

Мартин Бубер. Два образа веры

12

У Марка история Иисуса начинается с рассказа об очищении в Иордане; у Иоанна же она первоначально оканчивается, достигая своей "цели и завершения"(100), рассказом о том, как было преодолено сомнение Фомы в телесной реальности Воскресшего. Если не вложу пальца в его раны, говорит он (Ин. 20:25), "не поверю никогда". Он желает также видеть и раны от гвоздей, но этого может быть недостаточно, ведь видят и призраков; чтобы поверить в то, что это сам Иисус, а не призрак, Фома должен иметь возможность все ощупать своими руками, опознать собственноручно его раны и таким образом установить его личность. Но поскольку Иисус является и велит Фоме вложить пальцы в его раны, Фома довольствуется одним лицезрением Иисуса. Он взывает к Воскресшему: "Господь мой и Бог мой!" Так во времена Иоанна велели называть себя цезари(101); но издать этот возглас Фому заставляет отнюдь не повеление Иисуса. Но и не вид Воскресшего вызвал его восклицание, а обращение Воскресшего к нему исторгает у него этот возглас: духи так с человеком не говорят. Теперь сомневавшийся верит. Но верит он не только в то, что Иисус воскрес; он верит также и в то, что Воскресший - "его Бог". Верят ли в это также и другие апостолы? До сих пор мы не услышали от них ничего, что можно было бы истолковать в этом смысле. Фома же верит и свою веру возвещает: Иисус, которого он признает воскресшим, - его Бог. Мы не ведаем о том, что побудило Фому уверовать в Иисуса как в Бога, и не располагаем никакими сведениями на этот счет. Ничего иного не остается, как только снова напомнить самим себе, что воскресение отдельного человека не входит в круг представлений мира еврейской веры. Когда воскресает отдельный человек как индивидуальность, перед нами факт, не находящий себе места в этом мире веры. Фома не помышляет о том, чтобы расширить сферу этих представлений. Нетрудно понять, что он, насколько мы узнали его по характеру его сомнений, не был в состоянии сделать это. По-видимому, вот какая мысль мелькнула у него в голове: так как никакой человек как индивидуальность не может воскреснуть, то стоящий здесь - не человек, а один из богов; а так как он был человеком, известным Фоме, *его* человеком, то теперь он

- его, Фомы, Бог. Но при этом для Фомы, о котором рассказывается в Евангелии Иоанна, разом разрушается еврейский мир веры, не ведающий никакого бога, кроме Бога. Из всех учеников Иисуса Фома - первый христианин в смысле христианской догмы. Так оно и есть: для евангелиста, у которого все - всецелое его теологическое построение, достигающее небес, - возводится на устоях "веры", веры в то, что вот это - существует и что оно - такое-то, первый христианин должен выглядеть следующим образом: это человек, который столь долго уклоняется от веры в то, что "нечто подобное" существует, покуда это хоть в какой-то мере возможно, а как только это становится больше невозможным - отвергает свой мир и поклоняется Мертвому и Живому, который разговаривал с ним. Тем самым присутствие Не Имеющего Образа - парадокс эмуны - замещается бинитарным образом Бога, обращенная к человеку сторона

которого являет ему человеческий лик. Так и не иначе должен был воздвигнуться, исходя из предпосылок Иоанна, бинитарный образ Бога.

Теперь возникает потребность еще и выразить эту веру объективно в вероисповедном суждении. Оно возникло в том же самом кругу людей, откуда вышло четвертое евангелие, и принадлежит, весьма вероятно, его автору. В конце Первого послания Иоанна об Иисусе Христе сказано: "Он - истинный Бог и жизнь вечная" (1 Ин. 5:20). Определенный артикль перед словами "истинный Бог", очевидно, призван выразить мысль о том, что здесь воздвигается не новый образ Бога, но что древний, до сих пор отчасти скрытый образ стал очевидным во всей своей полноте; иначе говоря, до сих пор жизнь вечная была "у Отца", теперь же она "явилась нам" (1 Ин. 1:2), и тем не менее не как что-то, прибавленное к истинному Богу, но как Он Сам. Как раз эту идею и выражает, используя иные обороты речи, первый стих из пролога Евангелия Иоанна, стремящийся рассказать начало истории творения по-новому, как историю, с которой только сейчас сняты покровы: существует Логос, бывший "у Бога" уже "в начале", и, однако же, "Логос был Богом". Творящее слово, которое Бог, открываясь в нем, произносит, есть Он Сам. Можно было бы объявить это происшедшей из смешения еврейских и нееврейских воззрений гипостазирующей спекуляцией и на этом остановиться, если бы "Слово", "жизнь вечная" не являли нам именно тот человеческий лик, лик Воскресшего, который приглашает Фому вложить свою руку в рану на его боку. Для "христианина", существующего отныне, Бог имеет этот лик; без него Бог не имеет облика, подобно тому как Он не имеет облика для еврея. Антропоморфных представлений о Боге было предостаточно и в еврейском мире веры, но их создавали люди. Они видели богоявления и приукрашивали их, люди были разными, и явления Бога оказывались разными, люди умирали, и явления Бога были преходящими, а Сам же Бог оставался во всех Своих явлениях неявленным. Но теперь, в христианстве, этот облик стал неизменно сопровождать божественную сущность. Христианин не мог не видеть его, обращаясь к Богу. Молясь, он обращался к этому божественному лику, вслух или про себя. Уже Стефан, умирая, передает свой дух не Богу (Деян. 7:59), как это делает умирающий Иисус (Лк. 23:46; ср. Пс. 31:6), а "Господу Иисусу".

Обожествление было результатом развития, то есть необходимостью, а не произволом. Только так ведь всегда и создаются новые образы Бога. Но здесь случилось нечто, чего никогда прежде не бывало. "Израиль" с точки зрения истории веры означает в глубинном смысле непосредственное отношение человека к невоспринимаемой сущности. В явлениях природы и событиях истории Бог постоянно дает видеть Себя и остается незримым. Нерасторжимое единство составляют Его открытость и "потаенность" (Ис. 45:15); без Его потаенности не было бы реальным и Его происходящее во времени откровение. Потому-то Он не имеет образа; образ есть фиксация одного проявления божественности, образ мешает Богу утаивать Себя, образ не позволяет Ему всякий раз быть тем, кто Он есть (Исх. 3:14), образ не позволяет Ему являться так, как Он Сам того желает! Именно поэтому "ты не должен делать никакого изображения". Однако именно к Нему, только лично Сущему, никогда не принимающему форму, к Нему израильтянин относится исключительно непосредственно. Человек этот "всегда видел пред собою своего Господа" (Пс. 16:8), он сознает себя "всегда с Ним" (Пс. 73:23). Это нечто совсем иное, нежели то, что обыкновенно хотят

понимать под монотеизмом. Обычно этим словом обозначается раздел некоего мировоззрения, высший его раздел; исключительная непосредственность же - вовсе не мировоззрение, но первичная реальность жизненного отношения. Конечно, такой израильтянин у узнает своего Бога во всех силах и тайнах, но не как объект среди объектов, а как исключительное Ты молитвы и поклонения. Даже когда Израиль исповедует (Втор. 6:4) *YHWH* своим Богом, *YHWH* - Единым, то этим он не хочет сказать, что нет никаких богов, кроме *одного* Бога, - такое вовсе и не нужно исповедовать, - но что "его" Бог - Един, Единственный, к которому он относится, пребывая в состоянии исключительно непосредственной эмуны, доверия, - с такой любовью всего сердца, силою всего жизненного духа и всею мощью своего существа (ст. 5), с какой человек может относиться лишь к Не Имеющему Образа, то есть Не Ограниченному никакими формами явленности. В Писании это называется "быть всецело у Бога". Именно против этой действительности веры и жизни выступает христианин - и не в конфессиональной формуле, но фактически, когда в своей собственной действительности веры и жизни он присваивает Богу не один определенный облик, облик человека, но наделяет его обликами "Великого Спасителя" (Тит. 2:13), "иного Бога" (Юстин), "страдающего Бога" (Татиан), Бога, "Который приобрел Себе кровью Своею" сообщество верных ему (Деян. 20:28). Бог христианина, одновременно лишенный образа и обладающий им, менее образен все-таки в религиозной идее, образен же более в переживаемом настоящем. Образ скрывает Не Имеющего Образа.

Тем самым, конечно, приобретают иной, новый вид непосредственные отношения к Богу. Эту непосредственность можно сравнить с непосредственностью отношения к любимому человеку, который обладает таким и не иным обликом и которого избрали именно за этот облик. Это такое Ты, которое, будучи тем, что есть, как бы принадлежит другому. Отсюда развивается конкретность отношения, которое стремится к священному воплощению. Ты, однако, как личность можешь пойти еще дальше, вплоть до слияния своего Я с Ты, вплоть до принятия на себя этих страданий, до появления у тебя этих ран и язв - и до любви к человеку, исходящей "от него". Фигура, замыкающая историю Иисуса, - Фома-усомнившийся, отказавшийся ощупать руками раны Иисуса, стоит в начале пути Христа, на более поздних этапах которого мы встречаем такие личности, как Франциск Ассизский. Что за великий живой парадокс все это вместе! Именно так: тот первый парадокс, парадокс непосредственного отношения к Сущему, не имеющему образа, Себя Сокрывающему и вновь Являющему, Который дарует открытое и утаивает сокрытое (Втор 29:28), теперь отброшен.

Натан Зедерблом приводит высказывание одного французского адмирала, сделанное им в беседе(102): "Существовали времена, когда я был атеистом. Но если бы я мог осмелиться, я бы назвал себя все-таки христианином". "В наше время, - продолжает Зедерблом, - это в равной мере относится ко многим людям. Для них Христос - Скала, на которой зиждется их религия и сердца. Никакого иного имени им не дано. Он - Солнце в мире души, Водитель, Спаситель, Господь - Бог в той самой мере, какой мере является Богом то, на что сердце положилось целиком и полностью... Конечно, можно усомниться в божественности Бога, но не в божественности Христа". Один мой, ныне покойный, друг, христианин, Кристиан Ранг, впереди своего собственного имени

ставивший имя Флоренс, чтобы оно напоминало о "замерзшем Христе" Силезского Вестника, который расцвел, как цветок, сказал мне как-то о самом трудном времени своей жизни: "Я не пережил бы этого, не будь у меня Христа". Христа, не Бога! С той поры я постоянно делился этим свидетельством с истинными христианами, с которыми был знаком, зная, что услышу от них откровенную истину их души. Некоторые из них подтверждали, что это свидетельство выражает их собственный опыт. Великое литературное выражение этого опыта мы находим в некоторых произведениях Достоевского: припасть к Сыну, отвернувшись от Отца, - основное расположение духа Ивана Карамазова, а в романе "Бесы" припертый к стенке христианин должен смущенно лепетать о том, что хотя и верит во Христа, но в Бога - только будет веровать. Во всем этом я вижу важное свидетельство о спасении, пришедшем к "язычникам" (неевреям) благодаря вере во Христа: они обрели Бога, Который в часы, когда их мир постигало крушение, оправдывал надежды и, более того, - даровал им искупление, когда они находились в плену вины. Это гораздо больше, чем мог бы сделать для этой поздней эпохи исконный бог или сын богов западноевропейских народов. И нечто родственное этому свидетельству слышится нам в воплях и стенаниях былых поколений, обращенных ко Христу. Только нужно не пропустить мимо ушей и другое, слушая исповедание их пылкой страстности и сердечной глубины.

В заключении Первого послания Иоанна, после исповедания, гласящего, что этот Иисус Христос есть истинный Бог и жизнь вечная, вдруг без всякой связи появляется некое увещание: "Дети! Храните себя от идолов". Один комментатор(103) видит в этом довод в пользу того, "что это исповедание ни в малейшей степени не касается ослабления монотеизма". Конечно, приведенное мнение вполне оправданно в отношении интенции - опальной направленности этого исповедания, но не в той же мере в отношении его воздействия. При этом следует предположить, что под "монотеизмом" нужно понимать здесь нечто иное, нежели весьма широко распространенное в Ойкумене мировоззрение, довольствовавшееся тем, что заменяло конкретные притязания Пантеона притязаниями общими, лишенными всякой действительности, а в них ничего не нужно было ослаблять.

Осмелюсь выразить одно личное впечатление, которое возникает всякий раз, когда я размышляю над тремя текстами из посланий Павла, взятыми вместе, и иначе, как вместе, они не вспоминаются мне. Павел, по-видимому никогда не стремившийся в своих подлинных посланиях(104) придавать предсуществующему Христу божественный характер, говорит о нем все-таки как о существе, имеющем "образ Божий" (Флп. 2:6), принимающем непосредственное участие в делах Бога (1 Кор 8:6), и это - в твердом, несмотря на частичную формализованность исповедании, полном стихийной силы: мир знает многих богов и многих господ, "но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все и мы Им". В Отце - исток и цель всего сущего, его постоянство и спасение. Однако в Рим 11:36 мы видим, что исповедание изменилось. О Боге здесь говорится: "Ибо все из Него, через Него и для Него". Это различие наводит меня на мысль о том, что Павел как будто заметил за время, прошедшее между этими двумя посланиями, нависшую опасность двоебожия и хотел бы ее предотвратить. Теперь же в душе этого пылко стремящегося к истине своего видения человека, по-видимому, продолжается работа(105), приводящая его к

выводу: в исповедании единства Божества он не предоставил Христу подобающего ему достоинства, это он должен сделать сейчас. Так рождается самое зрелое выражение интенции Павла (Кол. 1:15 и сл.)*, в котором он одновременно пытается сохранить единство Божества и прославить небесного Христа: "Он - образ невидимого Бога, он - первенец всего сотворенного, ибо в нем сотворено все", "все было сотворено через него и для него". Здесь Христос одновременно включается и в состав сотворенного, и в дело божественного творения. В нем - центр откровения, ибо он - верный образ, в котором невидимый Бог теперь становится видимым. Так Павел напряг все силы, стремясь соединить верность самому возвышенному представлению о своем Учителе и "несмягченное" утверждение монотеизма.

102 Soderblom N. Vater, Sohn und Geist (1909). S. 60.

103 Buchsel. Die Johannesbriefe (1933). S. 90.

104 Если в Рим 9:5 благословение "сущему над всем Богом" отделяют от предыдущего и относят его к Отцу, чему соответствует подобное словоупотребление в 1:25 и в 2 Кор 11:31.

105 В отношении хронологии писаний Павла я следую мнению Додда; Dodd. The Mind of Paul: Change and Development // Bulletin of the John Rylands Library. 18 (1934). P. 3 ff.

** Согласно современным представлениям, Второе послание к Фессалоникийцам не принадлежит к подлинным посланиям Павла; однако автор этого послания использовал в своей работе текст 1 Фесс., так что 2 Фесс. можно понять, как своеобразный комментарий к 1 Фесс*