

Мартин Бубер. Два образа веры

14

Претерпевание страдания как страдания безвинного в истории веры иногда действует одновременно как разрушающее и обновляющее начало. Можно еще переносить страдания, но Бога, пославшего их, терпеть больше нельзя - тогда отвергают либо Бога, либо представление, составленное о Нем. Первый случай в его неопределенности обсуждаться здесь не будет; во втором же случае претерпевание страдания может быть прояснено благодаря большей близости (я хочу сказать: благодаря "притянутости") к божественной тайне, - как реальное присутствие облака проявляется благодаря близкой вспышке молнии. Тогда поворот, совершающийся в истории веры, равно возбуждает и подвигает грядущие поколения, если претерпевание личного страдания было уложено в опыт страдания какого-либо сообщества, образованного по личностному признаку. Так обстояло дело с еврейским народом в тот исторический момент, когда было потрясено его наивное доверие к Богу. То была година Мегиддо. Наконец, царь, которого ожидали и возвещали пророки, воссел на престоле, царь, взявшийся исполнить данное ему в священном акте помазания божественное поручение. Не сомневаясь в том, что власть дана ему свыше, Иосия выступил на борьбу с фараоном за Царство Бога, только-только входящее в мир, и поплатился жизнью. Как такое могло случиться?(114) Это породило новые вопросы о справедливости Бога, о смысле страдания, о цене человеческих усилий, направленных на поиски правильного пути. Эти вопросы звучали все громче в два десятилетия, остававшиеся до катастрофы, затем в самой катастрофе, а потом и в бедствиях вавилонского пленения.

Это событие оставило свой след в восклицаниях Иеремии, в диалектических теологуменах Иезекииля, в обвинительных речах "Иова", в псалмах истерзанных душ и в песнях о страдающем рабе Бога. Все эти документы великого внутреннего процесса указывают, выходя за пределы личного страдания, на страдание Израиля. Речь идет о неслыханном событии, происшедшем между Богом и Израилем. Так, шаг за шагом, проникает человек во мрак, окутывающий смысл этого события, пока в блеске молнии не раскрывается тайна: "цаддик", оправданный Богом, страдает ради Бога и Его деяния спасения, и Бог - пребывает вместе с ним в его страдании.

Такое возрождение доверия к Богу утратило свою жизненную сущность уже в эпоху второго Храма, когда усилия были направлены как раз на институциональное восстановление этого доверия. Спустя столетия, в сирийскую эпоху страданий, нужно было эту тайну раскрывать заново. Об этом свидетельствуют (в позднем, производном словесном оформлении) легенды о готовности к мученическому свидетельству веры в книге Даниила, легенды во второй Маккавейской книге об исполнившемся мученическом свидетельстве веры, прежде же всего - образ "праведника" в книге "Мудрости Соломона" (он походит на праведника у Второиисаи, ср. Ис. 53:11), именуемого Сыном Бога и обреченного на постыдную смерть. Вопрос о страдании на некоторое время опять отошел на задний план при хасмонеях. Снова он возник во время третьего,

римского периода притеснений и гонений, особым образом расширившись.

Здесь следует различать три по существу своему разные сферы ответов на вопрос о смысле страданий праведников.

Эллинистический иудаизм простонародного толка, насколько мы его знаем, к примеру, по мировоззренческим высказываниям Иосифа Флавия, - эклектическая смесь из разжиженной библейской традиции и в не меньшей степени разбавленной стоической философии - довольствуется тем, что приобщает Бога к власти судьбы, от которой проистекают страдания праведника. Об отчаянно-дерзком предприятии Иосифа и его результате Иосиф не находит ничего лучшего сказать, как только: "К этому, полагаю я, его привела погибельная судьба".

Философский еврейский эллинизм, стремившийся всерьез принимать как израильский, так и греческий вклад и неспособный избрать подобный мнимый путь, такой проблемой не озабочен; Филон не выходит за рамки концепции, согласно которой Бог для сотворения мира пользовался услугами "сил", и эти гипостазированные "силы" и дальше находятся между Богом и людьми. Иначе дело обстояло с апокалиптикой, на которую повлиял иранский дуализм (по отношению к нему тем не менее апокалиптика находилась в оппозиции). В своем высшем достижении, в апокалипсисе Эзры (он написан незадолго до или вскоре после разрушения Иерусалима), который развивает древние представления, речь держит человек, потерявший надежды на историю, разочаровавшийся в ней, говорит сын "изветшало" мира, который "стремится постичь путь Всевышнего". Ему ведомы сомнительность и ненадежность всякой человеческой праведности; Израиль тоже грешен и заслуживает наказания. Но почему Бог не милует народ, избранный Им, почему народ этот должен страдать больше всех, почему Бог сокрушает его и шадит тех, чья вина тяжелее? Ответ на эти вопросы эсхатологичен, но в основе своей это никакой не ответ, поскольку в последние времена милость уходит и остается один только суд, когда никто больше не может постоять за другого и "многие пришедшие" должны погибнуть, несмотря на то что Бог, любя Своё творение, этого и не хотел; даже из Израиля спасутся, по-видимому, только немногие (и среди них сам "Эзра"). Ответ этот, однако, не касается основополагающего вопроса, с которого началось вопрошание. Здесь говорящий (3:20 и сл.) упрекает Бога в том, что Он в откровении Израилю заодно не повлиял на него таким образом, чтобы тот воспринял это откровение без искажений: "Но Ты не отнял злое сердце у них, чтобы Твои наставления принесли плод в них... Явилась длительная слабость в сердце народа-наставление вместе с корнем зла. Добро исчезло, а зло осталось". Корень же зла, общий всем людям, произрос из "злого семени", что "было посеяно в начале в сердце Адама". Вопрос этот, или, скорее, сетование, означает то, что Бог отдал предпочтение свободе человека, а не его спасению (именно потому, что не отнял у него злого сердца), но за вопросом таится мысль о том, что Бог подверг эту свободу (именно из-за того, что Он допустил, чтобы злое семя было посеяно в душу Адама) слишком тяжелому испытанию. Здесь "Эзра", бесспорно, превосходит "Иова". Он тоже не дает никаких объяснений. Но у Иова раскаты божественного гласа - явный факт присутствия и участия Бога - дают наиреальнейший ответ, выходящий за пределы словесного выражения. А здесь, у "Эзры", несмотря на тяжесть и душевную тяготу обращенного Богу вопроса, все, явившееся свыше в ответ на него, остается пустым и неутешительным.

Мне кажется, что Павел перед своим обращением оказался в том кругу представлений, которые обрели в апокалипсисе Эзры свою зрелую формулировку. При интеллектуальной разработке того, что произошло с ним на пути в Дамаск, Павел получил на эти вопросы ответ, который явился миру в его посланиях, особенно в Послании к римлянам. Вероятно, оно было написано за десять лет до(115) того, как был составлен апокалипсис Эзры, или еще немногим ранее. Однако то обстоятельство, что влияние на Павла этого круга идей смогло оказаться столь сильным и плодотворным, становится вполне понятным из взаимодействия этих идей с исконно личным, мощным самосознанием Павла его последнего дохристианского периода, с великим смятением его души, переработанные воспоминания о котором сохранились в 7-й главе Послания к римлянам (ст. 7-25). То, что "я" этого текста - "я" риторически сконструированное, обозначающее "ситуацию еврея под Законом"(116), кажется мне (исходя из ст. 24) неприемлемым(117), но и о своем нынешнем христианском состоянии Павел не может так говорить! Как же тогда понять эту форму настоящего времени? Я могу объяснить ее только тем, что Павел использует воспоминания о себе периода до Дамаска, использует свою личность в ее глубочайшем опыте самопознания в качестве модели для изображения естественного человека в его внутренней сути (ср.: 7, 8б, 9а) и человека под Законом (ср.: 8а, 9б, 10), так что это "я" одновременно означает "я" Павла, "я" Адама, а затем и "я" подзаконного еврея. Путь еврея как личности от естественного человека, которым считается еврей до момента осознанного принятия им на себя "ярма Царства Божьего и ярма заповеди"(118), к человеку Закона постигается Павлом из того прежнего самосознания, которое предстало теперь в мощном свете нынешнего состояния Павла как христианина. Апостол, охваченный нахлынувшим на него воспоминанием об этом былом состоянии, восклицает: "Что я за жалкий человек! Кто избавит меня от этого смертоносного тела?" - и одновременно знает, исходя из своего нынешнего состояния, что он избавлен, освобожден; это столь личностное восклицание: "Благодарю Бога!" - которое я не могу рассматривать как риторическое, вполне доказывает мне автобиографический фон того, о чем Павел говорит выше. Важнее всего в этих записях Павла для нашего исследования следующее высказывание: "... но я замечаю в себе другой закон, воюющий с законом моего разума и отдающий меня в плен закону греховности, который присутствует во мне" (7:23). Так что можно смело утверждать: непосредственно перед тем речь идет о Законе Бога, который Павел именно разумом своим с радостью одобрил. Закон, данный человеку Богом в откровении, и "закон", внедренный в него во время творения, осознаются как противостоящие друг другу. Здесь, не выражение, но мощно вибрируя за сказанным словом, соединяется вопрос о совместимости страдания с существованием Бога и вопрос о совместимости зла с существованием Бога. Вопрос этот, очевидно, стал подлинным побуждением для развития Павлом гностического мировоззрения. Отсюда проясняется также и концепция об изначальном гневе Бога - "горшечника", творящего и разбивающего сосуды гнева. Павел не довольствуется, подобно апокалиптику, сетованием на Бога, допустившего, чтобы в человека было внесено злое семя, из которого выросли вина и наказание; Павел говорит о том, что Бог, творя человека, обременил его "плотью", в которой "не живет никакое добро" (ст. 18), вследствие чего каждый человек творит зло, сам того не желая (ст. 19). Но и

по отношению к Закону Бога, данному в откровении, Павел не может довольствоваться сетованием "Эзры" на то, что Бог не отнял у восприемников Его откровения злого сердца. Ведь, по мысли Павла, с Законом (самим по себе "святым, праведным и добрым") дело все-таки обстоит так, что в силу заповеди "не пожелай" Закон в спасенном человеке, христианине, возбуждает желание (ст. 7 и сл.), пробуждает грех и влечет душу к смерти (ст. 9). А поскольку Бог дал Закон именно для этой цели (ст. 13), то Он и не мог желать отнять злое сердце у восприемников своего Закона. Человек, наделенный плотью и Законом, еще не спасенный израильтянин, "продан в рабство греху" (ст. 14). Но и творение плоти, и дарование Закона служат замыслу Бога о спасении мира, как служит Его замыслам рабство человека у сил судьбы. Творение мира и откровение ради спасения произошли так, как произошли; ибо путь Бога ко спасению ведет через "изобиливание" (5:20) человеческого греха и через его искупление. Павел, в отличие от "Эзры", не молит снова и снова о смягчении человеческой участи, ибо смысл справедливости Бога неумолимо требует соразмерного (а значит, безмерного) наказания для "крайне грешного греха" (7:13). Искупить бесконечную вину не может никто, кроме Самого Бога, когда Он велит Своему Сыну, Христу, взять на Себя искупительное страдание, чтобы все верующие во Христа спаслись через Него. Тем самым Павел заложил основы учения, возникшего, разумеется, только после него и помимо его собственной борьбы, учения, в котором Христос объявляется божественной личностью: Бог страдает как Сын ради спасения мира, который Он как Отец сотворил. Идея пророков о человеке, страдающем ради Бога, уступает здесь место идее Бога, страдающего ради человека. Воздвигся новый образ Бога, которому суждено было на протяжении более чем тысячелетия складывания христианских народов и тысячелетия их борьбы вселять силы и даровать утешение. Однако вопрос о смысле безвинного страдания отброшен вспять к точке зрения друзей Иова: безвинного страдания нет; только теперь учат о том, что каждый человек абсолютно виновен и заслуживает страдание, но тем не менее он может быть выкуплен, уверовав в страдание Бога.

Этой грандиозной религиозной концепции, с захватывающим содержанием которой едва ли сравнится какая-либо иная, фарисейский иудаизм мог бы противопоставить лишь простые усилия, направленные на то, чтобы сохранить непосредственность израильского отношения к Богу в изменившемся мире. Для этого нужно было отклонить два представления, проникшие в еврейский эллинизм. Одно из них укрепилось в простонародной разновидности еврейского эллинизма, а другое нашло себе место как в философии, так и в апокалиптике. Нужно было отвергнуть представление о судьбе, не тождественной власти Бога, и представление о посредничестве, сущностно отличающемся от эпизодического посредничества при соприкосновении иерархий земных и небесных (119).

Для того чтобы отвергнуть первое из этих представлений, идею Провидения нужно держать подальше от всякого намека на рок. Провидение означает присутствие Бога и Его участие во всем, что происходит, и, стало быть, творение, происходящее всегда, постоянно, во всякий момент времени. Из некоей трансцендентной, точнее сказать, остающейся в имманентности трансцендентной реальности этого рода ничего не должно воспоследовать, уж во всяком случае не должно следовать ничего, что способно было бы ограничить самостояние человека как первоисточка свершающегося. Таков смысл часто

цитируемого высказывания рабби Акивы (Авот 3:15) о том, что все предопределено, но человеку дана свобода выбора. Учение, принявшее такую форму в первой трети II в., на самом деле значительно древнее, фактически это раннефарисейское учение, ибо, очевидно, именно его Иосиф Флавий неверно истолковывает, приписывая фарисеям мнение, согласно которому (Древн XVIII, I) все предопределено роком, но в свободе побуждений человеку не отказано, ибо Бог дает действовать сообща свободе и року. Что касается "действия сообща", то об этом здесь и думать не приходится. С одной стороны, мысль продвинулась гораздо дальше известного нам высказывания, согласно которому все находится в руках Божьих, кроме страха Божьего: теперь нет ничего, чего бы не предвидел в вечности Бог. С другой стороны, из свободы и возможности испытывать страх Божий теперь возникла универсальная свобода, универсальная возможность, данная человеку. "Наши дела совершаются по выбору и силе наших душ", - сказано за столетие до Павла в Псалмах Соломона (9:7), которые называют "фарисейскими псалмами". Трансцендентность и актуальность не противоречат друг другу, однако они и не дополняют друг друга, точно так же, как Бог и человек не дополняют друг друга, но трансцендентность - это целиком реальность Бога, актуальность же - целиком реальность человека. Вместе они составляют не сводимую ни к чему иному тайну отношения между Богом и человеком. Вероятно, о присутствии этой тайны догадались великие люди веры из числа фарисеев. Но если верующий стремится помыслить эту тайну теологически, т. е. мысленно прикоснуться к недоступной нам стороне бытия, то ему приходится говорить об отношении в Самом Боге, то есть, как обыкновенно выражаются, об отношении между атрибутами Бога, а точнее, между Богом как Провидящим и Богом как Дарующим свободу. Бог не выдает Свое создание во власть рока, Он оставляет его без всяких опор и одновременно поддерживает его.

Исходя из этого, можно понять также и путь, на котором было отвергнуто представление о посредниках между Богом и человеком.

Вопрос, от которого мы отправлялись, вопрос о смысле страдания праведных, теперь получил свой ответ в концепции, снова подхватившей великий мотив страдающего "за многих" Раба Бога и одновременно интерпретировавшей событие того времени, имевшее важнейшее значение для отвечавших на этот вопрос. Речь идет о мученическом свидетельстве веры. Уже в так называемой четвертой Маккавейской книге, предположительно датируемой тем же временем, что и Псалмы Соломона, в книге, выражающей фарисейское благочестие в целиком заимствованной форме позднегреческой риторики, о мучениках веры говорится (6:29; 17:22), что отечество очищается их кровью, а их души "берутся" как искупительная плата за грешные души еврейского народа. Это основополагающее воззрение теперь переносится на души великих учителей, искупающие свои поколения. Хотя иногда в связи с этим и возникают мессианские аллюзии, концепция эта в существе своем неэсхатологична. Но тем самым уже указано и неэсхатологическое, являющее себя в ходе жизни человеческих поколений отношение между суровостью и милостью Бога, между судом и милосердием. В фарисейском иудаизме различие выходит за пределы филоновского различия между творческой и милующей, царственной и законодательной силами Бога; оно приводит к концепции внутреннего божественного драматизма. Эти силы понимаются как *миддот* Бога, стало быть, в соответствии с изначальным

значением слова, как мера или способ задания меры(120). В фарисейском восприятии миддот не понимаются ни как силы, ни как атрибуты, понимаются же они, сообразно смыслу слова "мидда", как способы, отношения, основные позиции, а значит, понимаются в существенно динамическом смысле; однако особенная склонность агады к антропоморфной метафорике (дальнейшее развитие ветхозаветного антропоморфизма) иногда дает более статичную образность. Бог "исходит из мидды суда и приходит к мидде милосердия" (ИТ, Таанит 2:1; Псикта 2/62а), а значит, от позиции к позиции, или же (Танхума Бубер III, 55а): Бог меняет одну "меру" на другую. Всегда остается движение, путь, переход от способа к способу. И тем не менее миддот всегда связаны; время от времени одна из них берет верх, но никогда они не действуют по отдельности, никогда одна не исключается из действия другой. Живой Бог всегда охватывает полярность всего, что случается с миром доброго и злого. И творение мира также происходит не только благодаря одной лишь милости, но посредством взаимодействия ее с суровостью Бога; однако никакое деяние карающей справедливости также не совершается без участия милосердия. "Создавая человека, Бог создал его миддой суда и миддой милосердия, и, изгоняя его, Он изгнал его миддой суда и миддой милосердия" (Мидр. Быт Рабба XXI, 6). Перемена, таким образом, означает лишь то, что один раз одна мидда, другой раз - другая занимают ведущее положение, всегда в согласии с существом того, что Бог желает исполнить. И все-таки (что самое важное) по мощи своей они несравнимы: мидда милости сильнее. Она, а не мидда суровости - правая, сильная рука (Сифре 506). Раз так, то и мир сохраняется; будь по-другому, он не мог бы существовать. И то, что справедливо в отношении бытия мира, справедливо и в отношении бытия человека. Именно правой рукой Бог (верша суд левой рукой) дотягивается до возвращающегося к Нему грешника и возвышает его к Себе. В ходе всей истории рода человеческого, а не только при окончательном избавлении, преобладает милость; "мера добра больше меры возмездия", - читаем мы в одном тексте раннеталмудической эпохи (Тосефта, Сота 4:1). В своем известном изречении о провидении Бога и "свободе выбора" у человека Акива добавляет: "Мир судится добром", - высказывание, имеющее своим предметом не только последний суд, но также и постоянное правление Бога. Паулинистскому разделению между справедливостью Бога в веке сем и Его спасающей милостью в конце времен у Акивы противостоит динамическое единство правосудия и милости. Тем самым заново устанавливается полная непосредственность отношения с Богом, одновременно справедливым и милостивым, ибо "ворота возвращения никогда не закрываются" (Мидр. Тхиллим на Пс. 65). Нельзя обратиться только к одной мидде, а от другой отвернуться; нужно предаться без остатка движению между ними обеими к божественному единству, моля о милости, но не противясь и суду, со страхом и любовью одновременно, как одновременно страшен и полон любви Бог. Нужно предаться Ему с любовью, которая превыше страха, как и у Бога милость превыше суда. Эта непосредственность отношения к Богу всецелого человека подразумевает всецелого Бога, одновременно открытого ему и сокрытого от него. И она выразилась в учении о миддот, в котором фарисейский иудаизм обновил ветхозаветную эмуну, великое доверие к Богу как Он есть и к Богу, каким бы Он ни был. Тем самым исключаются две великие идеи, которые паулинистская концепция мира противопоставила непосредственной эмуне: демонократия,

которой предан век сей, и посредничество некоего помазанника на пороге грядущего века.

114 Ср.: *Hempel*. Die Mehrdeutigkeit der Geschichte als Problem der prophetischen Theologie (1933). S. 13: "Вопрос о возможности истолкования истории становится вопросом о существовании ягвистской религии вообще".

115 Это зависит от того, принимать ли в отношении Послания к римлянам датировку Эдуарда Майера (*Eduard Meyer*) или аргументацию Лэйка (*Lake*. *The Beginnings of Christianity*. Vol. V. P. 464 ff.). Я вместе с Торри (*Torrey*. *The Apocryphal Literature* (1945). P. 121) отношу выход в свет исходного варианта апокалипсиса Эзры к началу 69 г. н. э.

116 *Bultmann*. *Neueste Paulusforschung* // *Theologische Rundschau*. VI (1935). S. 233.

117 Это не "суждение чувства", как полагает Кюммель (*Kummel*. *Romer 7 und die Bekehrung des Paulus* (1929), но суждение, основанное на строгом анализе стиля: в контексте непоэтического текста "Я" такого восклицания должно пониматься именно как "Я"; насколько я знаю, риторика мировой литературы не знает подобного тона. (Талмудические и александрийские тексты, приводимые Кюммелем (*Op. cit.*), суть тексты совсем иного рода.)

118 Я не могу согласиться с мнением Лицмана (*Lietzmann*) о том, что Павел никогда, даже в детстве, не жил "без Закона" (см. его комментарий к Рим 7:9). То обстоятельство, что еврейский мальчик только в 13 лет становится "сыном заповеди", выражает в ритуале глубинную реальность жизни. Конечно, он и до этого события живет в атмосфере заповеданного, но не как человек, которому Закон предписан в целом.

119 Ни филоновский логос, ни предсуществующее небесное существо из книги Еноха не являются посредниками в христианском смысле, но каждый из них обнаруживает тенденции, которые привели к подобному превращению.

120 Так и у Филона (*Sacr* 15:59).