть, привязанность, склонность, какое-то принуждение, щедрость, секс, и еще много чего. Согласно широко распространенному взгляду, Иисус говорит об особой группе отношений внутри этого общего понятия: отношений, где требуется самоотверженность, особенно если требуется спасти чью-то жизнь. Этот аспект часто вспоминают, когда речь идет о погибших и в других подобных случаях сакрализации ужасов: люди хотят почтить память своих товарищей, убитых на войне во время атаки вражеских позиций — подвергших себя риску, и даже пошедших на смерть, принеся «величайшую жертву».

Я позволю себе выразить здесь свое несогласие, насколько не пытаюсь умалить достоинства тех молодых людей, которых вело то, о чем английский поэт сказал:

Старая ложь: *dulce et decorum pro patria mori*⁹.

Иисус не имеет в виду какое-то подмножество значений общего термина «любовь». Напротив, он создает новое определение любви. Мы можем перефразировать Ин 14:23 следующим образом:

⁹ «Сколь сладостно и почетно умереть за родину» (Гораций, Оды, 111.2).

Человек любит меня, если позволяет своему сознанию и своим поступкам выйти за пределы культуры, погруженной в смерть. Преодоление культуры, в которой человек родился, возможно — благодаря тому, что я сделал и чему учил; если вы сделаете это, то значит любите меня. Через совершение этого живая и творческая самоотдача моего Отца сотворит в вас обитель, и тогда Отец и я сделаем вас активными, осязаемыми, творческими участниками нашего сотворения истории во многообразии, не знаящем смерти.

Затем Иисус подчеркивает то, что я назвал открытым определением, провозглашая бесконечно разнообразную гибкую парадигму:

Это — заповедь Моя: да любите друг друга, как Я возлюбил вас. Больше той любви никто не имеет, как кто душу свою положит за друзей своих. Вы друзья Мои, если делаете то, что Я заповедую вам (Ин 15:12-14).

Заповедь — это то, чему мы должны научиться подражать гибко и творчески, делая то же, что делал Иисус. Теперь обратите внимание на то, что обычно упускают из виду, когда в крайне нравоучительном и высокопарном тоне обращаются к этим стихам Евангелия. Иисус дает нам открытое определение, гибкую парадигму любви как пожертвования жизнью за своих друзей. При этом Иисус вовсе не совершает торжественного жеста отречения, чтобы другие могли жить. Сразу за словами «за своих друзей» следует фраза: *вы мои друзья, если делаете то, что я вам заповедал.*

Смысл того, что говорит Иисус: «Я иду на смерть, чтобы для вас стала возможна модель творческого поведения, не определяемого смертью. С этих пор единственной заповедью для вас будет жить, творчески преодолевая смерть, показывая, что вы готовы умереть, поскольку не подчиняетесь смерти, и этим вы сделаете для ваших друзей возможным такое же поведение. Они будут *вашими* друзьями настолько, насколько они смогут воспринять *ваши* творческие действия и жить, не подчиняясь закону смерти. Они должны будут расширить свое осознание так же, как и вы, и они тогда смогут вступить в эту творческую жизнь, не ограниченную смертью».

Именно об этом говорил Иисус. Если мы не затемним его слова мифом о священном отречении, то увидим, что он говорит ученикам о том, что *теперь уже* они его друзья, а не слуги, потому что он сказал им о том, что узнал от Отца. Они узнали его всецело живую жизнь. Все это дает им силу идти и принести плод. Заповедь любви не имеет ничего общего с приказом совершать насилие над нашими чувствами, хотя именно так это нередко понимают, делая, таким образом, из этой заповеди гротескную пародию на христианство. Эта заповедь заключается в том, чтобы создать реальную человеческую историю, которой можно *подражать*, жить такой жизнью, которая обрела силу благодаря сознанию, не подчиненному смерти, и разными способами следовать человеческой истории, сотворенной и прожитой Иисусом.

Я приношу свои извинения, если изложенное мною было сложным для понимания, но мне хотелось подчеркнуть, что дарование Иисусом Святого Духа — это объявление им гибкой парадигмы и открытого определения, раскрывающего подлинный смысл и истину посредством предоставления нам возможности творчески жить в многообразии различных историй, укорененных в одной и той же уникальной истории самоотдачи вплоть до смерти. Только так я смог обнаружить смысл в языке Иоанна¹⁰.

Раскрытие творения

В том, как Иоанн понимал мышление Иисуса, есть и еще одно измерение, менее очевидное, но очень важное. Это близко к тому, что мы назвали новым взглядом на знако-

¹⁰ Думаю, что, может быть, именно поэтому Иоанн не дает описания установления Евхаристии: не потому, что он не верил в нее (Евхаристия была нормальной практикой в его общине), но потому, что он полнее хотел подчеркнуть «экзистенциальный» характер заповеди «совершайте это в воспоминание обо мне», чтобы Евхаристия была не пустым знаком, а кульминацией празднования подлинного пути жизни.

мые вещи. На протяжении всего Евангелия Иоанн разбрасывает намеки на то, о чем говорил в прологе: что Бог сотворил мир со Христом и через Христа. Особо ярко подчеркнута это в сцене, описывающей работу Иисуса в субботу. Там приведено объяснение субботней работы Иисуса, которого мы не находим в других Евангелиях. Иисус отвечает:

Отец Мой доныне делает, и Я делаю (Ин 5:17).

Теперь обратите внимание на следующее: это не тот очевидный ответ, который могли бы дать «благоразумные люди», имеющие общее понятие о Боге, который, несомненно, всегда работает (почему бы тогда и нам не работать?). Нет, здесь все гораздо глубже. Иисус недвусмысленно отрицает, что Бог покоится в субботу, противореча этим книге Бытия. Бог полон творческой жизни, он постоянно творит, действуя из любви. А потому установление субботы, хотя и важное для того, чтобы люди могли отдыхать, является символом творения еще не завершенного, не достигшего полноты. Поэтому Иисус тоже работает, то есть приводит творение к завершенности, исцеляя людей в субботу. Он делает это не только для того, чтобы помочь людям, но и для того, чтобы сотворить знаки. Знаки — это реальные действия, указывающие на что-то большее, чем они сами. Они указывают на реальные дела, совершаемые Иисусом посредством его творческой самоотдачи вплоть до смерти, и дают нам образец для подражания. Подражание Иисусу дает возможность исполнения истории, приведения ее к совершению.

Сейчас рассмотрим историю об исцелении слепорожденного в девятой главе Иоанна. Человек родился слепым, а это значит, что для него творение не достигло завершенности. В субботу Иисус завершает процесс творения, прославляя тем самым Бога. Тот, кто раньше был слепым, провозглашает не больше и не меньше, чем следующее (в этом отрывке изысканный стиль Иоанна доставляет огромное наслаждение читателю, во всяком случае — мне):

От века (*ek tou aiōnos*) не было слышно, чтобы кто открыл глаза слепорожденному (Ин 9:32).

Именно так: Иисус завершает то, чего недоставало в начале творения. Здесь мы видим даже не столько подарок слепому, сколько знамение для всех: это ясно из хода последовавшей затем дискуссии между Иисусом и фарисеями, присутствовавшими при встрече Иисуса со слепцом (теперь уже зрячим). Иисус говорит, что те, кто осознает свою слепоту, прозреют, а те, кто считает себя зрячими — участвуют в механизме изгнания (они прогнали из синагоги бывшего слепца) и не видят абсолютно ничего.

Иисус настаивает на том, что его труды свидетельствуют: он пришел от Отца. Он говорит это тем, кто собирает камни для того, чтобы убить его (Ин 10:31-39). Чтобы мы поняли, о чем говорит им Иисус, нам необходимо понять, что дела Иисуса свидетельствуют об Отце. Иисус не говорит: «Посмотрите, я сделал много добрых дел, и это значит, что я святой»; скорее он говорит так: «Посмотрите на то, что я делаю — таких дел не способен совершить никто, кроме Творца всех вещей. Даже если я вам не нравлюсь, посмотрите на эти творческие дела и знамения. Кто еще, кроме Создателя, может это делать? Это значит, что Он работает через меня, и потому подтверждает тот факт, что я — надежный представитель Бога».

То, что люди ненавидят Иисуса и стараются от него избавиться даже несмотря на то, что видели его дела, подразумевает, что им не просто некомфортно от общения с Иисусом. Это значит, что они закоснели в своем глубоком отращении к творению как таковому. Они цепляются за пустую, бесполезную и отмершую форму незаконченного творения, они сопротивляются тому, чтобы творение в них достигло полноты. Когда творение достигает полноты, то человек надежным и совершенным образом становится радостно-творческим, он следует тому, что мы описали в разделе о «гибкой парадигме».

Когда Иисус говорит о рождающей женщине (Ин 16:20-21), имея в виду свой путь к смерти, то Иоанн вкладывает в его уста ту же самую метафору, которую Павел использует в описании всего творения, страдающего, ожидая явления детей Божьих (Рим 8:18-23). Самопожертвование Иисуса завершает творение, после него творение оказывается в ситуации рождения. Тогда и мы, все еще окруженные порядком смерти, но

творчески подражая Иисусу, можем достичь состояния полностью сотворенных творений, стать такими, какими Бог всегда хотел нас видеть. А вместе с нами достигнет завершенности и все творение в целом. На это указывают последние слова Иисуса на кресте согласно Евангелию от Иоанна: *tetelestai*, что значит «совершилось», «завершено». Это означает, что само творение приведено к завершению самопожертвованием Иисуса, и этим для нас открыт творческий путь, идя по которому, мы можем соучаствовать в сотворении. Отсюда понятно, почему воскресение Иисуса произошло в первый день недели, причем в саду. Творение началось вновь — творение, обозначенное опустевшим гробом.

Я подчеркиваю этот момент, на который Иоанн указал лишь намеком, поскольку прежде, чем мы подойдем к раскрытию эсхатологического осознания, нам надо преодолеть представление об Иисусе, которого влекут к необязательной, случайной смерти. Иоанн понимает, что видение Иисуса было абсолютно экстраординарным, его сознание было полностью захвачено Богом: благодаря этому он в качестве человека смог внести завершающий штрих в божественное сотворение. Этот штрих представляет собой творческое постижение пути, на котором мы — остальное человечество — можем быть освобождены от того, что кажется необходимо присущим нашей природе, то есть от смертности и от подчиненности нашего существования смерти. Иоанн также дает очень важное указание на то, как сам Иисус понимал то, что он делает: евангелист говорит о радости Иисуса. Иисус радостно приближается ко своей смерти. Его творящие деяния торжественны и даже могут показаться пугающими. Возможно, он трепетал, и даже пот его был как кровь, но все это воспринималось в радости тем, чье сознание было сосредоточено на неистощимой творящей радости. Эту радость он хотел передать и своим ученикам:

Теперь же к Тебе иду, и говорю это в мире, чтобы радость Моя в них была полна (Ин 17:13)..

Он уже до этого сказал ученикам, что после того, как они увидят его воскресшим, то возрадуются, и этой радости уже никто не отнимет (Ин 16:22). Эта радость, так же как и покой,

который дает Иисус, и который не может дать мир, проистекает из сосредоточения сознания на наивысшей жизненности чуждого смерти Бога. Такое сосредоточение сознания стало возможным после того, как Иисус своим принятием смерти открыл для подвластных смерти людей путь к соучастию в творщей любви и жизни. Иоанн — не единственный, кто свидетельствует об этом. Мы уже читали строки из Послания к Евреям:

... Будем с терпением проходить предлежащее нам поприще, взирая на Начальника и Совершителя веры, Иисуса, Который, вместо предлежавшей Ему радости, претерпел крест, пренебрегши посрамление, и воссел по правую сторону престола Божия (Евр 12:1-2).

Заключение

Мы увидели, как Иоанн понимал осознание Иисусом значения его собственных деяний. Также мы рассмотрели то понимание, которое стало доступно для апостольской группы после избавления от представления о Боге, вовлеченном в насилие, и по мере осмысления того, что Бог посредством творческого акта любви, которую можно понять только благодаря конкретной истории Иисуса, подлинно дал себя познать. Эта конкретная история была прожита и представлена нам Иисусом, тем самым открывшим нам доступ к Богу. Любовь Бога к Иисусу и к нам состояла в послании Иисуса: можно сказать, что Бог добровольно и намеренно стал источником самоотдачи Иисуса. Любовь Иисуса к Отцу состояла в послушании Ему, а послушание заключалось в истинном подражании бессмертной жизненности Бога и представлении ее в человеческой *ми-зансцене* среди царства, принадлежащего смерти (ср. Ин 14:31). Я говорю об этом потому, что это дает нам возможность рассмотреть еще один момент, когда мы переходим к изучению эсхатологического сознания: это сосредоточенность сознания Иисуса на бессмертной жизненности Бога. Любовь Бога, прежде всего, не может быть понята (хотя мы нередко пытаемся это сделать), как некое страстное сердцебиение

или общее излияние блага. Ее суть в том, что она дает людям возможность жить по-особенному. Возможно, иногда это отличается от наших ожиданий. Мы хотели бы быть любимыми, хотели бы, чтобы о нас заботились, говорили нам, что все хорошо, что мы очень хорошие. Мы хотели бы чувствовать себя хорошо в той ситуации, в которой мы окажемся. Но Иисус не так понимал любовь.

Кажется, что он настаивает на том, чтобы случилось что-то, не соответствующее нашим желаниям. Это подобно тому, как если бы корабль отправился в иное направлении, чем мы ожидали. Нельзя сказать, что Иисус утешает нас, примиряя нас с нашей мелкой и трусливой идентичностью. Скорее, он дает нам средства к тому, чтобы принять участие в ином действии, которое требует от нас стать чем-то отличным от того, чем мы, по нашему мнению, являемся. В свете этого мы в следующей главе постараемся рассмотреть, каким образом Иисус проповедует Царство, а также обратим внимание на то, как возникает церковь.



Глава 4

Отверзшиеся небеса и Царство, которого не ждали

В предыдущей главе мы видели, каким образом Иоанн понимал творческое видение Иисуса, пошедшего на смерть ради того, чтобы у нас появилась возможность следовать за ним, создавая историю богатого разнообразия, завершающего со-творение. Иными словами, мы видели, как Иисус инициировал новую практику, которой предстояло стать нашим постоянным и свободным новым творением истории Иисуса. То, что делал Иисус, также можно описать как принесение им Царства, или назвать это основанием церкви.

Я хотел бы особо отметить одно затрудняющее обстоятельство, которое трудно сформулировать, но которое кажется мне очень важным: проект Иисуса — очень необычный, какой-то странный. Это мы видели в случае Иоанна, который, возможно, является богословом, наиболее полно понявшим то, что осталось упущено в других текстах апостольского свидетельства. Дело в том, что Отец Иисуса не известен никому, и узнать Его непросто. Эта трудность возникает не из-за того, что Отец так уж скрытен. Она обусловлена нашим пониманием, образованием, мышлением, подчиненными смерти и ее последствиям. Это значит, что Божью любовь понять непросто, поскольку она не всегда совпадает с тем, чего мы желаем — и не из-за того, что любовь эта настолько причудлива, но из-за того, что наши желания и стремления искажены влиянием смерти. Именно поэтому может оказаться, что осуществление проекта любви Отца, то есть завершение творения, пройдет мимо нас — если мы не научимся искать

этой любви и находить, вглядываясь пристально, иначе, чем мы смотрим обычно.

Попробуем разобраться в этом ощущении странности и необычности. Попытаемся понять что-либо в правилах игры, в которой мы можем принять участие: в осуществлении нового неба и новой земли. Это подобно освоению правил грамматики, необходимых для того, чтобы мы смогли написать истории наших жизней как *иную* историю, отличную от истории мирового насилия. Иисус не ограничил себя некоторым упорядочением смерти, которое отвело бы от нас ее жало; он оставил нам возможности обогатить наше творение новой историей. Эти возможности открывают нам как проект, который осуществлял Иисус, так и те трудности, которые стоят на пути нашего вступления в вышеупомянутую игру.

Отверзшиеся небеса

Теперь мы рассмотрим три разных истории и попробуем понять, куда они могут нас привести. Вначале обратимся к истории из Евангелия от Иоанна, когда Иисус призывает тех, кто должен будет стать его свидетелями и сопровождать его во время его трудов, а впоследствии возвестить благую весть остальным людям. Он обращается к человеку по имени Нафанаил. Нафанаил — хороший израильтянин, немного ворчливый и недоверчивый, как показывают его слова «разве из Назарета может быть что-нибудь доброе?» (Ин 1:46). Однако он идет вместе с Филиппом, чтобы встретиться с Иисусом, который скажет ему, что Нафанаил — истинный израильтянин, то есть сын Израиля, в котором нет и тени притворства. Нафанаил спрашивает Иисуса, почему он так говорит. Иисус отвечает, что видел его под смоковницей перед тем, как Филипп позвал его, и Нафанаил сразу провозглашает, что Иисус — царь Израиля (что является мессианским титулом). Иисус удивлен, что Нафанаил так быстро распознал это, и говорит, что тому предстоит увидеть еще более великое, добавляя:

... истинно, истинно говорю вам: увидите небо отверстым, и ангелов Божиих восходящих и нисходящих на Сына Человеческого (Ин 1:51).

Мы помним, на что указывают эти слова: они отсылают к Иакову, первому истинному Израилю, который заснул и во сне видел лестницу и ангелов Божиих, спускающихся и поднимающихся по ней (Быт 28:11). И теперь истинному сыну Израиля обещан тот же самый опыт, но с одним различием: уже не говорится о лестнице, соединяющей небо и землю, но теперь этой лестницей Иакова является Сын Человеческий, то есть Иисус.

В самом начале своего публичного служения Иисус в тех словах, которые мы прочли, объясняет группе свидетелей то, что сам он станет центральным моментом их опыта: следуя за ним, они научатся видеть открывшиеся небеса и ангелов, спускающихся и поднимающихся к Иисусу. В одной лишь строке дано объяснение всего проекта Иисуса, всего, о чем мы говорили. Открывшиеся небеса дадут доступ к Отцу, не знающему смерти, к присутствию Иисуса как воскресшей жертвы. Благодаря Иисусу небеса остаются открытыми, и поток небесного изобилия достигает тех, кто получил доступ к Отцу.

Другой момент апостольского свидетельства мы находим в Деяниях Апостолов, когда после Вознесения Стефан защищается перед Синедрионом. Его защита заключается в попытке по-новому пересказать историю Израиля — можно сказать, в ревизионистском пересмотре этой истории. Эта попытка не понравилась поборникам традиции, сплоченным вокруг официальной истории. Стефан рассказывает ту историю, которая была известна всем, но делает это с новой точки зрения, которая стала доступна лишь после того, как Святой Дух позволил увидеть в новом свете историю линчевания жертвы. Чем закончилась попытка Стефана — понятно; мы все хорошо знаем это. Интересна здесь последняя строка истории, предшествующая описанию линчевания:

И я увидел небо новое и землю новую; ибо прежнее небо и прежняя земля ушли, и моря уже нет. И я увидел город святой, новый Иерусалим, сходящий с неба от Бога, приготовленный словно невеста, украшенная для мужа своего ... И храма я не увидел в нем; ибо Господь Бог Вседержитель — храм его, и Агнец. И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне, чтобы они светили ему; ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец (Откр 21:1-2, 22-23).

Его слушатели отреагировали так, как этого и можно было ожидать: они услышали явное богохульство, поскольку здесь дано новое определение Бога, включающее в себя мертвого человека. Поэтому они *заткнули свои уши и громко закричали*, чтобы не слышать богохульства, а затем кинулись на Стефана и убили его.

Лука здесь пишет как голливудский сценарист, и если бы его Деяния были экранизированы, то мы могли бы увидеть сцену, когда Стефан устремляет взор к небу. Он стоит посреди ревущего Синедриона, окутанный неземным светом; слышны сладостные небесные хоры, и затем наступает момент мученичества. Должно быть, это было бы захватывающе... но я не думаю, что все дело в этом. Важнее понять, что со Стефаном произошло то, что Иисус обещал Нафанаилу: он увидел открывшиеся небеса и все остальное. Начало этому было положено Вознесением. Не только последние минуты Стефана были освещены этим чудесным светом, но сам этот свет был тем, что позволило Стефану рассказать первосвященнику и людям, бывшим в Синедрионе, ту историю, которую он рассказал. Стефан жил, обладая этим видением; он смог не только рассказать новую историю, которая сделала возможным воскресение жертвы, но и подлинно жил этой историей, жил до самого конца — так, как если бы смерти не было. Он даже смог сыграть до конца свою роль верного подражателя Иисуса (и это также было божественным творением), молясь о том, чтобы его смерть не была вменена в вину его убийцам. Именно так: он завершил свое собственное сотворение, в своем последнем поступке отделив себя от истории насилия этого мира, преодолев ее без гнева, без желания мести.

Его первое свидетельство церковь по праву называет *первомученичеством**. Он засвидетельствовал преизобильную полноту жизни Бога, открытую в умершей и воскресшей жертве, а также силу, которой эта жертва раскрывает небеса.

Завершает апостольское свидетельство одна из самых удивительных книг среди всех, что когда-либо были записа-

* В русском языке слова «свидетельство» и «мученичество» не совпадают, в отличие от греческого. В английской версии книги употреблено слово *protomartyr*, несущее оба смысла. — *Прим. перев.*

ны. Я надеюсь, что теперь, прочитав все, что было написано выше, мы сможем по-новому посмотреть на эту книгу. Это — продолжительное размышление об открывшихся небесах, в центре которых находится трон Бога и закланный агнец, кому единственному подобает открыть книгу и снять с нее печати (а это и есть ключ к подлинной истории всего). Можно сказать, что книга эта вся сконцентрирована на видении, которое было обещано Нафанаилу, и которым жил Стефан. Я хотел бы обратить ваше внимание на фрагменты, находящиеся ближе к концу Откровения, где тайнозритель говорит следующее:

И я увидел небо новое и землю новую; ибо прежнее небо и прежняя земля ушли, и моря уже нет. И я увидел город святой, новый Иерусалим, сходящий с неба от Бога, приготовленный словно невеста, украшенная для мужа своего ... И храма я не увидел в нем; ибо Господь Бог Вседержитель — храм его, и Агнец. И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне, чтобы они светили ему; ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец (Откр 21:1-2, 22-23).

Я надеюсь, что понятно, о чем мы говорим: учитывая различия литературного подхода, это — то же самое видение, о котором Иисус говорил Нафанаилу, и которое узрел Стефан. Но тут есть еще и дальнейшее развитие, и притом важное (не только в смысле наполненности видения всеми видами славы). Хотя в книге Откровения и нет недостатка в ангелах, здесь ангелов заменил Новый Иерусалим, спускающийся с небес. Центром города является не храм (в отличие от земного Иерусалима, разрушенного ко времени написания текста), но сам Бог и его свет, освещающий город посредством Агнца (конечно же, закланного). Можно сказать, что воскресший Иисус здесь — посредник Божьего света, и тот, благодаря кому открываются небеса. При этом мы имеем здесь отнюдь не индивидуальное видение, имеющего целью утешение принимающего мученичество, но целый город, спускающийся с небес. Здесь церковь является коллективным живым существом, исходящим из бреши в небе, она нисходит от Бога, и это стало возможно благодаря воскресшей жертве.

Посмотрим на прогресс, наблюдаемый в трех наших историях о небесах. Сначала мы видели избание свидетеля, кото-

рому предстоит увидеть открывшиеся небеса — это один из спутников Иисуса, избранный, чтобы свидетельствовать о том, что сотворил Иисус, и о том, как он жил. Затем видели «обычного христианина», который не был апостолом, но научился тому, как творить свою собственную новую историю, озаренную светом воскресшей жертвы. И, наконец, мы смогли осознать, что весь проект, начатый Иисусом, заключается в нисхождении новой коллективной истории, сотканной из множества разных историй людей, позволивших Богу осветить себя посредством закланного Агнца — истории тех, кто, говоря возвышенным языком тайновидца, убелил свои одежды кровью Агнца.

Апостол, обычный христианин и вся церковь — все сосредоточено на небесах, открытых кровью воскресшей жертвы, восседающей по правую руку Бога. Что это может сказать нам о том, что совершал Иисус и как он сам понимал свое дело?

Проповедь Царства

В начале Евангелий от Матфея и Марка Иисус приступает к проповеди. То, что он говорит, кажется простым:

Исполнились сроки, и близко Царство Божие; кайтесь и веруйте в Евангелие (Мк 1:15).

Во-первых, он объявляет о приближении Царства Божьего и творит знамения. В то же самое время он начинает избирать людей, которые будут его свидетелями. Он выбрал двенадцать. Данный факт дает нам понять, что он сам думал о своей миссии: он символически основывает новый Израиль с его двенадцатью коленами. Это очень важно отметить, потому что число 12 постоянно подчеркивается вплоть до Пятидесятницы. Те, кто был избран, понимали, что их выбрали для восстановления Царства Израиля: именно поэтому они спрашивают Иисуса перед его Вознесением, не сейчас ли Иисус восстановит Царство Израиля (Деян 1:6). Сразу после Вознесения, перед Пятидесятницей, они избрали Матфия, чтобы восполнить число двенадцати апостолов, уменьшившееся после ухода Иуды. Их критерий

выбора был таков: апостол должен быть одним из тех, кто был вместе с Иисусом и двенадцатью первыми свидетелями в период общественного служения Иисуса и вплоть до Вознесения. То есть они исходили из того, что Иисус намеревался основать некий новый, символический Израиль, и осуществить это можно, обеспечив присутствие людей, которые пережили весь процесс перемены ума и сердца благодаря служению Иисуса, его страданиям и присутствию в качестве воскресшей жертвы.

Скажем с определенностью: что бы Иисус сам не думал о своей миссии, он определенно не хотел, чтобы ее смысл остался загадкой; он говорил на том языке, который люди понимали, использовал имевшиеся ожидания и символы, которые должны были сделать для людей понятным то, что он собирался сделать. И теперь обратите внимание на следующее: он оставил нечто вроде инструкции или определенных правил грамматики, дающих возможность прочесть о том, что он делал. Эти правила грамматики указывают на то, что я назвал «переворотом изнутри». Иисус не говорит: «Царство небесное столь неопределимо и таинственно, что невозможно выразить его человеческим языком, поэтому я оставляю вас жить в смутных поисках, и смысл этой жизни вы поймете только в жизни будущей». Не говорит он и так: «Царство Божие — это завершение Израиля, который вы все знаете и любите, со всеми его надеждами и ожиданиями». Несомненно, вы узнали обе эти тенденции: они те же, о которых мы говорили, размышляя о принципе аналогии в первой главе. В конце данной главы мы еще вернемся к этой теме.

Иисус совершает что-то странное, и он использует язык Израиля и его традиции. Поэтому есть некоторое соответствие между его человеческой историей (историей человека, преодолевающего историю человеческого насилия) и небесной историей, которую он начинает. Однако то, что Иисус делает, не следует слишком полно отождествлять с этой историей. Вопрос апостолов в Деяниях показывает, что они склонялись (как добрые протокатолики) к тому, чтобы слишком тесно идентифицировать историю Израиля — с

историей нового Израиля, и то, представителями чего они были — с небесами. Можно сказать так: они еще не осознали тот элемент необычности и ошеломляющей незащищенности, который заключался в создании того, что позднее назовут церковью.

Не так обстояло дело с Иисусом. Он на самом деле проповедовал о пришествии чего-то, что было очень странно для слушателей. Именно поэтому он проповедовал притчами. Пожалуйста, обратите внимание на данное им объяснение того, почему он учит в притчах. Он цитирует пророка Исаяю, говоря:

«Слухом будете слышать, и не уразумеете; и глазами глядеть будете, и не увидите; ибо ожирело сердце народа этого, и ушами они едва слышат, и глаза свои они закрыли, чтобы не увидеть глазами и ушами не услышать и сердцем не уразуметь и не обратиться. И Я исцелю их» (Мф 13:14-15, цитата из Ис 6:9-10; ср. Мк 4:12 и Лк 8:9-10).

Именно так обстоит дело: невозможно дать прямого описания Царства, потому что умы людей отупели. Этого и следовало ожидать, исходя из всего, что мы видели: человеческое существование, включая и наше собственное, подчинено смерти.

Остановимся ненадолго, чтобы посмотреть, в чем заключается это обучение с помощью притч. Притчи — блистательные маленькие истории, сотворенные Иисусом. Их цель состоит в том, чтобы помочь людям преодолеть их способ бытия, глухой в отношении Бога и его плана. Заметьте, однако, что притчи — это обоюдоострое оружие, и могут интерпретироваться по-разному. Большую часть их вполне можно интерпретировать как рассказ о жестоком Боге: будучи поняты таким образом, притчи только усиливают обычный для людей способ мышления и мешают им продвинуться вперед. Такое прочтение притч я назвал бы «жестокосердным». В то же время вполне возможно прочесть те же самые притчи как требование преодолеть такое мышление. Из этого следует, что есть интерпретация тех, кто уже понимает, и в результате такого прочтения их понимание экспоненциально возрастает, и есть другая интерпретация — тех, кто не понимает, и из-за нее даже то малое, что они понимали, утрачивается, а они еще

более запутываются в понимании божественных вещей¹¹. Нам будет мало пользы от беспокойства относительно возможности элитаризма со стороны Иисуса: по сути дела, здесь и есть элитаризм. Снова и снова Иисус говорит: много званых, но мало избранных; или: тому, кто имеет много, еще дано будет, а у того, у кого мало, отнимется даже то, что он имеет. Иисус как проповедник — отнюдь не популист!

Чтобы лучше пояснить, что я имею в виду, приведу притчу из Мф 13:47-50.

Еще подобно Царство Небесное большой сети, закинутой в море и собравшей рыб всякого рода. Когда она наполнилась, ее вытащили на берег и, сев, собрали хорошее в сосуды, а плохое выбросили вон. Так будет в конце века: выйдут ангелы и отделят злых от праведных и бросят их в печь огненную: там будет плач и скрежет зубов.

Сначала скажем о том прочтении притчи, которое всем вам известно и вполне допустимо: в церкви есть разные люди, как плохие, так и хорошие; когда они переступают порог смерти, происходит великое разделение их Богом, и те, кто заслужил наказание, получают его. Но действительно ли Иисус хотел сказать что-то подобное этому? Нуждались ли те, с кем он говорил, в пугающих историях о загробном существовании? Нужно ли в *любой притче* Иисуса искать «инсайдерскую информацию» о том, что будет в конце? Лично я в этом сомневаюсь. Мне кажется, что метод Иисуса был более интересным. Я думаю, что он принял как данность некое представление людей о Боге и попытался потрясти его изнутри. Он очень хорошо понимал, что если бы он сразу начал говорить о Боге все,

¹¹ Здесь я хотел бы указать, что это именно то, о чем писал Жирар в своем рассуждении о миметическом желании: тот, кто не осознал миметическую природу желания, и из-за этого увяз в подражании и вражде, будет все больше запутываться и впадать во все большую фрустрацию; тот же, кто начал движение к мирному мимезису, ясно понимает, из какой ловушки он (или она) выбрался: он понимает все творчески и миролюбиво. Например, обратите внимание на рассмотрение Жираром двойного смысла в работах Шекспира в: *A Theater of Envy — William Shakespeare* (New York: Oxford University Press, 1991).

что хотел сказать, то люди стали бы возражать ему, цитируя тексты противоположного смысла, и разговор ушел бы в бесконечные циклы аргументации и контраргументации. Поэтому он принял решение работать «на вражеской территории», приспособиваясь к представлениям своих слушателей, и как бы закладывал нечто вроде бомбы с часовым механизмом, которая должна в свое время взорваться и изменить эти представления.

Говоря о процитированной выше притче, надо спросить себя: что если она не *дает информацию о конце*, а учит о том, как надо жить здесь и сейчас, во времени, предшествующем концу? В таком случае роль ее совсем иная. Тогда она не рассказывает о подробностях посмертного суда, а говорит, что *до смерти* человека не следует производить никакого суда. Когда Иисус говорит: «Там будет плач и скрежет зубов», мы не должны рассматривать это как угрозу, но нам следует понимать это так: «Оставьте другому возможность приговорить к плачу и скрежету зубов. Пусть это будет *не здесь, но там*. Не выносите никакого осуждения, не разделяйте плохих и хороших людей *сейчас*. Если вы не делаете этого, то принимаете участие в построении Царства». Полезно было бы заново прочитать и остальные притчи согласно этой формуле. В нашей книге мы рассмотрим также притчу об овцах и козлищах, а пока что ограничимся только этим примером. Пожалуйста, обратите внимание на то, в чем заключается метод Иисуса: он мало-помалу осуществляет ниспровержение привычного образа мыслей, действуя изнутри него — ради того, чтобы постепенно открывать нам горизонт восприятия Бога и его путей такими, каковы они есть.

Посмотрим на притчу другого типа: Иисус говорит слушателям, что Царство небесное подобно женщине, которая замесила три меры теста, и ждет, пока оно поднимется (Мф 13:33). Интересно здесь использование слова «закваска», поскольку в других случаях Иисус сообщает ученикам о том, что следует опасаться закваски фарисейской и саддукейской (Мф 16:6). Я полагаю, что Иисус говорит следующее: то, что он приносит, то есть Благая Весть о Боге, провозглашающем невинность жертвы, послужит закваской, которая мало-

помалу начнет производить изменения во всем человеческом обществе, так что вся жизнь людей окажется пропитана и скреплена ею. А закваска фарисейская и саддукейская создает человеческое общество, вроде бы исходящее из кажущегося блага, но на самом деле она лишь маскирует насилие преследований, и ни к чему не ведет, кроме внешне благочестивого сохранения текущего положения вещей.

Сходна с предыдущей и притча о горчичном зерне. Иисус говорит, что знамение, которое он даст своим принятием смерти, хотя и не будет выглядеть очень многообещающим, тем не менее принесет грандиозные результаты в смысле социальной структуры: так что даже птицы, которые обыкновенно склевывают все попадающиеся им зерна, станут вить гнезда в ветвях этого дерева. То, чему Иисус дает существование, окажет гостеприимство даже тем, кто прежде были его главными врагами: и все это произошло! Не подлежит сомнению, что мы живем в обществе, которое гордится тем, что дает место для жизни даже своим противникам, которое предлагает целый ряд льгот для людей, не желающих иметь ничего общего с христианской религией, и более того, борющихся против нее, но при этом сохраняющих все преимущества жизни, основанной на допущении невинности жертвы.

Обратите внимание на то, что все это не имеет никакого отношения к морализму: это вполне реалистическое объяснение социальных перемен, произошедших в обществе, где постепенно, незаметно, была принята интерпретация Иисуса, говорящая о невинности жертвы. Можно сказать, что Иисус очень долго объясняет смысл того, что он делает: только сейчас нам это становится понятно. Насколько же менее это было понятно до его смерти и воскресения! Но давайте продолжим наш разговор о необычности Царства.

Потрясение

Необычность Царства видна не только из притч, долговременное значение которых мы рассмотрим в следующей главе, но также и из отношения Иисуса к своим последователям. По-

мимо выбора двенадцати, являющегося вторжением внутрь старой истории Израиля низвергающей новой истории, мы можем указать несколько примеров того, как Царство поражает и потрясает людей. Обратимся к рассказам о тех людях, которые выразили желание следовать за Иисусом. Книжник говорит, что готов идти за ним, «куда бы Ты ни пошел» (Мф 8:19). Иисус отвечает, что Сыну человеческому негде и голову приклонить. Я не думаю, что Иисус здесь хочет испытать книжника, как бы говоря: «Хорошо, можешь идти за мной, но учти, что часто ты будешь попадать в такие ситуации, когда не сможешь найти место для ночлега». Мне кажется, что выражение «Сын человеческий», цитирующее книгу Даниила 7:13 (а мы помним, что там речь идет о раскрывшихся небесах и о человеке на облаках рядом с Ветхими днями), предполагает несколько другой смысл слов Иисуса. Иисус говорит: «Если ты думаешь следовать за мною, то не рассчитывай, что я приведу тебя в какое-то безопасное место; не ожидай чего-то подобного. Следующий за Сыном человеческим вообще *не имеет своего места*: в любом месте, где он (или она) окажется, ему нужно творить новую историю, нисходящую из открывшихся небес. Эта история означает, что ни одно место не будет местом этого человека, поскольку сама история, приходящая с небес, — это история бездомного человека, которому не может быть места внутри мира человеческого насилия».

Еще один ученик говорит Иисусу:

Господи, позволь мне прежде пойти и похоронить отца моего.

Но Иисус говорит ему: следуй за Мною и предоставь мертвым хоронить своих мертвых (Мф 8:21-22).

Мы можем себе представить, как должен был оказаться этот ученик ошарашен подобным ответом. В самом деле, насколько же это звучит шокирующее и неблагочестиво! Совершенно ясно, что под мертвыми Иисус не подразумевал по-настоящему умерших людей (очевидно, что те не в состоянии похоронить кого бы то ни было, им суждено только одно — тление). Видимо, Иисус хочет сказать: благочестие, заключающееся в погребении мертвых, подобает культуре, основанной на смерти. Оно не имеет ничего общего с благочестием тех, кто строит Царство, чуждое смерти. Отбросьте

культуру смерти, преодолите ее, и вместе со мною стройте новую культуру!

У нас есть много фрагментов, подобных этим. Царство шокирует, поскольку оно кажется каким-то нерелигиозным: ученики Иисуса выглядят до скандальности нормальными, они не постятся (Мф 9:14), пренебрегают ритуальной чистотой (Мк:1-5). Кажется, что Иисус настаивает на том, что без разрыва с привычной системой не может быть следования за ним в построении Царства. Он ставит под вопрос институт брака и говорит о том, что если человек способен принять это, то лучше ему будет лучше не иметь с этим институтом ничего общего. Мы уже видели раньше, что Иисус не считает воспроизведение потомства чем-то необходимым для преодоления смерти, поскольку Бог может и без этого сотворить бесчисленное количество людей. Даже человеческое деторождение оказалось омраченным тенью смерти.

Теперь мы перейдем к тем фрагментам, где Иисус признает, что он пришел не для того, чтобы принести мир и социальную гармонию, но как раз наоборот: он внесет в семьи разделение. Он очень хорошо понимает, что с того момента, как он установит парадигму невиновной жертвы, обычный человеческий механизм заключения мира станет неэффективным, сакрализованное приношение кого-то одного в жертву окажется разоблаченным, и единство «все против одного» разрушится. Те, кто последует по пути Иисуса, станут в глазах остальных нечестивцами и предателями; и действительно, они окажутся изменниками по отношению к действующему мировому порядку. Именно поэтому тот, кто признает некоего человека несправедливо преследуемым, тот, кто подаст чашу воды тому, кого все считают предателем, угрозой обществу и загрязняющей скверной — получит награду пророка, поскольку и в самом деле будет действовать как пророк, признавая за несправедливо гонимого того человека, кого все считают злом.

Я думаю, что сейчас мы открываем нечто, имеющее отношение к странности и необычности грядущего Царства. Мы осознаем, почему Царство должно быть странным: ведь это проект создания жизни изнутри культуры смерти, управляе-

мой своими законами. Я полагаю, что ни одна личная история участия в данном проекте не может избежать этой странности: ведь в этом состоит одно из правил грамматики создания нашей истории в соответствии с гибкой парадигмой Иисуса. Мы увидим, что странность и непривычность имеют место не только на социальном уровне, но также затрагивают самые глубокие и личные стороны жизни.

Неадекватные призвания

На земле живет множество отличных людей: надежных, благородных и невозмутимых. Есть люди приятной внешности, люди респектабельные, встречаются и прирожденные лидеры. Мы все знаем: если вам нужно что-то продать, или если ваша партия хочет выиграть выборы, прежде всего вам нужно найти кого-то привлекательного. Логика тут такова: посмотрите, что за люди на нашей стороне, — самые лучшие, самые красивые, выдающиеся спортсмены, люди с безупречной общественной репутацией, прославленные интеллектуалы, и тому подобное. Как мы видели, Иисус задумал проект, который зависел от того, найдутся ли у него подражатели. Этот проект должен был понравиться самым разным людям, чтобы они решили жить точно так же. Представим себе группу учеников Иисуса, сформированную из людей, подобных тому богатому молодому человеку, который подходил к Иисусу. Получилось бы нечто сногшибательное: это было бы подобно конгрегации священнослужителей, составленной из импозантных молодых людей, которых мы можем встретить в воскресенье в супермаркете, или вечером — в оздоровительном клубе. Или же это походило бы на конгрегацию монахинь, составленную из победительниц конкурсов красоты и парижских моделей Кристиана Диора. Разве кто-то отказался бы примкнуть к такому движению?

И, однако же, Иисус поступил не так. Он не снизил своих критериев для людей вышеописанного типа, выразивших желание стать его учениками, даже если и оценил их потенциал. Если они собирались последовать за Иисусом, то должны бы-

ли отказаться от того порядка, уважаемой частью которого они являлись. Более того, Иисус даже не умел правильно подбирать людей. Остановимся ненадолго, чтобы посмотреть, кого он определил на роль лидера группы своих свидетелей. Рыбак Симон, которому Иисус дал прозвище «скала» — разве есть кто-то, кто меньше похож на скалу? Исходя из тех текстов, которые рассказывают нам о Петре и его сподвижниках, мы можем сказать, что это был человек пылкий и импульсивный, но непостоянный. Он многое обещал, но потом не мог исполнить: сказал Иисусу, что последует за ним куда угодно, но вскоре бежал, оставив учителя. Он смело прыгнул за борт, чтобы идти по морю, подобно Иисусу, но через несколько секунд погрузился в воду. Он, кроме того, — экспансивный человек, который может наговорить много вещей, не имеющих особого смысла. Такое его поведение мы видим в эпизоде Преображения Иисуса (Мк 9:5-6 и пар. места). Я могу представить себе, что когда Петр, отвечая на вопрос Иисуса «А кем считаете Меня вы?» (Мк 8:29), сказал, что Иисус — Мессия, Сын Божий, — это не было торжественной декларацией или результатом консультации с другими учениками, но было сказано под влиянием импульса¹². После этого Иисус — как я думаю, несколько удивленный точным попаданием Петра в яблочко, придает огромный вес этому удачному ответу, сказав, что глубочайшее и сильнейшее божественное откровение было провозглашено при помощи очевидно слабого средства. Действительно, здесь мы видим метод Иисуса: он принимает случайную догадку человека, но придает сказанному особое значение, намного превосходящее все, что этот человек мог бы себе представить. При этом Иисус говорит с человеком так, как будто перед ним кто-то совсем другой. Это я называю «неадекватным призванием».

Я понимаю это таким образом: наша идентичность сформирована нашими желаниями и течениями этого мира (об этом шла речь в первой главе). Это — хрупкая идентичность, запутавшаяся в противоречиях, подобная самим желаниям, определяющим наше сознание и владеющим нами. В действительно-

¹² “ex sese et non ex consensu ecclesiae” (!)

сти сознание «Я» в каждом из нас очень мало связано с ясным пониманием того, что мы собой представляем, и не имеет особой способности к глубокому осмыслению наших собственных поступков, наших внутренних драм, включающих мщение, самонаказание и другие наши действия. Таким образом, мы постоянно находимся в тяжелом самообмане. Иисус очень хорошо знает, что с таким «мною» Бог даже не говорит, поскольку это не «я», а маска «меня», пользующаяся глазами и ушами этого мира. Поэтому Иисус также не говорит со «мною»: вместо этого он вызывает к жизни другого «меня» (чем-то это сходно с методом гипнотизера) — «меня», который не имеет ничего общего с тем, что мы собой представляем. Может быть, это даже полная противоположность прежнего «меня», призванная стать чем-то, чего мы даже не в состоянии предположить, вступающая в процесс творения новой истории. Иисус говорит импульсивному Петру, что когда тот был молодым, то делал что хотел, но в старости его поведут туда, куда Петр сам бы пойти не захотел. Самый нестабильный из учеников Иисуса, более подобный песку, чем скале, похожий больше на того сына, который сказал «да», но потом не выполнил приказ отца, чем на того, кто сказал «нет» и потом сделал — посредством принятия мученичества был превращен Богом в скалу.

Я думаю, здесь и ключ к пониманию слов Иисуса в Лк 10:20, обращенных к семидесяти двум ученикам, вернувшимся после выполнения миссии.

Но тому не радуйтесь, что духи вам покоряются, а радуйтесь, что имена ваши вписаны на небесах.

Важны не сами дела, которые сделаны. Более важно, что эти дела являются знаками творения новой идентичности в жизни каждого из апостолов, а важнее всего новое «Я», призванное Богом к жизни. Выражение «имена записаны на небесах» означает, что Бог дает существование новым идентичностям, в результате чего мы принимаем участие в создании новой истории, чуждой смерти, то есть небесной истории. В Первом Послании апостола Иоанна читаем:

Возлюбленные, мы теперь дети Божий, и ещё не явлено, что будем. Знаем, что когда Он будет явлен, мы будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть. И всякий, имеющий

эту надежду на Него, очищает себя подобно тому, как Он чист (1 Ин 3:2-3).

Кажется, что это означает следующее: наша подлинная идентичность еще не проявилась, и мы знаем, что лишь тогда, когда провозглашенная Иисусом история придет к своей полноте, мы увидим то, в чем приняли участие: наше сотворение в гибком подражании Иисусу.

Еще раз мы видим, как в пришествие Царства оказывается вовлеченным множество людей, которых считают незначительными и малополезными, призвание которых представляется неадекватным. Они призваны стать тем, чем они не являются, выйти за пределы самих себя. Апостол Павел так пишет об этом в одном из своих наиболее примечательных текстов:

Но безумное мира избрал Бог, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное, и безродное мира и уничиженное избрал Бог, и не-сущее, чтобы упразднить сущее... (1 Кор 1:27-28).

Эти строки раскрывают нам смысл: через Иисуса Создатель всех вещей творит из ничего. Предпочтение слабого и глупого не имеет ничего общего с местью, завистью или желанием перевернуть все вверх дном (хотя мы иногда именно так представляем это себе, из-за нашей привычки думать о Боге как мстящем тем, кто в этой жизни был богат). Но дело в том, что лишь то, что хрупко, слабо и ненадежно для этого мира, может позволить себе быть сломанным ради того, чтобы быть созданным заново. У сильных и мудрых идентичность сформирована желаниями этого мира. Она так крепко привязана к этим желаниям, что ее не удастся сломать ради раскрытия новой идентичности, нового «Я», которое должно родиться. К сожалению, так обстоят дела. Призвания к Царству кажутся неадекватными, потому что лишь уязвимые люди могут разрешить сломать себя, чтобы быть созданными снова. Когда Иисус говорит Никодиму, что никто не увидит Царства, если не будет рожден свыше, или заново (Ин 3:3), он говорит именно о том непредвиденном «Я», идентичность которого создается людьми, чье сознание концентрируется на вещах небесных, чье сотворение и история начинаются с этого.

Как создать другую историю

Возможно, теперь нам следует обратить внимание на следующую часть провозвестия Иисуса:

исполнились сроки, и близко Царство Божие; кайтесь и веруйте в Евангелие (Мк 1:15).

Выше я уже говорил о том, что значит «верить Евангелию, Радостной Вести». Теперь мы подошли к тому, чтобы иначе посмотреть на значение выражения «переменить сердца». Существует такое понимание этого призыва, которое опирается на определенный перевод греческого слова *matanoiéte* — являющееся, вероятно, в свою очередь, переводом еврейского слова «шув». Такое понимание подразумевает моралистическую интерпретацию, и, по сути, лишает слова Иисуса смысла. Согласно этому толкованию, Иисус начинает свою проповедь с того, что призывает нас к морально правильному поведению, которое даст нам возможность участвовать в Царстве, предназначенном лишь для тех, кто смог привести себя в порядок. Пока что мы можем только бегло упомянуть возможность другой интерпретации: наша способность переменить сердца обусловлена нашей верой в Радостную Весть. От того, насколько мы научимся сосредоточивать наше сознание на абсолютной жизненности, доброте и любви Бога, чуждого всякой двусмысленности и насилия, зависит то, насколько мы сможем оставить в прошлом ту личность, которой мы, по нашему мнению, являлись, насколько активно мы сможем участвовать в сотворении новой личности, не определенной желаниями мира сего.

Это очень важно: не может быть никакой истории нашего участия в сотворении согласно гибкой парадигме небесной истории, которая не была бы в то же время историей обращения. Но под историей обращения я подразумеваю не то, что прежде я был связан тем или иным пороком, потом преодолел его, и теперь уже порок оставлен в прошлом (хотя, если такие перемены происходят, никоим образом нельзя недооценивать их значение). И, тем не менее, такие события являются лишь происшествиями — но не историей. Бывает так, что человек избавляется от того, что считается пороком, лишь для того,

чтобы превратиться в палача людей с тем же моральным недостатком. Это вовсе не христианское обращение. Те, кто подлинно обратились, всегда рассказывают о своей встрече с милосердием; в результате этой встречи они сами научились быть милосердными и не презирать других. Основное грамматическое правило мы обнаруживаем в притче о человеке, которому царь простил весь его долг, и который, тем не менее, не захотел простить малую сумму денег своему собрату (Мф 18:23-34).

Чтобы увидеть проблему более ясно, обратим внимание на то, что все апостольское свидетельство структурировано, можно сказать, вокруг двух историй обращения. Более известна история обращения Савла, ставшего Павлом, превратившегося из преследователя в глашатая благодати. Эту историю знают все, и это знание иногда оказывает нам плохую услугу, поскольку в рассказанной Лукой версии основное внимание уделено драматизму обращения, внезапность которого была подобна грому среди ясного неба, и в результате сразу возникла новая личность. Есть данные, которые могут поставить под сомнение мгновенность этого обращения: например, тот факт, что Павел после пережитого опыта отправился в часть Сирии, известную в те дни под названием Аравии, и оставался там три года до своего возвращения в Иерусалим. Но внимание всегда сосредоточено на версии мгновенного обращения. Другая история обращения, лежащая в основании многих текстов апостольского свидетельства — это история обращения Петра. Есть несколько очень ранних свидетельств, говорящих о том, что Евангелие, известное нам как Евангелие от Марка, было написано в непосредственной близости от апостола Петра и включило многое из его воспоминаний. Здесь можно найти объяснение того, почему Петр выглядит в этих рассказах не слишком красиво: его проповедь Евангелия — это рассказ о человеке, предавшем своего лучшего друга и затем пересмотревшего всю свою жизнь, когда его друг появился перед ним без малейшего намека на упрёки и обвинения.

Иоанн пишет об этом же, и его описание великолепно. Остановимся на этом рассказе Иоанна. Вспомним, что Петр дошел до двора дома первосвященника, и вместе с другими

людьми грелся у костра (Ин 18:18). И там, у костра, он трижды отрекся от Иисуса. Затем в 21-й главе Иоанна Петр прыгает в море, когда слышит, что Господь стоит на берегу.

Когда же они сошли на землю, видят разложенные горящие уголья и рыбу, на них лежащую, и хлеб (Ин 21:9).

В греческом языке то, на чем пеклась рыба, называется тем же словом, как и то, рядом с чем Петр отрекся от Иисуса: *anthrakian* — это костер, в котором горят угли. Представьте себе, что должен был чувствовать Петр: он был призван узнать Иисуса рядом с той же вещью, у которой он предал учителя. Иисус ничего не говорит, но приглашает их поесть. После еды он освобождает Петра от воспоминаний о предательстве, трижды спросив его: «Любишь ли ты меня?» Затем он утверждает Петра в его новой идентичности как того, кто будет пасти овец Иисуса.

Нечто подобное мы находим в Евангелии от Луки, где Иисус, предсказав отречение Петра, говорит:

И сказал Господь: Симон, Симон, вот, сатана добился того, чтобы просеять вас, как пшеницу: но Я молился о Тебе, чтобы не оскудела вера твоя, и ты некогда, обратившись, утверди братьев твоих (Лк 22:31-32).

Можно сказать, что история пути Симона к тому, чтобы стать Петром, скалой, главным свидетелем Радостной Вести — это история человека, прежняя идентичность которого должна была полностью исчезнуть. Этот процесс был крайне болезненным, но только так можно выковать, создать историю нового, принципиально иного человека.

Итак, две опоры апостольского свидетельства — предатель и преследователь — показывают нам правило, согласно которому мы можем стать теми, кем еще не были. Невозможно начать новую историю, создать новую идентичность, если не начать с того, чтобы положить конец прежнему «Я», просеять себя, как пшеницу, и изменить свое сердце, сформированное желанием и насилием этого мира, раскрыть сердце. Не может быть истории, озаренной новым эсхатологическим осознанием, которая не была бы историей исхода из Египта. И эта история становится возможна не благодаря наказываю-

щему богу, указывающему пальцем на то, что нужно делать, подобно школьной директрисе. Она становится возможна благодаря переизбытку благодати, слишком великой для того, чтобы уместиться в ветхом сосуде. Не может быть истории «Я», превратившегося в новый сосуд, способный вместить эту благодать, не являющейся в то же время историей исчезновения прежнего сосуда (ср. 2 Кор 4:7,17).

Я надеюсь, что мы уже прошли некоторый путь в направлении «деморализации» окружающего нас дискурса относительно обращения. Этот дискурс имеет устойчивую тенденцию фиксироваться на симптомах слабости и упускать из виду новое творение целостного «Я», в процессе которого мы получаем возможность создавать другую историю, являющуюся самой сутью дела.

ДОЖДЬ С ВЫСОТЫ

В Послании к Ефесеянам мы читаем:

Каждому же из нас дана была благодать по мере дара Христова. Потому Писание говорит: “Восшел на высоту, Он пленил плен, Он дал дары людям” (Еф 4:7-8).

И Сам Он даровал кого апостолами, кого пророками... (Еф 4:11а, цит. Пс 67:19).

Автор послания говорит, что когда Христос вознесся на небеса, то захватил смерть в плен, и воссел по правую руку от Бога. Это видение открывшихся небес мы не раз встречали в апостольском свидетельстве. Бог как небесный дождь проливает свои дары на людей, и эти дары дают людям силу создавать свои новые истории жизни, участвуя в истории, провозглашенной Иисусом. Можно сказать, что здесь описано то же самое, что видел автор Откровения: церковь спускается с небес. Такая щедрость Бога призывает людей стать тем, чем они не были прежде, рождает новых людей ради сотворения богатейшего разнообразия новых историй, исходящих из истории, провозглашенной Иисусом на его пути к Отцу, и дополняющих историю Иисуса.

Вышесказанным я хотел продемонстрировать, что приход Царства и основание церкви — одна и та же реальность, начинающаяся с Вознесения. Теперь же прервем ненадолго ход рассуждения, чтобы восстановить ориентиры, поскольку я опасаюсь, что эти мысли окажутся для вас настолько непривычными, что вы спросите: «Хорошо, но что это все имеет общего с нашим опытом церкви?»

Те из вас, кто уже изучал эсхатологию или экклесиологию, вероятно, знают полуироничный, полусерьезный комментарий Альфреда Луази, французского католика девятнадцатого века: «Иисус проповедовал Царство Бога, а появилась церковь». Эта саркастическая колкость имеет непосредственное отношение к спорам в церкви и между церквами о том, каково соотношение церкви и Царства, или соотношение между концепциями невидимой церкви и церкви как видимого института. Я полагаю, что вопрос об отношении между Царством и церковью, а также о невидимости или видимости церкви носит тот же характер, о котором мы говорили, когда обсуждали принцип аналогии. Вы, наверное, помните, что в первой главе мы рассматривали два вида искушений. Согласно первому, небесная история, начавшаяся смертью и воскресением Иисуса, настолько несовместима с нашей теперешней историей, переполненной насилием и запутавшейся в сетях смерти, что мы не в состоянии прекратить рассказывать нашу человеческую историю, и просто должны терпеливо ждать окончательного вступления в силу истории небесной. Согласно второму, небесная история не отличается от человеческой истории, и последняя может быть вполне верным отражением первой.

Первое искушение подталкивает нас к тому, чтобы мы, ввиду невозможности рассказа искупленной истории, приняли как неизбежный логический вывод то, что церковь всецело невидима, как и настаивала Реформация. Вторая позиция из легкости рассказа искупленной истории делает вывод, что церковь как институция является верным отражением небесной истории. Обратите внимание, что говоря об обеих этих позициях, я использую выражение «рассказать историю». Именно в этом все дело: мы — животные, рассказывающие

истории, и когда мы говорим «церковь», то имеем в виду не что иное, как возможность рассказать историю.

Преыдушие размышления дают нам возможность посмотреть немного со стороны на наше понимание церкви: не для того, чтобы возмущаться реальностью, которую мы изучаем, но для того, чтобы лучше понять то, о чем говорим, и лучше вписаться в божественный замысел о предмете нашего изучения. Я предлагаю сделать нечто подобное тому, что сделала группа апостолов, то есть осознать, как взрывается изнутри та реальность, в которой мы находимся. Сделав это, мы научимся понимать не только то, что кажется так прочно установленным на земле, с типичным для него правом дубинки и опутанностью сетями смерти, но — и это важнее — и то, что сходит к нам с небес. Можно сказать, что церковь является для нас знаком Царства. Ни от кого другого, но именно от нас зависит то, чтобы мы прекратили вести себя таким идиотским образом, как мы это делали. Другие люди, может быть, будут продолжать действовать так же, как прежде, или же несколько уменьшат идиотичность своих действий — но мы должны сосредоточиться на эсхатологическом осознании.

Надо отметить, что то, что мы называем «экклесиологией», то есть дискурс о церкви — это сравнительно недавно возникшая дисциплина. Она была создана в основном иезуитами в начальный период Реформации. Ее появление было связано с неблагоприятными обстоятельствами, в самый разгар споров, и этим объясняется наличие «послеродовых шрамов» — апологетический и защитительный характер дисциплины. Она была рождена, чтобы оградить истину церкви от разрушительной критики Реформации, и поэтому прибегла к ряду доказательств того, что церковь в ее институциональной форме была основана Иисусом, что рукоположение священников было установлено непосредственно им же, и так далее. Во всем этом, без сомнения, есть какая-то часть правды (я не имею намерения в чем-либо противоречить Тридентскому Собору), но в результате это все привело к тому способу думать о церкви, из которого мы только теперь учимся выбираться. До периода Реформации «экклесиологии» не существовало, хо-

тя были трактаты о Таинствах, то есть знаках, составляющих саму жизнь церкви.

Может быть (у нас нет сейчас возможности развивать эту интуицию), мы могли бы начать размышлять о рекреации, обновлении церкви. Я думаю, что церковь — это не проблема (как можно было бы подумать, начитавшись неокатолической или сверхкатолической прессы), но открытая история, сотканная из множества историй, благодаря сосредоточенности сознания на вещах небесных вливающих в знаки новой реальности, сходящей ради нас с небес; это маленькие истории о том, как взрывается изнутри история смерти. История смерти, принадлежащая этому миру (как и миру времен Иисуса), постоянно надевает маскарадный костюм, пышно украшая себя понятиями блага, чистоты, нормальности, религиозности, но никуда не ведет, ни на что не указывает, не служит знаком чего-либо, и менее всего — знаком нашего участия в новом творении. Но ведь наша воскресная Литургия могла бы обеспечить нас тем, что необходимо для преобразования нашего сознания, уча нас сосредоточивать умы на небесной жертве, отдавшей себя за нас: ведь слова этой жертвы дают все необходимое для того, чтобы перестроить наши маленькие рассказы.

В очередной главе мы рассмотрим следующие элементы, которые необходимо включить в наше сотворение небесной истории: то, как эсхатологическое сознание ведет к универсальности и ниспровергает время. После этого мы будем лучше подготовлены к тому, чтобы заняться эсхатологией.



Глава 5

Универсальность и время

В предыдущей главе я попытался осветить некоторые элементы необычности, подчеркивающей то, что эсхатологическое осознание начинается в сосредоточении взгляда на открывшихся небесах. Я обозначил эти элементы в качестве правил грамматики для творческого написания нашей истории. Это возможно в той степени, в какой наше сознание сконцентрировано на вещах небесных. Теперь же мы рассмотрим два следующих измерения эсхатологического осознания, представляющих собой еще два элемента создания нашей истории. Мы исследуем рождение универсальности, а также (хотя это может оказаться более сложным и экспериментальным) изменение, внесенное эсхатологическим осознанием в концепцию времени.

Бог указал мне...

Когда некто спрашивает Иисуса, действительно ли только немногие спасутся, Иисус не дает прямого ответа:

Подвизайтесь войти узкой дверью, ибо многие, говорю вам, будут стараться войти, и не смогут (Лк 13:24).

В полном соответствии с тем, что мы видели выше, он не передаст непосредственную информацию о том, что находится «за гранью», чтобы удовлетворить любопытство окружающих людей. Вместо этого Иисус предлагает занять в этой жизни позицию, устремленную к тому, что «за гранью». При этом он, опровергая уверенность своих соотечественников в высокой степени прием-

ственности между теперешней их жизнью и спасением, использует заданный ему вопрос, чтобы заявить, что жизнь Авраама, Исаака, Иакова и всех пророков в Царстве Божьем не соответствует представлению его слушателей, поскольку многие из этих последних не имеют ничего общего со своими предками. Затем Иисус говорит нечто очень важное:

И придут с востока и запада, и с севера и юга, и возлягут в Царстве Божием (Лк 13:29).

Для нас это может показаться очевидным, поскольку мы привыкли к тому, что среди нынешних христиан евреи составляют очень незначительное меньшинство. Но далеко не всегда это было так! Нам придется напрячь воображение, чтобы понять, насколько странно это выглядело тогда. Несомненно, евреи знали о том, что существуют хорошие люди среди иноплеменников. Например, тот сотник из Евангелия от Луки, о котором местные иудейские лидеры, поддерживая его просьбу об исцелении слуги, говорят:

Он достоин, чтобы Ты сделал ему это: он любит народ наш, и сам построил нам синагогу (Лк 7:4b-5).

Характеристика иноплеменника полностью зависит от его отношения к избранному народу. Привычная для нас идея о том, что может существовать добро, не зависящее от того, что «мы» думаем о добре, в то время показалась бы крайне странной. Однако Иисус, отвечая на вопрос о том, многие ли спасутся, указывал именно на это новое и непривычное для слушателей понимание. Приходящее Царство основано на иных критериях — не критериях какой-то группы. И потому вполне возможно, что критерии «нашей» группы не отражают того, что делает человека наследником Царства. В то же время, может быть, эти критерии будут поняты людьми из другой группы, суждения которых о добре кажутся членам «нашей» группы странными или даже просто презренными.

Завершает апостольское свидетельство текст, снова привлекающий наше внимание к закланному агнцу:

И они поют песнь новую, говоря: Достоин Ты взять книгу и открыть печати её, потому что Ты был заклан и искупил Богу кровью Твоею людей из всякого колена и языка и народа и племени (Откр 5:9).

Если мы еще не поняли в чем дело, то Откровение напоминает нам об этой четверке в стихах 7:9, 13:7 и 14:6. Посмотрим на 7:9:

После этого я увидел: и вот, великое множество людей, которого исчислить никто не мог, из всякого племени и всех колен и народов и языков: они стоят пред престолом и пред Агнцем, облечённые в одеяния белые, и пальмовые ветви в руках их.

Можно сказать, что видение открывшихся небес и воскресшей жертвы необходимо предполагает, чтобы рядом с жертвой присутствовали люди всех рас, национальностей, народов и языков.

Хорошо, но в каком отношении к закланному агнцу, жертве, воссевшей по правую руку Бога, находятся люди из этой четверки? Есть такой способ объяснения перехода от иудаизма к христианству, который утверждает, что иудаизм был религией ритуалов и священных мест, требовавшей обрезания и соблюдения ряда законов, а Бог более не хотел иметь со всем этим ничего общего, и потому послал Иисуса, чтобы тот научил людей религии, основанной на благодати и внутренних чувствах, объяснил людям, что отныне Отцу надо поклоняться в Духе и Истине, и все, что было прежде, свел к заповедям любви. Начиная с этого момента, уже не было необходимости во внешних и видимых элементах религии. И конечно, религия, основанная на внутреннем и невидимом, может быть принята людьми всех рас, народов, наций и языков. Универсальность церкви обеспечена тем, что Бог объявил, что Он доступен для всех и не имеет ничего общего с избранным народом... Ну и как, готовы ли вы купить предложенный вам пакет идей? Если да, то полагаю, что вы покупаете религию, называемую «либеральным протестантизмом»¹³. Эту религию можно обнаружить не только среди детей Реформации, но и

¹³ Я колебался над тем, стоит ли использовать данный ярлык. Но поскольку ничего лучшего не нашел, то решил остановиться на этом выражении. Я сделал это лишь потому, что многие христиане, принадлежащие к традиции Реформации, сами применяют его к себе и своей истории теологии.

внутри самой Католической церкви. Она даже проникает под сутаны и хабиты, несмотря на то, что ношение такой одежды предполагает, казалось бы, известное уважение к видимым и внешним элементам религии.

Я хотел бы показать вам, что эта модель понимания перехода от иудаизма к христианству совершенно неадекватна, хотя на первый взгляд она может показаться естественной. Здесь неправильно понята связь между множественностью народов, рас, языков и наций — с одной стороны, и закланным агнцем, с другой. Выше мы видели пророчество Иисуса о том, что на пиру будут люди с четырех сторон света, и затем обратили внимание на то, что открылось тайновидцу, автору Апокалипсиса. Это — начало и конец процесса. Теперь же посмотрим, что находится в середине — в том моменте, когда открылась возможность исполнения пророчества Иисуса.

Петр молился на крыше дома и вошел в молитвенный экстаз. Он увидел открывшиеся небеса, и с небес спустилось нечто, что он нашел отвратительным: широкое полотно, полное разных животных, причем не только животных, приятных на вид, но также и всяческих рептилий. Три раза ему было велено заколоть их и съесть. Он, как набожный еврей, отказался есть скверную и нечистую пищу (возможно, это напомним нам о другом тройном отречении Петра). Но голос сказал ему:

Что Бог очистил, ты не объявляй нечистым (Деян 10:15b).

Петр не очень хорошо понял, о чем идет речь, но когда вошел в дом сотника Корнилия, ему все стало ясно, и он сказал хозяевам:

Вы знаете, как незаконно для Иудея сближаться с иноплеменником или приходить к нему; а мне Бог указал не называть ни одного человека скверным или нечистым (Деян 10:28).

Следует сказать, что последний стих описывает один из наиболее важных моментов нашей истории, поскольку именно благодаря этому моменту она стала возможной. Это единственный известный нам из Писания случай, где Петр использовал данную ему власть «связывать и разрешать» на небе и на земле. Он в качестве абсолютно обязательной части христианского Откровения объявляет, что ни один человек не может

быть назван нечистым или скверным. Этой краткой безошибочной декларацией первый Папа открывает небесные врата для язычников.

В этой декларации есть очень интересный элемент: Петр не утверждает: «Бог открыл мне, что не бывает ничего скверного и нечистого», но вместо этого говорит, что нельзя *называть* кого-либо скверным или нечистым. Может быть, пока это различие не покажется вам очень важным. Но мне оно представляется таковым, поскольку предполагает, что для людей реальность не является чем-то независимым от того, что они о ней думают. Здесь не идет речь о том, что с объективной точки зрения не бывает ничего нечистого или скверного, и что есть некоторые люди, думающие, что бывает, а Бог говорит, что они неправы. Нет, за тем, что сказал Петр, стоит гораздо более тонкое понимание. Человеческая *реальность* — это *человеческий лингвистический конструкт*, и посредством наших слов мы создаем часть этой реальности, когда мы говорим нечто о других людях. Если мы используем в отношении некоего человека определенную терминологию, то тем самым помогаем ему стать именно таким. Как говорит пословица, дурная слава накрепко пристаёт.

Приведу пример: некоторое время назад в Соединенных Штатах чернокожие люди считались глупее и ленивее белых. Эта точка зрения находила поддержку в многочисленных аргументах относительно различий в форме черепа белых индоевропейцев и афроамериканцев. Нельзя отрицать, что в те времена чернокожие ученики действительно показывали более низкие результаты в школах, и было не слишком много черных, занятых на ответственных и высокооплачиваемых работах — это реальность, которая еще только начинает меняться. Однако (и здесь мы сталкиваемся с фундаментальным законом, который был осознан также и Петром) социальный статус чернокожих представляет собой *человеческую лингвистическую конструкцию*. То, что о них говорили, служило предлогом для оправдания целой серии дискриминационных мер, экономически выгодных для многих людей, но не оправданных никакой реальностью. Существенное различие черных и белых носит мнимый характер. Тем не менее это различие

было искусственно создано посредством языка, и в него поверили как черные, так и белые. Первые вплоть до начала движения за самосознание воспринимали по механизму интроекции ненависть, замаскированную языком сепаратизма, — они считали себя низшими: менее красивыми, менее умными, и тому подобное. Во многих культурах в отношении женщин применяли категорию нечистоты. Создание этой категории опиралось на бесспорный биологический факт менструаций, но при этом неправоммерно делался вывод о том, что данный факт является объективным основанием для дискриминации, созданной двусмысленным отношением мужчин к женщинам (которое наблюдается и по сей день). В этом случае мы имеем дело с тем же самым механизмом, что и при дискриминации чернокожих.

Когда Петр говорит, что Бог открыл ему никого не называть скверным или нечистым, это означает, что небесная история, изнутри вторгающаяся в историю этого мира, содержит одно обязательное правило: любая дискриминация, направленная против кого-то, кого считают отвратительным — полностью отвергается этим повелением не называть никого скверным или нечистым. Небесная история — это история того, как мы учимся никого не называть скверным или нечистым. Создается история, в которой нет скверных или нечистых людей, в которой не только само отвращение к другим людям воспринимается с отвращением, но и мы сами учимся, как перестать верить в собственную отвратительность. Мы можем помочь и другим людям перестать верить в это. Я использую слово «отвращение», потому что оно, как мне кажется, более полезно для нашего понимания. То, что видел Петр в его видении, казалось ему отвратительным; но отвращение было безосновательно. Для того чтобы приобрести эсхатологическое осознание, надо задать себе вопрос: кто для меня персонифицирует этих отвратительных животных, или для кого я являюсь таким животным? Ответив на этот вопрос, мы сможем сломать стену так же, как это сделал в свое время Петр.

Но какое отношение видение наполненного животными полотна, спускающегося с неба, имеет к видению Сына человеческого, восседающего по правую руку Бога? Этот вопрос

указывает на связь жизни, смерти и воскресения Иисуса с возможностью всеобщего доступа к Богу. По сути, Петр дает нам ключ: он интерпретирует этих животных не в терминах пищи (что, как казалось, было их назначением), но как людей. Он не говорит: «Бог сказал мне никакую еду не называть нечистой», потому что Иисус уже учил об этом (Мк 7:19). Петр понял, что если не бывает нечистой пищи, то тем более не бывает нечистых людей. И более того: был один человек, которого считали нечистым, но на самом деле он таковым не был. Конечно, мы говорим об Иисусе. Умершего и воскресшего Сына человеческого считали нечистым по причине его роли наказанного преступника, а также по причине смерти. Однако обе эти причины оказались ложны; напротив, именно потому, что он претерпел преследование, он оказался посредником Божьей истины.

Мы можем посмотреть на вопрос в другой перспективе, открытой нам воскресшей жертвой. Вспомните о модели, описанной в первой главе: о механизме козла отпущения, при котором случайно избирают жертву, как это описано миметической теорией. Согласно этой модели, группа людей обеспечивает внутренне мир и благополучие ценой изгнания какого-то человека, или нескольких человек, признанных ответственными за все проблемы и разногласия внутри группы. Для функционирования этого механизма сохранения группы жизненно необходимо, чтобы люди искренне верили в то, что изгнанные представляли опасность. Все должны быть согласны в вопросе об изгнании, все должны быть уверены в том, что причиненное изгнанными загрязнение было непереносимо. Можно расходиться во мнениях о многих вещах, можно по-разному думать о различных проблемах, но относительно порочности изгнанного необходимо полное согласие. Это основополагающее согласие представляет собой *лингвистическую конструкцию человеческой реальности*, направленную против изгнанного. Такая лингвистическая конструкция ведет к самообману; то есть мы имеем дело с реальностью, основанной на лжи и насилии.

Я полагаю, что воскресение Иисуса, помимо прочего, разоблачило ложь: жертва невиновна, и возненавидели ее без причины. Механизм, обеспечивавший общественный поря-

док, оказался вскрыт во всей его неприглядности; а значит, *с этого момента становится невозможно верить в виновность жертвы*. Однако здесь появляется проблема: если я не могу больше верить в виновность жертвы, то я не могу и верить в лингвистическую конструкцию реальности, обеспечивавшую стабильность моей группы. Если жертва была невиновна, то все групповые границы становятся произвольными и обманчивыми. Все они — лишь часть жестокого обмана. Но если это так, то члены «нашей» группы не отличаются по существу от членов всех других групп — и теперь возникает опасность разрушения порядка. Наступает то, чего боялись больше всего: абсолютное отсутствие какой-либо дифференциации, ведущее к неконтролируемому насилию.

Есть две возможные реакции на откровение о невиновности жертвы. Первая и, вероятно, наиболее распространенная — сменить жертву. Это происходит так: мы убедились, что такие-то люди или группы на самом деле не являются опасными или загрязняющими. Но мы быстро, подобно антенне радара, находим новую опасную группу или лицо и повторяем знакомую конструкцию, обеспечивающую «нашу» добродетельность и чистоту — по контрасту с другой группой. Когда я цитировал вам выступление кардинала, архиепископа Буэнос-Айреса, мы видели что-то подобное. Он призвал к насильственной сегрегации гомосексуалистов *в тот же самый день*, когда в присутствии главного раввина Аргентины предостоятельствовал на многолюдной Мессе, посвященной памяти жертв взрыва бомбы в еврейском центре. По-видимому, он не осознал, что возможность устанавливать братские отношения с евреями показалась бы отвратительной многим из его предшественников, и это братство стало возможным потому, что чудовищные размеры преследований во время Холокоста обнажили правду способом, невысказанным до той поры. До Холокоста лишь немногих бы удивило, если бы они услышали от кардинала требование согнать *еврейское* население в гетто (и это было во многих странах распространенной практикой в течение столетий). Теперь мы можем говорить о том, что евреи нам братья, но при этом применять против других групп

людей те средства, которые раньше применялись против евреев, требуя послать в гетто какую-то другую группу. Эта реакция типична для тех, кто поменял инструмент, но продолжает играть ту же самую мелодию.

Вторая возможная реакция продемонстрирована Петром: он понял, что воскресение распятой жертвы показало не какой-то частный случай несправедливости, но разоблачило весь механизм поддержания социального порядка. Дело не в том, что какой-то определенный класс людей, ранее считавшихся нечистыми, будет принят остальным обществом, но в том, что весь механизм, создававший категории нечистых или нечестивых, отныне сознательно демонтируется. Это очень радикальная реакция, гораздо более радикальная, чем кажется на первый взгляд. Если правда в том, что воскресшая жертва разоблачила ложь, лежащую в самой основе общественного порядка, требующего организации против кого-то другого (или по контрасту с чем-то), то тогда надо понять, что именно тот, кого изгоняли, определял меня как добродетельного — по контрасту с ним (или с ней). Существование проституток давало фарисеям возможность чувствовать себя праведными. Если бы не было зла и нечистых людей, то как я приобрел бы ощущение своей добродетельности, чувство безопасности? Это относится и к миру после окончания холодной войны: именно наличие врага гарантировало нам чувство безопасности. А теперь — где хорошие и где плохие? Худшая услуга, которую вы можете оказать человеку — это отнять у него подпорку, даваемую ему осознанием того, что у него есть его злой двойник.

Это очень важное обстоятельство. Петр говорит:

Мне Бог указал не называть ни одного человека скверным или нечистым (Деян 10:28).

Эти слова могут быть истолкованы как удаление вышеупомянутой подпорки, снятие со зла маски. То, что больше нет никого на том месте, которое занимал враг, может привести к не менее катастрофическим формам насилия. Не слишком трудно провести анализ, основанный на подозрительности, чтобы показать, что скрывается за той или иной социальной формой, «что происходит на самом деле». Но это может быть предела-

но насильственным путем, и тогда все вернется к тому же самому насильственному аргументу, ведущему в никуда. Однако Петр говорит нечто совсем иное: он не только разоблачает насильственную и лживую суть любой формы социальной сегрегации, но и дает импульс к построению чего-то радикально иного. *Не называть* никого нечистым и скверным — значит дать положительную заповедь и начать построение того, что не является всего лишь указанием на необходимость воздержания от определенного вида поведения. Эту новую реальность Петр показывает, когда крестит Корнилия.

Когда мы описываем разрушение границы между группами, то описываем коллапс сакрального, ибо сакральное в человеческой культуре представляет собой замаскированное насилие. Если бы мы были вынуждены следовать той модели перемен, которую я с некоторым колебанием назвал «либеральным протестантизмом», то мы рассматривали бы христианство всего лишь как силу секуляризации, стремящуюся разрушить веру в священность человеческого поведения, определенного насилием. Существует много современных интерпретаций, которые именно в этом свете видят христианство: как секуляризацию *par excellence* (по преимуществу). Конечно, идя по этому пути, мы не обнаружим в церкви никакого смысла; мы сможем воспринять ее лишь как силу, не понявшую суть христианского откровения, ставшую чем-то вроде амортизатора, погасившего удар секуляризации. Тогда церковь выглядела бы тормозом, сдерживавшим процесс секуляризации и сохранявшим в то же время черты сакрального насилия. Нет смысла отрицать, что такое понимание церкви действительно присутствует как у тех, кто относится к церкви враждебно, так и у многих ее верных детей. Протестантская критика со времен Реформации и по сию пору воспринимает Католическую церковь как Антихриста, как способ продления жизни форм, перешедших из древней Римской Империи, как силу, во всем оппозиционную всему истинному в Евангелиях. А истина Евангелия, согласно этому взгляду, стремится уничтожить все сакральное, разоблачить его в качестве мифа. И, конечно, нет недостатка в представителях церкви (а наше время и в протестантах, а также в прочих, разделяющих сходные

принципы), которые понимают свою задачу как борьбу против растущей и распространяющейся повсеместно секуляризации. Они очень серьезно воспринимают свой долг до конца поддерживать сакральное, сохранять сакральное разделение, понятое как подлинный божественный замысел.

Вновь мы видим, что оба эти направления, одно из которых выступает за секуляризацию, а другое за ее противоположность, не вполне правы. Направление, которое для удобства я назвал «либеральным протестантизмом», правильно уловило то, что на социальном уровне в христианском откровении прослеживается тенденция к секуляризации. Прежде всего, эту тенденцию мы видим в утрате уверенности в виновности жертвы. Ведь мир кажется нам более священным, более религиозным и полным веры, если иногда, время от времени, мы сжигаем каких-нибудь ведьм. Когда люди сжигают ведьм, это значит, что они верят в эффективность колдовства, в ужасающее присутствие дьявола и в прочие невидимые реальности. Однако по мере развития христианского откровения люди перестают верить в виновность ведьм, и вместо этого начинают осознавать, что существует определенный социальный механизм, убивающий этих несимпатичных старушек, делающий их своей жертвой. Конечно, эти сбитые с толку старушки сами могут считать себя ведьмами — здесь работает механизм интроекции. Вопрос заключается в том, зачем пришел Иисус: только ли для того, чтобы принести вышеупомянутые социальные последствия? Действительно ли все, чего он хотел — это упразднение сакрального?

С другой стороны, направление в католичестве, описанное мной выше, вместе с единомышленниками-некатоликами совершенно верно отмечают, что Иисус пришел не только для того, чтобы упразднить сакральное, но сама его миссия носила сакральный (священный) характер. Иисус не ставил своей целью просто спустить с поводка все человеческое насилие, которое ранее в некоторой степени сдерживалось и скрывалось под маской, так что социальная гармония была доступна для многих людей, и большую часть времени механизм изгнания и поддержания порядка функционировал, выполняя свою роль. В действительности Иисус пришел, чтобы принести нечто

священное, исходящее от Бога: он не был простым секуляризатором. Вопрос здесь в следующем: не слишком ли тесно это направление в католичестве сближает сакральность, присущую порядку этого мира, и то священное, что принес Иисус?

Как вы понимаете, мы опять имеем дело с двумя тенденциями, противостоящими принципу аналогии: либо небесная история не имеет ничего общего с историей этого мира, а значит, Евангелие, по сути, должно разрушить этот мир до основания, либо существует слишком большое сходство между небесной и земной историями, а значит, мы оказываемся в ловушке нашего насилия. Теперь же я хотел бы высказать предположение, что Иисус на самом деле имел в виду создать нечто сакральное: оно начинает свое вторжение изнутри того, что традиционно почиталось сакральным и представляет собой позитивное и творческое конструирование сакрального.

Чтобы осознать это, вернемся к Петру и его видению. Откровение о том, что нельзя *называть* ни одного человека скверным или нечистым оказывало воздействие в направлении секуляризации, разрушая границы не только иудаизма, но и всех культур, поскольку каждая из групп оберегала свои границы сходным образом. Однако в то же самое время эта заповедь не *называть* является правилом грамматики для построения нового священного порядка, который выстраивается при *отсутствии жертв*, на основе гибкого подражания небесной жертве, отдавшей саму себя. Можно сказать, что задача не называть никого скверным или нечистым обязывает нас осуществлять вторжение изнутри каждой человеческой культуры и каждого общества, рискуя навлечь на себя ярость «барьеров», почувствовавших угрозу своему существованию. Это необходимо делать для раскрытия невиновности жертвы. Царство приходит не в виде бульдозера, несущего в себе силу вселенской секуляризации, но в виде задачи построения маленькой истории преодоления групповой разделенности посредством реабилитации жертв. Это построение должно быть совершено на месте каждого барьера, созданного насилием. Таким путем создается новый вид сакрального — сакральное без насилия. Впервые это подлинное сакральное было явлено нашим

глазам «нечистым» мертвым телом «нарушителя»; так было окончательно развенчано и отменено всякое сакральное насилие. Именно поэтому в видении небесного Иерусалима, о котором мы говорили в предыдущей главе, не было храма. Порядок сакрального насилия остался в прошлом. Вместо храма там есть закланный Агнец: он не менее священен, чем храм — наоборот, он священен гораздо более, поскольку через него свет Бога изливается беспрепятственно.

Говоря обо всем этом, я хотел бы подчеркнуть, что в видении открытых небес и закланного Агнца в качестве неотъемлемого внутреннего элемента присутствуют люди всех рас, племен, народов и языков, омывшие свои одежды кровью Агнца. Универсальность, которую мы называем католическостью, принесенная Иисусом в качестве неотъемлемого элемента эсхатологического сознания, не является декретом об универсальности, но возникает, потому что задача построения Царства, осуществляемая в гибком подражании Иисусу, с необходимостью требует создания множества отдельных историй преодоления разделений, созданных насилием. Поклоняющиеся Агнцу, взятые из всех народов, не просто так получили свои одежды, но в каждом случае омыли их кровью Агнца. Те, кто устремил свои глаза на открывшиеся небеса, получают силу не для того, чтобы только стоять и наблюдать за постепенным процессом секуляризации человеческой культуры; это занятие больше подходит для птиц, отдыхающих среди ветвей горчичного дерева, которое они сами же и склевывали бы, если бы встретили его, когда оно было еще маленьким семенем. Те, кто устремил свои глаза на открывшиеся небеса, живут своими собственными жизнями историю пришествия превосходящей любое воображение католическости, собранной из всех местных групп вокруг воскресшего тела того, кто отдал себя в жертву. И в этом великая тайна католическости: в то время как каждая отдельная культура стремится построить свои границы за счет жертв, мы можем построить культуру, не имеющую границ, — если только начнем с прощения жертвы. Это объясняется тем, что нам не нужно более строить какой-либо порядок, безопасность или идентичность, *направленные против кого-то исключаемого*, но сам ис-



ключенный придает нам идентичность, даруя участие в своем щедром самопожертвовании.

Это может быть понято также как часть процесса, где из нашего представления о Боге постепенно устраняется насилие. По мере того, как приходит осознание того, что в Боге нет насилия, становится ясно и что Бог не имеет ничего общего с защитой священных границ, определенных стремлением изгонять, являющимся частью механизма насилия, приведшего Иисуса к смерти. Первые христиане поняли это, и потому были обязаны произвести грандиозные перемены в своем культурном менталитете, в результате которых осознали, что Бог действительно избрал народ Израиля, но не для того, чтобы тот противопоставлял свою идентичность другим культурам, а для того, чтобы через этот народ Бог смог подлинно открыть себя — как жертву. Конкретная история Израиля дала людям возможность открыть, что Бог — среди нас, в качестве того, кого мы линчевали. Эта конкретная история народа развивалась постепенно, готовя вторжение небесной истории изнутри распространенных мифов и историй. Когда стало очевидно, что *даже Израиль* линчует Бога, то пришло осознание того, что Бог не имеет ничего общего с границами, даже со священными границами Израиля, и что Бог призывает некоторых евреев принять новое понимание Бога, ставшее возможным лишь благодаря столетиям истории Израиля, а затем понести это новое понимание за пределы Израиля, открывая тем самым возможность всеобщего доступа к Богу через того, кто добровольно принес себя в жертву.

Если у вас создалось впечатление, что это все уводит слишком далеко от текстов апостольского свидетельства, то я попрошу вас принять во внимание одно из тех потрясений сознания, которые Иисус произвел в нас своими притчами. Иисус рассказал историю, где присутствуют все вкратце очерченные мною элементы: чистота, нечистота, вызывающий отращение чужеземец, вторжение изнутри привычного представления о добродетели, изменение понятия священного, разрушение межгрупповых барьеров, а также жертва. Если сказанного недостаточно, то подскажу еще, что эту притчу можно найти в Евангелии от Луки. Конечно же, я имею в

виду притчу о добром самаритянине (Лк 10:25-37). Поразмышляйте об этой истории в свете того, о чем вы только что прочитали: позвольте элементам этой притчи потрясти ваше воображение. Когда бы ни рассказывалась эта история, она всегда придает силу нашему эсхатологическому осознанию и направляет его к энергичному построению кафоличности. Существует очевидная внутренняя динамика, соединяющая эту притчу, явление Петра и то, что видел автор Откровения.

Искушение времени

Изучая основные правила грамматики, ведущей нас к эсхатологическому сознанию, мы подошли к последнему. Теперь мы будем говорить о времени. Это сложная для понимания тема, и я планирую лишь в общих чертах наметить некоторые соображения, определяющие, в каком направлении могут вестись более подробные исследования.

Я говорил, что присутствие воскресшей жертвы среди апостольской группы перевернуло их концепцию Бога и в то же время открыло тот факт, что человек настолько опутан сетями смерти, что не может сам осознать искрящуюся и творческую жизненность Бога. Именно об этом мы говорили, когда рассматривали значение выражения «сильно заблуждаться». Я высказал тогда тезис, что все наше человеческое состояние сформировано социальным «другим», предшествующим нам. Именно это дает нам возможность человеческой социализации. Также я говорил, что этот социальный «другой» укоренен в убивающей лжи, ведущей от смерти к смерти и приносящей смерть.

Из этого следует, что вся человеческая реальность в целом, то есть все, что формирует нас, принимает участие в этой фатальной тенденции. Ничто не может избежать этого. Одним из культурных измерений, формирующих нас, является время. Совершенно очевидно, что вся наша концепция времени связана с понятием о конечном. Время для нас является двусмысленной реальностью, поскольку во времени вещи появляются, растут, развиваются, и также во времени они

разрушаются, разлагаются, исчезают, или (если говорить о живых существах) умирают. Даже горы Анды, в тени которых написаны эти строки, пребывают в изменении, переходя от одного состояния к другому. Возможность того, чтобы вещи не имели своего окончания, не присутствует в нашем сознании, мы даже не подозреваем о ней. Обычно мы просто не думаем об этом — настолько очевидным нам кажется порядок вещей, в котором время является непрерывным движением роста и распада, и парадигматическими примерами которого служат наши собственные жизни. Даже если нет вторжения насилия извне, мы все равно наблюдаем процессы роста и (начиная с определенного возраста) разрушения, движения в сторону смерти.

Когда Иисус создал для нас *веру*, когда пошел на смерть так, как будто смерти не существует, сосредоточив свои помыслы на Боге, не имеющем ничего общего со смертью, в понимание времени было внесено чрезвычайно важное изменение. Оно заключается в возможности такого модуса времени, в котором ничто не заканчивается. Чтобы понять это, нам нужно, как я думаю, еще раз обратиться к последним текстам апостольского свидетельства. Иоанн часто говорит нам о *zoé aiōnios* — обычно мы переводим это выражение как «вечная жизнь». Возможно, лучше было его переводить как «бесконечная жизнь», поскольку понятие «вечного» подразумевает отсутствие времени, а этим предполагается, что нечто не имеет ни начала, ни конца. Но в собственном смысле безначален и бесконечен только Бог, а мы все имеем начало — было время, когда нас еще не было. Интересно, однако, представить, каким могло бы быть наше существование, не имеющее конца. Надо отметить, что важной частью выражения «бесконечная жизнь» является слово «жизнь». Слово «бесконечная» указывает на тот избыток жизни, который мы обретаем, позволив Богу заново создать нас.

Другим способом сказать то же самое будет указание на то, что вера, инициированная Иисусом и дающая нам возможность жить так, как будто смерти не существует — эта же вера дает нам возможность жить, как если бы конца не было. Мы можем начать создание новой истории жизни, не

имеющей конца. Этим в человеческую историю вводится экстраординарный элемент: возможность такой истории, где есть только рост, появление, развитие, и все это не омрачено своей противоположностью. Логично тогда будет сделать вывод, что известное нам время, в котором мы живем, двусмысленное время роста и распада — относительно, а не абсолютно. Это означает, что в нем сосуществуют два разных качества времени: время возникновения бытия, не имеющего конца, и время, подчиненное человеческому насилию, в котором мы ищем безопасности, защищаемся, цепляемся за существование в борьбе со всеобщей тенденцией уничтожения.

Я считаю, что устранение элементов насилия из представления о Боге (мы об этом говорили выше) — то же самое, что появление времени, где не существует насилия. Мы говорим о времени, данном в дар для того, чтобы строить, а не о времени, за которое надо цепляться ради выживания. Мы имеем основания в апостольском свидетельстве, говорящие об очищении времени от насилия, и приводящие к осознанию двух качеств времени, существующих параллельно: одно — бесконечность, другое — бесполезность и тщетность. Я считаю, что все в апостольском свидетельстве, говорящее о конце, отсрочке, дне, приходе Сына человеческого — имеет непосредственное отношение к этой теме.

Мы еще рассмотрим все это более внимательно, когда в последующих главах обратимся к вопросам эсхатологическим в строгом смысле слова. Пока что предлагаю вам проследить, как мы относимся ко времени. Мы различаем физическое время (измеряемое секундами, минутами, и так далее) и психологическое время, то есть нашу оценку времени. Никого не удивляет разница между ними, поскольку мы все имеем опыт детства, когда течение времени казалось нам очень медленным. Год, то есть интервал между днями рождения или рождественскими подарками, тогда казался бесконечностью. Взрослея, мы приобрели ощущение того, что время ускоряется. Когда я спрашиваю себя, что я делал в это время год назад, то этот годовой интервал кажется мне буквально промелькнувшим.

Ключом к психологическому времени является наша память. Это время появилось для нас благодаря тому, что с возрастом складывается наша память. В основном память создается благодаря имитации. Она формируется, когда мы имитируем звуки и жесты, когда учимся воспринимать и рассказывать истории. Здесь действует в точности тот же процесс, что и при формировании идентичности. В действительности, именно наша память дает нам возможность быть индивидуумами и людьми, рассказывающими истории. Человек, не имеющий памяти, не только не знает о том, что было в прошлом, но и буквально не имеет представления о том, кем он (она) является. Мы встречаем такое при тяжелых случаях амнезии.

Другим примером различия физического и психологического времени как двух разных реальностей служит гипноз. Представим, что я гипнотизер, и загипнотизировал женщину по имени Мерседес. Гипнотизер может отвлечь сознательное внимание Мерседес и вызвать к существованию новую «личность». Назовем ее Мерседес-2. Я приказываю Мерседес-2 заучить наизусть ряд греческих слов, и она делает это, даже не зная греческого языка. Пока функционирует Мерседес-2 (то есть во время сеанса гипноза), она будет отлично помнить все, что было с ней до этого сеанса. Все ее воспоминания свежи: участие в событиях недавней истории ее страны, увлечения юности, и так далее. В том числе Мерседес-2 очень хорошо помнит Мерседес-1. Затем я вывожу Мерседес из гипнотического транса, и она может очень хорошо вспомнить все, что было до того, как я загипнотизировал ее, но совсем не помнит, что выучила греческие слова, как и всего того, что произошло с Мерседес-2.

Это говорит об очень интересном обстоятельстве: Мерседес-1, находясь в полном сознании, не воспринимает Мерседес-2 ни как свое прошлое, ни как настоящее, ни как будущее. Мерседес-2 осталась в каком-то другом времени, недоступном для Мерседес-1. В терминах же физического времени Мерседес-2 относится к прошлому Мерседес-1, поскольку я загипнотизировал ее, скажем, между десятью и одиннадцатью часами утра, а сейчас, допустим, два пополудни.

В терминах психологического времени Мерседес-2 не является частью Мерседес-1, поскольку гипнотизер создал посредством имитирующего желаяния (это секрет гипнотизера) новую «личность» (конечно же, на краткий период времени). Это представляет большой богословский интерес, поскольку дает нам некоторое представление о том, как Бог создает новую личность, которой мы должны будем стать. При этом Бог возбуждает в нас мирное подражание такому способу бытия человеком, который полностью преображает нас изнутри.

Здесь важна роль памяти. Гипноз работает потому, что кто-то позволяет кому-то другому «создать» себя. Для этого требуется, так сказать, доверительное вручение себя другому лицу. Я считаю, что наше первоначальное бытие вызвано к существованию посредством нашего дома, наших родственников, и так далее. Это функционирует по уже разобранному нами механизму. Есть «другой», кто предшествует нам, порождает нас через передачу нам своих желаний, жестов, слов, историй, благодаря которым мы учимся выстраивать самих себя. Весь процесс, посредством которого мы становимся личностями, работает по принципу социального гипноза. Небольшой гипнотический транс, о котором мы писали выше, не представляет собой чего-то исключительного, это абсолютно нормальный процесс, осуществленный квалифицированным специалистом в лабораторных условиях. Если вы хотите знать, как этот феномен протекает вне стен лаборатории, то можете посмотреть старые документальные фильмы, где записаны речи Гитлера перед массовой аудиторией. Даже не понимая ни слова по-немецки, вы увидите, как фюрер проводит массовый сеанс гипноза. Может быть, если вы не знаете немецкого языка, то это будет для вас даже особенно очевидно — поскольку вы сможете не отвлекаться на содержание речи. Во время этого массового гипнотического транса люди теряли свою идентичность и становились частью коллективной личности, готовой к любому варварству. Таков действующий механизм.

Если фактически, все мы сформированы подобным образом, если наша личность создавалась именно так, начиная с раннего детства, то надо сказать, что в отличие от рассмотренного нами случая ограниченного гипнотического сеанса, где

человек вверял себя гипнотизеру добровольно и с доверием, история нашего первоначального формирования не была ни добровольной, ни мирной. Нам были внушены конфликтующие желания, элементы вражды были внесены в наше формирующееся «Я» таким образом, что мы научились строить нашу идентичность конфликтным путем. Хотя мы порождены «другим», но, тем не менее, забываем о нашем долге перед ним, отрицаем его. Можно сказать, что наша идентичность во всех случаях является лишь наполовину обретенной. Наш способ обретения идентичности состоит во внесении искажений в наши воспоминания. Это можно проиллюстрировать такими тяжелыми случаями, как, например, ситуация, когда девочка, которая была в совсем юном возрасте изнасилована своим отцом, затем полностью блокирует воспоминания об этом, чтобы, возможно, с большой болью и страданием вспомнить все много лет спустя. Бывает, что люди, оказавшиеся в подобной ситуации, вплоть до восстановления воспоминаний не могут понять, почему они проявляют определенные формы компульсивного поведения, или почему у них отсутствуют многие чувства, которые, как кажется, есть у других людей.

Этот механизм действует универсально, хотя и не в таких грубых формах, но в принципе тем же способом. Мы строим нашу идентичность, с одной стороны, воспринимая идентичность, переданную нам другим, а с другой стороны, создавая защитные барьеры и отрицая нашу зависимость от другого. И дело не в том, что мы реагируем на какое-то вторжение извне, как если бы мы уже заранее имели наше «Я», которому угрожали бы чуждые внешние элементы, но в том, что *сами желания, воспринятые нами от другого, уже включают в себя элементы отрицания и противоречивости*. Все, что дает мне возможность обрести мое «Я», уже содержит эти элементы отрицания. Говоря все это, я не утверждаю ничего иного, нежели то, что церковь уже сказала, провозгласив свое учение о «первородном грехе», когда заявила, что всякий человек с момента зачатия находится под действием первородного греха.

Я хотел бы показать, что такой путь половинчатого, неполного обретения нами своей идентичности причастен тому

же самому механизму, который, как мы видели выше, лежит в основе формирования межгрупповых границ, то есть механизму случайного выбора жертвы. Я учусь определять себя как *противоположность* кому-то другому, по контрасту с другим. Таким образом, я приобретаю безопасность и свою идентичность, рождающуюся в качестве функции того, что отвергается и отрицается. Это случается и в той общественной группе, которая, желая избежать ужасной опасности утраты различий, после чего уже, кажется, невозможно существование законов, начинает искать некоторую личность или группу, против которой можно самоопределиться. То есть нужно кого-то изгнать, и на основе этого изгнания определить внутренние стандарты хорошего и плохого, чистого и нечистого.

Сходство, или скорее совпадение процессов личной и социальной формации не ограничивается только этим. Вы можете вспомнить, что фундаментальной частью механизма случайного выбора жертвы является тот факт, что преследователи на самом деле верят в виновность жертвы. Изгнав жертву, они рассказывают историю о том, что произошло — естественно, со своей точки зрения. Они не осознают ни произвольности своих действий, ни невиновности жертвы. Это значит, что рассказанная ими история — ложное воспоминание о том, что случилось на самом деле. С помощью обманывающейся и лгущей памяти они конструируют идентичность своей группы, строят межгрупповые барьеры.

Надо сказать, что все мы делаем то же самое. Каждый раз наша память создает ложную историю, подменяющую то, что произошло на самом деле. Наша идентичность и наши границы личности сохраняются при помощи лжи, или мифа, также приводящего к повторяющемуся компульсивному поведению, которое психологи, не колеблясь, называют «ритуальны».

Наше отношение ко времени и психологическому времени зависит от памяти. В той степени, в которой наша память ошибается, настаивая на первоначальности «моего», и отрицая или видоизменяя зависимость от другого (который, на самом деле, и привел меня к существованию), наша лич-

ность конституируется отрицанием физического времени, то есть подлинно произошедшего. В результате этого мы входим в конфликтное отношение со временем. Мы желаем овладеть временем, чтобы приобрести ценность; нам нужно защититься от него. И на то есть фундаментальная причина: наше будущее полностью зависит от наших отношений с прошлым. Когда мы искажаем свои отношения с прошлым, то и будущее превращается во что-то, от чего нам приходится защищаться.

Из этого следует, что для нас, сформированных в условиях убивающей лжи, время исходит из смерти (эту истину маскирует наша обманывающаяся память) и ведет к смерти. Будущее — это смерть, от реальности которой мы защищали наше прошлое, и от реальности которой в будущем мы стараемся укрыться, цепляясь за нашу тщетную идентичность и нашу обманчивую безопасность. Это означает, что наши отношения с прошлым и наши отношения с будущим — это одно и то же. Для нас понятие времени всегда предполагает понятие «окончания», то есть «смерти» — и не только в физическом смысле, но и в психологическом. Именно поэтому представление о вечном возвращении, которое вернул в употребление Ницше, типично для языческих религий. Оно подразумевает повторяющийся цикл, ведущий от смерти к смерти. Это — идеологизированная версия ритуалистического компульсивного поведения, сопутствующего жизни, опирающейся на лгущую и заблуждающуюся память.

Теперь мы рассмотрим важный момент: видение воскресшей жертвы, являющей заступничество Бога, которое мы обнаруживаем в апостольском свидетельстве, одновременно отсылает и к прошлому, и к будущему. Если мы совершаем воспоминание о самопожертвовании прощающей жертвы («сие творите в память обо мне»), то получаем силу для того, чтобы освободить нашу память от обмана, можем видеть и принимать наше ложное самоконструирование в прошлом, становясь свободными от него. Мы видим нашу ложь как нечто, что может быть прощено. И тогда мы *сразу же, одновременно* получаем возможность представить себе будущее, не имеющее конца. Я считаю, что заповедь «сие творите в память обо мне» и призыв «обращать мысли к небесному, а не

земному... где Христос сидит по правую руку от Бога» — это одно и то же. Любящая самоотдача в прошлом и обещание получения полного самосообщения в будущем — *одно и то же*.

Обратим внимание на то, как это работает: прощающая жертва дает нашей памяти возможность быть исцеленной. Прощение грехов и исцеление памяти — это одно и то же: именно то, что освобождает нас от плена прошлого, открывает для нас будущее.

Извините меня, если изложенное выше показалось вам сложным, но разговор об этом был необходим для того, чтобы мы поняли, как рождается возможность «вечной жизни» или жизни без конца. Откровение Бога, принесенное Иисусом (Бог, открывший себя через воскресшую жертву), сделало возможным, чтобы старый механизм создания личности, воспоминания которой (из-за несущего насилие «другого», окружающего личность и создающего ее) привязаны к насильственным и изгоняющим попыткам ухватить бытие, был заменен новым. «Другой», дающий нам существование, прекрасно может обойтись без насилия и вражды. Это откровение дает возможность нашей памяти (а через нее и нашей истории жизни, нашей личности) получить призывание к новому существованию — таким образом, чтобы воспоминания и прошлое не формировали угрожающего настоящего, но скорее создавали такое настоящее, которое находится в процессе постоянного обогащения тем, что ему даровано, и для которого будущее представляет собой продолжение все более великого и глубокого принятия жизни. Я думаю, что когда Иисус в Евангелии от Иоанна говорит, что пришел ради того, чтобы мы имели жизнь, и имели ее «в избытке» (Ин 10:10), это означает как раз «вечную» жизнь, жизнь без конца.

Все это было сказано лишь с одной целью — объяснить с определенной антропологической исходной позиции, почему мы обнаруживаем в текстах апостольского свидетельства изменение в понятии времени. То, что мы обнаруживаем — это, с одной стороны, начало существования времени, которое способно быть искупленным — человеческого времени, преобразованное в такое время, которое способно участвовать в бесконечном изобилии жизни Бога. А с другой стороны, мы

видим время злое, тщетное, ускользающее, приводящее лишь к разрушению и смерти. Эта перемена в концепции времени находится в абсолютной и строгой зависимости от откровения полностью изобилующей жизненности и любящей доброты Отца. Такая перемена стала возможна благодаря воскресшей жертве; она является логичной частью развития откровения. Я думаю, что здесь мы уже способны в какой-то мере понять глубину фразы, которую находим в Послании к Ефесеям:

Итак смотрите внимательно, как вы ходите, не как немудрые, но как мудрые, дорожа временем, потому что дни лукавы (Еф 5:15-16)*.

Здесь мы видим два качества времени, которые присутствуют совместно: время, которое может быть искуплено, и злое, лукавое время. Первое может участвовать в бесконечной жизни, а второе вынуждено цепляться за повторения, стараясь избежать пугающего конца.

Теперь, как я думаю, мы уже имеем необходимые элементы, которые позволят нам в оставшихся главах сосредоточиться на более специфических вопросах эсхатологии.

* В КJB использовано выражение «redeeming the time», которое можно перевести на русский таким образом: «искупая время» (вместо использованного в переводе епископа Кассиана и Синодальном переводе выражения «дорожа временем»). Такой перевод соответствовал бы мысли Дж. Алисона об искуплении времени. — *Прим. перев.*



Глава 6 Апокалиптическое сознание и отложенная Парусия

В предыдущей главе мы рассмотрели две реальности, образующие часть процесса, посредством которого творческое сознание Иисуса овладело апостольской группой. Речь шла о том, благодаря чему становится возможной универсальность спасения, и каким образом становится доступным понимание времени как не имеющего конца. Мы видели, как изменило видение открывшихся небес мир, основанный на межгрупповых границах и мир, время которого неотъемлемо от рождения и гибели. Я надеюсь, что, завершив эту подготовку, мы достигли и завершения предварительной части исследования, в котором я стараюсь заложить основу изучения собственно эсхатологических вопросов. Помните, мы начали со стиха:

О горнем помышляйте, не о том, что — на земле (Кол 3:2).

Мы говорили о том, что этот стих имеет отношение к Вознесению Иисуса. Мы поняли, что поворотным пунктом для достижения эсхатологического осознания является Вознесение, то есть открывшиеся небеса и воскресшая жертва, восседающая по правую руку от Бога. Это видение лежит в основе всего, о чем будет идти речь ниже.

Проблема интерпретации: Иисус ошибается?

Когда мы прочитали тексты апостольского свидетельства, то обнаружили много знаков, которые дают возможность следующей интерпретации: Иисус проповедовал о близком приходе

Царства Бога, частью которого должно быть его воскресение из мертвых во славе и начало суда, в осуществлении которого ему должны были помочь двенадцать апостолов, то есть символический Израиль. Он обещал своим ученикам, что они не умрут до того, как это уже произойдет, и они увидят его пришествие во славе, когда будут оправданы все страдания его учеников. Проблема здесь в том, что после Воскресения проходил один год за другим, и не было видно ничего, похожего ни на возвращение во славе, ни на начало суда. Храм был разрушен, как и предсказал Иисус, но не было видно никаких намеков на явление восстановленного Храма. Ранняя проповедь апостолов включала элемент скорого пришествия Господа во славе, а когда эти ожидания не оправдались, первые христиане начали сомневаться в том, что именно должно было произойти. В результате апостольские авторы считали необходимым подсластить пилюлю и придумать более или менее мифологическое объяснение, которое позволит отложить пришествие Иисуса на более поздний срок. В действительности этот процесс откладывания вынудил христиан организовать их жизнь с расчетом на долговременное существование общин. В результате возникло то, что на немецком богословском жаргоне называется *Frühkatholizismus*, или примитивный католицизм, с нарождающимися церковными структурами и иерархией.

Примитивный католицизм, с одной стороны, появился в результате ошибки Иисуса. Сам Иисус никогда не желал, чтобы возникло это явление, поскольку планировал вернуться во славу до того, как ситуация успеет так развиться, и был так или иначе заинтересован в некоем мистическом восстановлении Израиля и его Храма. С другой стороны, появление *Frühkatholizismus* стало результатом усилий апостольской группы сделать все, что от них зависело. Возникла необходимость что-то придумать, чтобы компенсировать неисполнение ожиданий тех, кто поверил апостолам. Завершение этого процесса можно найти в Евангелии от Иоанна, где уже нет призыва к ожиданию и надежды на скорое будущее, но все сведено к вневременному обещанию вечной жизни. Таким образом, это Евангелие отрицает то, чего ожидали прежде.

Очень вероятно, что вы уже слышали такие объяснения раньше. Здесь можно найти различные элементы, выросшие на почве либерального протестантизма, давшего жизнь подобным взглядам. К числу таких элементов относится мнение, что появление католической церкви было ранним искажением первоначальной Благой вести Иисуса, и сам Иисус не хотел бы, чтобы это случилось. Также мы видим здесь убеждение, что это апостолы основали церковь, а не Иисус (а отсюда следует, что не бывает таинств Христа, есть только таинства церкви, и значит, вся иерархическая структура церкви представляет собой не более чем человеческую выдумку, и не помогает керигме Иисуса, не служит ее средством, а мешает ей). Все эти аргументы родились во время Реформации и в каждом последующем поколении появлялись в разных формах, как внутри католической церкви¹⁴, так и вне ее.

Но это еще не все, есть и другие элементы в описанном выше подходе, на мой взгляд, еще более опасные. Например, мнение о том, что апостольская группа действовала недобросовестно. Согласно этой точке зрения, апостолы очень хорошо понимали Иисуса, но через какое-то время осознали, что он ошибался, и вместо того, чтобы прекратить проповедь Евангелия после осознания своей ошибки, они предпочли фальсифицировать керигму Иисуса, создав нечто весьма непохожее на то, чего хотел Иисус. Однако надо сказать, что самая большая проблема *не* в том, что, по сути, всем этим утверждается, а именно что церковь была основана людьми, подобными Великому Инквизитору из поразительной притчи Достоевского, которую мы находим в его романе *Братья Карамазовы* — людьми, которые скорее утаили Евангелие, чем передали его. Самая большая проблема — в неверии свидетелю апостолов, в обвинении их в намеренной лжи.

¹⁴ Центральной статьёй и главным тезисом в вызвавшей много споров работе L. Boff, *Church: Charism and Power* (New York: Crossroad, 1986) стала переработка некоторых из перечисленных тем. В работе сделан акцент именно на этом, а не на социальном радикализме, за который данная книга подверглась резкой критике Конгрегации Вероучения.

Дело в том, что у нас нет никакого доступа к мыслям Иисуса, кроме как через свидетельство апостольской группы. А если мы не можем верить этому свидетельству в чем-то одном, то почему надо верить вообще хоть в чем-то? Это — фундаментальная проблема, вопрос логики: либо вы им верите, либо нет. Но сказать: «Здесь и здесь они говорили правду, а здесь и здесь лгали», — это значит предполагать, что у нас есть какой-то другой доступ к правде об Иисусе, независимый от их свидетельства. Однако этой другой точки доступа просто не существует! В основе такой интерпретации откладывания пришествия Сына человеческого есть большая логическая проблема.

Оставим этот вопрос ненадолго, и посмотрим на тексты, которые, как кажется, подтверждают вышеизложенную позицию (назовем ее, если хотите, «либеральным протестантизмом»). Мы рассмотрим очень ранние тексты, где, на первый взгляд, речь идет о близком пришествии Иисуса во славе, а затем более поздние тексты, где тон ожидания снижен и Парусия Сына человеческого оказывается отложенной.

Начнем с одного из наиболее ранних текстов апостольского свидетельства, который мы находим в Первом Послании к Фессалоникийцам:

Ибо это мы вам говорим словом Господним, что мы живые, остающиеся до пришествия Господа, отнюдь не опередим усопших, потому что Сам Господь при призывном кличе, при глазе архангела и трубе Божией, сойдет с неба, и мёртвые во Христе воскреснут прежде; затем мы живые, оставшиеся, вместе с ними восхищены будем на облаках для встречи с Господом в воздух, и так всегда с Господом будем...

Что же касается времён и сроков, братья, нет нужды писать к вам; ибо вы сами точно знаете, что День Господень так грядет, как вор ночью, Когда будут говорить: мир и безопасность, — тогда внезапно наступит их гибель, как мука родами постигает имеющую во чреве, и никак не избегнут (1 Фесс 4:15-17; 5:1-3).

Во Втором Послании к Фессалоникийцам мы читаем:

... Праведно пред Богом скорбью воздать оскорбляющим вас, а вам, оскорбляемым, покоем вместе с нами, в откровении Господа Иисуса с неба с ангелами силы Его *в пламенеющем огне, воздающего отмщение не знающим Бога* и непослушным Евангелию Господа нашего Иисуса (2 Фесс 1:6-8, курсивом выделена цитата из Ис 66:15).

Затем Павел принимает меры к исправлению распространенного среди фессалоникийцев неверного истолкования того, что будет.

Не давайте поколебать себя слишком скоро в своем здравом смысле и приводить себя в страх ни духом, ни словом, ни посланием, якобы от нас исходящим, будто настал День Господень, Пусть никто не обманет вас никаким способом, потому что раньше придет отступление, и откроется человек беззакония, сын погибели, противник и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он, выдавая себя за Бога. Не помните ли вы, что я еще находясь у вас, говорил это вам? И теперь вы знаете то, что удерживает, чтобы открыться ему в свое время. Ибо тайна беззакония уже в действии; только есть теперь удерживающий, доколе он не будет отнят от среды. И тогда откроется беззаконник, которого Господь *Иисус убьет духом уст Своих* и упразднит явлением пришествия Своего (2 Фесс 2:2-8, курсивом выделена цитата из Ис 11:4 и Пс 33:6).

Мы могли бы привести еще больше таких фрагментов. Сосредоточимся на тех из них, которые говорят, что день придет как ночной вор. Очевидно, что это сравнение с вором восходит непосредственно к Иисусу. Мы находим его в Евангелии от Матфея (24:42-44) и Луки (12:39-40). Мы видели, что Павел использует это выражение так, как если бы оно уже было знакомо слушателям — очевидно, потому что оно происходит от самого Господа. Также его можно найти во Втором Послании Петра (3:10), и в Откровении (16:15), где оно выступает в качестве прямой речи Господа.

Отсюда понятно, что концепция «того дня» в течение первого столетия претерпела изменения. Даже в пределах корпуса посланий Павла заметна эта трансформация. Посмотрите на Первое Послание к Коринфянам, написанное позже Первого Послания к Фессалоникийцам:

... Другого основания никто не может положить, кроме положенного, которое есть Иисус Христос. Если же кто строит на этом основании из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы, — каждого дело станет явным; ибо День покажет, потому что он в огне открывается, и каждого дело, каково оно есть, огонь его испытает. Если чье дело пребудет, — то, которое он на нем построил, — он получит награду: если чье дело будет сожжено, он потерпит ущерб, сам же будет спасён, но так, как бы сквозь огонь (1 Кор 3:11-15).

Здесь уже «тот день» акцентируется не в смысле «момента времени», но как принцип, раскрывающий определенную преемственность между этим миром и будущим. Отношение между днем и огнем уже несколько отлично от того, что мы видели в Первом и Втором Посланиях к Фессалоникийцам.

В том же Послании к Коринфянам мы читаем:

...время коротко [*sunestalmenos estin*] (1 Кор 7:29)*.

Но здесь уже это не выглядит как угроза приближающегося конца. Концепция «времени» претерпела изменение, и по причине того, что время «умалилось», Павел рекомендует своим слушателям особый образ поведения. Радующиеся должны быть как не радующиеся, имеющие как не имеющие, и так далее.

...ибо проходит образ мира сего (1 Кор 7:31).

Можно сказать, что качество времени связывается с определенным способом поведения «здесь и сейчас». Из этого же послания Павла видно, что у него было время подумать о том, какова связь этого мира с будущим, и теперь у него несколько иной взгляд на это, чем тот, что мы видим в Послании к Фессалоникийцам. Теперь уже отсутствует элемент «похищения», «захвата» (немного напоминавшего миф о похищении

* Слово «*sunestalmenos*» может означать «скромно», «воздержанно». В новых библейских переводах использованы выражения («время истекает», «времени осталось мало»), в которых онтология времени отсутствует. — *Прим. перев.*

Зевсом Ганимеда). Вместо этого речь идет о мгновенном преобразовании. После этого Павел может объяснить различные формы телесности, соответствующие каждому из двух миров: смертной и тленной форме, а также бессмертной и нетленной (ср. 1 Кор 15:35-58).

Теперь мы переходим ко Второму Посланию Петра, гораздо более позднему тексту, в котором находим ту же самую концепцию, изложенную несколько иным способом.

Прежде всего знайте, что в последние дни придут насмешники с глумлением, поступающие по собственным своим похотям и говорящие: где обещание пришествия Его? Ибо с тех пор, как умерли отцы, всё остается так от начала создания... Но это одно пусть не остается скрытым от вас, возлюбленные, что один день у Господа, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день. Не медлит Господь исполнением обещания, как некоторые считают то промедлением, но оказывает вам долготерпение, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию. Придет же День Господень, как вор; в этот День небеса с шумом пройдут, стихии же раскалённые будут растворены, и земля и все дела на ней будут сожжены... Но, по обещанию Его, мы ожидаем *новых небес и новой земли*, на которых обитает праведность (2 Петр 3:3-4а; 8-10; 13; курсивом выделена цитата из Ис 65:17 и Ис 66:22).

Автор признает, что есть люди, для которых задержка стала камнем преткновения. Он хочет объяснить с помощью библейской метафизики: наша концепция времени не то же самое, что Божья концепция. Эта задержка не должна стать причиной недоумения, это знак милости Бога: время дано нам для того, чтобы мы раскаялись. Это время говорит о милосердии Бога, который не желает, чтобы кто-нибудь погиб.

Когда мы смотрим на текст Евангелий, то видим различные признаки понимания того, что задержку нужно как-то объяснить. В Евангелии от Матфея Иисус в конце своего «эсхатологического дискурса» говорит о тех, кому поручено кормить слуг (имея в виду руководителей церкви):

Если же скажет злой раб тот в сердце своем: «медлит мой господин», и начнет бить других рабов, таких же, как и он, есть же и пить с пьяницами, — придет господин раба того

в день, в который он не ожидает, и в час, которого не знает (Мф 24:48-50).

Мы здесь видим то же самое, что в версии Луки, рассказывающей об этом наставлении Господа (Лк 12:45). Матфей акцентирует элемент задержки в притче о мудрых и глупых девах:

А пока жених медлил, все они задремали и уснули (Мф 25:5).

Матфей здесь также подчеркивает, что Иисус этой притчей настаивает на необходимости бодрствовать, поскольку «вы не знаете ни дня, ни часа» (Мф 25:13). Все эти фразы можно интерпретировать как позднейшие добавления апостольской группы, сделанные ради объяснения задержки, которой первоначально ни они, ни Иисус не ожидали.

Нечто сходное можно сказать о том, как Иоанн интерпретирует Храм. В начале этого Евангелия Иисус выгоняет из Храма торгующих и предсказывает его разрушение и восстановление. Иоанн пишет так:

А Он говорил о храме тела Своего. Когда же воскрес Он из мёртвых, то ученики Его вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус (Ин 2:21-22).

Одним из толкований, следующих той линии, которую я обрисовал выше, является такое: отождествление Храма с телом Иисуса было произведено апостольской группой с целью объяснения непонятной задержки с восстановлением Храма. Такое метафорическое объяснение дало им возможность выпутаться из трудного положения.

Мы уже видели, что невозможно отрицать развитие в осмыслении того, что грядет, «того дня», задержки, и так далее. Мы также видели, что, несомненно, были люди, убежденные, что Иисус обещал свое скорое возвращение во славе. Они были озадачены задержкой того, чего ожидали. И, несмотря на все это, я хотел бы спросить: есть ли возможность какой-то иной интерпретации всех этих данных, более тонкой и более интересной (более интересной, поскольку не исходит из того, что апостольская группа была недобросовестна)? Именно это я хочу выяснить.

☐ Апокалиптические представления

Читая процитированные мною отрывки (а особенно фрагменты посланий к фессалоникийцам), вы уже видели, что они широко применяют язык насилия: «день отмщения», «наказание», «страдание», и другие подобные этим выражения. Ничто из этого не согласуется с тем, что говорилось в предыдущих главах об очищении представления о Боге от элементов насилия. Посмотрим прямо на это противоречие. Те фрагменты, в которых используется язык насилия, задействуют литературный жанр, широко распространенный в восточном средиземноморье во времена жизни Иисуса. Исследователи называют этот жанр «апокалиптическим». Когда мы говорим о литературном жанре, то говорим о таком способе описания представляемых в воображении вещей, который приобрел значительную популярность. Он использовался при попытках описать то, что рисовало воображение. Этот литературный жанр развивался, начиная с пророческой литературы (в развитой форме мы находим его, например, в книге Даниила, а также в тех книгах, которые мы найдем в нашей Библии¹⁵ — например, в книгах Ездры). Жанр имеет определенные особенности: обычно он включает, среди прочего, видение небес, посредничество ангелов, обещание конца этого мира и оправдание праведников. Именно в этом контексте находится предсказание воскресения братьев из книги Маккавеев, о чем мы уже говорили.

Согласно Уэйну Миксу (Wayne Meeks), исследовавшему эту проблему, апокалиптическое воображение характеризуется присутствием определенных видов дуализма. Их можно классифицировать¹⁶ как космический дуализм (то есть дуализм небес и земли, причем доступ к небесам достигается благодаря видению, посредниками которого служат ангелы),

¹⁵ Разные девтероканонические книги иногда считают относящимися к «апокрифам» (термин, используемый в некоторых церквях). Древние традиции различных восточных церквей иногда признавали эти книги, иногда нет. Этот вопрос хорошо разобран во введении к экуменическому изданию *Revised Standard Version*, называемому *Common Bible*.

¹⁶ См. его работу «Social Functions of Apocalyptic Language in Pauline Christianity», в *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. D. Hellholm (Tübingen, 1983).

дуализм между этим миром или веком и будущим миром или веком (последний начинается с окончанием, или даже с разрушением нынешнего мира), а также социальный дуализм (то есть разделение хороших и плохих, праведных и нечестивых, жертв и гонителей). Последний вид дуализма стремился в будущем веке обратить на 180 градусов нынешние гонения, направленные против праведников и страдающих.

Теперь зададимся вопросом, какого рода представление о Боге лежит в основе такого апокалиптического сознания? Ясно, что мы имеем дело не с языческим представлением о вечном возвращении, где движение идет от смерти к смерти. Евреи очень хорошо понимали, что такое понимание несовместимо с верой в Единого Живого Бога. Они прекрасно знали (еще со времен пророков, когда была открыта ответственность человека и возможность выбора между тем или иным способом поведения в конкретной исторической ситуации), что время идет в сторону суда. Такое понимание возможно лишь при наличии концепции линейного времени. Я считаю, что апокалиптическое представление, приняв концепцию времени, направленного к суду, все еще ограничено неполным пониманием Бога как пристрастного, справедливого к праведникам, но неумолимого к нечестивым. Это апокалиптическое представление склонно воображать себе окончательное эсхатологическое возмездие, действующее в пользу тех, кто ощущает себя жертвами, кто ненавидит нынешний порядок вещей. Такое апокалиптическое сознание представляет собой огромный шаг вперед по сравнению с языческими представлениями, но оно все еще не преодолело концепции о Боге, применяющем насилие.

Тогда встает вопрос: когда Иисус говорил о своем пришествии в конце, находился ли он в рамках этого апокалиптического сознания? Принимал ли он все виды дуализма, свойственные апокалиптическим представлениям, в качестве части своей проповеди и провозвестия? Вы, наверное, не удивитесь, если я скажу: нет; он так не думал. Я считаю, что Иисус сознательно осуществлял вторжение нового изнутри имеющихся эсхатологических представлений. То, что я назвал эсхатологическим осознанием, представляет собой *не*

что иное, как вторжение изнутри и ниспровержение прежних апокалиптических представлений. Иисус использовал имеющийся язык и образы, которые применялись в той среде, но говорил нечто совершенно иное. Это можно многократно видеть в Евангелиях. Например, можно обратить внимание на контраст проповеди Иисуса с тем, что проповедовал Иоанн Креститель. Последний действительно находился в рамках имевшихся апокалиптических представлений. Возможно, мы лучше увидим это, если подойдем к проблеме окольным путем: то, как Иисус относится к социальному и космическому дуализму, может разъяснить его позицию относительно временного дуализма.

Очевидно, что Иисус далек от принятия социального дуализма своей эпохи, говорящего о разделении добрых и злых, чистых и нечистых, евреев и неевреев. Фактически, его действия и его проповедь взрывают этот дуализм. Не принимает он и космического дуализма — это видно из того, что он объявляет, что *теперь* приходит Царство Бога. В частности, он так учит молиться своих учеников:

Да будет воля Твоя и на земле, как на небе.

Его дела и учение о Царстве, его выбор безбрачия ради Царства Бога (поскольку дети Воскресения не женятся, не выходят замуж) также указывают на это. И поэтому было бы очень странно думать, что он, порвав в этих областях с распространенной апокалиптической схемой, сохранил приверженность прежнему представлению о временном дуализме, оставив этот элемент дуализма в своем учении.

Также существует основательная причина *prima facie** полагать, что вторжение в апокалиптические представления того, что я называю эсхатологическим осознанием Иисуса, было осуществлено именно Иисусом, а не было придумано ранней общиной, сбитой с толку неопределенной задержкой Дня. Это *prima facie* соображение становится еще более убедительным, если мы обнаруживаем, что в основании ниспровержения дуализма Иисусом лежит критерий жертвы. Иисус

* В порядке опровержимой презумпции, предположительно (лат.). — Прим. перев.

предлагает пророческий критерий в терминах этических требований, которые могут быть исполнены на основе ниспровержения упомянутых видов дуализма. Социальный дуализм переопределяется в терминах жертвы таким образом, что жертва становится критерием определения того, к овцам относится человек или козлицам (Мф 25), и является ли человек ближним (Лк 10). В центре нового народа-жертвы, которому принадлежит наступающее Царство Бога, находятся жертвы и те, кто жил, подвергаясь преследованиям (Мф 5-6). Неудивительно будет обнаружить, что это утверждение, более соответствующее пророческой традиции, чем апокалиптической, также окажется направленным на низвержение космического и временного дуализма. Именно поэтому прощающая жертва, распятый и воскресший, сам оказывается присутствием Царства здесь и сейчас¹⁷.

Если мы рассмотрим вопрос в этом свете, то не покажется странным, что в период после воскресения внутри апостольской группы продолжалось развитие. Если мы «конец» понимаем как месть — то есть как он понимается в Первом Послании к Фессалоникийцам — то мы говорим о мстительном завершении, и все зависит от того, к «своим» или «чужим» относится человек — преследуемые оправдываются, а гонители наказываются. Но по мере того, как изменяется представление о Боге, и из него постепенно устраняются элементы насилия, начинают меняться одновременно две реальности: начинается процесс непрерывного разрушения и ниспровержения разделения на «хороших» и «плохих», своих и чужих, и в то же время «конец» уже не может более пониматься как месть, поскольку непонятно, кто свой, а кто чужой. При этих обстоятельствах само понятие «конца» изменяется в сторону того, что мы видим во Втором Послании Петра: речь идет о том, что в действительности происходит в то время, которое еще оставлено для покаяния. Притчи Матфея о пшенице и сорняках, о хороших и негодных рыбах, которые мы обсуждали в четвертой главе, говорят об этом же. Когда из представ-

¹⁷ Лк 17:21: «*Божье Царство entos humōn*» — среди вас? В ваших руках? Между вашими руками? — когда вы предадите меня...

ления о Боге устранено насилие, с необходимостью появляется новая концепция времени — времени, внутри которого строится новая универсальность. И тогда Конец понимается уже не как полное мести завершение времени, но как действующий во времени принцип, посредством которого мы можем жить до прихода Сына человеческого, помня о воре, который приходит ночью. Мы еще рассмотрим это более подробно в следующей главе, когда будем анализировать эсхатологические тексты Евангелий.

Пока что кажется, что по меньшей мере разумно будет предположить, что присутствие среди учеников распятой и воскресшей жертвы также является принципом, посредством которого разрушается дуализм этого века и следующего, и рождается новое понимание времени. Это понимание, о котором мы говорили в предыдущей главе, можно описать как понимание того, что время может участвовать в вечности, в отличие от времени, избегающего вечности. Там, где время уклоняется от вечности, неизбежен дуализм, оппозиция между этим веком и будущим. Тогда вторжение Бога в человеческую историю может мыслиться лишь как насилие, заканчивающее этот век и начинающее будущий. Однако там, где небесная реальность распятой и воскресшей жертвы уже присутствует для апостольской группы, делая возможным начало человеческой жизни и общества, не отмеченных печатью смерти, свободных для подражающей Иисусу жизни в самоотдаче, благодаря вере в чуждую смерти природу Бога — там возникает преемственность между этим веком и следующим. Само человеческое время, неотъемлемое измерение физического творения, каковым является человеческое существо, становится способно к участию в бесконечной жизни.

Свидетельство Луки

Здесь я хотел бы поговорить еще об одном аспекте того, что мы уже обсуждали выше, то есть того, как присутствие распятого и воскресшего Господа разрушает социальный дуализм, разделяющий евреев и язычников (об этом говорит книга

Деяний). Невозможно сомневаться в сложности процесса привнесения воскресшей жертвой универсализма, характеризующего новый народ Божий, в жизнь избранного народа. Бог приказал Петру крестить Корнилия; затем начался затяжной конфликт, связанный с вопросом о необходимости обрезания; Павлу пришлось годами бороться, доказывая, что по причине того, что сделал Христос, не может быть и речи ни о каком социальном дуализме. Можно сказать, что следствия того, что в зачаточном виде уже присутствовало в момент Пятидесятницы и в декларации Петра (мы говорили об этом в предыдущей главе), не были осознаны немедленно. Апостольское свидетельство рассказывает нам о том, с каким трудом истина, открытая воскресением распятой жертвы, воспринималась и воплощалась в жизни церкви. Никто не предполагает, что причиной перехода от иудаизма к католицизму было «давление реальности». Никому не приходит в голову такая, например, версия, что орды язычников сами пробивали себе путь, раскачивали Берлинскую стену заостренными приверженности апостолов к ошибочной вере в то, что Иисус был послан только для спасения заблудших овец дома Израилева. Внутренняя связь между Воскресением и универсализмом новой веры теперь очевидна, как ни трудно ее было осознать в самом начале.

Я считаю, что здесь мы имеем дело с тем же самым медленным и полным конфликтов процессом, в котором пришло осознание того, что Бог дает жизнь чему-то универсальному, не имеющему границ, изменяющему отношения апостольской группы со «временем». Не сразу весь объем последствий, вытекающих из эсхатологического сознания Иисуса, стал доступен апостольской группе. Эта группа получила доступ к осознанию Иисуса сразу после воскресения, но путь полного обретения церковью эсхатологического сознания проходил через преодоление огромной инерции культурного наследия и апокалиптического мышления, свойственного малым преследуемым группам. Несомненно (и мы видели это в текстах апостольского свидетельства), что были христиане, и даже, вероятно, многие, кто на самом деле мыслил в терминах близкого Конца, и для кого задержка стала причиной растерянно-

сти; точно так же можно утверждать, что были и такие, кто считал обрезание необходимым для христиан. Однако учение апостолов не состояло в изобретении малоубедительного объяснения неким неудобным фактам; оно было постепенным и логичным развитием понимания, сообщенного уже присутствием распятой и воскресшей жертвы. Для этого развития необходимо было «обратить мысли к небесному»; понимание приходило посредством вторжения в действительность решающего присутствия Бога, делающего возможными новые взаимоотношения людей.

Я думаю, что нельзя приписать случайности то, что автор, наиболее полно из всех членов апостольской группы описавший рождение универсального измерения спасения, также является тем, кто оставил больше всего намеков на существование нового понятия времени. Я говорю о Луке. Читая Матфея и Марка, можно предположить, что они считали, что эсхатологический дискурс Иисуса говорит о том, что случилось с Иерусалимом, и полагали, что Сын человеческий должен прийти после разрушения Храма. У Луки представление другое. Согласно его пониманию, Иерусалим оставлен Богом уже до разрушения:

Иерусалим, Иерусалим, убивающий пророков и камнями побивающий посланных к нему! Сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица свой выводок под крылья, и вы не захотели. Вот, оставляется вам дом ваш пуст (Лк 13:34-35).

Когда Иисус в своем эсхатологическом дискурсе предсказывает разрушение Иерусалима, он добавляет нечто очень важное:

... и падут от острия меча и будут отведены в плен во все народы, и Иерусалим будет попираем народами, доколе не окончатся времена народов (Лк 21:24).

Таким образом, весь эсхатологический дискурс Иисуса относится к жизни *во времена народов*, то есть язычников. Когда Иисус говорит, что ученикам не нужно думать о том, что говорить, когда их поведут на суд — он говорит о жизни во времени, начинающемся тогда, *когда откровение преодолевает*

границы иудаизма. Трансформация Израиля в «Израиль Божий», совершающаяся через творение новой универсальности, не знающей границ, протекает параллельно с сотворением нового качества времени.

Рассуждая так, мы можем понять, о чем говорится в Евангелии от Иоанна. Там пропал элемент будущего пришествия Сына, но зато есть (благодаря дарованной Иисусом вере) доступ к жизни, не имеющей конца. В то же время это Евангелие говорит о воскрешении всех в последний день (Ин 6:54). Я не вижу никаких оснований считать это обетование воскрешения в последний день результатом работы другого редактора, будто бы внесшего упущенный Иоанном эсхатологический элемент¹⁸. Скорее, то, что время после Иисуса стало временем, когда призванные к Иисусу Отцом получили доступ к вечной жизни и начали создание контр истории, полное завершение которой будет явлено в последний день — представляется мне полностью соответствующим тому, что, как мы видели, относится к развитию ниспровержения изнутри, осуществленного эсхатологическим осознанием Иисуса. Обратите внимание на то, что этот последний день уже не является Днем, о котором шла речь в апокалиптических представлениях апостолов, то есть днем великой мести. Скорее, последний день здесь — это новая реальность, непостижимая как для апокалиптического сознания, так и для язычества с его представлением о вечном возвращении. Это — конец человеческой истории, вызванный не божественной интервенцией, но постепенным исчезновением и прекращением тенденции к распаду, свойственной человеческому времени. Можно сказать, что любой исторический «апокалипсис» будет чисто человеческим делом, ответственность за которое будет исключительно на нас самих.

Здесь я уже перескочил к вещам, о которых будет речь в следующей главе. Однако мне показалось важным продемонстрировать внутреннюю динамику апостольского свидетельства и внутреннюю логичность процесса, в котором присутствующее

¹⁸ Сравните с мнением Р. Бульмана, одного из великих основателей современного критического богословия.

Иисусу еще до его Воскресения понимание постепенно усваивалось его учениками. Теперь я хотел бы немного остановиться на важном, как мне кажется, вопросе о методе.

☐ «Канон внутри канона» и «церковь как интерпретатор Писания»

При дальнейшем углублении в исследование становится ясно, что тексты апостольского свидетельства находятся в зависимости друг от друга. Например, апокалиптические фрагменты из Послания апостола Павла к Фессалоникийцам надо читать в свете Второго Послания Петра. Мысль апостольской группы развивалась в направлении понимания, которое мы видим во Втором Послании Петра. Исходя из этого, я могу сказать, что Павел ошибался в своем раннем Послании, говоря о «конце», или, по крайней мере, то его понимание было разработано недостаточно. Постепенно разрабатывая все следствия открытой им самим связи между воскресшей жертвой и Богом (имеется в виду его опыт, полученный на пути в Дамаск), он приобрел возможность по-иному истолковывать имеющиеся данные.

Традиция рассмотрения фрагментов апостольского свидетельства во взаимосвязи привела к появлению термина «канон внутри канона». Я думаю, что это выражение родилось в связи с попыткой Лютера представить Новый Завет таким образом, чтобы его доктрина оправдания одной верой приобрела больший вес. Например, он хотел снизить роль Послания Иакова, потому что тот настаивал, что вера без дел мертва. Позднее этим же принципом пользовались те, кто критиковал Луку и его Деяния за введение им *Frühkatholizismus*. Католическая церковь боролась против этой тенденции и настаивала на важности всех книг Писания в целом. Следует помнить, что список книг Писания, или канон, был официально определен на Тридентском Соборе в XVI веке. Церковь объявила, что поскольку все священные книги принадлежат церкви, она является единственным авторитетным интерпретатором этих текстов.

Роль церкви как интерпретатора текстов понимается таким образом, что интерпретация текстов, данная церковным учительством, основана на совокупности работ Отцов церкви. Таким образом, вопрос о церкви как интерпретаторе Священного Писания понимают как вопрос об авторитете. Но мне кажется, что есть более глубокий и более важный смысл в утверждении, что церковь является интерпретатором Писания, чем направленность против внецерковных попыток интерпретировать священные тексты.

Я надеюсь, что имплицитно я уже продемонстрировал этот смысл. Церковь представляет собой интерпретатора священных текстов, поскольку является направлением, в котором движутся эти тексты. Можно выразить эту мысль так: если бы не было внутренней связи, преемственности между текстами и появлением церкви, то у нас не было возможности доступа к внутренней динамике текстов. Это были бы просто древние тексты, которые, возможно, были бы способны привлечь наш интерес, и из которых, может быть, нам удалось бы извлечь фрагменты смысла — но никоим образом они не стали бы текстами, способными наполнить смыслом нашу жизнь.

Я говорю это потому, что против того метода, который я использовал, чтобы показать процесс принятия эсхатологического осознания Иисуса, может быть выдвинуто возражение, заключающееся в том, что я предлагаю еще один вариант «канона внутри канона», пытаюсь обосновать некие современные идеи, которые мне нравятся, «вчитывая» их в текст. Могут возразить, что на самом деле тексты апостола Павла о Конце или гнев Божий надо читать именно так, как они написаны, и как не менее важные, чем Второе Послание Петра, говорящее о Конце, или слова Иоанна о любви: все они одинаково авторитетны, хотя и различаются. Я хотел бы показать, что мой подход нельзя воспринимать как поиск «канона внутри канона», поскольку я не пытаюсь устранить какие-то тексты канона или объявить их незначительными. Я лишь хочу объяснить, что читая тексты таким способом, мы можем даже видимые противоречия между текстами интерпретировать как свидетельство о процессе, приведшем к появлению церкви. Я понимаю, что этот процесс представляет апостольское сви-

детельство как критический базис, показывающий, что такое церковь, а также говорящий нечто о том, что наша церковная жизнь всегда подвергается риску неверности тому, что хотел принести Иисус¹⁹.

Теперь перейдем к последнему пункту этой главы, который я назвал «время Авеля».

▣ Время Авеля, или Безошибочность времени

Я хотел бы рассмотреть то, что является следствием вышесказанного и что, как я думаю, будет полезным для нас как католиков в поисках понимания современного мира, где мы живем, строим нашу христианскую жизнь и проповедуем.

Представим себе Каина, осужденного на то, чтобы скитаться по лицу земли, лишенного возможности поселиться надолго в своем доме, вечно боящегося мести за убитого им брата. Он лишь наполовину защищен законом, объявленным Богом после того инцидента — законом, целью которого было избежать насилия взаимной мести. Каин уже состарился и чувствует, что смерть близка. Куда бы он ни пошел — везде слышит, что произойдет что-то страшное, что его ужасный конец неизбежен, что будет суд, который объявит его виновным. Воспоминания о его поступке в отношении брата побледнели в его памяти; все, произошедшее тогда, кажется очень далеким, или же осталось лишь в виде какого-то неясного тревожного чувства. Он знает только одно: что с очень давних пор он скитался по лицу земли, и нигде не мог остаться навсегда, да и не пробовал сделать этого. Чтобы защитить себя, ему приходилось вести кровавые войны. Он помог другим построить сакральные барьеры, защищавшие их от насилия, распро-

¹⁹ Ср. *Dei Verbum*, 10b: «Но обязанность аутентичного истолкования письменного и переданного Слова Божия была вверена одному лишь живому Учительству Церкви, власть которого осуществляется во имя Иисуса Христа. Это Учительство не превосходит Слова Божия, а служит ему, уча только тому, что было передано...»

странившегося повсюду. Он распространял в мире богословское учение (да, и он тоже!), где Бог почитается людьми, исполняющими строгие законы, которые разделяют хороших и плохих, чистых и нечистых — ради того, чтобы Бог оставался гарантом их безопасности и общественного порядка. Но теперь Каин чувствует, он очень хорошо понимает, что все заканчивается, идет к полному завершению, и что ни он, ни кто-либо другой не в силах защититься от этой угрозы.

Представим его себе лежащим в ветхой хижине. Он страдает бессонницей, поскольку его тревожат дурные предчувствия; иногда случается, что всю ночь он проводит в полудреме. И эта ночь не стала исключением; но внезапно он окончательно просыпается. Он понимает, что кто-то вошел внутрь, проделав небольшую дыру в стене. Каин испуган: ведь это может быть вор или убийца! Вторгшийся в хижину, кажется, ничуть не встревожился, поняв, что был замечен. Наверное, он так ведет себя потому, что молод и силен: ему нетрудно будет справиться со стариком. Эх, были времена, когда этот старик сумел бы проткнуть своим мечом незваного гостя... Но кажется, что ночной гость не только не испугался, но еще ближе подходит к тому, кто ощутил его присутствие в темноте. Страх сковал старика: точно, теперь он будет убит, беззащитный, так же как сам он ранее убивал многих беззащитных!

Однако молодой человек, на лице которого даже в предрассветных сумерках можно разглядеть наполовину заросший шрам, говорит: «Не бойся, это я, твой брат. Ты помнишь меня?» Это помогло старику вспомнить сильного и красивого юношу, которого когда-то любил Каин: своего брата. Каин так сильно любил его, что чувствовал себя рядом с ним ничтожным. Любовь была слишком сильна; Каин понял, что единственная для него возможность стать похожим на брата — это стать вместо брата. И тогда он убил. Убил не из ненависти, но из зависти — опустошающего искажения любви, пытающейся ухватиться за существование. Вспомнить брата было не очень приятно, поскольку каждый раз, когда он ясно осознавал содеянное, он чувствовал потребность понять, что же вело его в последующие годы? Что это за странное пере-

плетение любви и ненависти? А вся история его странствий, поиск убежища, убийства и меры по самозащите — вся эта история кажется лишенной смысла. Шаг за шагом брат показывал, что происходило на самом деле, и старик хотел бы бежать, чтобы не слышать этого: настолько он испугался, что его привычное понимание самого себя будет разрушено и перевернуто...

И, тем не менее, его младший брат не дает ему избежать этого странного суда; странного, поскольку в этом суде его брат играет роли и жертвы, и адвоката, и судьи, а сам судебный процесс состоит в снятии вины с того, кто никогда не мог набраться смелости, чтобы услышать обвинение, которое не было оглашено. Странно, но старик, по мере того, как его воспоминания оживали, все менее и менее чувствовал давящую тяжесть пугающего конца, хотя еще недавно она почти физически ощущалась им, отдаваясь гулом в ушах. И он был прав в том, что расставался с этим гнетущим чувством, поскольку конец уже пришел к нему, но пришел не как угроза — он пришел в виде брата, простившего его. Когда суд приближался к концу, старик понял, что хотя физические его силы почти исчерпаны, но раскрывающееся сердце переполняется юной силой, изливающейся в желании успеть перед смертью поцеловать своего брата. Все остальное уже не имело значения...

Вы, конечно, заметили в этом рассказе специфические мотивы Достоевского. Всем этим я хотел сказать, что христианская вера, по сути, заключается в возвращении Авеля, простившего Каина. Возвращение Авеля — это не только декрет о помиловании для Каина, но и настойчивое присутствие, дающее Каину время пересмотреть свою историю и в оставшиеся ему годы (а может быть, только дни, кто знает?) начать создание другой истории. Он сможет сделать это в той степени, в которой будет способен с каждым шагом этого мучительного процесса вспоминания освобождаться от того, что он делал, ведомый своим плохо скрытым позором. Ему придется построить новую историю, в которой он прекратит разрываться между ролью героя, смотрящего прямо в глаза бессмысленности жизни, и ролью жертвы, вынужденной защищаться против всех, которой угрожает каждый шорох. Ему необходимо

создать «другую» историю, находящуюся где-то между забытым и тем, что еще предстоит понять, историю братоубийцы с разбитым сердцем, к которому пришел его убитый брат, неся не угрозу, а мир. После того как брат пришел к нему «как вор ночью», Каин должен будет много потрудиться, чтобы завершить свою историю, историю человека, способного смотреть в глаза брата без надменности и стыда, но с благодарностью человека, получившего самого себя в дар из рук того, кого убил, чтобы заполнить пустоту, вызванную ощущением того, что не способен ни отдавать, ни любить.

Новая история, о которой мы говорим — это человеческая история, начавшаяся с воскресения. Именно ее я называю временем Авеля, временем, когда невинная жертва явилась нам в качестве прощения. Мало-помалу ее присутствие позволяет нам оставить сакральные механизмы, за которые мы цеплялись, желая защититься от нашей собственной истины. Конечно, процесс расставания с ними проходит в условиях насилия, поскольку это для нас нелегко. Проблема в том, что после каждого нашего действия по десакрализации десакрализованные элементы снова сакрализируются, но уже в другой форме, противоположной предыдущей сакрализации, и при этом мы думаем, что нам наконец-то удалось освободиться от сакрального.

Вы можете найти тому много примеров, опираясь на ваш опыт или ваше знание истории. Не будем углубляться очень далеко, возьмем двух могущественных врагов, сражавшихся друг с другом в двадцатом веке, последствия действий которых мы еще до сих пор расхлебываем. Национал-социализм был фантастической попыткой побежденного и униженного народа создать чистую арийскую сакральность, полностью отвергнув «омерзительную» историю иудаизма и христианства, которые пытались вызвать сочувствие к жертве. Эта попытка была столь мощной, что породила неисчислимое количество жертв. Одновременно с этой сакрализацией была произведена мощная попытка осуществления окончательной десакрализации. Толчком для нее послужили идеи Маркса. В процессе этой попытки усилия направлялись на то, чтобы полностью избавиться от лживого мира религии, построив на рациональных

принципах безрелигиозное общество, где все планируется, где всякая религия запрещена. Жестокость применявшегося при этом насилия была не меньше, чем в первом случае. Мы сейчас знаем кое-что о том, сколько людей эта система принесла в жертву. Она считала себя свободной от религии, но на самом деле всего лишь вернулась к самой примитивной форме религии, заключающейся в создании равенства, мира и общественного порядка на основе изгнания загрязняющих элементов: буржуазии, кулаков (мелких землевладельцев), священников, диссидентов, подозреваемых в диссидентстве, потенциальных диссидентов — короче, всех, кто мог бы поставить под вопрос единодушие, направленное против изгоняемых.

Некоторые говорят, что крайности сходятся, но дело не в этом. Здесь действовал один и тот же феномен. Тот же самый феномен можно видеть в том, что после десакрализации христианством римской империи она вновь была сакрализована, а затем весь этот проект был окончательно десакрализован в эпоху Реформации вместе с церковью, когда начался процесс сакрализации национальных государств. Самая странная вещь — это не реальность войн и слухов о войнах и революций, распространившихся по всей земле, а то, что в самом центре всего этого мало-помалу вырастает неверие во все это: создается несакральное пространство в терминах обычного времени и обычной жизни, где многие пребывают в относительном мире, отстраненные от всех окружающих волнений. И здесь мы видим в действии тот же самый механизм: когда десакрализована империя, вместо нее сакрализуется церковь; когда десакрализуется церковь, сакрализуется совесть, и так далее. Однако не всегда это представляет собой подобие качающегося маятника. Сейчас на «западе» трудно найти человека, который бы верил в зло, приписывавшееся ранее ведьмам, или считал бы евреев ответственными за эпидемии чумы в средние века — хотя раньше в течение нескольких столетий люди верили в это. Лишь двенадцать лет продолжался успех попытки заставить людей верить в то, что от евреев происходит все зло общества.

После того, как началась серия качаний маятника, то есть начало исчезать некоторое ощущение безопасности, поддер-

живаемое верой в виновность жертвы, стало ясно, что нет ни абсолютно хороших, ни полностью злых людей. Никто не может избежать той или иной степени вовлеченности в то, что позднее оказывается признано злом. Это объясняется видимым противоречием между одновременно присутствующими в жизни каждого из нас тенденциями десакрализации и ресакрализации. Стоит обратить внимание на то, что в нашем западном обществе те, кого называют «правыми», имеют склонность к сакрализации того, что относится к личной нравственности, то есть вопросов семьи, аборт и так далее. В то же время это мировоззрение занимает крайне секуляризованную позицию по отношению к социальной нравственности, особенно по экономическим вопросам. Здесь царит убеждение, что экономику не нужно контролировать, ограничений быть не должно, надо «сбросить правительство с нашей шеи» и покончить с предрассудками прошлого, говорившими, что конкуренция, то есть соперничество внутри группы, порождает общественное зло. Это, конечно, странно, потому что священная личная и семейная мораль находится в жесткой зависимости от экономической и социальной жизни. И поэтому попытки сакрализации первой сферы при секуляризации второй порождают и обостряют противоречивые желания, а мир противоречивых желаний формирует нас. Отсюда происходит также эффект, свойственный любой сакрализации: лишаются прав люди, не вписывающиеся в схему, и в итоге люди разделяются на чистых и нечистых.

Противоположная позиция зеркально симметрична. Те, кого называют «левыми», имеют тенденцию секуляризовать относящееся к личной нравственности, и в то же время, по всей видимости (по крайней мере, по сию пору), сакрализируют социальный и экономический порядок. При этом они строят усиленные барьеры (как физические, так и идеологические), призванные блокировать желания. Они уничтожают конкуренцию и соперничество, а в результате, что неудивительно, вскоре после своего прихода к власти устанавливают жесткий контроль над семейной и личной жизнью. Поразителен лозунг, сформулированный кубинской революцией в отношении к личной жизни: *La parametración*, что значит «личная

жизнь обязана соответствовать приемлемым параметрам»! И горе тем, кто не хочет или не может соответствовать...

Никто из нас не может избежать жизни среди этих противоречивых и колеблющихся желаний и тенденций; изнутри все мы сформированы ими. Наступило время Авеля, когда скандал раскрыт, уже не может быть найдена новая формула объединения, и нет легкого пути к миру. Тот, кто отказывается принять действующие правила игры, подвергает себя риску линчевания. Но при этом ему нужно всячески избегать стремления стать жертвой линчевания, чтобы таким образом сакрализировать себя как жертву. Это один из способов действий, ставший возможным лишь благодаря соблазну креста.

Каким образом научиться жить посреди всего этого, не соблазняясь ни самим собой, ни общим процессом, и не совмещая противоположных друг другу стремлений? Соблазняться — это в первую очередь всегда быть в движении от одной формы сакрального к другой, подобно движению качающегося маятника, когда мы скрываем от самих себя очевидно иную идентичность. Прекратить это маятниковое движение может лишь Каин, принявший прощение. Он должен принять, что у него нет своего дома, и он даже не должен искать его, потому что Сын человеческий не имеет своего дома, так же, как и Каин. Сын человеческий строит свою историю в любом месте, где бы ни находился, и не может поселиться нигде, поскольку новый Иерусалим сходит с небес.

Когда Иисус говорит «блажен, кто не соблазнится обо Мне» (Мф 11:6), и Павел говорит о *соблазне* Креста (1 Кор 1:23), они открывают и делают доступной жизнь во времена Авеля. Тот, кто не соблазняется об Авеле, и соблазнившись, не бежит от сакрального к секулярному и обратно, оставаясь в одном и том же замкнутом круге, тот получает способность принять противоречия, движущие им, и протянуть руку жертвам соблазна сакральности, в котором он участвовал, а до известной степени и поныне участвует. Покой, который дарует Христос, и которого мир не может дать, а также создание времен, в которые можно жить — это покой Каина во времена Авеля, смиренная и терпеливая надежда на приход новых небес и новой земли.

В следующей главе, перед тем, как сосредоточиться на теме, естественно вытекающей из вышесказанного, то есть на природе надежды (об этом поговорим в предпоследней главе), мы проанализируем фрагменты Евангелий, которые (ошибочно, на мой взгляд) называют «апокалиптическими», и посмотрим, не соответствуют ли эти тексты эсхатологическому сознанию, которое я изложил.



Глава 7

Видеть грядущее

В предыдущей главе мы начали исследовать явление, которое я описал как переход от апокалиптического к эсхатологическому видению мира. Такое более позднее видение является не чем иным, как собственным видением Иисуса, сосредоточившего внимание на всеобъемлющей доброте и полноте жизни Бога. Я хотел показать, что процесс устранения элементов насилия из восприятия человеком образа Бога (мы видели, что эта метаморфоза коснулась и других измерений восприятия Бога) может быть частью более глобального процесса, в результате которого появилось новое качество времени, названного мною временем «Авеля», и которое еще можно назвать временем церкви. Это — пригодное для жизни время, когда люди учатся не впадать в соблазны и не метаться от одного сакрального прибежища к другому, считая, что наконец стали свободными, но вместо этого начинают терпеливо строить новую всеобщность вокруг принесенного в жертву.

В этой главе мы займемся анализом трактовки эсхатологического содержания каждого из Евангелий и рассмотрим начатый апостольской группой в очень ранний период, в свете Воскресения Господа, процесс низвержения апокалиптического представления. Следует начать с конца, с наиболее очевидной версии данного процесса, чтобы затем с большим успехом изучить более древние источники.

Иоанн: суд уже состоялся

В Евангелии от Иоанна, сравнительно с синоптическими Евангелиями (от Матфея, Марка и Луки), нет эсхатологи-

ческого дискурса как такового. Вместо этого мы найдем в нем пространные размышления о суде, прослеживающиеся во всем тексте Евангелия. Если обратиться к описанию сошествия Святого Духа, то видно, что Иоанн использует противоречивые, по всей видимости, фразы, которые соединяет (иногда в ироническом ключе), давая нам постичь смысл того, о чем именно он говорит. Тот же метод он использует, когда описывает суд. Рассмотрим следующий текст.

В беседе с Никодимом Иисус говорит:

Ибо так возлюбил Бог мир, что дал Сына Единородного, чтобы каждый верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него. Верующий в Него не судится; неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия. А это есть суд, что свет пришел в мир, и возлюбили люди больше тьму, чем свет; ибо были лукавы дела их. Ибо каждый, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не были избличены дела его. А творящий истину идет к свету, чтобы были явлены дела его, что они в Боге соделаны (Ин 3:16-21).

Предпосылки Иоанна нам уже знакомы. Бог не хочет никого осуждать. Пришествие в мир Сына имеет целью создать веру в абсолютную полноту жизни Бога и дать нам возможность вести себя так, будто смерти нет, и тем самым освободиться от компульсивного поведения, навязанного нам царством смерти. Тот, кто верит, что Иисус был послан Богом и является истинным свидетельством всеобъемлющей жизненности Бога, и кто знает, что смерти нет, освобождается от прежнего поведения и начинает жить, как предписывает свет истины. Такие люди не боятся оставить свое прежнее место в системе, где господствует смерть, потому что это позволяет им войти в Царство жизни, не имеющей конца. Такие люди не подлежат суду, так как они оставили мир, который осуждает, порицает и изгоняет, ради того чтобы жить в согласии с Богом, который никогда не осуждает, не порицает и не изгоняет. А тот, кто не принимает свет, кто не хочет от-

крыть свое соучастие в делах смерти, предпочитая укрываться старой убивающей ложью — будет судим, так как остался в системе, которая судит, порицает и изгоняет. Для людей подобного рода свет является угрозой, которую они ненавидят, как полицейский отряд ненавидит офицера, дающего показания о сговоре, имевшем целью сфабриковать доказательства против предполагаемого нарушителя, или как служащие банковской кассы ненавидят товарища-кассира, узнавшего о небольших махинациях, производимых ими ради того, чтобы по-тихому увеличить свою небольшую зарплату... Такие инакомыслящие должны быть изгнаны.

В стихах, на которые я только что ссылался, четко говорится, что Бог не посылал своего Сына в мир для того, чтобы судить. Однако немного позже эта концепция получила свое дальнейшее развитие, причем в противоположном, на первый взгляд, направлении. Иисус только что излечил немощного человека в купальне Вифезды, и говорит тем, кого это привело в ярость:

Ибо, как Отец воздвигает мертвых и животворит, так и Сын, кого хочет, животворит. Ибо и Отец не судит никого, но суд весь дал Сыну, чтобы все чтили Сына, как чтут Отца... Истинно, истинно говорю вам: слово Мое слушающий и верящий Пославшему Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перешел из смерти в жизнь... Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так дал Он и Сыну иметь жизнь в Самом Себе, и дал. Ему власть суд творить, потому что Он — сын человека. ... Не могу Я Сам по Себе творить ничего: как слышу, сужу, и суд Мой праведен, потому что не ищу воли Моей, но воли Пославшего Меня.²⁰

Замечаете ли вы разницу? Ранее говорилось, что Отец не посылал своего Сына судить мир, но в данном случае можно проследить некоторые нюансы: Отец не судит никого, но передал

²⁰ Ин 5:21-23, 24, 26-27, 30. Архаичная форма «to quicken» — «животворить» («давать жизнь», «оживлять») — улавливает смысл лучше современных эквивалентов для обозначения жизнеутверждающей и благой силы Бога, о которой я уже говорил (*прим. автора к англ. оригиналу*).

власть судить Сыну, именно как Сыну человеческому. Власть Сына судить происходит из того, что Он, как и его Отец, сам по себе есть сверкающая и бесконечная жизнь. И этот Сын человеческий судит не по собственному произволу, но слушаясь Своего Отца, и потому Его суд является истинным.

Не звучит ли это противоречиво? С одной стороны, говорится, что Отец никого не судит, но судит Сын; с другой стороны, Сын осуществляет этот суд (вспомним, что Отец не посылал его судить мир), но не по своим собственным критериям, а лишь согласно тому, что он слышал от своего Отца (который, как помните, никого не судит). Все это является частью процесса устранения судебного языка посредством иронии, или, другими словами, процесса ниспровержения всех основ концепции о суде. Отец фактически не судит, но Сын, являющийся абсолютным свидетельством полноты жизни Отца и его непричастности смерти, приходит, чтобы быть судьей в той мере, в которой он подчинен Отцу. В своем подчинении Отцу он призван разоблачить смертоносную ложь мира, и *будучи жертвой этой смертоносной лжи, он становится судьей*. То есть Иисус пришел не для того, чтобы судить, но в той мере, в какой люди отвергают его, он, будучи жертвой, приговариваемой к смерти по тем критериям, в которых функционирует общественный механизм, становится судьей этого механизма.

Я приведу сравнение, чтобы прояснить этот случай: представим себе наполненное раздорами общество, которому, возможно, угрожает враг со стороны, но, несмотря на это, весьма разобщенное. Внезапно против кого-то выдвигаются очень серьезные обвинения, такие, как шпионаж или что-то в этом роде. Скорее всего, этот человек занимает маргинальное положение, то есть отчасти принадлежит к обществу, отчасти является изгоем. Такое место в европейском обществе когда-то занимали евреи, но в других условиях это мог быть, например, человек смешанной расы среди белых людей. Можно представить, что доказательства, приведенные против этого человека, не слишком убедительны, так же как отсутствует убедительный мотив к шпионажу в пользу врага. Однако недостаток доказательств вины компенсируется не-

ненавистью, пробудившейся к полуотверженному. Эти факторы делают более вероятным признание «виновности», даже если нет улик. Человека пытаются, и, конечно, признают виновным, что приводит его в тюрьму или на расстрел.

Мы привыкли к таким ситуациям. Есть обвиняемый и толпа расправляющихся с ним; между ними судья и присяжные, которые дают законное обоснование тому, чего хочет толпа. Роли судьи и приговоренного четко определены. Однако теперь вообразите, что несколько лет спустя, когда приговоренный находится в тюрьме или уже похоронен, выясняется правда о том, что все произошедшее было результатом действий общества в тот период. Это значит, что не просто кто-то подтасовал факты (некоторые факты, конечно, могли иметь место), но что он слепо опирался на те же чувства, которые возникли у общества, требовавшего наказания для подозреваемого, и где улики играли в деле лишь побочную роль. Когда это начинает выясняться, то проявляется правда, которую участники процесса не могли осознать во время суда. Через очень короткий промежуток времени журналист или историк обрисует очевидную картину: общество, осудившее подозреваемого, само должно предстать перед правосудием. В конце концов, жертва процесса сама становится свидетельством лицемерия, грязи и продажности общества. Поэтому жертва становится судьей, будучи жертвой. Будучи невинной жертвой, этот человек становится критерием, принципом правосудия для общества, где царит самосуд. Все общество того времени осуждается за слепое участие в линчевании.

Вы, несомненно, можете представить такие исторические инциденты, произошедшие в вашей собственной стране. Описывая явление, в качестве модели я взял процесс над Альфредом Дрейфусом, офицером еврейского происхождения, служившим во французской армии конца XIX века. Однако, хотя не вызывает сомнения тот факт, что французское общество в особой степени заслуживает порицания за подобные моменты, процесс над писателем Оскаром Уайльдом в Англии показывает, что и на этом небольшом северном острове порой происходит подобное... Я

могу утверждать, что и сегодня очень немногие воспринимают такие судебные дела *с точки зрения жертв*. Все понимают, что на самом деле именно осуждающее общество оказывается осуждено самим своим действием осуждения жертвы. Наша задача не в том, чтобы просто сказать: «Если бы я был там, то не принял бы участия в самосуде, когда наши предки убивали пророков...», а в том, чтобы удивляться тому, как, следуя скрытым в нас механизмам, мы, как и наши недалёковидные предшественники, участвуем в точно таких же процессах.

Все вышеизложенное проясняет способ Иоанна говорить о суде. Отец не судит никого, как и Иисус; но Иисус, будучи жертвой убивающих механизмов, заложенных в обществе, стал сам по себе критерием, мерилom поведения людей. Те, кто отказался от смертоносной слепоты, начали жить так, как будто смерти нет, и поэтому освободились от лжи, которой общество обосновывает свои устои, и избежали осуждения. Поэтому жертва, являясь одновременно и судьей, не судит их, *потому что они не подлежат суду*. Они не участвуют в суде и изгнании. Те же, кто продолжает быть участниками прежней жизни, остаются подсудными не потому, что их хотят осудить Отец или Иисус, но потому, что их собственное поведение, когда они остаются пребывающими на стороне осуждения, не дает им возможности войти в свет, открывающий правду об их делах.

Таким образом, мы можем понять развитие аргументов Иоанна. В восьмой главе, провозгласив себя светом миру, Иисус говорит фарисеям:

Вы по плоти судите, Я не сужу никого. Если же и Я сужу, то суд Мой истинен, ибо Я не один, но Я и Пославший Меня. И в Законе вашем написано, что свидетельство двух человек истинно (Ин 8:15-17).

Вы видите, как здесь ниспровергается представление о суде? Судить по плоти значит то же самое, что и судить по схеме смертоносной лжи. А Иисус не судит, разве лишь только в том смысле, в котором он оправдан своим Отцом, и как жертва стал мерилom правосудия. Он, так сказать, является пассивным судьей.

То же самое мы видим у Иоанна в двенадцатой главе, когда Иисус провозглашает, что его «час» пробил:

Теперь суд миру сему; теперь князь мира сего извергнут будет вон. И Я, когда вознесён буду от земли, всех привлеку к Себе (Ин 12:31-32).

Суд происходит над существующим порядком вещей в этом мире, основанным на губительной лжи, а центром правосудия становится Иисус, «поднявшийся от земли». То есть когда Иисуса отвергают, он фактически уже назначен судьей. И мы вновь видим через крест Иисуса, что жертва становится судьей *именно как жертва*. Это также обещано в связи с пришествием Святого Духа у Иоанна в шестнадцатой главе, где говорится:

И придя, Он явит миру его заблуждение о грехе и о праведности и о суде: о грехе, что не веруют в Меня; о праведности же, что Я к Отцу иду, и больше вы не видите Меня; о суде же, что князь мира сего осужден (Ин 16:8-11).

Здесь можно сказать, что сторона защиты будет играть роль, которую мы уже видели: понимание греха изменится, взрывается изнутри. Средством для этого послужит отвержение Иисуса и его возвращение к Отцу. Грех после этого будет пониматься как начало отказа жить вне смертоносной лжи, отказа от возможности такой жизни, какую даёт Иисус. Благо, или справедливость, будет понято из возвращения Иисуса к Отцу: наше гибкое подражание создает добро. А суд — это откровение о механизме, действующем в этом мире, мощь которого опустошена после казни невинной жертвы.

Так Иоанн рассматривает тему суда в свете критерия, данного жертвой, изнутри ниспровергая бытовавшее до того представление. Есть еще несколько моментов в его понимании эсхатологии, которые мы должны рассмотреть, прежде чем перейти к синоптическим Евангелиям. Иоанн не разрабатывал чисто экзистенциальную эсхатологию, но он знает, что его видение имеет отношение к жизни в истории. Поэтому он вводит принцип суда в историю, имеющую отношение и к мертвым, и к живым. То есть будет последний суд, на котором

будет рассмотрено то, как мы проживали исторический путь динамики, внесенной Иисусом в мир. Существует четкое понимание того, что ниспровергающий суд Иисуса будет явлен в этот последний день, служа критерием, в свете которого будут судимы живые и мертвые. В пятой главе Евангелия от Иоанна Иисус говорит, что тот, кто слушает его слово и уверовал в пославшего его, *уже* обретает вечную жизнь и не будет судим. Теперь посмотрим на следующий текст, часть которого я ради ясности изложения пропустил, когда цитировал его в прошлый раз:

Истинно, истинно говорю вам: приходит час, и теперь есть, когда мертвые услышат голос Сына Божия, и услышавшие оживут. Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так дал Он и Сыну иметь жизнь в Самом Себе, и дал Ему власть суд творить, потому что Он — сын человека. Не удивляйтесь этому, потому что приходит час, когда все, находящиеся в могилах, услышат голос Его, и выйдут: сотворившие благое — в воскресение жизни, сделавшие злое — в воскресение суда (Ин 5:25-29).

Отсюда следует, что Бог, являющийся абсолютной жизнью и не имеющий никакого отношения ни к смерти, ни к человеческой временности, назначает Сына быть судьей смертных, распространяя на людей всех поколений те критерии, которые принес в мир Иисус. Последний суд будет судом, который рассмотрит всю человеческую историю с точки зрения жертвы, которая будет судить *как* жертва. Давайте теперь рассмотрим то, как Марк показывает переход от апокалиптики к эсхатологии.

Марк: непредсказуемость часа²¹

Тринадцатая глава Евангелия от Марка, возможно, является одним из наиболее ранних эсхатологических дискурсов, которые можно найти в синоптических Евангелиях. Она начинается

²¹ Читателю рекомендуется читать этот раздел, пользуясь одновременно тринадцатой главой Евангелия от Марка.

ся (это важно) с пророчества о разрушении Храма. Вскоре после того Петр, Иаков, Иоанн и Андрей спрашивают Иисуса:

Скажи нам, когда это будет, и какое будет знамение, когда всему этому должно совершиться? (Мк 13:4).

Пожалуйста, примите к сведению, что вывод о связи между предсказанием разрушения Храма и концом всего сущего сделан не Иисусом, а его последователями, и, как это иногда бывает, Иисус не дает сразу же ответа на этот вопрос. Он не отвечает на их вопрос прямо, но начинает давать указания о том, как жить в период, который будет ознаменован его смертью. И его предписания скорее негативны, чем позитивны.

В первую очередь, не надо обращать внимания на тех, которые приходят под видом Мессии или некоего спасителя, сбивая многих людей с пути. Иисус дает понять, что его собственное пришествие *не* будет подобно таким событиям: оно будет иного рода, абсолютно несомненным. Во-вторых, не стоит волноваться из-за войн, битв и знамений, которые произойдут. То есть ученики не только не должны придавать богословского значения возможным будущим пророкам, но и должны будут научиться не признавать особой богословской значимости за проявлениями насилия в мире. Конечно, насилие будет, и Иисус знает это очень хорошо; в первую очередь потому, что он отменил простую формулу установления мира, и это приведет к войнам, когда народ поднимется на народ: это первое из потрясений, вызванных его приходом. Эти явления выступают негативным последствием того, что провозгласил Иисус: процесс, характерный для «времени Авеля», — это процесс перехода от одной ложной сакрализации к другой ложной сакрализации, происходящий внутри все той же взаимной жестокости.

И посреди всего этого последователи Иисуса должны быть бдительны, так как он не может связывать себя с данным процессом. Находясь внутри этой реальности, ученики должны дать свидетельство их следования за Иисусом, его веры в другое Царство, отличное от царств, в которых господствует взаимное насилие.

Пока этот процесс продолжается, ученики Иисуса всегда будут аутсайдерами, потенциальными жертвами, потенциа-

ными изменниками, потенциальными противниками государственного строя и так далее. И посреди всей этой конфликтной реальности будет рождаться медленно и почти незаметно благая весть о Боге и неутомимо созидаемом всеобщем Царстве для всех народов.

Мне кажется очень значимым, что в этом контексте Иисус заранее предупреждает нас о том, что говорить перед судебными органами. В мире, которым правят законы самосуда, было бы естественно воспринимать себя жертвой и готовить аргументы и меры против возможного осуждения. Кто из нас не рисовал в своем воображении такого суда, где силой аргументов он опровергал обвинение? Разве великолепное и триумфальное самооправдание — не один из возможных способов утвердить нашу правоту? Иисус запрещает поступать таким образом. Святой Дух, наш защитник в суде — единственный, кто будет защищать нас, так что мы не должны защищать себя сами; Святой Дух провозгласит невиновность жертв. Но следует уяснить, что это не гарантирует того, что мы не пострадем от тяжб и «законного» самосуда со стороны общества: от этого пострадали многие, и наиболее ярким примером является сам Иисус. Невиновность обвиненного станет ясна лишь через долгое время. Если говорить другими словами, мы являемся заложниками жестокости мира. Наша паранойя, наша обеспокоенность самозащитой и оправданием себя является не чем иным, как следствием этого. Иисус говорит, что наличие Защитника дает нам свободу не защищаться и быть осужденными, свойственную тем, кто учится жить свободно в мире, неистово подвергающем нас гонениям. Именно в этом и состоит следование за Иисусом во времена, которые были начаты его смертью.

В данном контексте коллапса всех нормальных форм построения человеческого общества, включая семью, где дети, родители, братья и сестры ненавидят друг друга, должна быть построена прощающая универсальность Царства, которое никого не изгоняет.

Далее Иисус начинает описывать события, которые, возможно, относятся к падению Иерусалима, судя по упоминаниям Иудеи: это падение станет ужасной реальностью — как

это и случилось в действительности. Но даже и это, несмотря на все ужасы, не может быть истолковано как богословский ключ. Все это не имеет никакого отношения к пришествию Мессии, и ученики не должны воспринимать падение Иерусалима в богословском смысле, не должны обращать внимание на предполагаемые знаки и знамения, которые создадут впечатление пришествия Бога, так что даже избранные могут оказаться сбитыми с толку.

Обозначив явления, которым *не* стоит придавать значения, Иисус начинает описывать свое пришествие. В первую очередь он использует апокалиптический язык, взятый из книги Даниила: солнце померкнет, луна больше не будет светить, и так далее. Пожалуйста, имейте в виду, что такая манера говорить *не* означает предполагаемого божественного вмешательства, сотрясающего небесные тела. Такой язык зависит от семитского представления о земле и небесах как единой реальности, где звезды, солнце и луна подвешены на небосводе. Описываемое таким образом подразумевает, что *земная* человеческая жестокость потрясет все творение. Мы снова обращаемся к теме человеческого насилия, еще большей интенсивности общественных и культурных потрясений. Жестокость потрясет основы мироздания, и посреди нее Сын человеческий явится на облаках, в своей силе и величии. Такое описание исходит от Даниила (вскоре снова зайдет речь об облаках). А вместе с появлением Сына человеческого на землю сойдут ангелы, чтобы собрать вместе избранных со всех концов земли.

После этого Иисус беседует с последователями под смоковницей. Вспомним, что незадолго до этого Он обрек смоковницу на бесплодие, хотя на тот момент еще не наступил сезон сбора смокв (Мк 11:12-14). Смоковница символизирует одновременно Израиль и Храм; Иисус обещает новую смоковницу, которая станет приносить плоды, и в той степени, в которой эта новая смоковница начнет приносить плоды посреди всех событий, описанных Иисусом выше, ученики осознают, что Сын человеческий уже при дверях. Все эти события произойдут во время жизни этого поколения: то есть в эпохе, которая начнется с казнью Иисуса, когда начнут по-

жинать плоды казни невинного. Иисус говорит ясно: небеса и земля исчезнут, но не исчезнет его слово. То есть принесенное им учение, разоблачившее весь механизм случайного выбора жертвы, станет неизменной, хотя и скрытой пока еще динамикой истории. В его свете все будет переосмыслено — и это фактически произошло. Однажды провозглашенное Иисусом, его учение никогда не будет полностью устранено, и любая попытка это сделать (как, например, попытка нацистов) в итоге не удастся.

В конце своей проповеди Иисус возвращается к первому вопросу учеников, объясняя ошибочность вопроса «когда?». Важно не «когда», а *как* оставаться всегда живым в присутствии жертвы. Это вопрос общего состояния учеников после смерти Иисуса: они должны сохранять гибкость мышления, чтобы иметь возможность узнать жертву, в каких бы условиях и обстоятельствах она ни появлялась, и чтобы быть готовыми самим принести себя в жертву. Вся эпоха от смерти Христа и до конца истории будет пронизана той же динамикой приобретения понимания, обеспеченного готовностью к жертве.

Затем следует одно из самых блестящих мест Евангелия от Марка, которое определенным образом дает ключ к прочтению всего сказанного ранее. Учитель уходит, оставляя ученикам поручения и требование быть бдительными:

Итак, бодрствуйте, ибо не знаете, когда придет господин дома: вечером ли, или в полночь, или в пение петухов, или утром; чтобы, придя внезапно, не нашел вас спящими (Мк 13:35-36).

Отсюда можно вывести некоторые фундаментальные принципы Евангелия от Марка: он пишет, ссылаясь на себя самого. Этот отрывок, последний перед началом Страстей Господних, как раз относится к грядущим событиям Страстей. Приход хозяина дома связывается с *тем, как Иисус был предан* в тот вечер, когда Он преподавал ученикам себя самого в форме Евхаристии, а потом в полночь был предан Иудой, который приходит, когда ученики спят; с первыми петухами Иисуса предает Петр, а на заре Иисус передан первосвященником римлянам для наказания. На тот случай, если мы не поняли раньше, перед первосвященником Иисус повторяет ту

же фразу о явлении Сына человеческого на облаках, и сказал, что тот сам будет этому свидетелем:

...и вы увидите Сына Человеческого, восседающего по правую сторону Силы и грядущего с облаками небесными (Мк 14:62).

Затем во время распятия, несмотря на то, что был полдень, все небо потемнело (вознесшийся Сын человеческий, грядущий на облаках). Сразу после этого Иисус умер, испустив свой Дух, и ангелы начинают искать избранных от четырех ветров, вследствие чего римский сотник сказал:

...воистину Этот Человек был Сын Божий (Мк 15:39).

Надеюсь, вы заметили трудноуловимые нити, пронизывающие тексты Марка. Так называемые апокалиптические откровения Иисуса являются не чем иным, как ярким примером ниспровержения апокалиптического видения мира изнутри. В конечном итоге они призваны научить апостолов жизни во времена, которые вскоре наступят, времена, которые я назвал «временами Авеля». Помимо всего этого Иисус старается научить апостолов уважению к тому, что должно быть их глубочайшей эсхатологической позицией: состоянию абсолютной готовности бодрствовать, чтобы воспринять пришествие Сына человеческого, восседающего одесную от Бога — в наиболее сокрытых и тонких формах, в которых он, на самом деле, и приходит. Мы имеем дело с наставлениями о том, как жить с умом, устремленным к небесам, где Христос восседает рядом с Богом: нужно не цепляться за некие фантазии, но учиться постигать пришествие Сына человеческого во всех событиях предательства, изгнания, заключения в тюрьмы и линчевания. Можно сравнить это с опытом Илии на горе Хорив, когда он понял, что Бог — не в буре, не в землетрясении, не в огне, а в тихом, слабом голосе, который проходит незаметно (1 Цар 19:11-13). Мы имеем дело с подобным опытом: Иисус объяснял ученикам, что бодрствовать перед лицом всего, что произойдет, необходимо не для того, чтобы улавливать слухи о том, что идет из-за границы, или же устремляться к привлекающему ложным блеском, но для того, чтобы понять, что все величие и слава Божья окажутся сосредоточены в почти незаметной жертве.

Так Марк задает тон всему нашему прочтению. Далее мы увидим, как Лука и Матфей, каждый по-своему, воспроизводят элементы подобной картины, добавляя, заостряя и усиливая их своим восприятием. Так как бóльшая часть тринадцатой главы Евангелия от Марка присутствует и в их Евангелиях, я не буду повторять сам текст, но выделю те моменты, которые были развиты и усилены.

☐ Лука: Пришествие как Откровение

Когда мы рассматривали, как возможность универсальности приходит одновременно с новым качеством времени, то уже видели, что Лука эксплицитно разграничивает пророчества Иисуса, относящиеся к разрушению Иерусалимского Храма, и к жизни во «время народов», последнее можно назвать также и временем церкви. Мы проследили внутреннюю динамику, которая привела к такому разделению. Здесь я хочу акцентировать внимание на том, что подобное разделение имеет еще и другой эффект, связанный с пришествием Сына человеческого. Мы увидели, что у Марка, благодаря специфике его текста, периодически отсылающего к самому себе, имеется указание на пришествие Сына, которое происходит главным образом при распятии на кресте: это пришествие Сына сопровождает нас потом всю жизнь, чтобы мы могли взирать на подобные «пришествия» в нашей собственной жизни. Лука же старается разделить понятия этих двух пришествий. Он не умаляет значение пришествия в момент распятия на кресте, которое для него является центральным водоразделом истории и открывает «время народов», но также дает четкие признаки окончательного пришествия во славе в конце истории, которое должно быть самостоятельным событием, явным для всех. И это пришествие принимает форму явления Сына человеческого.

Прочитаем, к примеру, этот отрывок:

...придут дни, когда восхотите увидеть один только день Сына Человеческого и не увидите. И скажут вам: «вот там», «вот здесь», — не ходите и не гоняйтесь. Ибо как молния, блистая, светит от одного края неба до другого, так

будет Сын Человеческий в день Свой. Но прежде надлежит Ему много претерпеть и быть отвергнутым родом этим (Лк 17:22-25).

Здесь мы видим, как Иисус объясняет, что для жертвы, вознесенной и сидящей одесную от Бога, настанет день: и нет необходимости ожидать этого каким-то особенным образом, так как наступит время, когда воскресшая жертва станет тем принципом, который осветит всю историю человечества и всю реальность. Этот свет будет виден всем, и проявится он тогда, когда жизнь будет совершенно обычной — ведь люди, окружавшие Ноя и Лота, жили так же, как всегда, в тот момент, когда внезапно пришел суд:

Так будет и в тот день, когда Сын Человеческий явится (Лк 17:30).

Мы начинаем понимать, что Иисус говорит о своем окончательном пришествии во славе как о ярком откровении того, что в действительности уже происходит внутри всего происходящего в обычной жизни и в нормальное время. И откровение это будет откровением согласно новому критерию, критерию жертвы, который, как мы уже видели, был внесен в историю. Поэтому когда Иисус говорит, что пришествие произойдет в обычное время, а ученики спрашивают его, *где* это будет, то ответ Иисуса несет оттенок юмора, но и в то же самое время касается самой сути того, о чем идет речь:

Где тело, там соберутся и орлы (Лк 17:37).

Здесь ничего не говорится о месте: «где», но, напротив, вводится критерий жертвы, и говорится о том, что произойти это может где угодно. Вопросы здесь таковы: в каком отношении я нахожусь к телу жертвы? Питаюсь ли я ее плотью и кровью, в терпении и благоразумии взыскав созидания всеобщего Царства? Или же я участвую (возможно, не понимая этого) в появлении таких жертвенных тел?

Лука подчеркивает, что Иисус пришел, чтобы открыть правду о происходящем. Он пишет, что Иисус стал знаком разделения и противоречий, и помышления многих сердец откроются (Лк 2:35). Он также дважды (Лк 8:17; 12:2-3) повторяет то, о чем Матфей (Мф 10:26-27) говорит единожды:

Нет ничего скрытого, что не открылось бы, и тайного, чего не узнали бы (Мф 10:26).

Таким образом, второе пришествие станет откровением о том, что происходило в течение всей истории человечества — откровением в свете критерия воскресшей жертвы. Здесь прослеживается углубление второго «апокалиптического дискурса» Луки, занимающего в его Евангелии то же место, что и у Марка, то есть непосредственно перед описанием Страстей.

Лука подчеркивает все проблемы и знамения, которые будут характеризовать поколение, провозглашенное со смертью Иисуса, со всеми его сложностями и мучениями, вызванными тем, что прежние пути умиротворения утрачены. Однако само развитие этого времени должно стать для учеников предпосылкой к тому, чтобы не падать духом:

Когда же начнет это сбываться, встаньте и поднимите головы ваши, ибо приближается избавление ваше (Лк 21:28).

В это время конфликтов фактом является то, что все происходящее *само по себе является знаком*, что невинная жертва приходит в мир и переворачивает весь существующий порядок вещей. В этом контексте Иисус призывает учеников оставаться бдительными:

Наблюдайте же за собою, чтобы сердца ваши не отягчились хмелем и опьянением и заботами житейскими, и чтобы не настиг вас внезапно день тот, как есть. Ибо найдет он на всех живущих по лицу всей земли. Бодрствуйте же, постоянно молясь, чтобы быть в силах избежать всего этого, имеющего наступить, и стать пред Сыном Человеческим (Лк 21:34-36).

Итак, нам предрекают публичное и неожиданное конечное пришествие, которое будет явным для всех, и ввиду которого задача учеников состоит в том, чтобы среди всех волнений действовать так, чтобы выдержать и устоять в солидарности с жертвой к тому моменту, когда все откроется. И таким образом, подобно тому, как Сын человеческий, воскресшая жертва, пребывает одесную от Бога, так и они, жившие с ним и сосредоточивавшие свои помыслы на нем, тоже будут пребывать там.

Я надеюсь, что этого достаточно, чтобы увидеть что-то из направлений, развиваемых Лукой, которые уже были у Марка, хотя и с учетом его собственных концепций и акцентов. Теперь же перейдем к Матфею.

☐ Матфей: образ пира

Мы найдем необходимые свидетельства у Матфея в главах 24 и 25, хотя множество эсхатологических элементов имеется и в его притчах. Я начну с обозначения моментов, где Матфей, несмотря на то, что повествует о том же, о чем рассказывают все остальные евангелисты, добавляет несколько иные детали. Возьмем два примера: притчу о злых работниках в винограднике (Мф 21:33-43) и притчу о брачном пире, устроенном царем для своего сына (Мф 22:1-14). Если мы обратимся к тем же притчам в описании Луки (Лк 20:9-19, 14:16-24), то найдем интересные отличия. В конце притчи о работниках в винограднике у Луки Иисус спрашивает:

Что же сделает с ними господин виноградника?

А потом *сам же* отвечает на этот вопрос:

Придет и предаст смерти виноградарей этих и отдаст виноградник другим (Лк 20:16).

В версии Матфея Иисус задает тот же вопрос:

Итак, когда придет господин виноградника, что сделает он с виноградарями теми?

Но не отвечает на него. Ответ дают его слушатели:

Предаст их, как злодеев, заслуженной ими злой смерти и виноградник сдаст другим виноградарям, которые будут отдавать ему плоды в свои сроки (Мф 21:41).

Здесь важным является то, как *слушатели* представляют себе Бога.

Если мы обратимся к тому, как Лука описывает брачный пир, который устраивает царь для своего сына, то заканчивается притча указанием царя привести тех, кто остался снаружи, вместо тех, кто был первоначально приглашен (Лк 14:23-24).

У Матфея на этом история не заканчивается, а имеет продолжение:

Вошел царь посмотреть на возлежащих и увидел там человека, одетого не в брачную одежду, и говорит ему: «друг, как ты вошел сюда не в брачной одежде?» Он же промолчал. Тогда царь сказал слугителям: «свяжите ему ноги и руки и выбросьте его во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов». Ибо много званых, но мало избранных (Мф 22:11-14).

Будем помнить, что выражение «не надевшие брачное платье» не может быть прочитано просто как отсылка к чьему-либо *моральному* поведению, поскольку Матфей акцентирует внимание на том, что приглашались все без исключения, хорошие и плохие. Кроме того, известно, что по традициям того места и времени каждому пришедшему на брачный пир предоставлялась туника поверх уличной одежды, и эта традиция распространялась на всех гостей без исключения, вне зависимости от каких-либо различий, и от того насколько кто хорош или плох.

Здесь прослеживается нечто общее с предыдущей притчей. Проблема хранящего молчание гостя заключается в том, что *он считает себя приглашенным не на свадебный пир*, а на суд, и поэтому не отвечает, когда к нему обращаются, почему и получает воздаяние, *соответствующее его представлению*. То же самое происходит в притче о талантах, в которой Матфей и Лука совпадают еще более точно. Проблема слуги, получившего один талант и скрывшего его в земле, происходит *не из-за того*, что он не получил прибыли, а из-за того, что боится наказания хозяина:

Подошел же и тот, у кого был один талант, и сказал: «господин, я знал тебя, что ты человек жёсткий: жнешь, где не сеял, и собираешь, где не рассыпал; и в страхе пошел и скрыл талант твой в земле: вот тебе твое» (Мф 25:24-25).

Эту ситуацию более подробно разъясняет Лука; я думаю, это объясняется тем, что данная тема в его Евангелии рассматривается менее подробно, в то время как для Матфея она типична. У Луки Иисус говорит:

Твоими устами буду судить тебя, лукавый слуга! (Лк 19:22).

И это в точности так и происходит. Снова восприятие образа хозяина определяет поведение субъекта. Тот, кто представляет хозяина свободным, щедрым, бесстрашным и так далее, берет на себя долю риска и сам становится более успешным; но тот, кто считает хозяина жестоким и суровым, сам остается скованным по рукам и ногам, в постоянном, а возможно, и вечном разочаровании.

Это можно принять как ключ к прочтению того же самого «апокалиптического» дискурса Матфея, который мы видели у Марка и Луки. Сейчас мы покажем, как Матфей описывает жизнь христиан во время, начавшееся после смерти Иисуса, потому что здесь прослеживаются некоторые типичные для Матфея интонации, показывающие его понимание той же динамики отхода от апокалиптического языка. Многие из стихов здесь идентичны стихам Марка и Луки, но давайте сконцентрируемся на отличиях:

Ибо восстанет народ на народ и царство на царство, и будут голод и землетрясения по местам; всё же это начало мук рождения. Тогда будут предавать вас на страдание и будут убивать вас; и вы будете ненавидимы всеми народами за имя Мое. *И тогда соблазняются многие; и будут друг друга предавать, и ненавидеть друг друга; и многие лжепророки восстанут и многих введут в заблуждение; от умножения беззакония, во многих охладает любовь.* Претерпевший же до конца, тот будет спасен (Мф 24:7-13).

Я выделил курсивом фразы, которые свойственны Матфею, так как они дают нам подсказку для правильного понимания времени, начавшегося благодаря Иисусу.

Обратим внимание на первое использование Матфеем слова «соблазн»* — термина, который характерен именно для его Евангелия. Матфей полностью отдает себе отчет в том, что Иисус для всего порядка мира является соблазном;

* Использованному в переводе епископа Кассиана и в синодальном переводе слову «соблазн» в греческом тексте соответствует слово *scandalon*, а в английском переводе KJB *scandal*. — Прим. перев.

причем в этом Евангелии есть упоминание об особом «блаженстве»:

... и блажен тот, кто не соблазнится из-за Меня (Мф 11:6).

Это является подтверждением того факта, что учение Иисуса, которое он принес, в глазах многих стало началом непрерывного скандала, тянущегося через всю историю. Этому можно найти объяснение, потому что с приходом Иисуса начался пересмотр всего того, что раньше выглядело хорошим и правильным, постепенно уничтожается дистанция между праведниками и грешниками, создается препятствие к привычному способу создания общественного порядка, и в связи с этим последователи Иисуса сами становятся фактором, вызывающим возмущение. Многих они раздражают, и даже те, кто стал учениками Иисуса, будут чувствовать сомнения относительно того, куда их может привести следование за Иисусом. Результатом может стать ненависть и порицание со стороны тех, кто хочет оставить доброе добрым, а злое — злым, как это было всегда. Есть люди, которые не могут принять врывающееся изнутри низвержение всех существовавших основ миропорядка, ставшее результатом следования за невиновным, принесенным в жертву. Я уже определил этот период как «время Авеля», потому что оно — время разразившегося скандала, когда люди не могут найти себе прибежища. Ввиду всего этого поведение учеников должно стать поведением тех, кто не соблазняется ни самим собой, ни своей жизнью, ни тем, в чем они приняли соучастие — то есть миром секуляризаций и соблазнительных попыток ресакрализации.

Также следует упомянуть, что Матфей считает нормальным, что *зло умножится*. Фактически от дней Иоанна Крестителя до смерти Иисуса Царствие небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его (ср. Мф 11:12). С потерей безопасности, обеспечиваемой Законом и Пророками, больше не будет ни одного способа сдерживать насилие, и оно возрастет. Больше не будет искусственных границ, благодаря обоюдоострому мечу, которым Иисус стал в истории человечества, и *любовь охладет*. В действительности, очень

важным является осознание того, что любовь, являющаяся основой социальных уз между людьми, будет охладевать по мере того, как существующий общественный порядок станет разрушаться. Приближает нас к этому результату еще один «обоюдоострый меч»: появление «современной личности», лишенной заложенных в ее душе основ солидарности.

Тот же процесс, который дал начало осознанию достоинства человеческой личности, так же привел к появлению понимания человеческой индивидуальности, при котором узлы солидарности и любви кажутся либо необязательными, либо явно препятствующими развитию общества. Ученик Иисуса, которому не следует соблазняться, живет в самом центре этого двусмысленного процесса.

Однако наиболее интересная часть толкования Матфеем апокалиптического дискурса находится не внутри самого дискурса, а в великих притчах, связанных с этим дискурсом: о мудрых и неразумных девах, о талантах и о последнем суде. Здесь содержится интерпретация Матфеем эсхатологического дискурса Иисуса и комментарии Матфея к тому, что он унаследовал от Марка и иных источников. Из вышеупомянутых притч первая и последняя не имеют аналогов в остальных Евангелиях. Можно здесь отметить, что во всех трех случаях мы имеем дело не с рассказом об ожидающем нас ужасающем будущем, но о том, как следует жить здесь и сейчас.

Начнем с притчи о девах. Тот факт, что их разделяют на мудрых и неразумных, отсылает нас к завершению Нагорной проповеди, где благоразумный муж построил свой дом на камне, а безрассудный — на песке (Мф 7:24-27). В данном случае акцент смещается на описание того, как следует жить в то время, когда требуется бодрствование. Вот окончание притчи:

Итак, бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа (Мф 25:13).

Все девы задремали и уснули, для них всех приход жениха стал неожиданностью, но проблема заключается не в этом. Проблема вот в чем: неразумные не знают, как жить в период задержки пришествия. Они считали, что жених придет скоро, и поэтому не предприняли благоразумных мер, необходимых для долгого бодрствования: они не взяли с собой масла для

светильников. Мудрые девы — это те, которые подготовились к долгому ожиданию. Поэтому «взять с собой масла» и «построить дом на камне» — это одно и то же: терпеливая, спокойная работа является фактором не только структурирующим жизнь, но и превращающим ее в неусыпное ожидание, так как никто не знает часа. Приход жениха не застаёт мудрых дев врасплох, потому что вся структура их жизни, полной терпения, была нацелена на это событие. Тот факт, что жених вынужден сказать неразумным девам, что не знает их, означает, что вся их жизнь не была посвящена ожиданию его прихода.

Затем идет притча о талантах, которую мы уже частично анализировали. В ней снова встает вопрос о том, как жить здесь и сейчас: ее конец — это просто завершение и результат того образа действий человека, который вытекает из его представления о хозяине. Тот, кто считает хозяина добрым, творческим, щедрым и бесстрашным, ведет себя соответствующим образом и получает подтверждение правильности своих представлений или скорее даже убеждается в еще большей щедрости хозяина. Тот же, чей ум соблазнен подозрениями о жестокости и суровости хозяина, в конце концов, получает подтверждение своих догадок. Таким образом, акцент здесь поставлен не на конечный результат, а, напротив, на ту позицию, которая занята человеком здесь и сейчас.

Наконец, мы подходим к наиболее важной из всех притч: об овцах и козлищах. Это ни в коем случае не описание загробного будущего. Здесь, несмотря на весь блеск использованного апокалиптического языка, описывается время, в котором мы живем. Критерий для суда уже присутствует в мире, нам не нужно ждать его проявления. Критерием является жертва: это совершенно то же самое, что говорит Иоанн в своем Евангелии. Последний суд не добавляет *ничего* нового к тому, что происходит здесь и сейчас. Мы живем в центре мира, полного соблазнов, сотрясаемого невозможностью сохранения своих структур, и поддерживать разделение, мира, где попытки определить, кто входит, а кто не входит в наш круг, становятся все менее убедительными, и могут даже стать еще более жестокими, перед тем, как окончательно прекратиться. Тот, кто, живя в центре всего этого, сумеет протянуть руку помощи

человеку подозрительному, погибающему, тому, кого считают причиной скандала, кого хотят исключить из общества — тот, кто сумеет сделать это, сделает это для самого Иисуса. Таким образом, определяется роль Иисуса, возмутителя общества, который поправил его законы и стал невинной жертвой: для тех, кто не соблазнился, он внес в историю человечества возможность строить универсальное Царство.

Слышали люди об Иисусе или нет, имеют их действия религиозную мотивацию или не имеют — не в этом дело. Тот человек уже прошел свой суд, кто вступил в динамическое движение тех, кто не соблазнился, то есть *отказался судить той мерой, которой судит весь мир*, осуждающий больных, обнаженных, заключенных в тюрьмы, изгнанных из общества людей всех категорий. Такой человек, уже прошедший свой суд, более суду не подлежит. Тех же, которые, несмотря на всю их религиозность и верность принятой религии, соблазнились и осудили остальных согласно законам общества, — тех Иисус не признает.

Здесь можно привести пример общественного кризиса, произошедшего в связи с заболеваниями СПИДом, так как я слышал версии о том, что это заболевание является карой Божьей или воздаянием за то или иное неподобающее поведение. Вместе с подобным отношением к проблеме появилось еще и такое мнение: поскольку эти люди заслуживают того, что с ними произошло, то не стоит делать ничего для облегчения их участи. Здесь заключена некоторая ирония: суд Бога действительно реален и строг, но он полностью противоположен тому, что думают о нем люди. Отделяя самих себя от своих братьев и сестер, находящихся в нужде, оправдывая религиозными мотивами наказание, мы рискуем оказаться в вечном огне после смерти, потому что суд Божий грозит тем, кто не обратил внимания на просьбы человека в беде. Судья может судить, так как сам был жертвой. Я считаю, что СПИД, например, может быть понят как кара Божья, но тогда встанет вопрос: когда катастрофа уже разразилась, готовы ли вы игнорировать осуждение со стороны мира и протянуть руку помощи тем, кто в этом нуждается? Или же вы примкнете к «козлам», посчитав себя «овцой»?

Вы можете продолжить ряд примеров сами, основываясь на личном опыте. Я привел этот пример не потому, что он наиболее нагляден, но потому, что именно он заставил меня серьезно отнестись к богословию.

Итак, рассмотрев Евангелие от Матфея, мы видим, что, несмотря на апокалиптический язык, все три последние притчи прямо говорят о том, как следует жить во время Авеля: во-первых, быть бдительным и подготовиться к продолжительному ожиданию; во-вторых, терпеливо создавать Царство, что означает сконцентрироваться на осознании преизобильной щедрости Того, Кто придает силу и обеспечивает возрастание; и, в-третьих, жить, не соблазняясь и сохраняя достаточную гибкость, дабы распознать того, кого изгоняет общество, и протянуть ему руку помощи, чтобы вместе создавать Царство Небесное. Все вышеизложенное присуще эсхатологическому мышлению, пришедшему на смену апокалиптическому.

Теперь мы в достаточной степени рассмотрели эсхатологические дискурсы Евангелий, чтобы быть готовыми ответить на вопрос: на чем основывается надежда христиан? Это будет темой нашей следующей предпоследней главы.



Глава 8

Надежда: когда отвага рождается из страха

До сих пор в данной книге я преследовал две цели. Первая имеет отношение к нашему пониманию Бога. Мы исследовали, как Иисус принес новое понимание Бога; мы проследили за ходом процесса, в котором это понимание вызвало серию изменений в осмыслении апостольской группой различных аспектов человеческой реальности. Второй целью было показать, как осознание, данное Иисусом, и его эсхатологическое мышление понемногу преобразовывало апокалиптические представления, отличавшие его современников, но также присутствующие и нашей эпохе. Таким образом, мы начали постигать кое-что из того, что понимал Иисус под Царством, пришествие которого он провозгласил Царством, рожденным под знаком невинной жертвы. Кроме того, мы получили возможность понять, как с пришествием Царства переменялось время, в которое нам выпало жить.

Теперь я хотел бы задать рискованный вопрос: какое отношение мы имеем ко всему, что произошло до нас, или, другими словами, на что конкретно мы можем надеяться как христиане конца двадцатого столетия? Я считаю эти вопросы рискованными, так как поднимающий их уподобляется тореадору, близко подпустившему к себе быка. Мое представление о богословии состоит в том, что только уподобляясь корриде, оно, в конечном счете, обладает убеждающей силой, хотя, может быть, и не отличается такой элегантностью, как другие способы управиться с быком. И в то же время понятно, что очень немногое может предложить тот, кто самонадеянно припи-

сывает себе роль интерпретатора слова Божьего для других людей, и что он очень слабо защищен от бычьих рогов. Но богословие является опасным занятием...

☐ *ephobounto gar...*

Потому что ни боялись

В восемнадцатой главе Книги Бытия Авраама посещают три ангела. Текст загадочный, поскольку временами говорит о трех личностях, а временами — о Господе. Перед нами текст, в котором примитивная монология еще находится в процессе формирования. Все это не имеет для нас особого значения. Важно здесь то, что гости появились вскоре после того, как Бог обещал девяностодевятилетнему Аврааму, что тот станет родоначальником множества народов через своего сына Исаака. Этот сын родится через год от его жены Сары, старой и бесплодной, у которой уже наступила менопауза. Практически, это не может осуществиться. Ангелы (или Господь) повторяют Аврааму, что они вернутся весной, и к тому времени у Сары уже будет ребенок. Сара подслушивает разговор за створками палатки и громко смеется, услышав столь абсурдное обещание. Посетитель спрашивает, чему она смеется, ведь для Господа нет ничего невозможного, и еще раз обещает ей ребенка. Сара отрицает, что смеялась, потому что боится. На греческом языке Септуагинты «она испугалась» звучит как *ephobéthé gar*.

Обещание невозможного порождает в ней двоякую реакцию: смех из-за абсурдности обещания и страх перед тем, что было обещано. Надо сказать, что по достижении определенного возраста многие начинают сожалеть о несделанном, даже если им удалось построить какую-то свою ограниченную безопасность. Но вот приходит некто, и своим торжественным обещанием разрушает эту скромную безопасность, ставя будущее под угрозу. Появляется неуверенность и страх, все планы оказываются нарушенными.

Давайте перейдем к одному из наиболее загадочных отрывков апостольского свидетельства, окончанию Евангелия

от Марка. Женщины приходят к гробнице Иисуса, последнему символу невозможности. Они хотят совершить акт благочестия, являющийся неотъемлемой частью богоугодных дел, характерных для мира, где господствует смерть: помазание тела. Они ожидают найти камень, слишком большой, чтобы убрать его собственными слабыми силами: это очень усложнит исполнение даже такого элементарного акта благочестия. Однако они находят камень сдвинутым и видят молодого человека, который говорит им:

«Не ужасайтесь. Иисуса ищете Назарянина, распятого; Он восстал. Его нет здесь. Вот место, где положили Его. Но идите, скажите ученикам Его и Петру, что Он предвещает вас в Галилее; там вы Его увидите, как Он сказал вам». И выйдя, они побежали от гробницы, владели ими трепет и испуг, и никому ничего не сказали: ибо они боялись [*ephobounto gar*] (Мк 16:6-8).

Ничто в словах текста Нового Завета не является случайным, и мне кажется, что в истории с Сарой мы видим то, что объясняет поведение испуганных женщин, описанных Марком²². Отодвинутый камень и отсутствие тела являются поводом не для радости, но для страха. Страх, потому что произошедшее слишком необычно и неожиданно. Кроме того, рождение ребенка у пожилой женщины практически невозможно. Страх возникает потому, что исчезает уверенность, рушатся правила, и теперь уже нельзя верить ничему из считавшегося прежде нормальным. Еще сильнее был страх того, что все опасное и пугающее, предсказанное Иисусом, начинало сбываться: он явился, как и обещал.

Мне кажется, мы подошли к тому моменту, когда можно начинать анализировать природу надежды. Христианская надежда начинается со страха и крайней дезориентированности перед лицом разрушения привычного уклада вещей.

²² Подобным пониманием (как и многим другим) я обязан Дж. Д. М. Дерретту, который говорит об этом в предисловии к книге *The Victim: The Johannine Passion Narrative Re-examined* (Shipston-under-Stour: Drinkwater, 1993).

Красивые слова и пугающая реальность

Выше я утверждал, что Иисус пришел провозгласить абсолютную доброту, творческий дух, силу, полноту жизни и все остальное, присущее Богу, чуждому двуличности, двусмысленности, смерти и жестокости. Иисус не только провозгласил эти качества Бога, но и практически явил Бога, чуждого смерти. Иисус дал себя распять, продемонстрировав и выявив механизмы смерти, которые царят в человеческой культуре и обществе. Я пытался показать, веру в какого Бога принес Иисус, чтобы мы могли жить в нашем мире в любви к этому Богу, и жить так, будто смерти нет, создавая контристорию, которой нет конца.

Говорить о Боге в таких терминах абсолютно необходимо, но делая это, мы рискуем, что наши слова будут звучать слишком красиво, и потому покажутся пустыми. Иисус не случайно говорил языком, привычным для слушателей, используя знакомую им терминологию, изобилующую насилием. Я считаю, что именно это описание испуганных женщин, бегущих от опустевшей гробницы, может дать нам понять, каким образом описанное выше представление о Боге, создающее впечатление чрезмерной красоты, соотносится с полной насилья реальностью, внутри которой осуществлялась проповедь. Например, рождение христианской надежды на пришествие Царства является обоюдоострым мечом: с одной стороны, появляется надежда на бесконечную жизнь в любви к Богу, а с другой стороны, в каком-то смысле выбивается почва из-под ног у тех, кто встретился с этой надеждой, поскольку теряется та хрупкая, но в то же время и реальная безопасность, которую давала жизнь, погруженная в тень смерти.

Мне представляется, что к интенсивности надежды христиан надо подходить с осмотрительностью, поскольку легко перепутать ее с интенсивностью жестокости, свойственной определенным апокалиптическим ожиданиям, — а я могу сказать, что это не одно и то же. Позвольте мне объяснить: мы уже рассмотрели свидетельства апостолов, отошедших от апокалиптического представления о боге, применяющем насилие, который должен был произвести разрыв истории, про-

возгласив, что хорошие люди будут вознаграждены, а плохие наказаны. Мы увидели, что апостольское свидетельство раскрывает понимание того, что пришествие Бога уже состоялось, и оно состоялось в виде человеческой жертвы. Начиная с этого момента, история идет своим ходом, и когда она подойдет к концу (как бы это ни случилось), то будет освещена славой жертвы, и тогда станет ясно, кто овцы, и кто — козлица.

Мы также видели, что искушения первых христиан были таковы: не отходить от апокалиптического видения мира, думать о скором и мстительном пришествии Иисуса, который расправится с развращенным родом. Если вы надеетесь на скорое спасительное пришествие Бога, который спасет вас и накажет ваших врагов — это, конечно, тоже в определенном смысле является надеждой. Это страстная и интенсивная надежда; но это надежда на спасение через жестокость, осуществляемое посредством власти, пришедшей свыше — спасение, которое все расставит по своим местам. Когда такого рода ожидания требуют от вас сосредоточить свой ум на вещах небесных, то имеется в виду, что от вас требуется храбрость, похожая на храбрость пассажиров, находящихся на палубе тонущего корабля: они должны быть храбрыми, потому что за ними уже выехала береговая охрана.

Однако апостольские откровения носят несколько иной смысл. Так, взрыв апокалиптического мышления изнутри прослеживается там, где меньший акцент ставится на ожидании, и больший — на терпении. Можно обратиться к Посланию к Титу, где мы читаем следующее:

Ты же говори то, что подобает здравому учению: чтобы старцы были трезвы, с достоинством, целомудренны, здравы в вере, любви, терпении (Тит 2:1-2).

Ранее Павел говорил с коринфянами в терминах веры, надежды и любви, но теперь терпение заменяет надежду.

Может ли это быть просто результатом разочарования тех, кто потерял надежду на скорое второе пришествие и поэтому советует остальным терпеть? Или же здесь речь идет об ином терпении?

Я считаю, что трансформация надежды в терпение в точности отражает тот же процесс, который мы видели в зарож-

дении эсхатологического мышления, и в этом преобразовании не утрачена ни интенсивность, ни страстность надежды, порожденной Воскресением Иисуса. Однако эта надежда структурирована иначе. Я приведу один вымышленный пример, который может иметь отношение к вашему собственному опыту.

Вообразите, что вы находитесь в остро конфликтной ситуации, когда имеют место несколько случаев несправедливости, которые утаиваются, чтобы скрыть вину влиятельных людей. Поскольку вы понимаете, что Бог не может иметь ничего общего со смертью, он полон сверкающей жизни и творчества, и так далее, то вы начинаете (возможно, с очень сильным страхом и трепетом) говорить правду о сложившейся ситуации, в которой вы оказались, а возможно, даже и участвовали в ее создании. Вы знаете, что тем самым подвергаете себя риску, но, тем не менее, начинаете проливать свет на темные места, хотя знаете и то, что этому будут препятствовать заинтересованные лица. То, что дает вам смелость обращаться к компетентным властям — это ваша вера, что они могут восстановить справедливость в сложившейся ситуации, рассудить правильно, и вы надеетесь, что это произойдет благодаря вашему вмешательству. В вашем сознании есть представление о Боге, который любит тех, кого унижают и уничтожают посредством насилия, и поэтому вы считаете, что Бог будет на вашей стороне и приведет все к хорошему концу. У вас есть сильная надежда на Бога, основанная, несомненно, на вере в воскресение Иисуса, и вы знаете, что Бог может вмешаться и изменить ситуацию.

И что же происходит? С одной стороны, вы отлично понимаете весь риск, которому подвергаетесь, ради защиты слабых проливая свет на сложившиеся обстоятельства. Вы верите, что вмешаются власти, осознав, что вы правы. Но происходит нечто иное: у остальных имеются тысячи способов выставить происшедшее в другом свете, дискредитировать ваши действия и убедить власти, что проблема заключается в вас самих, и без вас всем будет лучше. Власти, вместо того, чтобы убедиться в вашей правоте, становятся предельно настороженными, по-настоящему они не заинтересованы в

таким серьезном вмешательстве в ситуацию, так как в ней играют слишком большую роль влиятельные инстанции, и вмешательство требует слишком больших затрат сил и тяжелой упорной работы. Таким образом, власти не поддерживают вас; а в худшем случае они могут позволить уничтожить вас или сами от вас избавиться.

Именно так случилось с моей знакомой, имени которой я не называю. Она работала в престижной ювелирной компании в одной из стран Латинской Америки. Она очень тактично обратилась к иностранным владельцам фирмы, чтобы разоблачить серию мошеннических мероприятий и нарушений, которым была свидетельницей. В результате ее уволили, а виновные остались на своих местах.

Возможно, вы слышали об убийствах беспризорных детей в Бразилии, а именно в пригороде Рио-де-Жанейро, *baixada fluminense*. Эти происшествия были на первых полосах газет по всему миру. Но особо интересно, как был пролит свет на обстоятельства данного дела. Танцор *кариока*²³ пришел в здание городского муниципалитета, испытывая при этом ужасный стыд, чтобы разоблачить военного полицейского, своего бывшего любовника, с которым они были вместе много лет. Этот полицейский из *baixada fluminense* был участником группы полицейских, называвших себя эскадроном смерти, которые занимались тем, что на полицейском сленге называлось «сжиганием архивов»: они убивали беспризорных детей, которые могли быть свидетелями противозаконных действий полиции. Танцор больше не мог хранить молчание в этой ситуации. Можете себе представить, во-первых, как тяжело было ему донести на человека, с которым он был в связи длительное время; во-вторых, как легко можно опровергнуть такое заявление, ссылаясь на источник его поступления; и, в-третьих, насколько властям не хотелось выслушать подобные новости, не говоря уже о том, чтобы предпринимать какие-либо меры. Тем не менее, этот из ряда вон выходящий смелый поступок дал начало процессу, который пролил свет на то, чего никто не

²³ «Кариока» — прилагательное, описывающее жителя Рио-де-Жанейро.

хотел знать²⁴. Можно вспомнить немало подобных процессов: недавняя история континента²⁵ богата ими.

Что происходит с надеждой в подобных обстоятельствах? Мы видим, что Бог жертв *не* бросается спасать ситуацию; не происходит ничего апокалиптического, когда зло раскрывается, а добро оправдывается. Кто бы ни взял на себя риск пролить свет на сложившуюся ситуацию, он чаще всего остается один; а если нет, то только благодаря вмешательству других людей, солидарных с ним. Вот здесь и происходят наиболее трудные и существенные перемены в восприятии образа Бога. Бог всех жертв становится не «спасателем», а тем, кто дает надежду людям, рискующим сделаться жертвами. Нежный и добросердечный Отец, полный сияющей жизни, присутствует как сила, дающая человеку возможность жить в полном сумраке после того, как он оказался раздавленным за попытку пролить свет на темные стороны жизни.

Таким образом, надежда претерпевает полную трансформацию: это уже не надежда на спасательную операцию, но твердая уверенность в невидимом. Когда кажется, что никакого выхода нет, и впечатление таково, что смерть царствует безраздельно, эта твердая уверенность в невидимом дает нам силу создавать контр историю, противостоящую царству смерти. Именно в этом, как я считаю, состоит причина того, что слова «терпение» и «стойкость» начали появляться в развитии апостольского свидетельства, вытесняя слово «надежда». Приведу пример: в греческом тексте Апокалипсиса нигде нет слов, обозначающих надежду: *elpis* и *elpidzo*. Однако там есть, в значимом контексте, слово *hypomone* — терпение, стойкость. Это не означает, что надежда потеряна, но показывает, что ее внутренняя структура осмыслена настолько глубоко, что стало возможно абстрагироваться от апокалиптического мышления. Речь идет о надежде, которая дает возможность

²⁴ См. G. Dimenstein, *A guerra dos meninos* (São Paulo: Brasiliense, 1990) — весьма примечательный пример журналистского расследования. Танцор там кратко упоминается на с. 39.

²⁵ Эти страницы написаны в Чили и изначально предназначались для читателей из Южной Америки.

противостоять сокрушающей жестокости мира. Прежде всего, это возможно благодаря тому, что такая надежда позволяет сознанию сосредоточиться на Боге, открытом невинной жертвой, вознесенной по правую руку от Бога. Терпение означает именно это; мы не говорим о банальном использовании данного слова, но отмечаем, что его происхождение восходит к тому же корню, что и происхождение слова «страсть», что означает страдание, перенесение испытаний*. Внутренняя структура надежды «поколения», появившегося благодаря пугающему Воскресению Иисуса, — это обретение способности рисковать и страдать, чтобы приносить в мир свет.

Таким образом, мы видим, что надежда не потеряла ничего из своей интенсивности или своей силы, но понятие о ней было переосмыслено, изменено изнутри. Она стала обозначать то, чего не видно невооруженным глазом: оправдание жертв большинства историй, заканчивающихся, на первый взгляд, плохо. Только сосредоточение всех мыслей на Боге, не имеющем ничего общего со смертью, некогда позволит нам увидеть, что подлинная история — совсем иная, а свет, который осветит все, покажет глубинную истину той монотонной истории, которую мы все знаем слишком хорошо.

▣ Абсолютно «Другой» и мир противоречий

Свойство надежды, прямо происходящее из вышеуказанного понимания, заключается в том, что надежда ни в какой степени не является естественной реальностью. Существует конкретное естественное ожидание, которое мы иногда называем «надеждой»: например, у меня простуда, и я надеюсь, что она пройдет через неделю или около того, то есть она пройдет,

* Речь идет о том, что в латинском языке (а также в английском и многих других европейских языках) слова *patientia* (терпение) и *passio* (страдание) являются однокоренными. — *Прим. перев.*

как и обычно. Однако в этом случае то, на что я надеюсь — это обычное развитие обычных событий. Теперь представьте, что вы попали в автомобильную аварию, вы заблокированы в металлическом корпусе машины и не можете выбраться оттуда. Вы видите огонь: скоро он подберется к бензобаку, произойдет взрыв, и вы не сможете спастись от смерти, когда бак взорвется. Можно утверждать, что у вас ни одного шанса на то, что ваши собственные силы помогут вам выбраться. Ваше бессилие абсолютно. Единственная надежда остаться в живых — если кто-то извне, тот, кто не находится в машине, скоро появится и освободит вас.

Пожалуйста, простите мне неадекватность создаваемого образа Бога, то есть изображение Бога как «спасателя», которого, как я уже говорил, хотелось бы избежать. Причина, по которой я привел пример с бессилием человека в горящей машине, в том, что данный пример говорит не о спасении, но о *другом*. Единственная надежда перед лицом смерти — это надежда на *другого*, кого нет в машине. Я боюсь, что говорю слишком очевидные вещи, но иногда самые очевидные вещи труднее всего понять. Перед лицом смерти и ее всеисилия нет иной надежды, кроме надежды на *другого* — того, кто не имеет со смертью ничего общего. Часто можно слышать, что о надежде говорят как о твердой уверенности в будущем, как будто бы есть некая позитивная динамика в истории как таковой. Такая позиция рассматривает историю наподобие случая простуды как нечто, что может просто так улучшиться. Но быть перед лицом смерти — не то же самое, что быть простуженным. Перед лицом смерти и ее силы нет вообще никакой надежды, если только это не надежда на другого, совершенно отличного от меня — того, кто не попал в автомобильную аварию.

В этом свете мы должны попытаться понять проповеди Иисуса о Боге. Он не снимает с Бога подозрения в насилии таким образом, как если бы извинялся перед нами, желая, чтобы мы думали о Боге лучше: «Смотрите, Бог не настолько плох, как вы думали». Также он не дает нам оснований думать о Боге как близком нам, мягкосердечном, любящем и так далее. Скорее, для нас абсолютно необходимо думать о Боге,

как об абсолютно *другом*, не таком, как мы сами. Устранить элементы жестокости из восприятия образа Бога нам жизненно необходимо для того, чтобы понимать, что Бог совершенно *Другой*, он не является частью нашей жестокой истории, и никоим образом не вступает во вражду с нами. Только благодаря тому, что Бог совершенно иной и ни в коем случае не является нашим врагом, он может совершенно свободно, щедро и без насилия стать частью нашей истории, чтобы помочь нам научиться создавать иную историю. Кое-какие намеки на эту радикальную инаковость Бога можно найти у Матфея: Бог повелевает солнцу светить злым и добрым, посылает дождь на праведных и неправедных (Мф 5:45). Та же самая мысль прослеживается в приглашении на свадебный пир, который царь устраивает для своего сына: слуги должны были пригласить на пир всех, кого встретят, и добрых, и злых (Мф 22:10).

Итак, если Бог настолько иной, и если пути Господни — не наши пути, а доброта Бога — это не та доброта, что свойственна нам, то процесс появления надежды на того, кто не в машине, но может нас освободить, становится *в той мере, в какой наше представление о Боге-«спасателе» начинает распадаться*, очень тяжелым процессом понимания того, что не стоит надеяться на себя. Частью процесса осознания совершенной несхожести Бога с нами является процесс отделения нашей надежды от нас самих. Этот момент нужно очень тщательно прояснить, так как я рискую быть непонятым. Я не говорю, что мы должны перестать верить в себя и таким образом начать надеяться (хотя иногда, с точки зрения эмоций, это именно так и может происходить), но говорю, что в той степени, в которой мы научимся надеяться на абсолютную несхожесть Бога с нами, мы сможем найти в себе самих что-то, на что стоит надеяться.

Прежде всего я утверждаю, что *не имеет значения*, хорош человек или плох; надежда на абсолютно иного одним из своих наиболее важных и глубоких последствий имеет осознанный отход от деления на плохих и хороших. Ключом здесь является то, что свобода сознания от выяснения наших собственных хороших и плохих качеств (а это не что иное, как традиционное понимание смирения) дает нам возможность

направлять наше поведение надеждой и посреди мира насилия создавать надежду. Все это становится возможным благодаря тому, что мы приняли как несомненный факт, что и сами являемся сообщниками и соучастниками в смертоносной лжи, и тем не менее не соблазнились этим.

Давайте снова обратимся к описанию царского пира, данному Матфеем: слуги прибыли, пригласили вас на пир, и вы пошли туда. По пути на пир вы начинаете колебаться, думать, что недостойны быть приглашенными, нервничаете — и все из-за того, что слишком сильно концентрируетесь на мыслях о себе. Вы не понимаете, что на пиру нет деления на хороших и плохих: вам предложили нечто, не имеющее никакого отношения к вашим собственным заслугам или их отсутствию: это совершенно безвозмездный дар. Если вы не сможете этого осознать, то останетесь в плену соблазна относительно себя. Именно поэтому вы не сможете надеть свадебное одеяние, которое дается вам бесплатно, и будете безмолвны, когда хозяин спросит вас, почему вы этого не сделали. Вы связаны по рукам и ногам, а все потому, что вас связали ваши мысли о том, насколько связанными вы были прежде.

Приведем два примера из нашего времени. Как я считаю, причина того, что «Список Шиндлера» является лучшим уроком по моральному богословию и достигает сознания широкой публики в течение длительного срока, состоит в том, что Оскар Шиндлер не был «хорошим» и не пытался быть таковым. Не стараясь быть хорошим, он сумел выстроить необычайную контристорию надежды перед лицом самого ужасного примера смертоносной лжи. Теперь давайте вообразим, что он просто сидит, говоря: «Ну, я недостаточно хорош, чтобы делать что-то, требующее героических усилий, поэтому я лучше позабочусь о моих маленьких проблемах с алкоголем и либидо, а когда решу их, то посвящу себя помощи этим евреям». Он бы не сделал ничего, и вокруг просто не осталось бы евреев, которым можно было бы покровительствовать. На самом же деле, слава Богу, его соучастие в злых делах (он основал фабрику, чтобы зарабатывать деньги за счет войны) не мешало ему добиться успеха в одной из наиболее поразительных хитростей, вошедших в число самых грандиозных примеров

проявления творческого воображения из всех, которые когда-либо знала наша планета.

Теперь представим, что для нашего танцора *кариока* его отношения с бывшим любовником стали камнем преткновения (а эротическое и жестокое никогда не отстоят далеко друг от друга, и в мире сексуальных меньшинств это прослеживается еще заметней; тот же, кто сомневается в тесном переплетении эротики и насилия у гетеросексуалов, может обратиться к истории отношений между Дездемоной и ее героем мужем, воинственным мачо Отелло). Давайте вообразим, что танцор остался при своем соблазне, сказав себе: «То, что я жил с ним, и то, что он делает с уличными детьми из *baixada fluminense* — это очень похожие вещи. Лучше я сначала стану хорошим и приведу себя в порядок перед тем, как расскажу всем о том, в чем я сам, вероятно, был соучастником». Он бы никогда не пришел доложить о том, что произошло. Он никогда бы не пришел на свадебный пир воскресшей жертвы.

Все вышеизложенное приводит нас к осознанию необходимого измерения надежды, заключающегося в том, что для меня или существует надежда *вне зависимости от того, каков я*, или ее нет вообще. Надежда появляется в обществе в результате публичного объявления об абсолютной полноте жизни Бога; она возникает посредством сотворения (сотворения, которому можно подражать) Иисусом веры в бессилие смерти. Об актуализации этой вести постоянно заботится церковь. Но надежда не является чем-то абстрактным; она не удовлетворяется фразой «вот хорошие новости для человечества, и благодаря им с человечеством все будет хорошо». Надежда особым образом обращена непосредственно *ко мне* именно как сообщнику и соучастнику всех человеческих соблазнов. То есть именно вы, такой, как вы есть, приглашены на брачный пир закланного агнца, вне зависимости от того, какой вы. Вы приглашены именно таким, какой вы есть.

Я надеюсь, что нет нужды говорить, насколько важно это для нашей моральной жизни. Совершенно ясно, что никакое пробуждение нашей доброты, никакое участие в освещении темных закоулков жизни, никакая причастность к сотворению

небесной контррестории не начинается с нашего собственного самоочищения. А в контексте этого понимания важным становится момент, когда мы сознаем, почему Иисус описывал Святого Духа как судебного защитника. Не потому, что этот ходатай появится и провозгласит невиновность жертв, но потому, что заступник защищает нас от нашей собственной дезориентированной совести и дает нам возможность понять, что мы сами можем создавать божественную контрресторию, а наше соучастие в дурных делах не должно удерживать нас от этого. Теперь мы уже близко подошли к пониманию наиболее традиционного католического морального богословия, гласящего, что у нас никогда не будет абсолютной уверенности в том, что мы ведем себя должным образом в тех или иных обстоятельствах, так как благо появляется только через надежду. Другими словами, только те, кто не занят мыслями о собственной праведности или порочности, действительно оказываются свободными для того, чтобы создавать благо; причем, может быть, они даже и не очень ясно осознают, что именно делают. Это объясняется тем, что они хорошо понимают, что не в состоянии с ясностью постичь (не говоря уже о том, чтобы систематизировать) контрресторию, которую помогают строить, и полный смысл которой еще не явлен людям.

Все это было сказано для того, чтобы подчеркнуть: понятие об абсолютной инаковости Бога, то есть мысль о том, что Бог совершенно Иной — невозможно отделить от осознания того, что надежда является благом *для меня*. Именно поэтому истинный Бог — не «спасатель» в трудных ситуациях, а тот, кто дает силы преодолевать страдания и дарует способность к построению контррестории, не имеющей ничего общего со смертью.

Введение одного малозаметного, но важного элемента...

Почти все, о чем я говорил в предыдущих главах, может сказать любой протестантский богослов, и, возможно, сказать лучше, чем это сделал я, поскольку мы рассматривали то, что

они называют «оправданием верой», а не делами — это является основополагающим стержнем их исповедания и протеста²⁶. Время от времени нам, католикам, погруженным в низкокачественный морализм, бывает очень полезно понять сильные стороны данного учения. Однако в этом протестантском учении кое-что упущено. Вам могло показаться, что только что я сказал следующее: «Бог, будучи проницательным наблюдателем, не надеется на нашу способность быть хорошими, и потому посредством пришествия Иисуса решил предложить нам незыблемую уверенность в его абсолютной доброте к нам, чтобы мы не заботились о том, хороши мы или плохи, но основываясь на вере в Бога, могли жить без страха, дабы в итоге мы смогли быть приглашенными на пир, где нам дадут свадебное платье, которое укроет нас со всеми нашими недостатками».

Но это *не* то, что я хотел сказать. Мне кажется, что надежда дает нам нечто большее. Мы действительно начинаем наш путь, находясь в позиции тех, кто в большей или в меньшей степени соучаствует в смертоносной лжи, и все мы, в той или иной степени, соблазнены относительно самих себя. Все мы изнутри сформированы конкурентными подражающими желаниями, определившими нашу идентичность. Основываясь на них, мы пытаемся достичь какой-то безопасности, проявляя зависть и насилие в отношениях с другими людьми — нашим социальным «другим». Желания, формирующие наше «я», уже ввели нас в мир соблазна и смятения. Главным вопросом тут является такой: принимает ли нас Бог в нашем смятенном состоянии, просто давая нам уверенность, что так можно жить? Или же те желания, которые формируют нас, укрепляя в противоречивом подражающем соучастии, могут быть трансформированы в иные желания, мирные? Тот же

²⁶ У реформаторов вера и надежда имеют тенденцию выступать тесно взаимосвязанными, так что то, что постигается верой, есть нечто весьма близкое к тому, что мы постигаем надеждой. То есть они делают особый акцент на элементе веры, которой состоит в уповании на Божью любовь, а это — субъективный элемент веры. Католические богословы, скорее, склонны подчеркивать веру в ее измерении знания абсолютной и однозначной доброты и благосклонности Бога; более субъективный элемент веры они относят к надежде.

вопрос можно поставить по-другому: принимает ли Бог, что наши человеческие истории полны темного, грязного, жестокого, и тем не менее, он решает создать в нас некие ростки небесной контристории, и в конце концов, нам будет открыт смысл того, что происходило, несмотря на то, что пока мы никак не в состоянии представить себе этого по причине того, что этот смысл абсолютно «иной», и пути Божьи радикально отличны от наших²⁷? Или же, находясь внутри наших темных и жестоких жизненных историй, мы, в результате того, что Бог, принимая наше состояние людей, находящихся в соблазне, действует таким образом, что создает нам пространство для того, чтобы мы сами могли начать осознанно создавать наши жизни, зная нечто о небесной контристории, и когда все будет открыто в конце, то окажется обнаруженной определенная преемственность между тем, что мы делали, и тем, что мы узрим во всем блеске завершенности?

Вы уже видели, что несмотря на то, что я очень близко подхожу в своих размышлениях к идеям протестантизма, основа моих рассуждений, тем не менее — четко католическая. Разница заключается в том, что Иисус пришел в наш мир, чтобы создать такую веру, которой на самом деле может подражать человек. Он дал нам пример собственных страстей в качестве модели, чтобы мы могли строить наши собственные истории в гибком подражании ему самому, преображая наши конкурентные желания в желания неконфликтные, в подражание полным мира желаниям Бога, которые мы обычно называем любовью. Если надежда позволяет нам стать независимыми от наших соблазнов и нашего соучастия во зле, если она дает нам возможность стать частью длительного процесса избавления от противоречий нашего сознания благодаря действию Духа-Заступника, то все это становится возможным в той степени, в какой мы, такие, каковы есть, оказываемся способными принять участие в создании своей истории, подобной истории Иисуса (несмотря на то, что в нашей истории присутствует гораздо бóльшая степень двусмысленности, чем в его истории). Живя, как если бы смерти не было, мы получаем

²⁷ В этом контексте уместно еще раз прочесть притчу об овцах и козлищах.

возможность создавать историю, где другие жертвы невиновны, даже если это приводит нас к смерти.

Здесь важно отметить, что такая контристория, где никто не в состоянии быть абсолютно безупречным, не является всего лишь проекцией истории Иисуса на нашу жизнь, но она в действительности — *наша* история. Однако она не становится историей, созданной нами самими, которой мы могли бы гордиться, похваляясь ею перед Богом как своим собственным достижением; правильнее будет сказать, что наша надежда на творческую полноту жизни Бога позволяет нам *не* цепляться за нашу собственную историю, но дает Богу сотворить из нас нечто гораздо более ценное и великодушное, чем мы в состоянии представить. Я стараюсь представить себя на месте танцора *кариока* или Оскара Шиндлера и считаю, что на такие поступки меня вдохновил бы лишь Бог, который не ведает смерти и знает, как через мои действия пролить свет на действительность, даже если этого света пока еще никто не видит. Я *не просто* надеюсь, что Бог не примет во внимание, насколько мало я буду значить перед Небесным тронном, то есть я не просто не беспокоюсь о том, насколько я хорош или плох, но твердо надеюсь, что Бог знает, как сделать историю, которую я пока что только нащупываю, и в которой пытаюсь принять участие — *моей* историей, что в конечном итоге тот «Я», жизненная история которого пребудет вечно, сможет быть узнан в моих запутанных и сбивчивых попытках создания истории жертвы; и что в конце возникнет подлинный «Я», которого пока еще трудно распознать.

Говоря о надежде, мы имеем в виду, что никто из нас не знает, что нас ждет впереди: мы не можем предсказать собственную историю. Надежда означает, что перед лицом смерти, неважно, в ее физическом смысле или в форме жестокости и изгнания, мы надеемся обрести свое «Я», в формировании которого мы начали принимать участие сразу, как только освободились от оков нашей прежней истории. Мы всегда получаем себя от кого-то другого, отличного от нас самих. Этот «другой» может быть жестоким либо любящим; но если мы начали получать себя от любящего Другого в форме способ-

ности создавать контр историю перед лицом смерти, то тогда мы приобретаем истинных себя, и эта история совершенно определена будет нашей. Я считаю, что именно об этом говорит Иоанн, но более красиво и лаконично, чем я:

Возлюбленные, мы теперь дети Божии, и ещё не явлено, что будем. Знаем, что когда Он будет явлен, мы будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть. И всякий, имеющий эту надежду на Него, очищает себя подобно тому, как Он чист (1 Ин 3:2-3).

То есть мы являемся детьми Божьими со всей нашей противоречивой жизнью, но мы не знаем сами себя и не можем знать: такое познание эсхатологично, оно в полной мере раскроется лишь тогда, когда провозглашенная и начатая Иисусом история окажется явлена для всех. Те, кто надеялись на Иисуса и получили независимость от собственной идентичности ради того, чтобы приобрести ее в гибком подражании, окончательно исполненном в завершающем откровении — все они будут очищены, станут другими, и их страсти окажутся преображены в любовь без соперничества и в желания без соблазнов: они станут подлинным образом Иисуса. Нечто похожее мы находим в трудах величайшего богослова девятнадцатого века Федора Достоевского, в его «Сумме», то есть в книге «Братья Карамазовы», где своими прозрениями делится старец Зосима:

То, что вам кажется внутри себя скверным, уже одним тем, что вы это заметили в себе, очищается... в ту даже самую минуту, когда вы будете с ужасом смотреть на то, что, несмотря на все ваши усилия, вы не только не подвинулись к цели, но даже как бы от нее удалились, — в ту самую минуту, предрекая вам это, вы вдруг и достигнете цели и узрите ясно над собою чудодейственную силу Господа, вас все время любившего и все время таинственно руководившего²⁸.

²⁸ В английской версии автор приводит цитату по изданию *R. Girard, Critiques dans un souterrain* (Paris: Grasset, 1983), 135. В нашем издании цитируется русский текст книги (Достоевский Ф. М., Братья Карамазовы, Часть первая, книга вторая, IV). — *Прим. перев.*

☐ Надежда как трещина в системе

В свете всего вышеизложенного можно понимать христианскую надежду как внезапную трещину в сложившейся системе. Что я подразумеваю под системой? Любую систему. Будучи людьми, мы живем и вписываем свои жизни в серию систем, игр, правила которых мы знаем и под которые подстраиваем себя в большей или меньшей степени. Под «системой» я понимаю совокупность способов жить, организовывать наше мышление и поведение, все способы говорить о жизни как о чем-то очевидном. И эти системы для большинства людей во все времена были вполне привычны. Они не изменялись ни под действием великих надежд, ни из-за величайших разочарований. Однако на этих страницах я пытался показать, что каждая история, контролируемая человеком, является системой, структурированной под воздействием смертоносной лжи; внутри этой системы безопасность достигается лишь ценой репрессий. Поэтому над каждой из систем довлеет порожденная смертью безусловная невозможность отвалить камень.

Следовательно, для каждой из систем, в которые мы включены, надежда является *не* путем к спасению из тупика, а также не фактором улучшения жизни, но неожиданным надломом системы. Она подобна открытой двери там, где все выходы казались закрытыми; но это не та дверь, которую мы бы хотели видеть открытой: она не сулит удовлетворения наших скромных ожиданий. Мы предпочли бы вообще не заглядывать в эту дверь, поскольку она ведет на путь жертвы. Но в то же время эта открытая дверь, скромная и малопривлекательная, остается путем воскресшей жертвы, восседающей по правую руку от Бога, и она представляет собой неожиданную трещину в системе. Ее присутствие означает утрату безопасности, надежности; это значит, что не может существовать истории, удовлетворяющей всем нашим ожиданиям. Надлом в системе является страшным потрясением, так как, с одной стороны, он предоставляет неожиданный выход из нее, но одновременно и проливает яркий свет на ту ситуацию, в которой мы находимся, подчеркивая ее ужас. В данном контексте (и я подозреваю, что только в данном контексте) можно понять христианский дискурс об аде.

Я имею в виду, что в тот момент, когда воскресшая жертва заняла свое место по правую руку от Бога, то есть в момент Вознесения, когда небеса открылись для нас, и мы увидели, каким образом человеческая история может стать участием в пире закланного агнца — в то же самое время для нас открылся и ад. Не только концепция «небес» была навсегда и определенно изменена вознесением Иисуса, но это же потрясение системы выявило и гораздо более глубокие и ужасающие корни постоянного насилия, присутствующего в системе.

Сейчас мы подошли к теме, вызывающей много соблазнов; пожалуй, она служит камнем преткновения в большей мере, нежели все то, о чем речь шла до сих пор. А потому я сейчас постараюсь продвигаться вперед с максимальной осторожностью. Прежде всего, позвольте мне разъяснить, чего я *не* имею в виду. Распространенное представление об аде ограничено строго апокалиптическими представлениями; ад, согласно ему, является результатом насильственного разделения между добрыми и злыми, произведенного мстительным богом. Мне кажется, что если ад представляется именно так, то мы совсем не понимаем христианскую веру, а христианская история, вместо того, чтобы стать творческим разрывом в системе этого мира, становится обыкновенной сакрализацией. Таким образом, Благая Весть, принесенная Иисусом, просто теряется.

Если мы применим уже знакомый нам способ осмысления перехода от апокалиптических представлений к эсхатологическому мышлению (а мы помним, что переход этот заключался во взрыве привычного способа мышления изнутри), то увидим проблему ада по-новому. Учение об аде является неотъемлемой частью внутренней структуры христианской надежды. Наиболее известной богословской попыткой смягчить представление об аде было учение об *апокатастасисе*, или окончательном восстановлении всего. Данное учение приписывается Оригену²⁹. Согласно этой теории, наступит послед-

²⁹ Собственная версия этого учения у Оригена, вероятно, едва ли может называться системой. Чаще всего открытое и гибкое направление мысли преобразовывается в завершенную и жесткую систему усилиями так называемой «школы».

ний суд, после чего произойдет разделение на добрых и злых, соответственно, для вечной славы или осуждения; однако, в конечном счете, то есть в самом конце, Бог будет настолько добр и сострадателен, что даже грешники в аду смогут испраться и быть прощены, а потому все окончится хорошо.

Проблема такого толкования заключается в том, что *она представляет собой систему*. Когда история уже рассказана, в ней можно выделить моменты завязки, кульминации и счастливого конца. Однако любая система устраняет надежду — именно постольку, поскольку представляет собой систему. Не обязательно надеяться в течение жизни, потому что мы уже знаем, чем все закончится, а значит, подробности истории *не имеют значения*. Те, кто ездил из Кочабамбы в Ла-Пас³⁰ на автобусе, знают, что это опасный путь, так как дорога узкая, идет вдоль крутых обрывов, изрезана холмами, и каждый сезон дождей случаются оползни. По сути дела, доктрина *апокатастасиса* говорит: «Не важно, как водитель ведет, мы в любом случае приедем в Ла-Пас. Если он будет вести очень быстро и не впишется в один из поворотов, это не страшно, так как мы знаем заранее, что там будут волшебные *викуньи*³¹ с ангельскими крыльями, которые остановят падающий автобус и вернут его на дорогу: в любом случае мы приедем в Ла-Пас». Если так думать, то можно прийти к выводу, что поездка из Кочабамбы в Ла-Пас не опаснее любой другой поездки. Но, слава Богу, большинство водителей автобусов так не думают: они знают, что маршрут опасен, требует осторожности и учета погодных условий.

Опираясь на этот пример, я могу сделать такой вывод: если существует целостная система, а вся история уже заранее известна, то для надежды не остается места. Если есть надежда на выход из системы, то в то же время существует и ее противоположность — возможность того, что выйти из системы не удастся. Но как только вы понимаете, что возможно выйти из системы, то осознаете, насколько эта система хуже, чем вы до этого считали; именно поэтому вы начинаете гораздо более серьезно и вдумчиво стремиться к тому, чтобы преодолеть ее.

³⁰ Эти города расположены на различных уровнях боливийских Анд.

³¹ Маленькие четвероногие животные из семейства лам.

Если мы будем рассуждать подобным образом, то сможем составить некоторое представление об аде, не прибегая к апокалиптическому воображению, в рамках которого обычно говорится об аде. Во-первых, *никогда* не следует понимать ад в качестве опасности, угрожающей *другим людям*, поскольку такое представление остается в области стремления к мести. В мстительном дискурсе такого рода проповедник (или кто-либо еще) изливает свой гнев на тех, кто ему не нравится, и кто, скорее всего, очень похож на этого проповедника (ведь мы в большей степени боимся и ненавидим тех, кто чем-то похож на нас, чем тех, кто совершенно от нас отличается). Во-вторых, ад должен считаться возможностью *для меня*, а не для остальных, но *только в той степени, в которой я начинаю приобретать бесстрашие, чтобы строить контристорию перед лицом этого мира*, и начинаю во всей глубине обнаруживать последствия моего соучастия в противоположности этой истории. Слово «возможность» чрезвычайно важно, потому что оно не обозначает «угрозу»: угроза осуждения сковывает лишь того, у кого нет защитника. Реальная «возможность» остается описанием реальных последствий того, что я сейчас оставляю позади — благодаря Заступнику, который создает вероятность даже и того, что человек, соблазненный моим соучастием в делах смерти, приобретет смелость представить себе, что я получил силы для построения основанной на надежде контристории, полнота которой еще скрыта от наших глаз. Такое понимание ада можно найти, как я думаю, в работах одного из выдающихся богословов-драматургов испанского Золотого Века, Тирсо де Молины, представившего его в труде, название которого в переводе звучит как «Тот, кто был проклят за неверие»³².

К этому можно прибавить, что, как говорил Ганс Урс фон Бальтазар, ад существует, как всегда утверждала церковь, — но в то же время вполне возможно, что там никого нет. Скажем больше: нам вполне дозволительно *надеяться*, в строго богословском смысле, что там никого не окажется, и молиться об этом. Однако это должно быть именно *надеждой*, и мы

³² На языке оригинала — «*El condenado por desconfiado*».

не можем быть уверены в том, что ад пуст. Может быть, Бог подтвердит правильность интуиции Оригена, и в конце концов окажется, что все окончится хорошо для всех, и даже самый упрямый из Каинов научится принимать прощение наших Авелей. Но существует большая разница между надеждой на такую возможность и устранением надежды через принятие данного предположения с полной уверенностью. Мне кажется, что мы сможем углубить понимание смысла одного из наиболее красивых церковных праздников, Дня всех усопших, если мы поймем однажды, что мы молимся за тех, за кого никто больше не помолится, кто умер в отчаянии, забытых, кто оставил о себе воспоминания, полные ненависти и обид, о тех, кого все хотели бы видеть горящими в вечном огне.

Вернемся к испуганным женщинам

Мы начали эту главу рассказом о женщинах, которые бежали от трещины в системе, от пустой гробницы, и не осмелились ни о чем рассказать кому-либо. Я попытался объяснить причину их страха, одновременно с которым родилась надежда. Когда небеса разверзлись, надежда родилась из невозможного, из неожиданного и невообразимого крушения; мы лишились всех наших маленьких достижений в обретении частичной безопасности, из-под наших ног был вырван коврик, в результате чего рухнули наши ритуализованные надежды, порожденные смертной тенью. Открылось пространство нового и до того неслыханного свойства, которое никогда не существовало в мире язычников (достаточно прочесть некоторые погребальные надписи языческого Рима, чтобы убедиться в этом) и которое, появившись однажды, никогда уже не сможет потерять значения. Ничто не могло остаться неизменным после воскресения невинной жертвы, даже если бы мы захотели вернуться назад.

Однако для того, чтобы родилась христианская надежда, тот страх, который испытали женщины, должен был наполниться видением, которое мы связываем с Вознесением, то есть видением разверзшихся небес, где жертва находится

по правую руку от Бога. Эта картина разверзшихся небес с вознесшейся жертвой проложила свой путь через апокалиптические представления; постепенно надежда изменила свой облик, и произошел переход от образа бога-«спасателя» к представлению о Боге, дарующем способность соучаствовать в сотворении небес, когда новым, невообразимым до того образом мы обретаем возможность сосредоточить свое сознание на вещах небесных. Таким же образом карающее пришествие Сына трансформируется в разрыв привычного бытия, результатом чего становится то, что жертва приходит как прощение, и это учит нас создавать наши собственные истории страдания и терпения. Таким образом, в текстах апостольского свидетельства мы обнаруживаем одновременное развитие двух новых реальностей: это развитие концепции надежды, о которой я пытался вкратце рассказать, и появление настойчивого требования смелости и свободы в слове — *parrhesia*. Такая неприкрытая честность речи, рекомендованная в Послании к Евреям (которое, само по себе, является призывом к надежде), не имеет ничего общего с надменностью тех, кто выносит обвинительные приговоры в полном осознании своей праведности. С Доброй вестью оказалось связано нечто новое и доселе неслыханное: понятие отваги, проявляющейся в свободе речи, разоблачающей спрятанное и сокрытое. Эта отвага поддерживается надеждой на то, что тот, кто говорит, может прекратить свое соучастие в делах зла. Оправданный страх женщин посредством надежды трансформируется в милосердие прощающей жертвы.

В то же время развивается твердая убежденность в том, что Господь придет не в качестве мстителя, но в качестве прощающей жертвы, которая стучится в дверь, чтобы мы могли впустить ее (Откр 3:20). Тот, кто стоит за дверью, не обязательно стоит за той дверью, за которой бы мы хотели, чтобы он был, но наиболее вероятно, что эта дверь — наша уязвимость, дверь, которую мы пытаемся держать закрытой, чтобы прикрыть наш соблазн, личный и общественный. Последняя глава Нового Завета разворачивается вокруг обещания Господа, что он явится, и нашей настойчивой просьбы, чтобы он пришел: *Маранафа* — Приди, Господи! Христианская на-

дежда состоит именно в нашей смелости настойчиво просить, чтобы прощающая жертва пришла к нам, и пригласила нас на свой пир — подобно тому, кто пришел ночью, проделав дыру в стене хижины, подобно ночному вору, чтобы мы не проспали приглашение выстроить свою небесную контристорию перед лицом смерти.

Так мы можем получить некоторое представление о том, как зародилось время молитв и литургий — настойчивых просьб о пришествии прощающей жертвы, повторяемых так часто, что уже стали «обыкновенными». Это — то время, когда мы ищем пути, чтобы таинства и знаки грядущего смогли воспламенить наши сердца, и мы могли смело, с полным пониманием смысла того, что говорим, произнести то, что те, о ком мы говорили в начале главы, сказать не смогли, потому что боялись, *ephobounto gar...*



Глава 9 Наступил брак Агнца...

До сих пор мы пытались следовать внутренней динамике апостольского свидетельства, чтобы понять осознание, родившееся благодаря жизни, смерти и воскресению Иисуса, то есть понять тот образ мышления, который я назвал «эсхатологическим». Мир, в котором мы живем, полон насилия и противоречий; мы участвуем в этом, как и все остальные. То, что питает и делает возможной жизнь посреди этого мира, превосходит всякое воображение. Я попытался определить, что имеет в виду апостольское свидетельство, когда призывает нас обратиться к вещам небесным. Несколько позже мы еще вернемся к этому. Остается, однако, элемент, который до сих пор не настолько внимательно рассматривался, но являющийся, тем не менее, самым важным: небеса. Мы уже видели описание небес согласно их, так сказать, активной роли: речь шла о создании историй, которые пребудут вечно, историй, порожденных надеждой; это истории людей, которые надеются постигнуть в них самих себя еще до того, как все будет окончательно явлено. Но это — лишь одна сторона дела, и возможно, не самая главная. Апостольское свидетельство дает нам серию подсказок насчет того, что можно назвать «принимаемой» частью небес, то есть той частью, которая «должна быть признанной». Именно это является наиболее интересным.

Любовь в том, что не мы возлюбили Бога, но что Он возлюбил нас и послал Сына Своего как умилоствление за грехи наши (1 Ин 4:10).

Имея это в виду, мы рассмотрим некоторые из намеков на «воспринимаемый» опыт небес; цель этих намеков состоит в

том, чтобы дать нам способность проявить наше собственное творческое участие.

☐ Репутация и стыд

Когда свидетельство апостолов говорит о небесах, о явлении Бога, или о пришествии Сына, всегда добавляется одно слово: «слава». Это слово употребляется во фразах вроде «Да примет ее Бог в свою славу», то есть эта фраза является синонимом «Да покоится она в мире». Я бы хотел немного сосредоточиться на слове «слава», потому что оно намного интереснее и информативнее, чем кажется с первого взгляда. Наше слово «слава» является переводом греческого слова *δοξα*, базовое значение которого — мнение или репутация.

Рассмотрим сейчас два различных варианта перевода нескольких стихов из Евангелия от Иоанна:

Славы от людей Я не принимаю, но Я знаю вас, что любви Божией вы не имеете в себе. Я пришел во имя Отца Моего, и вы не принимаете Меня; если другой придет во имя свое, того вы примете. Как можете вы уверовать, если принимаете славу друг от друга, а славы, которая от единого Бога, не ищите? (Ин 5:41-44).

Здесь я несколько изменил текст английского перевода «Авторизованной версии» (я заменил слово «*похвала*» словом «*слава*»). Вышесказанное можно перефразировать следующим образом.

Моя репутация не зависит от других людей, но я знаю, что в глубине души вы не любите Бога. Я знаю это потому, что хотя я пришел как личный представитель Бога, вы не обращаете на меня внимания. Если бы пришел кто-то другой, не имеющий никакого авторитета, кроме своего собственного, то у вас не возникло бы проблем с тем, чтобы принять сказанное им. Как вы можете верить в Единого Бога, если так сильно зависите от вашей репутации, основанной на взаимном подражании, и пренебрегаете той репутацией, которую может дать один только Бог?

Мы ничего не теряем в этом парафразе, но в нем нам становится понятнее логика Иисуса. Он принимает как очевидность, что мы, человеческие существа, полностью зависим от кого-то другого, передающего нам понятие о ценностях. В основе нашего поведения лежит глубокая потребность в признании со стороны кого-то другого, и эта потребность мотивирует наши действия. Мы нуждаемся в том, чтобы нас кто-то заметил и сказал: «Я тебя заметил, и мне нравится то, что ты делаешь». Проблема, поднятая Иисусом перед своими слушателями, — тот же самый вопрос, который мы уже встречали в других обстоятельствах: кто этот «другой», чьего признания я жду? Кто должен сказать мне: «Ты мне нравишься»?

Я считаю, что здесь есть две альтернативы. В первом случае я могу полностью зависеть от тех, кто подобен мне, и в таком случае моя доброта, мое стремление вести себя хорошо, образ жизни, который я веду, — все будет отражением этих людей. Мне придется делать все возможное, чтобы вести себя так, как они хотели бы, чтобы я себя вел; я должен общаться с теми же, с кем они общаются, и должен прогонять тех, кого они прогоняют. Иначе я сам рискую быть изгнанным из их общества. И дело не только в этих факторах, которые могут показаться чем-то поверхностным, подобным маленьким играм лицемерия, которые нам всем иногда приходится вести, чтобы занимать какое-то положение в кругу себе подобных. Дело еще и в том, что, даже если я не осознаю этого, все мое «Я» представляет собой не что иное, как конструкцию, порожденную трудной игрой поддержания репутации. Под ним нет никакого другого «Я», скрытого в глубине — существует только лишь то «Я», которое приобретает посредством некоторых действий по завоеванию и сохранению репутации. Мое «Я» и мои отношения с «другим» — это одно и то же.

Однако существует иная альтернатива — получить свое «Я» от Бога, и здесь встает проблема: у Бога ужасная репутация. Можно выразить это другими словами: репутация Бога — то же самое, что и репутация жертвы. Об этом и говорил Иисус: чтобы заслужить свою репутацию, вам нужно, чтобы

вас заметили и узнали, но если это признание Бога, то вы должны быть готовы утратить свою репутацию, достигнутую вами в глазах общественного мнения. Вы должны быть готовы потерять уважение тех, кого почитают опорой общества, кто определяет общественную мораль и нравы, а затем вам нужно будет обрести свою репутацию, оказавшись среди тех, кого ни во что не ставят. Это примерно то, что Павел говорит коринфянам:

Но безумное мира избрал Бог, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное, и безродное мира и уничиженное избрал Бог, и не-сущее, чтобы упразднить сущее (1 Кор 1:27-28).

Здесь термин «слава», или репутация, и «стыд» появляются в апостольском свидетельстве, и эти понятия соседствуют друг с другом. Давайте приведем несколько примеров: в притче Луки о свадебном пире те, кто занимает более высокое положение, повергаются в стыд, а те, кто сидит на менее почетных местах, публично получают признание со стороны хозяина, который говорит:

«Друг, передвинься повыше» (Лк 14:10).

В столь отличном от текста Луки Первом Послании Петра читаем:

Пусть никто из вас не страдает, как убийца, или вор, или делающий злое, или как вмешивающийся в чужие дела. Если же как христианин, да не стыдится, но да прославляет Бога за это имя (1 Петр 4:15-16).

Этот стыд, ставший результатом построения истории жертвы, является способом, посредством которого мы устанавливаем репутацию Бога. Нельзя выразить этого более ясно, чем сделано в следующих строках Евангелия, передающих, вне сомнений, подлинные слова Иисуса (мы находим эти слова в разных местах в несколько различающихся вариантах):

Ибо, кто постыдится Меня и Моих слов в роде этом прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын Человеческий, когда придет во славе Отца Своего с ангелами святыми (Мк 8:38, параллельные места — Лк 9:26, Мф 10:33, Лк 12:9).

Таким образом, здесь мы видим, что дело не только в том, как мы прославляем Бога, проявляя готовность участвовать в построении истории отверженного и подражая тому, кто был причислен к преступникам. Важно еще и то, что, говоря о небесах, Иисус особенно часто подчеркивает необходимость принятия славы, или репутации, исходящей от Бога. Небеса дадут изобилие славной репутации; тот, кто построил свою жизнь, не стыдясь гибкого подражания Сыну, заслужит высочайшую похвалу.

Если мы вернемся к отрывку из Иоанна, с которого начали, то теперь уже ясно увидим, что такое слава: порядок этого мира имеет собственную славу, которая зависит от взаимного конкурентного подражания, и эта слава достигается и удерживается с трудом. Включение в принятый миропорядок не дает нам вести себя солидарно с теми, кто обладает дурной репутацией, так как в этом случае мы потеряем собственную. Но те, чье сознание сосредоточено на вещах небесных, получившие собственное «Я» в результате неконкурентного подражания жизни Иисуса, принимают свою репутацию от Бога-Отца, а не от своих современников. Они учатся, хотя порой и с большим трудом, не придавать большого значения тому, что о них подумают люди, и какую репутацию им припишут: благодаря этому они обретают свободу, позволяющую связать себя с людьми, не имеющими хорошей репутации, подобными тому человеку, которого причислили к преступникам.

Если им удастся не постыдиться презирающего их мира, то тогда, при финальном откровении Сына человеческого, явившегося со своими ангелами, будет с высочайшей ясностью показано, кем на самом деле является Бог. Когда откроется, что воскресшая жертва была центральной осью всех жизненных историй, пока еще находящихся в стадии строительства, то те, кто не беспокоился о потере своей репутации, получат репутацию вечную: посреди великого множества людей они услышат то, что хочет услышать любой маленький ребенок от своих родителей: «Это правильно, малыш, это то, что я хотел; мне нравится, что ты сделал».

В древности это было всем хорошо понятно: например, св. Августин определил славу как «*Clara cum laude potitia*»³³ — то есть публичное признание с похвалой. И это следует понимать не просто как публичное признание заслуг, как если бы Бог был школьной директрисой, выдающей награды в конце срока обучения. Скорее следует говорить о приветствии, полном мира и любви, о признании со стороны «Другого», который пересоздал мое «Я», реконструировал меня. Насколько мое земное «Я» основывалось на репутации, получаемой от других, подобных мне и при этом враждующих со мной, настолько мое истинное «Я» приобретается от миролюбивого Другого. Эта новая полученная мною идентичность остается даже после многих ложных шагов и ошибок, допущенных в процессе моих попыток стать частью небесной контр-истории жертвы, посреди мира, полного сплетен и ссор.

Однако сказанного выше недостаточно; нам надо достичь более глубокого и тонкого понимания репутации и славы, чем мы получим, если остановим наше исследование прямо сейчас. Я описывал ситуацию, стараясь верно следовать апостольскому свидетельству, но при этом не было принято в расчет одно из направлений развития, которому подверглось представление о репутации благодаря влиянию постепенно углублявшегося осознания того, что жертва может быть невиновной. Разрешите мне объяснить. То, что я говорил выше, можно понять таким образом, что хорошая репутация в этом мире является следствием извращенного порядка вещей, а тот, кто понял все лицемерие, присущее данному порядку, может без труда отказаться от своей хорошей репутации в глазах мира, и приобрести плохую репутацию, соблазняющую людей. Будучи изгнанным стражами общественной морали, этот индивид получает роскошь осознания, что он является жертвой, и тем самым зарабатывает себе иную славу.

Я говорю о стратегии самоканонизации жертвы: мы можем на примере нашего общества проследить, как она рабо-

³³ *Contra Maximinum* 2:13 и 40:22, цитируемые *J. Pieper* в: *Love* (доступной для меня в испанской компиляции *Las virtudes fundamentales* [Madrid: Rialp, 1980], 458).

тает. Один из способов «почувствовать себя особенным» — вжиться в роль того, кто обладает дурной репутацией. Мы видим это на примере формирования религиозных сект, которые сами создают барьеры между собой и остальным обществом, идут «против общества», хотят стать «особенными», и этим провоцируют неприязнь со стороны общества. Такое неприятие заставляет членов сект чувствовать особенную близость к Господу, потому что они после всего произошедшего подверглись гонению за свою христианскую веру, и это дает им основание чувствовать свою подлинность. Причем нам даже не надо выходить за пределы Католической церкви, чтобы обнаружить работу сходных механизмов. Определенные группы в самой церкви, не лишённые известного влияния, идут именно таким путем. Желая быть непохожими на других, они провоцируют отторжение, которое подтверждает их мнение о себе, состоящее в том, что они особенно необходимы церкви и привержены ей: при этом происходит самоканонизация самозванной жертвы. Неприятие они толкуют в том духе, что их преследуют как непонятых пророков и мучеников.

Существует распространенное мнение, что тот же самый механизм срабатывает в так называемых «меньшинствах». Именно это произошло, например, в среде гей-групп во время начала эмансипации, которая традиционно связывается с событиями, произошедшими в 1969 году, когда группы сексуальных меньшинств оказали сопротивление нарядам полиции, нагрянувшим в Стоунуолл бар³⁴. Упомянутый механизм работал таким образом: акцентировалось все то, что казалось наиболее вызывающим и шокирующим в жизни геев; в результате была достигнута консолидация статуса жертвы *посредством приобретения плохой репутации*. Это — самоканонизация самозванных жертв. Слава Богу, здесь не было

³⁴ Полицейскому рейду в бар Стоунуолл, гей-бар в Нью-Йорке, 28 июня 1969 года было оказано успешное сопротивление, к удивлению как полиции, так и самих сопротивлявшихся. Этот инцидент стал символической датой для начала публичного отказа геев принимать отношение к себе как к «недочеловекам»; он ежегодно отмечается во многих странах мира.

недостатка в самокритике по поводу данной тенденции изнутри самой гей-культуры, тенденции, исходящей от тех людей, которые хотели, чтобы о них думали просто как о людях. В этом случае слово «мы» употреблялось миролюбиво, в отличие от конфронтирующего «мы», противопоставляющего «нас» лицемерным и жестоким противникам, угнетающим «им»³⁵. Тот же самый процесс может быть обнаружен почти во всех социальных группах, требующих для себя прав, и, вероятно, в большей или меньшей степени, все мы подвержены таким тенденциям.

Итак, во всех вышеупомянутых случаях мы обнаруживаем тот же механизм: с одной стороны, мы имеем самоканонизацию тех, кто цепляется за «положительную» репутацию, и делает все возможное, даже ценой насилия, чтобы замаять те небольшие промахи и скандалы, которые могли бы привести к утрате их репутации. С другой стороны, у нас есть зеркальное отражение этих людей, их двойник-противник: здесь присутствует самоканонизация похваляющегося тем, что его считают «отверженным» и «проклятым»; такие люди отказываются от любой попытки принять во внимание тот факт, что на самом деле они ничем не отличаются от остальных. Я надеюсь, что здесь очевидна работа того же механизма: путем конкурирующего подражания мы обретаем свою славу и репутацию от «другого», подобного нам — может быть даже ценой провокации и насильственного создания врага.

Факты таковы: нет никакой разницы между самооправданием, утверждающим — «я хороший», и самоуничижением, говорящим — «я порочный». Обе крайности являются двумя полюсами одного и того же типа желания, и, можно добавить, двумя точками выбора, которые обычно появляются в жизни одного и того же человека. С этим утверждением мы возвращаемся к нашему разговору о надежде. Слава и репутация, которые исходят от Бога, могут быть получены, но не присвоены. Слава Отца, которая открывается с пришествием Сына

³⁵ См. недавнее выражение двух недавних и контрастирующих позиций по этому вопросу: В. Bawer, *A Place at the Table* (New York: Poseidon, 1993) и М. Signorile, *Queer in America* (New York: Random House, 1993).

человеческого вместе с ангелами, будет получена теми, кто как раз не одержим заботой о своей репутации, своей славе. Вопрос о «хорошей» или «плохой» репутации не имеет большого значения, поскольку человеческая доброта и человеческое зло представляют собой социальные конструкции, насквозь пронизанные конкурирующими желаниями — желаниями, формирующими идентичность человека согласно социальному «другому». Слава небес, принятие которой творит заново, не достигается лишь благодаря приобретению репутации отверженного в этом мире, но дается тому, кто безразличен к своей репутации и славе, полученным здесь, кто остается свободным, независимым от того, что думают о нем люди, возрастая в своей солидарности с *той реальностью, которой еще нет*. Утрата репутации — это действительно начало жизни в согласии с Евангелием, но эта утрата присуща тому, кто не слишком заботится о ней, а не тому, кто сосредотачивается на самоканонизации, добиваясь для себя роли «изгнанника». Небесная репутация и слава даются тем, кто действительно не осознает, почему ему это дано, тому, кто считает себя «рабом нестоящим» (Лк 17:10).

За пределами желания быть желанным...

В наших рассуждениях о славе кое-что все еще остается пропущенным, и мы могли бы не обратить на это внимания, но мне кажется, что это важный элемент. Дело в том, что когда мы говорим о славе, подразумевая «репутацию», и когда мы осознаем, что, по сути, все мы хотим, чтобы кто-нибудь сказал нашему внутреннему маленькому ребенку: «это хорошо, малыш», то при этом мы остаемся в пределах такого понимания наших желаний и самых глубоких человеческих стремлений, как будто единственно определенным в наших желаниях является то, что нам требуется, чтобы кто-то любил нас. Если желание понимается в таком ракурсе, то жизнь христианина оказывается всего лишь сменой этого «кого-то». Тогда получается, что вера в Другого, которого не принимает мир, дает

нам возможность перейти в другой лагерь, и научиться получать свое «Я» не от враждебного нам человеческого «другого», от любящего божественного Другого. Пока что кажется, что все так и есть. Фиксируя свое сознание на вещах небесных, я фокусируюсь на том Одном, кто действительно любит меня, чья любовь удовлетворяет мои запросы — в противоположность тем, чьи желания никогда меня не удовлетворят и формируют меня как жестокого и ненавидящего.

Однако является ли правдой то, что наше глубочайшее желание — потребность быть любимым кем-то другим? И здесь обнаруживается огромная разница между мыслью Гегеля, который ответил бы «да», и мыслью Жирана, который сказал бы «нет». Я придерживаюсь точки зрения Жирана. Согласно ему, желание быть желанным, являющееся одной из «мутаций» человеческого желания как такового, несомненно, присутствует в нашей жизни на глубинном уровне, но все же не исчерпывает всего содержания желания человека. Человеческое желание, как мы видели в первой главе — это, в первую очередь, желание, *согласованное* с желаниями других. Это значит, что мы становимся воистину сотворенными заново не просто благодаря тому, что сидим напротив того, кто любит нас абсолютно и безоговорочно, но благодаря тому, что его творящая любовь *пробуждает в нас желание подражать этому любящему*. То есть мы призваны любить кого-то другого, как он любит. Это и есть подражание, производящее рождение нового «Я» в том, кто любим.

Поэтому очень важно то, что по свидетельству апостолов, разверзшиеся небеса — это не только видение Бога, перед которым мы призваны воссесть и принимать любовь в вечном лицезрении лицом к лицу, но и видение Сына человеческого, воскресшей жертвы, восседающей одесную Бога. Это видение позволяет нам осознать еще и то, что слава, то есть признание и похвала, которую мы получим, является динамической реальностью, которая создается по мере того, как мы учимся подражать любви Отца к Сыну. Неправильно было бы сказать, что та любовь, которая рождается в нас, является статичной реальностью, пребывающей в Отце, а в нас она пребывает в качестве подобия любви Отца и не требует ничего большего.

В действительности же Отец порождает в нас желание, являющееся любовью, указывая нам на своего любимого Сына (см. Мк 9:7 и др. похожие стихи), чтобы мы могли подражать этой любви. Эта любовь не ограничивается любовью к Сыну, но и сам Сын, воскресшая жертва, указывает на нас самих, воплощается ради нас именно чтобы стать воскресшей жертвой, показывающей нам, какова любовь Отца к людям, чтобы и мы смогли подражать ей.

Я осознаю всю глубину различия между обычным монотеизмом и тринитарным монотеизмом, который мы исповедуем. Позвольте мне попытаться обрисовать эту же проблему в несколько ином ракурсе. Если бы слава была лишь объявлением подлинной репутации того, кто с полным напряжением сил боролся в солидарности с жертвами нашего мира, тогда здесь все еще обнаруживались бы некоторые моменты апокалиптических представлений: мы могли бы представить себе окончательное прославление и оправдание. Но тот, кто хочет быть оправданным, все же не пренебрегает репутацией, зависящей от жестоких «других». Этому человеку все еще хочется триумфального сравнения самого себя с теми, кто пренебрегал им в этой жизни.

Я здесь хотел бы отметить нечто гораздо более интересное: в той же мере, в которой мы учимся быть безразличными к нашей репутации, и Отец может озарить нас той же любовью, которую он питает к своему Сыну и которой Он и Сын его объемлют все человечество. Тут нам придется напрячь наше воображение (во всяком случае, это придется сделать мне). Эта любовь ни в коем случае не является желанием оправдаться, восстановить потерянную репутацию, перевернуть все с ног на голову, и вообще она не имеет отношения ни к чему, что в нашем полном ужасов и насилия мире считается справедливым и подобающим. Эта любовь *любит* всех! Она любит гонителей, соблазняющихся, угнетателей, предателей и насмехающихся. Эта любовь не стремится излить огненный гнев в отмщение за все совершенное насилие, даже если мы ожидаем и боимся этого. Она не имеет никакого отношения к сведению счетов. Эта любовь, которая была причиной прихода в мир Сына человеческого и внутренней динамикой истори-

ческой жизни Иисуса, страстно желает того, чтобы и хорошие и плохие приняли участие в свадебном пире.

Это значит, что сосредоточение ума на вещах небесных позволяет нашему сердцу преобразоваться в подобие любви Отца, прощающей предателей, палачей, преследователей, слабых и всех тех, кто сбился с пути. Она прощает не потому, что это требуется каким-то этическим законом, и не по причине какой-либо заповеди, но лишь потому, что любит их. Согласно Луке, когда Иисус был распят на кресте, он сказал: «Прости им, ибо они не ведают, что творят» (Лк 23:34). Это не просто описание того, как Иисус разоблачает механизм смерти, ослепляющий тех, кто в нем участвует, так что они сами не ведают, что творят. Также мы не имеем здесь дела с этическим императивом, гласящим, что Иисус сначала сам должен был простить их, чтобы «чистым» прийти к своему Отцу. Надо сказать, что Иисус действительно любил своих убийц, без какого-либо садомазохизма³⁶.

Это означает, что когда мы можем освободиться от страха за нашу репутацию, а вследствие этого и от навязчивых мечтаний о часе расплаты, тогда эсхатологическое осознание, или сосредоточенность на небесном, начнет придавать нам способность любить людей без какой-либо дискриминации, подражая любви Отца к нам. Другими словами, тогда в глубинах наших душ начнет формироваться сердце пастыря, глубоко сочувствующего людям, переживающего за наше непослушание. Следует отметить, что «сердце пастыря» означает способность распознавать волков в овечьей шкуре. Дело не в том, что надо бояться каких-то людей, которые носят овечью шкуру, но внутри — волки хищные. Нет, речь, напротив, идет о том, чтобы смотреть на волков *творчески*, видеть то, что в своей глубине они — овцы, и уметь любить их именно как овец. Много раз в Евангелиях встречается слово *splangh-nidzomai*, которое обычно переводят словом «сжалиться». Иисусом был движим состраданием к тому или другому чело-

³⁶ Здесь я подумал об одной разновидности симпатии, проявляемой похищенными по отношению к своим похитителям, известной как «стокгольмский синдром». Но это совсем не то, что изображает Лука.

веку, или же к ситуации, когда люди были подобны «овцам, не имеющим пастыря» (Мф 9:36). Однако это слово очень сильное: оно обозначает такое глубокое переживание, когда у человека внутри все дрожит. Это довольно трудно себе представить: когда нам удастся освободиться от нашей пристрастной любви, наших поисков, нашего страха за репутацию, сформированных как реакции на ту или иную ситуацию, тогда-то и начинает расти внутри нас глубинное внутреннее сочувствие, которое в древности называлось словом *agape*, и которое выражает не что иное, как необъяснимую любовь, питаемую Богом к нам, погруженным в насилие и соблазны. Мы не только получаем возможность осознать, что сами любимы, но и приобретаем способность любить других людей.

Мне кажется, что в этом может состоять причина того, что церковь всегда представляла святых во славе как помогающих нам своим заступничеством и своими чудесами: вы не можете быть святым и в то же время не обладать необъяснимым внутренним сочувствием к людям, подражающим внутреннему душевному движению Иисуса, который

...вместо предлежавшей Ему радости, претерпел крест, пренебрегши посрамление, и воссел по правую сторону престола Божия (Евр 12:2).

Эта радость — не просто обетование эсхатологического оправдания, и не фиксация на собственной награде Иисуса, получаемой после всех испытаний. Она является предвкушением празднования, в котором примет участие огромное множество людей, хороших и плохих, творческих и депрессивных, но — людей, и по этой причине любимых. Нечто подобное, как кажется, осознал и самый английский из всех мучеников, св. Томас Мор. Как бывший канцлер королевства, он очень хорошо осознавал свою роль соучастника в порядке этого мира, и потому, приблизившись к своей плахе, выразил желание, чтобы он и его палач «вместе повеселились на небесном пиру». Это было не просто считавшееся обязательным прощение палача, но — проявление неизъяснимой радости.

▣ Взаимосвязанные образы

Весь изложенный выше материал пронизывают две важнейших идеи, два главных образа, дающие нам ключ к пониманию небесных вещей, на которых мы должны сосредоточить наше внимание: это видение разверзшихся небес с воскресшей жертвой — закланым Агнцем, стоящим или восседающим одесную от Бога, и брачный пир. Фактически эти два образа проходят красной нитью в свидетельстве апостолов: вскоре после того, как Иоанн Креститель указывает на Иисуса, «агнца Божьего», и вслед за данным Нафанаилу обещанием, что тот увидит разверзшиеся небеса и ангелов Божьих, восходящих и нисходящих на Сына человеческого, Иисус творит свое первое знамение в Кане Галилейской. Это — знак того, что Жених Израилев явился, и народ, который пророк приравнял к оставленной и покинутой мужем женщине³⁷, может насладиться брачным пиром, где нет недостатка в вине, а радость пирующих несравненно больше, чем могли себе вообразить те, кто готовил этот пир. Нет необходимости напоминать о том, сколько раз в синоптических евангелиях Иисус говорит о Царстве в терминах брачного пира — мы уже видели некоторые из этих фрагментов.

Интересно, что оба эти образа использованы в книге Откровения — книге, где все сосредоточено вокруг небесного видения закланного агнца. Давайте рассмотрим этот фрагмент:

И я услышал словно голос большой толпы и словно голос вод многих и словно голос громов сильных, говорящих: Аллилуйя! Ибо воцарился Господь Бог наш Вседержитель. Будем радоваться и ликовать и воздадим славу Ему, потому что наступил брак Агнца, и жена Его приготовила себя, и дано ей было облечься в виссон блестящий, чистый; ибо виссон есть праведные дела святых. И он говорит мне: напиши: «блажен-

³⁷ Ср. Ис 62:1-5; это толкование, соответствующее пониманию церкви, может быть увидено в литургическом чтении второго воскресенья года в цикле С, где отрывки из Исайи и о брачном пире в Кане связываются друг с другом.

ны званные на брачную вечерю Агнца». И говорит мне: эти слова — истинные слова Божии (Откр 19:6-9).

Два образа сливаются в один: брачный пир Агнца. Такое слияние образов помогает нам представить себе небо: теперь мы можем позволить этому образу наполнять нас силой для участия в подготовке этого брачного пира. С одной стороны, нам, хорошим, равно как и плохим, даровано приглашение, позволяющее освободиться от беспокойства по поводу того, достойны ли мы принять участие в пире, поскольку приглашение, причем настойчивое, исходит от того Единого, кто любит нас такими, каковы мы есть. С другой стороны, эта самая возможность оставаться свободными приобретается нами в той степени, в которой мы позволяем захватить себя вести о том, что Бог полностью чужд насилию, преисполнен бурлящей жизни и творчества, что он предоставляет нам возможность выстраивать свою историю жизни в гибком подражании воскресшей жертве. Эту историю жизни мы конструируем в надежде, и, строя свою новую историю, мы укрепляем надежду и создаем веру, несмотря на то, что нас со всех сторон окружает тьма царства смерти. Само апостольское свидетельство ясно демонстрирует нам внутреннюю динамику, пронизывающую его, и достигающую кульминации именно в тот момент, когда слились воедино разные образы, и возникло новое единое видение небес.

И более того: пир — это не просто пир, но свадебный пир, где гости — не только гости, но каким-то образом они соединяются с женихом. Радость пира предназначается не только для гостей, но и для жениха, и здесь образ небес становится образом брака. Празднование бракосочетания подразумевает любовь жениха и невесты, когда рождается связь, делающая их единым целым, связь безмерного творческого изобилия. Они становятся свободными от всяческой враждебности, напряженности и двусмысленности, окружающих нас и обедняющих эротическую жизнь. Павел указывает на это, когда он пишет о браке в пятой главе Послания к Ефесянам, сравнивая связь брачующихся со связью Христа и церкви. При этом следует отметить, что он не начинает с супружеской связи для того, чтобы дать понятие о небесах, но говорит, что не-

бесные отношения, небесное самопожертвование в любви, является основой для понимания земной реальности брака. Мне кажется, что эти образы предназначены к тому, чтобы оживить наше воображение: они чем-то напоминают историю про Золушку, служанку, которая была гадким утенком; но к ее собственному удивлению, она оказалась достойной любви принца, что превзошло любые ее ожидания. Когда Павел говорит, что в конце все будет подчинено Христу, который подчинится Богу, «потому что Бог все во всем» (1 Кор 15:28), это следует понимать в рамках вышеупомянутого интерпретирующего видения. Поскольку мы всецело сформированы изнутри Другим, призвавшим нас к существованию, поскольку «другой единосущен с осознанием “себя”»³⁸, то в конце мы будем полностью принадлежать Богу, который ненасильственным путем охватит нас, создав творческий и нерасторжимый союз. Мы будем участниками брака, и все наши желания будут исполнены в этой творческой полноте жизни.

▣ Вскормленное воображение и обновление желания

Мы могли бы здесь остановиться, но я думаю, что в наших попытках воссоздать ход эсхатологического мышления, характеризующего апостольское свидетельство, есть еще некоторые упущения. Сосредоточение ума на небесном может быть понято как исключительно интеллектуальное занятие, некий род размышления. Я далек от того, чтобы недооценивать важность определенных умственных усилий в постижении небесных вещей, но их одних, определенно, будет мало. Чего-то еще недостает в нашем исследовании эсхатологического мышления, а именно — измерения восхваления, прославления Бога. В разговоре об этом следует проявлять аккуратность, поскольку прославление уже приобрело черты банальности: кажется, что некоторые люди в церкви полагают, что все дело лишь в том, чтобы громко, настойчиво и во всеуслышание провозглашать

³⁸ J.-M. Oughourlian, *Un mime nommé désir* (Paris: Grasset, 1982), 58.

«Слава Богу». С другой стороны, на многих наших Мессах мы видим утрату аутентичного понимания смысла литургических гимнов «Слава в вышних Богу» и «Свят, Свят, Свят». Смысл же этот заключается не в самостоятельном священнопродовании общины, а в ее благоговейном участии в небесной литургии, в центре которой находится прославление самопожертвования человека.

Прославление Бога, как мы уже видели, имеет смысл провозглашения той репутации Бога, которая ему поистине подобает, чтобы имя Божье имело хорошую репутацию на земле, как и на небесах. Но это означает также и провозглашение хорошей репутации людей, ставших жертвами. Я считаю, что в основе многих апостольских текстов лежит осознание того, что *посреди всех обвинений и гонений* мы можем радоваться и восхвалять Бога. Несмотря на все преследования и на то, что нас уничтожают, мы можем провозгласить ту репутацию Бога, которой он достоин по справедливости. Пример этого находим в Лк 6:22-23:

Блаженны вы, когда будут ненавидеть вас люди, и когда будут отлучать вас, и поносить вас, и извергнуть имя ваше, как злое, из-за Сына Человеческого. Возрадуйтесь в тот день и возликуйте, ибо вот, награда ваша велика на небе: ибо так поступали с пророками отцы их.

Вся восьмая глава Послания к Римлянам является актом восхваления Бога, который освобождает нас от соблазна по поводу самих себя (Рим 7:18-8:2), а Святой Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными, когда мы разделяем страдания Иисуса. Это дает апостолу Павлу возможность сказать:

Ибо я полагаю, что страдания нынешнего времени несравнимы с тою славою, которой предстоит открыться в нас (Рим 8:18).

Теперь я хотел бы указать, что этот настоятельный призыв к постоянной радости в Господе (Флп 4:4-6), воспеванию и прославлению Бога *не* стоит на первом месте, потому что у Бога нет недостатка в восхвалении, для этого у него есть мириады ангелов и святых. В четвертой общей префации Римского Миссала говорится:

...не имея нужды в нашей хвале, Ты даешь нам благодать Твою, чтобы мы могли воздавать благодарение. Восхваляя Тебя, мы не прибавляем Тебе величия, но сами возрастаем ко спасению...

Здесь указана главная причина настоящего призыва к радости, восхвалению и воспеванию: это помогает нам выйти из привычного состояния и раскрыть свое воображение, чтобы мы могли питаться от бесконечной щедрости и полноты жизни, о которых мы говорили.

В этом контексте, как мне кажется, можно говорить о роли ангелов. Под ангелами я понимаю существ, созданных Богом, причем каждое из них образует свой уникальный класс. Не существует общего класса «ангелы», как, например, существует класс птиц, который можно разделить на различные семейства: водоплавающие птицы, хищные птицы и так далее. Каждый ангел составляет свой особый класс, иногда вообще ни с чем не сравнимый. Мне кажется, что это традиционное учение об ангелах призывает нас напрячь воображение, чтобы получить какое-то представление о невообразимом, чрезвычайном многообразии красоты, содержащейся в различных формах и способах существования, неведомых нам. Основная идея здесь такова: эти Божьи создания напоминают нам о том, что мы не в состоянии представить себе непосредственно. В первую очередь речь идет об абсолютной и преизобильной полноте творческой жизни Бога, для которого не составляет никакого труда постоянно и непрерывно творить вещи, поражающие своей совершенной новизной и непредсказуемостью.

Нам не следует считать некой игрой это приглашение вообразить себе небесное. Напротив, именно в темные, тяжелые времена гонений это особенно важно. Меня не удивляет, что Иисус прибег к упоминанию об ангелах, когда объяснял ученикам, что они не должны ни презирать «малых сих», ни давать им повода к соблазну:

Смотрите, не пренебрегайте ни одним из малых сих. Говорю вам, что ангелы их на небесах непрестанно видят лицо Отца Моего, Который на небесах (Мф 18:10).

Для того чтобы не презирать людей «здесь», требуется раскрыть свое воображение и начать движение к осознанию красоты и ценности того, что находится «там», но неизвестно людям этого мира.

Ангелы появляются при рождении Иисуса. Во время переписи населения, когда люди отовсюду должны были прибыть к указанному им месту и сообщить необходимую информацию о себе, в самом непримечательном месте рождается ребенок. В момент его рождения явилось огромное множество небесных существ, воздающих хвалу Богу. Эти ангелы явились простым пастухам, людям на то время самого низкого социального статуса, презренным и, возможно, преступным (Лк 2:8-20). Важно указание на то, что ангелов неисчислимое количество — это указывает на суетность переписи, организаторы которой хотели пересчитать людей, но не имели никакого представления ни о чрезвычайной важности одного новорожденного ребенка, ни об огромном количестве великолепных небесных созданий, прибывших, чтобы прославить его рождение.

Возможно, что наиболее ярко высвечивает этот принцип сцена ареста Иисуса согласно версии Матфея. В столь тягостных обстоятельствах один из соратников Иисуса берет меч и отрубает ухо слуге первосвященника. Иисус сказал ему:

... Возврати меч твой в место его, ибо все, взявшие меч, от меча погибнут. Или ты думаешь, что Я не могу упросить Отца Моего, и Он не даст Мне тотчас же более двенадцати легионов ангелов? Как же исполнятся Писания, что это должно произойти? (Мф 26:52-54).

Мы ясно видим: прежнее человеческое мышление во время гонений в первую очередь обращается к мысли о вооруженном сопротивлении, но Иисус останавливает эту попытку фразой, которая показывает, что он осуждает само это мышление, способное лишь содействовать расширению царства смерти. В момент гонения и страданий сознание Иисуса сосредоточено на Отце, его достославной полноте жизни и величественной силе, которую он являет во множестве своих ангелов. Иисусу нет необходимости отвечать на действия своих противников симметрично, подражая их враждебности, поскольку именно сосредоточение его сознания на Отце позволило ему испол-

нить то, зачем он пришел, совершить полное любви самопожертвование, и во исполнение Писаний предать себя в руки людей палачей.

Итак, присутствие ангелов стало одним из факторов, побуждающих нас славить Бога и раскрывать наше воображение, сосредоточивая мысль на столь великих творчестве, блеске и красоте. Это особенно важно, когда мы находимся в ситуациях изгнания, трудностей или страдания, когда кажется, что выхода нет. Когда перед нами нет открытых дверей, мы должны обратить внимание на скромную и непритязательную дверь, ведущую на путь жертвы, сосредоточиться на отверзшихся небесах, а также на множестве ангелов, являющемся знаком творческого Божьего присутствия. Путь «наверх», к истинному прославлению и восхвалению Бога, проходит не через огромные ворота, а сквозь игольное ушко, говоря о котором, Иисус сказал также: то невозможно для человека, возможно для Бога. Представить себе возможности Бога и все то, что может совершить Бог, невзирая на все ограничения нашего мира — это то же самое, что пройти через очень узкую щель. Однако следует сказать, что восхваление и прославление Бога не сводится лишь к развитию воображения в ситуации, когда все уже кажется потерянным, но имеет и более существенное значение. Научиться представлять небесную реальность — значит научиться преодолевать свои ограничения, прославляя Бога, и создать в себе новое желание. Если мы не сможем вообразить небеса, мы никогда не сможем стремиться к ним.

Мне кажется, что здесь заключено самое главное: откровение абсолютной и творческой полноты жизни Бога дает возможность заново создать наше воображение. В то же время наша вовлеченность в восхваление Бога и в процесс расширения нашего воображения позволяет нам увлечься красотой и радостью, способными породить в нас более глубокое желание, которое никогда не окажется тщетным: оно будет исполнено и удовлетворено сверх всякого ожидания. Не случайно один из старцев (Откр 7:13) указывает тайновидцу, автору Откровения, на людей в белых одеждах, объединяя при этом элементы из книги пророка Исайи (Ис 49:10; 25:8) и

Псалтири (Пс 23) с образом закланного агнца, предстоящего в центре небесной литургии:

...это те, которые приходят от великой скорби, и которые омыли одеяния свои и убелили их кровью Агнца. Поэтому они — пред престолом Божиим, и служат Ему день и ночь в храме Его, и Сидящий на престоле раскинет шатер Свой над ними. И они не будут больше голодать и не будут больше жаждать, и не будет палить их солнце и никакой зной, *потому что Агнец посреди престола будет пасти их, и поведёт их на источники вод жизни, и отрёт Бог всякую слезу с очей их* (Откр 7:14-17, курсив автора).

Источник воды живой! Это библейский символ *par excellence*, очень многое говорящий для Ближнего Востока с его скудной и сухой почвой. Он выражает полное удовлетворение желаний человека, отсутствие какого-либо разочарования, избытие гармонии и покоя. Это тот же источник, что Иисус предложил самаритянке вместо простой воды, которой человеку недостаточно:

Тот же, кто будет пить от воды, которую Я дам ему, не будет жаждать вовек, но вода, которую Я дам ему, станет в нем источником воды, текущей в жизнь вечную (Ин 4:14).

Сосредоточение ума на вещах небесных ведет к сотворению в нас нового, ненасильственного подражающего желания, не знающего фрустраций. Этому желанию присуще глубинное стремление к активному участию в подготовке брачного пира Агнца — посреди нашего мира, в творящей полноте жизни Бога, недоступной никаким разочарованиям.



Заключение

Здесь я приведу отрывок из апостольского свидетельства, которое резюмирует все изложенное выше на этих страницах. Что особенно интересно — это то, что в данном отрывке есть все, абсолютно все; хотя для этого, конечно, задействованы разные образы, но, тем не менее, там, несомненно, есть все. Можно сказать, что вся моя книга является не чем иным, как пространной глоссой (комментарием) к этому отрывку. Вы обнаружите апокалиптические представления как нечто преодоленное; понимание Бога как вызывающего трепет уже ушло в прошлое; мир сакрального насилия тоже преодолен; вместо этого появилось новое эсхатологическое видение, сосредоточенное на полноте жизни Бога, подчеркнутой ангелами и переданной людям посредством крови закланного агнца. Этот фрагмент дает понять, что новое видение решительно кладет конец прежнему порядку мира, рожденному с Каином и с появлением первой жертвы. Новое видение дается тем, кто способен слышать, ради того, чтобы они могли питать свое воображение и храбро жить в надежде, дарованной Иисусом. А теперь передадим слово автору *Послания к Евреям*, чтобы он говорил сам за себя:

Ибо вы не приступили к осязаемому и поглощающему огню, ни к мраку, ни к темноте, ни к буре, ни к звуку трубному, ни к шуму словесному такому, о котором слышавшие просили, чтобы не было сказано им больше ни слова. Ибо не могли они вынести того, что было заповедуемо: если и зверь прикоснется к горе, да будет побит он камнями. И, так страшно было это явление, что Моисей сказал: я — в страхе и трепете. Но вы приступили к горе Сиону и к граду Бога Живого, небесному

Иерусалиму, и к тьмам ангелов в торжествующем собрании, и к Церкви первородных, вписанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведных, достигших совершенства, и к Посреднику Нового Завета, Иисусу, и к крови кропления, говорящей лучше, чем кровь Авеля (Евр 12:18-24).

Этот текст, дающий последний толчок нашему воображению, учит нас жить, радостно помогая готовить праздник невинной жертвы.

•

В заключение — небольшая ремарка. Иисус говорит нам, что не надо разбрасывать жемчуг перед свиньями (Мф 7:6). Тем не менее, в противоречии со своим собственным запретом, всякий раз, когда он дает нам увидеть проблески небесного видения, то, по сути дела, именно разбрасывает жемчуг перед свиньями. Я боюсь, что слишком большая разница между жемчугом и свиньей, пытающейся разобраться в нем, может сбить с толку (ср. Мф 23:3). Поэтому я прошу Господа помочь вам хорошо различать, не впадая в соблазн, где жемчуг и где свинья, а вас я прошу молиться, чтобы свиньи могли стать другими, стать чуть-чуть больше похожими на жемчуг, вместо того, чтобы и дальше валяться в своем свинарнике: ведь «свиньи», в конце концов, — тоже люди!



Общий указатель

- Agapé 215
Frühkatholizismus 129, 144
Splanghidzomai 209
- Августин, св. 208
Ад 1, 196, 199
Аллах 32
Ангелы 179, 207
Апокалиптика
 характерные черты апокалиптики 141
 дуализм в апокалиптике 141
 окончательное прославление 183
 ад 196-199, 197
 надежда 181-183
 использование Иисусом языка апокалиптики 142, 164
 в Евангелии от Матфея 175,
 представление о Боге 141
Апокатастасис 197, 198
Апостолы
 значение апостолов как символа 85, 86
 можно ли верить их свидетельству 129
Бальтазар, Ганс Урс фон 199
Благая Весть 163
Благо 160
Бог
 творчество в Боге 66
 как Создатель 49
 как чуждый смерти 33, 37
 исключение участия Бога в осуждении 38
 Бог, изгнанный людьми 39
 предание Иисуса 43
 как любовь 55, 56, 77-79, 210, 211
 милосердие Бога 139
 порядок Божий 151
 представление о Боге 49, 50
 сила Бога 33
 и жертвоприношение 40, 41
 необычность и странность Бога 78
 абсолютная инаковость Бога 188, 192
 и насилие 116
Богословие 7
Брак 32, 91, 203
Братья из книги Маккавеев 29-31, 50-53, 136
Брачная одежда 171
Брачный пир агнца 216, 217
Вера 191
Вера 61
Вечная жизнь 119
Власть вязать и разрешать 108
Возвращение Христа
 задержка 127-129, 139, 140
 точка зрения либерального протестантизма 129, 130
 учение текстов 130-133
 терминология «того дня» 138
 как ночной вор 137, 138

- использование языка насилия 147
- Вознесение 8, 82, 83, 127, 196, 199
- Войны 162
- Воскресение
как причина эсхатологии 20
Христа 17-19, 48, 54
как эсхатологическая месть 51
как награда верность Закону 50
и преследование 50
саддукеи о воскресении 30
значение 19, 222
- Восприятие учениками Бога 34, 37-38
- Восхваление 217, 221
- Вражда 13, 14
- Время
Авеля 146, 147, 152, 166, 173, 177
и Конец 141, 145
как бесконечное 119
новое качество 144, 145, 154
причастность времени к смерти 117, 125
физическое 120
психологическое 120
качества времени 120, 127, 143
и окончание 119
и насилие 120
- Второе пришествие (*см.* Возращение Христа)
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих 212
- Гибкая парадигма 66
- Гипноз 3, 121
- Гитлер Адольф 122
- Гнев Божий 41, 43, 45, 46, 47, 145
- Гнев 45-46, 55, 145
- Грех 160
- Десакрализация 149, 150
- Достоевский Федор 195
- Дрейфус Альфред 158, 159
- Дьявол 64
- Евхаристия 78
- Естественный закон 25
- Желание 193, 207-212
- Жемчуг и свиньи 225
- Жертва как судья 158, 159
- Жертвоприношение Исаака Авраамом 40
- Жертвоприношение 40-42
- Живая вода 191
- Жизнь, не имеющая конца 119
- Жиран Рене 3, 19, 212
- Закваска 89
- Закон 38
- Заступничество святых 214
- Защита Стефана 82, 83
- Идентичность 93-95, 99, 100, 193, 194
- Иерусалима, падение 163
- Изгнание 28, 29, 39, 40
- Иисус Христос
как дающий доступ к Отцу 81, 82
как судья 157-160, 162
о том, что «за гранью» 104
рождение Иисуса 219, 220
выбор людей Иисусом 95
пришествие как Сына человеческого 165, 166
творческое действие Иисуса 78
как создатель сакрального порядка 113, 114
его смерть (*см.* Смерть Иисуса)
путь к Отцу 59, 60, 62, 70
предание Иисуса 46, 165
подражание Иисусу 73
нечистота Иисуса 109
участие в сотворении 48-49
учение в притчах 87
осознание Бога 34
воскресение 17, 21, 19, 46, 53
возращение (*см.* Возвращение Христа)
ниспровержение дуализма 142
учение 18
как Храм 140
мышление Иисуса 54-55
использование языка апокалиптики 141, 142
свидетели Иисуса 129
свидетельство Его деяний 76
- Илия 166

- Иметь жизнь в избытке 126
Ириной, св. 33
Искупительная смерть 52
История об основании, согласно Новому Завету 14, 15
Иудаизм
 отношение к иноплеменникам 104
 невиновность жертвы в иудаизме 13, 14
 восприятие Бога в иудаизме 48, 49
Каин и Авель 16, 64, 146, 147
Канон внутри канона 146, 147
Католическая церковь
 как Антихрист 114
 как искажение Евангелия 214
Кафоличность 116
Конфликт 163
Левиратный закон 28, 29
Либеральный протестантизм 106, 113, 114, 128, 129
Лингвистические конструкторы 108, 109
Личная нравственность 150
Ложные Мессии 162
Луази Альфред 101
Любовь
 и смерть 55
 как отдавание своей жизни за друзей 72, 74
 Божья 78, 80, 211-213
 охлаждение любви 173, 174
 открытое определение любви 72
Люди
 неправильное восприятие Бога 34, 35
 критика Павла 34
Лютер Мартин 144
Марка, Евангелие 98
Марксизм 147
Межгрупповые барьеры 109-111, 123
Месть 143
Микс Уэйн 140
Милосердие 98
Миметическая теория
 определение 10, 110
 и желание 88
 двойная динамика 64
 механизм козла отпущения 110
 три момента теории 16
Мир (покой) 13, 14
Мирное желание 193
Миф 14, 16
Молина Тирсо де 198
Мор Томас, св. 215
Надежда
 и апокалиптика 181
 двойственная природа надежды 181
 перед лицом смерти 187, 188
 и страх 199-200
 и оправдание верой 192-193
 смысл надежды 194
 как естественное ожидание 98
 на себя 189
 на радикально иного 188, 189
 и собственные заслуги 179-186
 замена надежды терпением 182, 184, 185
 и спасение 181, 182, 185
 на другого 187, 188
 как разрыв в системе 196
Насилие
 обнаружение 113
 в отношении к Воскресению 29, 30
 и Бог 116
 и милосердие 32
 и принцип аналогии 115
 как источник преследований 52
 и время 120
Нафанаил 81
Национал-социализм 149
Неадекватные призвания 93
Небеса
 как пребывание в Отце 60
 и слава 204, 205
 отверзшиеся 81-84, 212
 «принимаемый аспект» 202
 история небесная 109
Невинные жертвы 19, 20, 110-112
Нечистота 109

- Ниспровержение смысла 45
 Ницше Фридрих 125
 Новый Завет 9, 18, 19, 39, 43, 145
 Новый Иерусалим 84, 85, 152
 Ночной вор 130-132
 Обращение
 как встреча с милосердием 98
 моралистическая интерпретация 97
 Петра 98, 99
 как творение нового «Я» 99-100
 Савла 98
 Общественная мораль 149
 Общественный порядок 112, 113
 Оправдание верой 192
 Ориген 197
 Отец
 доступ к Отцу 80-82
 любовь Отца 80, 211, 212
 два разных отца 61, 62
 Откровение 84, 100, 169
 Открытое определение 72
 Отрицание 29, 30
 Павел
 изменение представления о Боге 38, 39
 обращение 38, 98
 демифологизация у Павла 41, 44
 Падение Иерусалима 163, 164
 Память 120, 122, 123
 Первородный грех 121, 122
 Петр
 характер 94, 95
 обращение 98, 99
 власть вязать и разрешать 107
 видение Петра 107
 Подражание 12, 13
 Покаяние 97
 Понятие о ценностях 203, 204
 Последний день 143
 Последний суд 161
 Потомство
 и смерть 33
 значение потомства 31
 Правила 66
 Предание Иисуса 44
 Преследование 52, 221
 Приведение к полноте истины 65
 Примитивный католицизм 129, 144
 Принцип аналогии 101, 115
 Притчи
 различное понимание притч 87, 88
 о добром самарянине 118
 о горчичном зерне 90, 91
 о закваске 90
 о потерянной овце 32
 о сети 89-90
 об овцах и козлищах 175, 176
 и ниспровержение изнутри 88, 89
 о талантах 171, 172, 174
 о виноградарях 170
 о брачном пире 164, 171
 о мудрых и неразумных девах 174
 Пришествие Сына
 в распятии 165, 166
 как откровение 167-169
 знамения пришествия 169
 Прославление Бога 204, 215
 Прощение 69, 117, 146, 200, 212
 Радость 77, 78, 213
 Разверзшиеся небеса 81-84, 100, 212
 Разоблачение несправедливости 182-184
 Разрыв 129, 130
 Рассказ истории 102
 Репутация 204-207
 см. также Слава
 Реформация 101, 102, 106, 128, 149
 Ритуал 14
 Рушди Салман 31, 33
 Саддукеи 33
 Сакрализация 92, 149, 150
 Сакральное и секулярное 149-151
 Сакральный порядок 113
 Самозащита 163
 Самоканонизация 206, 207

- Самообман 93
 Самопонимание 11
 Сара 179
 Сатанинские стихи 31
 Свобода речи 200
 Святой Дух
 как адвокат 66
 и смерть Иисуса 63
 как ведущий к истине 65
 изначальная функция Святого Духа 64
 Послание Святого Духа 66, 67
 Священное Писание 9
 Сексуальные меньшинства 207
 Секуляризация 113, 152
 Секулярное и сакральное 149, 150
 Сердце пастыря 214
 Система 195, 196
 Слава
 и апокалиптика 213
 определение Августина 206
 и желание 208, 209
 и небеса 203, 205
 и стыд 204, 205
 этого мира 205
 см. также Репутация
 Смена жертвы 115
 Смерть Иисуса
 и доступ к Отцу 59
 ее добровольность 40, 55
 как завершение сотворения 77
 как любовь Бога 55-60
 как дарование Святого Духа 63
 Его отношение к смерти 56, 57
 как раскрытие небес 60
 как священное подражание 51, 52
 как триумф палачей 18, 19
 Смерть
 поражение смерти 21
 и определение добра 36, 37
 в перспективе Бога 21
 и потомство 31
 отношение Иисуса к смерти 36
 смерть Иисуса 58
 и Царство Божье 91
 и любовь 55
 и брак 31
 всепроницающее влияние смерти 56
 Смоковница 164
 Соблазн 150, 174, 175
 Создание идентичности 120, 121
 Сострадание 214
 Социальная формация (*см. Меж-групповые барьеры*)
 Социальные запреты 14
 Социальный дуализм 141, 142, 144
 Социальный прогресс 45
 Спасение
 как завершение творения 52
 как спасательная операция 48
 в отношении к социальному прогрессу 47
 СПИД 176
 Страх 179, 180
 Стыд 204, 206
 Суббота 75-46
 Суд
 неучастие Бога в суде 38
 последний 161
 Иисуса 157-159
 согласно Евангелию от Иоанна 151-152, 155
 притча о сети 89
 ниспровержение изнутри 158, 159
 Творение
 отвращение к творению 70, 71
 завершение творения в смерти Христа 52, 71
 участие Иисуса в творении 48, 49
 как упорядочение 50
 как насильственное упорядочение 51
 из ничего 51, 52
 и спасении 47-49
 Терпение 181
 Тот, кто был проклят за неверие 194
 Уайльд Оскар 158

- Убийство как основание культуры 13-15
- Умножение зла 173
- Фома Аквинский, св. 27
- Хомейни, аятолла Рухолла 30, 31
- Храм
разрушение 162
реставрациям 140
- Христианская вера 146
- Христианские тексты 17
- Христианство
с точки зрения либерального протестантизма 106, 113
как сила секуляризации 114
- Хрупкость 94-96
- Царство Божье
как церковь 100, 111
критерии Царства 105
близость Царства 90-92
и суд 88, 89
язык, которым описывается Царство 85, 86
и безопасность 90
и общественная структура 88, 89
странность Царства 90-92
- Церковь
концепция церкви 101
как интерпретатор Писания 146
невидимая 101
брак со Христом 203
и разверзшиеся небеса 85
воссоздание 102, 103
в отношении к Царству 100-102
универсальность церкви 105-106, 114, 144
видимая 106
- Чернокожие 108, 109
- Шиндлер Оскар 189, 194
- Экклесиология 101
- Эсхатологическое сознание 77, 99, 109
- Эсхатология
цель эсхатологии 22
причина эсхатологии 20
- Юлиана Норичская 29

Джеймс Алисон ЖИЗНЬ В ПОСЛЕДНИЕ ВРЕМЕНА

«Жизнь в последние времена» — исключительная книга, она вселяет думу. Она — особенная и по реалистичности взгляда на физическую ущербность мира, и по сосредоточенности на центральных тайнствах Евангелия — страстях и воскресении. Именно этот таинственно-увлекательный христианский взгляд на мир, где даже многие люди доброй воли вновь и вновь не находят место Богу, делает книгу уникальной. Вместо изыскания к нашей вере «Жизнь в последние времена» помогает нашему неверию.

Рене Жирар, философ, член Французской Академии

Джеймс Алисон обладает редким даром делать Новый Завет по-настоящему новым для читателя. Эта книга развивает идею его замечательной работы «Постижение Иисуса» и разрабатывает богословие нашего преображения, когда мы освобождаемся от культуры террора и насилия и приближаемся к Иисусу. Книга поистине величайшей силы.

Роуэн Уильямс, Архиепископ Кентерберийский

Эта книга может послужить превосходным введением в христианское богословие для парижанских, поскольку здесь богословие предстает не как учебная дисциплина, которую следует выучить, а как жизненная действительность, помогающая преодолеть насилие окружающего мира.

Степхи Хауэрбас, профессор богословия и этики, США

Страстностью и ясностью стиля, глубоким пониманием Иисуса и любовью к нему Джеймс Алисон сблизается с замыслом Рене Жирара повествовать историю преображения всего сущего в славу через долгое мучительное открытие виновности жертвы.

Николаас Аэи, профессор богословия, Кэмбридж



Джеймс Алисон, католический богослов и священник. Родился в Лондоне, работал в странах Латинской Америки и США, сейчас живет в Бразилии. Автор многих книг, среди которых «Постижение Иисуса» (Издательство ББИ, 2010).

ISBN 978-5-89647-211-7



9 785896 472117

современное
СЕРИЯ БОГОСЛОВИЕ



Библиейско-Богословский
Институт
св. апостола Андрея

WWW.STANDREWS.RU