

Мартин Бубер. Два образа веры

4

В одном из вариантов Послания к Евреям* (4:2) израильтянам, выведенным из египетского плена, брошен упрек в том, что они не связаны "благодаря вере" с Моисеем, слушавшим слово Бога. Здесь имеется в виду рассказ из Исхода (20:19), из которого следует, что народ страшился слушать слово Бога сам, без посредника. В Евр. 4:2 подразумевается, таким образом, что сначала народ отказался внимать гласу Бога, а потом отвратился и от речей посредника между собой и Богом, отказав этому посреднику в самом важном и существенном - в "вере". Непослушание народа, блуждавшего в пустыне (Евр. 3:16 и сл.), объясняется его "неверием" (3:19), а ответ народа на Синае, его заявление "Все, что сказал Господь, сделаем и будем послушны" (Исх. 24:7) объявляется недействительным, так как этому заявлению явно недостает веры. Для автора Послания к Евреям отсюда вытекает необходимость определить, что же в сущности следует понимать под верой. Определение веры (11:1) дается путем формально точного обозначения в соответствии с греческими навыками мышления, которые в свое время, в период от Павла до Иоанна, основательно укрепили христианскую теологию и оказали мощное воздействие на последующую эпоху. Вера получает не одночленное, а двучленное определение, обе части которого свободно соположены: "уверенность в ожидаемом" и "убежденность в вещах невидимых". Замечательным образом здесь соединились друг с другом еврейское и греческое представление о вере. Соотнесенность с будущим, ожидаемое, без проблеска которого природный человек вообще не может жить, становится в эпоху древнего Израиля глубокой уверенностью, так как Израиль доверяет тому Богу, с которым он хорошо знаком (вот что значит в Ветхом Завете слово "знать", когда оно указывает на отношения между человеком и Богом). А во второй части определения веры ("убежденность в вещах невидимых") появляется известное из греческой философии слово "эленхос" - "доказательство", или "доказанность". А так как речь в Евр. 11:1 идет о человеке и его вере, то слово "эленхос" можно перевести здесь как "убежденность". Но тут невозможно получить ответ на вопрос: "А кто или что убеждает?" Сам верующий? Но это противоречит смыслу текста. Древние экзегеты считали, что "убеждает" тут вера, а более поздние - что Бог. Но эти ответы не годятся. Ведь "вера" не может сама передать человеку собственную сущность - "убежденность", а Бог здесь даже не упоминается вплоть до 11:3. К тому же объективирующий греческий термин "эленхос" вообще не предполагает вопроса о субъекте, вызывающем убежденность, и поэтому вторая часть определения не нуждается в таком субъекте точно так же, как и параллельная ей первая часть. И все-таки требуется по возможности точно определить, какое значение имеет в Евр. 11:1 слово "эленхос". Предмет первой части определения веры - нечто грядущее, Еще-не-сущее, что как таковое пока неощутимо; предмет второй части определения - вообще невоспринимаемое Сущее, незримое и, значит, вечное, в противоположность временному, как это излагает Павел (2 Кор 4:18). Верующий, как его понимает Послание к Евреям, обладает доказательством бытия того, чье

бытие не дается никакому восприятию.

Человеку древнего Израиля такое доказательство бытия невидимого и незримого было изначально глубоко чуждо, ибо мысль о небытии Бога находится для него за пределами мыслимого. Человеку "дано видеть" (Втор 4:35), что Бог Израиля, т. е. "его" Бог (7:9), не есть особый, частный Бог, но - Всебожество, и при этом, однако, "верный" Бог, которому человек может довериться. То, что Бог существует, он "видит" без всяких доказательств. И даже там, где рассказывается о "богохульниках", отрекающихся от Бога, подразумевается, что эти богоотступники воображают, будто Бог не присутствует в мире, что Ему нет дела до земной жизни(18). Признает ли израильтянин власть Бога или отвергает ее, подчиняется или противится ей, этот человек живет, - как бы он ни жил, - только потому, что Бог есть. "Ибо приходящий к Богу должен веровать, что Он существует..." - говорится далее в Послании к Евреям (11:6)(19). Для верующего в еврейском смысле это - трюизм. Здесь все зависит единственно от того, - и на одно это, разумеется, приходится вся тяжесть земного решения, - постигает ли человек факт бытия Бога также и как факт божественного тут-бытия, как факт присутствия Бога в мире, и осуществляет ли он, исходя из этого постижения, со своей стороны, предписанное ему самому, как человеческой личности, отношение к Богу; а значит, доверяет ли он Богу, существование которого признается как факт "самоочевидный", как поистине своему Богу. Уверенность в ожидаемом, таким образом, не нуждается ни в основании, ни в поддержке. Напротив, для автора Послания к Евреям (один из толкователей(20) которого полагает, что это справедливо и для всего Нового Завета) бытие Бога "не есть нечто само собой разумеющееся, но предмет веры; близость Бога не испытывают, в нее верят".

Более того, ветхозаветному человеку чуждо, как уже указывалось, и понятие "невидимых вещей" в смысле *абсолютной* невосприимчивости всего вечного. Понятное дело, Бог незрим, но без всякого урона для своей незримости "Он дает себя видеть", а именно в манифестациях, границы которых Он сам трансцендирует, переступает и все-таки дает как свое проявление в мире, и ветхозаветный человек испытывает как такие манифестации, - именно испытывает, а не истолковывает, - и исторические события, и природные феномены, затрагивающие его душу. Верующий, принадлежащий миру Израиля, отличается от "язычника" не спиритуалистическими воззрениями на природу божества, но исключительностью отношения к своему Богу и соотносением всякой вещи с Богом. Ему не нужно удостоверяться в бытии того, чего он не видит: то, что он видит, он видит, веруя в незримое. Но и разверзающиеся небеса во время очищения в Иордане в описаниях синоптиков (этот эпизод тоже отсутствует у Иоанна) следует рассматривать все еще в той же традиции, которой принадлежит и описанное в Исходе созерцание старейшинами Бога Израиля на вершине Синая, - в то время как, по Иоанну, только сам Иисус может узреть Бога (Ин. 12:44; 14:9). Не нужно только понимать подобные тексты "рационалистически". Напротив, их следует понимать, скорее, как в высшем смысле реалистические. Христианское и более позднее еврейское утверждение истины бытия Бога в форме высказывания ("верю, что") относится к другому образу веры.

В Евангелии Иоанна вера, выразившаяся в словах "Мы обрели веру и познание", подчинена заповеди и суду. В этом Евангелии рассказывается (6:28 и сл.) о том, как после насыщения пяти тысяч народ, следуя за Иисусом,

переправляется в лодках через Генисаретское озеро и спрашивает его, что им нужно делать, "чтобы творить дела Божий" и таким образом исполнять в своей жизни волю Бога. Иисус отвечает им: "Вот дело Божие, чтобы вы веровали в того, Кого Он послал". "Тот, кто верит в Него, не будет осужден, кто не верит - уже осужден", - говорится в другом месте (3:18). Наиболее глубокое и проницательное истолкование этих слов, известное мне(21), указывает, что в решении вопроса о выборе веры или неверия обнаруживается, каков на самом деле человек есть и каким он всегда был, но обнаруживается это таким образом, что решение принимается только сейчас и тем совершается великое разделение между светом и тьмой. В мире Израиля для выбора между верой и неверием отсутствуют предпосылки, равно как и место, потому что мир Израиля развился из союза, заключенного с Богом. Разделение, о котором возвещает Священное Писание Израиля, не может проходить между верующими и неверующими, потому что в этом мире не существует проблемы выбора между верой и неверием. Разделение, которое здесь подразумевается, совершается между теми, кто осуществляет свою веру в мире, и теми, кто свою веру не осуществляет. Осуществление веры происходит не в одночасье, когда человек принимает решение, которое имеет решающее значение для принимающего это решение, но во всецелой жизни всецелого человека, следовательно, в актуальной целокупности его отношения, - и не только к Богу, но и к отведенной ему области мира и к себе самому. В соответствии с этим человек исполняет дела Божий в той мере, в какой его вера становится действенной во всей его жизни. Для Израиля - сообразно его образу веры - все может зависеть только от того, чтобы его вера осуществлялась как живое доверие к Богу. Можно "верить, что Бог есть" и жить, таясь от Него; но тот, кто доверяет Ему, живет перед Его лицом. Доверие вообще может существовать только в полной актуальности "vita humana"(22)*. Естественно, имеются различные степени этой "vita humana", но никакой "vita humana" нет, если для своего осуществления ей потребен только мир души, а не вся сфера человеческой жизни. Доверие по сути своей есть подтверждение и проверка на деле такого доверия к Богу в полноте жизни, вопреки переменчивости земной судьбы, которую испытывает человек. Ветхозаветную парадигму этого являет собой Иов: он ощущает - и выражает свое чувство прямо и откровенно - видимую обезбоженность мира, земного хода событий, и сетует на Бога, но при этом видимая обезбоженность мира нисколько не умаляет доверия Иова к Богу. И вот, вопреки тому, что Бог сам скрывает "Свое лицо" от него и Своею рукою "совлек правду" с человеческого существа, Своего создания, Иов нетерпеливо надеется узреть Бога во плоти (именно так следует понимать 19:26), когда жестокая видимость обезбоженного мира сокрушается и побеждается Богом, открывающим Себя и позволяющим Себя увидеть. Так и происходит (42:5).

Нельзя, конечно, обойти вниманием то обстоятельство, что передача вопроса о вере (и вроде бы в том самом "христианском" значении веры как признания истинности какого-либо утверждения, а неверия - как отрицания его истинности) на суд Бога не была чужда уже раннеталмудическому еврейству. Об этом свидетельствует знаменитое положение Мишны (Санхедрин 10), согласно которому три разряда грешников лишены доли в "будущем мире", т. е. в вечной жизни: те, кто отрицает воскресение мертвых; те, кто отрицает небесное происхождение Торы, а также "эпикурейцы" - те, кто, согласно учению Эпикура, отказывает Богу как совершенному Существу во всякой заинтересованности в

земных делах. Но это положение, по всей вероятности относящееся к эпохе формирования христианской общины, примечательным образом затрагивает вовсе не веру или неверие в бытие Бога или в бытие какой-либо трансцендентной сущности; тот факт, что три разряда отрицателей осуждаются, объясняется, очевидно, тем, что эти три отрицания могут мешать и расстраивать все доверие человека к Богу, которому веруют. Третье отрицание - отрицание "эпикурейцами" вмешательства Бога в земные дела - имеет наиболее общее значение и касается самых основ веры: ведь только тот, кто знает, что Бог-Творец, Бог всего сущего, заботится о нем, - только тот может Ему доверять. Это попечение Бога о человеке явственнейшим образом выражается в двух свершениях, одно из которых - в прошлом, но прямо воздействует на настоящее доверяющего человека; это откровение Израилю, благодаря которому он понимает, как можно исполнять волю Бога; а второе свершение - в будущем, но и оно воздействует на доверяющего подобным же образом; это воскресение мертвых, обетование которого поручкой верующему в том, что даже смертнымымый конец его бытия - не в состоянии положить конец участию Бога в нем и его участию в Боге. Тот, кто оспаривает эти три положения: воскресение мертвых, божественное происхождение Торы и участие Бога в земных делах, сам уничтожает свою связь с Богом, вне которой нет для человека жизни вечной, - вот смысл приведенного положения Мишны.

Ясно, что здесь произошло какое-то серьезное и значительное изменение в понимании веры по сравнению с ветхозаветным миром веры. Речь идет о перемене, совершившейся под влиянием иранских религиозных учений и греческого образа мысли. Но нельзя не признать того факта, что и в этой позиции все еще сильна органическая связь с первоначальным состоянием веры Израиля. Дальнейшее развитие, стоящее под знаком полемики с христианством и исламом, шло от формулы к формуле и привело к настоящему исповеданию веры, включавшему некоторое количество членов. По существу, это развитие уже не принадлежит самой живой религии, а относится к ее интеллектуально оформленной периферии - теологии и религиозной философии.

** Согласно общепринятому в науке мнению, Послание к Евреям не принадлежит апостолу Павлу. Этот текст был написан в 80-90-е г.г. 1в, т.е. представителем христианского поколения, пришедшего после Павла. Из этого исходит и Бубер.*

18 Ср., к примеру, Пс. 10:4 и Пс. 19:4; отрицание не означает "его не существует", но "его здесь нет".

19 О всем этом стихе см. следующую главу.

20 Michel O. Der Brief an die Hebraer (1936). S. 165.

21 Bultmann. Das Johannesevangelium (1939). S. 115.

*22 * Человеческая жизнь (лат.). - Примеч. пер.*