

Мартин Бубер. Два образа веры

7

Смысл еврейской позиции веры можно обобщить примерно следующим образом: исполнение божественной заповеди действительно тогда, когда совершается в полноте сил и способностей личности и в полноте интенции веры. Если давать формулу требования Иисуса, которое выходит за пределы только что изложенной позиции, то эта формула могла бы звучать примерно так: исполнение божественной заповеди действительно в том случае, когда оно сообразно полноте интенции откровения и совершается в полноте интенции веры - при этом, однако, понятие интенции веры принимает эсхатологический характер. Первая из этих двух позиций веры берет начало в ситуации действующих, поступающих людей и обусловлена их способностями и возможностями. Вторая же, с одной стороны, исходит из откровения Бога на Синае и безусловности его притязания к члену общины веры, а с другой стороны, коренится в эсхатологической ситуации и всецело определяемой ею готовности вступить в близящееся Царство Бога. Тот факт, что Павел поставил Тору под сомнение, находится в противоречии с обеими этими позициями веры. Я говорю здесь о "Торе", а не о "Законе" потому, что сейчас нам больше не следует удерживать ошибочный греческий перевод, оказавший столь глубокое влияние на мысль Павла. В еврейской Библии Тора означает не "закон", а "предписание", "указание", "наставление", "руководство", "поучение". *Море** означает не "законодатель", а "учитель". Так в ветхозаветных текстах неоднократно именуется Бог. "Кто такой, как Он, Учитель", - торжественно произносит Иов (36:22), а пророк обещает будущему народу Синая: "И глаза будут видеть учителей твоих" (Ис. 30:20). Человек всегда ждет, что прощающий Бог научит Израиль "доброму пути" (ср. 1 Цар. 8:36); а псалмопевец как о чем-то самоочевидном просит (25:4; 27:11): "Научи меня пути Твоему". Божественная Тора понимается как наставление Бога в понимании Его пути и, таким образом, не считается замкнутым объективированным началом вне божественного пути и наставления. Тора обнимает собою законы, и законы эти - самая что ни на есть концентрированная объективация ее; однако сама Тора по сути своей вовсе не закон. Она всегда неотступно следует повелевающему Слову, всегда несет на себе отпечаток речи Бога, всегда при этом звучит указующий Глас или хотя бы слышен его отзвук. При переводе словом "закон" характер Торы лишается этой внутренней динамичности и жизненной силы. Если бы не эта объективирующая (в греческом духе) подмена значения слова "Тора", то дуализм закона и веры, жизни по делам и жизни по милости, который ввел Павел, лишился бы своей наиважнейшей понятийной предпосылки.

Разумеется, не следует упускать из виду того обстоятельства, что в Израиле с самого начала, уже с момента появления скрижалей Союза, а потом с возникновением "Свидетельства Союза" (обычно переводится как "Книга Союза"), и уж подавно с того времени, как у евреев появилось "Священное Писание", - все больше усиливается тенденция к объективации Торы, обретающая все более прочную основу. К каким результатам привела эта объективирующая тенденция,

мы исчерпывающим образом узнаем из серьезнейшего обвинения, выдвинутого Иеремией (8:8 сл), для которого обычные в его время речи: "мы мудры, и Тора

YHWH с нами" - звучали как пренебрежение божественным *Словом*. Вполне же процесс застывания в неподвижности, процесс оплотнения еврейского понятия Торы в ритуальных предписаниях закона завершился в эпоху становления христианства. Этот процесс сблизил Тору с понятием закона и даже сделал возможным их слияние. Узкое, но исполненное чувства представление о даровании Торы именно Израилю, представление о том, что Израиль владеет ею, активно стремилось вытеснить Тору из сферы жизненного соприкосновения с вечно живым откровением и наставлением, соприкосновения, берущего исток в глубинах изначальной веры. Но действительность веры, бессмертная сила внимания Слову были достаточно крепки для того, чтобы предотвращать оцепенение и постоянно расплавлять его кору, высвобождая живое понимание Торы. Такая внутренняя диалектика обладания и бытия и есть подлинная движущая сила духовной истории Израиля.

Для действительности веры библейского и послебиблейского еврейства, как и для Иисуса Нагорной проповеди, исполнение Торы означает распространение внимания к Слову на все сферы человеческого существования. Но тем самым как библейский, так и послебиблейский человек вступал в борьбу с усыханием и одеревенением живой веры, порождаемыми не чем иным, как исполнением буквы предписания, превращавшим Тору в "закон", когда человеку только и остается, что следовать ему, вместо того чтобы всеми силами души постигать истину Торы, а познав ее, исходя из этого знания, - осуществлять. Постоянная же опасность этой формы веры, стремящейся к исполнению божественной воли, данной в откровении, заключается в том, что заповеданное отношение, позиция веры, может продолжать существовать и даже возникать без отдачи себя воле Бога, которая одна только способна придать заповеданному отношению веры его смысл и вместе с тем его право. Начатки этого процесса восходят еще к ранней эпохе синайской религии. Борьба против такого обособления внешней религиозности заполняет всю израильско-иудейскую историю веры.

Эта борьба, начавшаяся с обвинений, которые выдвигали пророки против богослужения с принесением жертв, лишенного своего главнейшего религиозного смысла - стремления к самоотдаче, во времена повышенной опасности приобретает новый импульс в религиозной ревности фарисеев, направленной против разного рода "размалеванных" - тех, кто имитируют внутреннюю духовную жизнь; эта борьба получает новую силу в сражениях фарисеев за "направление сердца" и продолжается на протяжении всей истории, пока на пороге нашей эпохи не приобретет особый современный облик в хасидизме, для которого всякий поступок может обрести свою законную силу только благодаря особому молитвенному, благоговейному настрою всецелого человека, обращающегося непосредственно к Богу. Внутри этой великой борьбы за веру находит свое место и смысл учения

Иисуса, как оно в особенности выражается в одном из разделов Нагорной проповеди. Чтобы понять значение этого текста, нужно отвлечься от исторической связи Иисуса с христианством.

В этом отношении учение Иисуса родственно критическому процессу внутри иудаизма, и как раз в его фарисейской фазе, но все же отличается от него в одном очень важном моменте.

"Итак, - говорится в Нагорной проповеди (Мф. 5:48), - будьте совершенны(31), как совершен Отец ваш Небесный". Пятикратно повторяющаяся ветхозаветная заповедь (Лев 11:44 и сл., 19:2, 20:7, 26), равным образом основывающаяся на одном из божественных свойств и потому равным же образом призывающая к подражанию Богу, столь же похожа на слова Иисуса у Матфея, сколь и отличается от них: "Святы будьте, ибо свят Я". В одном случае обращение "будьте" относится к ученикам Иисуса, которые взошли к нему на "гору", а в другом - к Израилю, собравшемуся вокруг Синая. Обращение к Израилю касается сакральных оснований непрерывной в своей традиции жизни народа, обращение же Иисуса к ученикам рождается из эсхатологической ситуации и соотносится с ней как с ситуацией, требующей чего-то совершенно исключительного и одновременно делающей это исключительное требование исполнимым. Сообразно этому требование, превосходящее меру человеческого, обращенное к ученикам Иисуса, гласит: будьте, "как"; требование же к народу Израиля гласит лишь: будьте, "ибо". Когда Царство Бога вторгается в земную сферу, человек, согласно учению Иисуса, в своем стремлении к совершенству должен и может коснуться божественного. А от народа Божьего в момент исторического откровения требуется только то, чтобы он стремился, во имя божественной святости, к святости человеческой, которая в существе своем отличается от божественной. Человеческая святость, лишь подобная божественной, существует именно в историческом процессе. Человеческому же совершенству в историческом процессе места нет. В отличие от греческой философии и исламской мистики для Израиля совершенство есть эсхатологическое представление. На это указывает второй и последний евангельский текст, в котором встречается прилагательное "совершенный" (место, вероятно подвергнувшееся позднейшей редакторской обработке): кто желает быть "совершенным", должен все раздать и следовать за Иисусом по его эсхатологическому пути (Мф. 19:21). Вполне возможно, конечно, что первоначальным вариантом чтения является не текст Нагорной проповеди в Евангелии Матфея, а параллельное место к нему в Евангелии Луки (6:36), которое тоже следует за заповедью о любви к врагу. Тут вместо "будьте совершенными" стоит "будьте милосердны": милосердию подражать можно, совершенству же нет. В такой форме это изречение почти дословно совпадает с известным фарисейским изречением о подражании Богу: "Будь милосерден и милостив, как милосерден и милостив Он" (ВТ Шаббат 133б, ИТ Пеа 15б). Однако это место в Евангелии Матфея остается весьма важным выражением учения раннехристианской общины о совершенстве (ср. Мф.19:21), которому все еще присущ сильный эсхатологический импульс.

Ветхозаветные же заповеди толкуют совершенство совсем в другом смысле. "Да будет сердце ваше усовершено (исполнено) УНВН, Богом нашим", - сказано в заключительном предложении речи Соломона при освящении Храма (1 Цар. 8:61). И явно не без умысла редактор этой книги немного погодя (11:4) в точно таких же словах сообщает о том, что собственное сердце Соломона не было больше полно УНВН, его Богом. Очевидно, под совершенством здесь подразумевается не какое-либо человеческое свойство, а достигающая полноты степень самоотдачи Богу. То же самое имеется в виду, когда, в связи с предостережением против ханаанских суеверий, говорится (Втор. 18:13): "Будь непорочен (целокупен, неразделен) перед УНВН, твоим Богом"(32). Речь здесь идет не о совершенстве,

вступающем в соревнование с божественным совершенством, но о полноте, неделимости, целостности в отношениях с Богом. Тора обращается к неизменной сущности человека и призывает ее к доступному для нее возвышению, к совершеннейшему осуществлению ее отношения к Богу, осуществлению, дарованному смертному человеку. Напротив, Иисус в изображении Матфея во время катастрофы человечества намерен призвать избранных людей столь близко подойти к Богу, как это возможно человеку только во время катастрофы.

Внутренняя борьба в еврействе определяется этими первозаповедями, ведется за их истину. В контексте нашего анализа мы должны обратиться не к пророкам или хасидам, а к фарисеям. Иисус синоптической традиции обращается к ним, исходя из своего эсхатологического радикализма, едва ли иначе (особенно Мф. 23:13 и сл., Лк. 11:39 и сл.), нежели сами фарисеи обращались к псевдофарисеям(33). Когда в Талмуде (BT Сота 22б) рассказывается о том, как царь Яннай, саддукей, говорит своей жене о том, что нужно бояться не фарисеев, а "размалеванных, схожих с фарисеями", - это звучит как заявление, направленное против пагубного смешения истинного и ложного. Иисус не понимает фарисеев, когда считает их людьми, закрывающими глаза на подлинную реальность, а фарисеи не понимают Иисуса, когда относятся к нему как к человеку галлюцинирующему; ни Иисус, ни фарисеи не знали о внутренней реальности друг друга. Бесспорно, многое в повествованиях, где "книжники и фарисеи" (наполовину хор, сопровождающий протагониста Иисуса, наполовину духовный полицейский патруль) "испытывают" Иисуса, где тот дает им отпор, а они тотчас снова подвергают его испытанию, - неисторично и берет начало в полемической напряженности жизни раннего христианства, причем выпады против "фарисеев", носящие обобщающий характер, могли добавиться только в эллинистической диаспоре(34). Однако подлинное отличие от настоящего фарисейского мировоззрения остается в раннем христианстве довольно ощутимым, даже если никоим образом и не оказывается столь значительным, чтобы переступить смысловые границы внутриеврейской диалектики. Независимо от того, имелось ли с самого начала в логии из Нагорной проповеди (отчасти похожей на "паулинистскую", но по сути своей вовсе таковой не являющейся) упоминание о фарисеях или нет: "Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное" (Мф. 5:20), - без всякого сомнения, критика, выраженная здесь, направлена не против небрежного соблюдения нравственных и религиозных заповедей какими-либо слоями народа, но против господствующего *понимания* отношения к этим заповедям, существенным образом определенного именно фарисеями. И когда Иисус в своем заявлении(35), предпосланном только что процитированному отрывку из Евангелия Матфея (5:17), говорит о том, что пришел не нарушить Тору, но "исполнить" ее, что, конечно же, значит явить Тору в полноте ее изначального смысла и осуществить ее в жизни, - становится совершенно очевидным, что здесь должны противостоять учение учению, истинное раскрытие смысла Торы - ее расхожему, ошибочному и вводящему в заблуждение толкованию. (Сюда же, разумеется, относятся и "дела", о чем убедительно говорится через один стих; как в рассказе о Синайском откровении внимание к Слову продолжается в делах, так и здесь - учение продолжается в делах: только действуя, человек воистину может учиться.) В соответствии с этим отношение Нагорной проповеди к Торе может показаться противоположным отношению

к ней фарисеев; на самом же деле оно представляет собою лишь потенцирование – возведение фарисейского учения в более высокую степень интенсивности, предпринятое, исходя из определенной сущностной точки зрения, характер которой нужно снова прояснять при помощи сравнения.

Разумеется, ни о каком влиянии говорить тут нельзя, ибо фарисейское учение, которое я имею в виду, засвидетельствовало только во времена после Иисуса: здесь тоже должны быть указаны в качестве общих только те элементы, которые включены как в фарисейское, так и в христианское учения. Нужно подчеркнуть, что у еврейских учителей этой эпохи можно отыскать и другое понимание Торы, ибо внутренняя диалектика продолжает развиваться и внутри самого фарисейства; однако нельзя не признать наличие великой и исполненной жизненной силы линии преемственности этого учения.

Наилучшим образом фарисейское учение можно охарактеризовать как учение о даровании направления человеческому сердцу. Человеческое сердце (эта несформулированная предпосылка лежит в основе всего учения) по своей природе не имеет направления, его побуждения и влечения как бы беспорядочно его кружат, и ни одно из тех направлений, которые человек заимствует из своего мира, не устанавливается прочно, каждое в конечном счете может только усугубить растерянность его сердца; лишь в эмуне – твердость и постоянство: нет иного истинного направления, кроме как к Богу. Однако это направление сердце не может получить от человеческого духа, а лишь от жизни, которой живут во исполнение воли Бога. Вот почему Тора указала человеку угодные Богу поступки и дела, совершая которые человек учится направлять свое сердце к нему. Согласно этому замыслу Торы, решающий смысл и главная ценность приходится не на количественную множественность этих поступков и дел, но относятся к направленности человеческого сердца в них и на них. "Один делает много, другой мало, – было девизом фарисейской академии в Явне (ВТ, Брахот 17а), – лишь бы человек направлял свое сердце к Небесам". Под Небесами здесь, как и во всех схожих контекстах, следует понимать Бога, рассматриваемого с точки зрения человека. Стих из Писания (Втор 6:6): "Пусть эти слова, которые Я предписываю тебе, будут у тебя в сердце" – объясняется тем (ВТ, Мегилла 20а), что все дело здесь – в направлении сердца. Поэтому Храм был назван в честь Давида, а не Соломона, ибо "Милостивый ищет сердца" (ВТ, Санхедрин 106б): речь идет здесь не об исполняющем заповеди, но о том, кто для этих дел направил свое сердце к Богу и посвятил их Ему. В соответствии с внутренней логикой такого понимания замысла Торы, фарисейское учение действительно не только в отношении лишь поступков и действий, исполняемых по заповеди; оно относится ко всем действиям человека: "Все твои дела пусть будут во имя Небес (= Бога) совершены", – читаем в Пиркей Авот (2:12). Грех распознается по тому, что человек в грехе не может направлять свое сердце к Богу; кто грешит, тот отказался направлять свое сердце к Богу. Так что не совершение греха, но его замышление и обдумывание замысла есть вина в собственном смысле. Игра греховного воображения объявляется (ВТ, Йома 29а) преступлением даже более серьезным и опасным, нежели сам грех, ибо эта игра греховного воображения отчуждает душу от Бога. Самое добродетельное поведение в смысле исполнения предписаний может уживаться с сердцем, оставшимся без направления, сердцем беспутным или опустошенным. Но может случиться и такое, что человек, одушевляемый своим порывом к Богу, нарушает

какое-либо предписание, не сознавая, не желая того сам, и тогда решающим обстоятельством становится не греховное содержание поступка, а его замысел, направленность: "Грех, совершенный во имя Бога, превыше исполнения заповеди не во имя Бога" (ВТ, Назир 236). И опять же: тот, у кого беспутное сердце, не может по-настоящему научить Торе другого человека, - он не может научить его обрести направление сердца, а без такого направления человек не способен к тому, для чего всякое научение из уст человеческих - только подготовка: раскрыть свое сердце живому голосу Божественного Учителя. Потому-то патриарх Гамлиэл II велел возвещать о том, что в здание школы нельзя входить ученому, чье внутреннее Состояние и внешнее проявление не равны (ВТ, Брахот, 28а). Два столетия спустя на основании такого понимания был отчеканен принцип (ВТ, Йома 72б), гласящий: "Ученый, чье внутреннее содержание не равно внешнему выражению, - не ученый".

Многое говорит в пользу того исторического взгляда на Нагорную проповедь, согласно которому мы имеем здесь позднейшую композицию, составленную из различных слов Иисуса, произнесенных в разное время с добавлением некоторых логий, созданных в раннехристианской общине, которые, вероятно, содержались уже в источнике логий, обработанном у Мф. и Лк. Мне, однако, кажется, что макаризмы Нагорной проповеди изначально составляли одно целое, в то время как логий, являющиеся здесь предметом нашего внимания, при совпадении формальных элементов их структуры (что стало причиной их объединения: "Вы слышали... а я говорю вам") по своему смыслу и назначению разнородны и потому должны выделяться в группы, довольно сильно отличающиеся друг от друга. Три из них (об убийстве, нарушении супружеской верности, божбе), по сути дела, происходят от трех из десяти Моисеевых заповедей и выходят за их пределы, но требования, содержащиеся в них, имеются также и в фарисейском учении, хотя там они выражены не столь категорично. Другие три логий (о разводе, законе равного воздаяния, любви к ближнему), очевидным образом в большей мере раз работанные и приведенные в соответствие с формой первых трех(36), происходят из находящихся вне Декалога заповедей и предписаний и противоречат либо им самим (две первые из этих логий), либо, по крайней мере, существовавшему уже к тому времени популярному толкованию (третья логия); раввинистическая литература не имеет с ними либо вообще никакой, либо достаточно полной аналогии. В качестве "исполнения" Торы может рассматриваться только первая группа из трех логий, где выдвинут "тезис в форме запрета", который "не отвергают, но превосходят в исполнении"(37), а не вторая группа, где речь идет "не о запрете, но о наставлении" или уступке, которые "не превосходят в исполнении, но признают недействительными"(38). То обстоятельство, что все-таки и эти логий нацелены на "исполнение", проявляется тогда, когда мы одну из логий, где "Иисус прямо отменяет одно Моисеево предписание"(39), сопоставляем с родственными синоптическими текстами, во всяком случае более близкими к первоначальной редакции логий. В одном из этих текстов (Лк. 16:17 и сл.) логия, направленная против развода (между прочим, фактически согласующаяся с буквальным пониманием заповеди о разводе, выражаемым школой рабби Шаммая), связана с другой, которая почти дословно повторяет - только еще больше заостряя его смысл - одно положение Нагорной проповеди: "Но скорее небо и земля прейдут, чем отпадет хоть один крючок из Закона". Как следует понимать

эти слова, становится ясным, когда мы обращаемся к рассказу (Мк. 10; Мф. 19, Лк. 19), где Иисус произносит в точности такое же слово против развода, откуда явствует, что повторный брак нужно расценивать как нарушение супружеской верности. В обоих случаях "фарисеи" ссылаются на Моисея, установившего бракоразводную процедуру (Втор 24:1). На это Иисус дает знаменательный ответ, состоящий из двух частей. Во-первых, он говорит, что Моисей написал эту заповедь "из-за непокорности вашего сердца"; по этому поводу один недавно вышедший комментарий(40) справедливо отмечает, что это резкое слово Иисуса опирается на "чисто еврейскую идею о том, что Тора никоим образом не застывший закон, которому нет дела до ситуации человека, но, скорее, "учение", существующее в диалоге между Богом и человеком, чье сердце и чьи уши не всегда открыты этому Божественному учению". Во-вторых, Иисус ссылается на слово Бога, прозвучавшее в Раю (Быт 2:24): пусть человек оставит отца и мать и прилепится к жене, и будут одна плоть. Слово это Иисус понимает как заповедь: он апеллирует от Моисеева откровения к откровению Божественного творения. Таким образом, во второй группе логий, как и в первой, речь в конечном счете идет о том же самом: исходя из внутреннего смысла Божественного требования, Иисус обращается к внутреннему началу человека, с тем чтобы это внутреннее начало в человеке предало себя во власть Божественному началу. В исторической ситуации Божественное требование в своей внешней выраженности стало известным человеку и проникло в его наружное проявление, в его внешнее поведение; в эсхатологической же ситуации внутреннее Божественное начало открывается свыше, и теперь внутреннее человеческое начало снизу может предстать перед ним.

Исполнение Торы тем самым означает раскрытие Торы. В отношении человека фарисейское учение о направлении сердца возвышается у Иисуса до выражения столь радикального, что оно, в противоположность фарисейской тенденции, затрагивает даже слово Торы - ради самой же Торы. Везде Иисус говорит как авторитетный толкователь: там, где он при этом придерживается Синайского откровения, он учит тому, чему учит всякий фарисей; потом все-таки одного Синайского откровения ему оказывается недостаточно, и он должен продвигаться вперед, вступая в туманные сферы замысла откровения, ибо здесь впервые его речения (по своей языковой форме хорошо знакомые и раввинистическим спорам): "А я говорю вам..." или "Но я говорю вам..." - противостоят преданию поколений. И вот теперь мы слышим заповедь, специфическую для момента осуществляющейся эсхатологии: "Не противьтесь злу", которая для фарисеев, полагавших, что им предстоит жить и учить не в ситуации эсхатологического вторжения в мир власти Бога, а в условиях продолжающегося исторического приготовления к Его пришествию под властью Рима, должна была представляться неприемлемой, даже невыносимой. Правда, фарисеи тоже велели не выступать в личной жизни против совершенной кем-либо несправедливости с использованием силы и обещали уступчивому прощение всех его грехов; однако принцип, вообще запрещающий вести борьбу с виновником несправедливости, или же принцип, который, по крайней мере, можно было бы понять как запрещающий такую борьбу, в глазах фарисеев расширял сферу несправедливости на земле. Они полностью отвергали позицию zelотов; в глубине души, однако, они явно ощущали себя противниками злой силы, выступающими против нее со своими собственными методами духовной борьбы, - что особенно хорошо должно быть заметно по

сохранившимся преданиям о беседах фарисеев с римлянами.

С этой точки зрения следует рассматривать и последнее, высочайшее из всех речение Иисуса, - речение о любви к врагу.

Иисус исходит (Мф. 5:43) из ветхозаветной заповеди о "любви к ближнему" (Лев 19:18), которую Иисус в другом месте, отвечая на вопрос книжника о том, какова величайшая заповедь (Мф. 22:39; Мк. 12:31; Лк. 10:27), ставит рядом с заповедью о любви к Богу. В нынешнем тексте Нагорной проповеди Иисус цитирует и простонародное толкование заповеди о любви к ближнему. По всей вероятности, это толкование имеет отношение к суровым речам фарисеев, направленным против врагов Бога. Согласно этому толкованию, человеку дозволяется или даже вменяется в обязанность ненавидеть своего врага. Этому пониманию Иисус противопоставляет свою заповедь "Любите ваших врагов". В своем основополагающем смысле эта заповедь столь тесно связана с действительностью еврейской веры и в то же время превосходит ее столь своеобразным образом, что здесь следует обсудить ее отдельно.

Когда Нагорная проповедь цитирует заповедь любви из Лев 19:18, то прежде всего бросается в глаза отсутствие слова, обычно передаваемого оборотом "как самого себя", между тем как та же самая заповедь в ответе Иисуса книжнику приводится целиком (только у Луки в очень сокращенном виде); причиной здесь может быть то обстоятельство, что за этой заповедью в Нагорной проповеди не должны были следовать слова "любите ваших врагов, *как самих себя*". Однако оборот "как самого себя" - это лишь одна из трех ошибок, которые в Септуагинте, как и в прочих употребительных переводах этой заповеди - в оригинале состоящей из трех слов, - следуют друг за другом. В оригинале эта заповедь не относится ни к степени, ни к роду любви, словно бы человек должен любить другого так же сильно или таким же образом, как и самого себя (представление о любви к самому себе вообще не встречается в Ветхом Завете); на самом деле эта логия означает - "любить подобного тебе" и подразумевает: поступай в этой ситуации таким образом, словно бы дело касалось тебя самого. Все дело здесь именно в образе поведения, а не в чувстве. Это предписание велит любить не кого-нибудь, оно велит любить "к кому-нибудь". Такую странную конструкцию с дательным падежом в Ветхом Завете можно найти только в этой главе книги Левит. Установить его значение легко, если только задуматься вот о чем: чувство любви между людьми вообще не позволяет предписывать себе свой предмет, обозначаемый при помощи винительного падежа; в то же время по-настоящему требуется исполненное любви сущностное отношение к окружающим, к тому (обозначаемому при помощи дательного падежа), кто принимает мою помощь, мое действенное благорасположение к нему, мое личное участие в нем. И наконец, имя *ge'a*, переведенное в Септуагинте как "тот, кто поблизости, ближний", в ветхозаветном употреблении обозначает прежде всего того, с кем я состою в непосредственном и обоюдном взаимоотношении, состою как раз в силу разного рода жизненных условий и обстоятельств, благодаря общности места, народа, гонимости, борьбы, особенно благодаря общности выбора или дружбы; это отношение переносится на окружающих вообще, а уж затем - и на всех других людей в целом(41). "Люби своего *ge'a*" на современном языке, таким образом, значит: "Будь исполнен любви к людям, с которыми тебе во всякое время приходится иметь дело на путях твоей жизни"; для этого, разумеется, нужна незатронутая

чувством ненависти душа, и потому заповеди о любви была предпослана (Лев 19:17) заповедь, гласящая: "Не враждуй на брата (синоним к *ge'a*. - М. Б.) *твоего в сердце твоём*". Однако, чтобы в сознании народа не произошло сужения этой идеи любви, что могло быть с легкостью вызвано вводящей в заблуждение первой половиной предписания ("Не мсти и не имей злобы на сынов народа *твоего*"), немного спустя в этой же самой главе (19:33) добавляется к вышеприведенному положению заповедь о необходимости с любовью встречать также и *gerim*- живших под началом Израиля "пришельцев", поселенцев-неевреев, "ибо и вы были пришельцами в земле Египетской", что означает: и вы на своем собственном опыте познали, каково приходится пришельцам, с которыми обращаются без любви. Первая заповедь заканчивается возгласением: "Я есмь *YHWH*", вторая: "Я есмь *YHWH*, Бог ваш", что на нашем понятийном языке значит: здесь не нравственная заповедь, а заповедь веры. Это возгласение значит: Я даю эту заповедь вам не как людям самим по себе, но как *Моим* людям. Суть взаимосвязи между действительностью веры и заповедью любви к человеку еще полнее раскрывается для нас, когда мы обращаемся к тому тексту, где заповедь оформляется при помощи винительного падежа в кажущемся противоречии с тем, что мы уже установили (Втор 10:19): "Любите пришельца, ибо вы сами были пришельцами в земле Египетской". Полное понимание этого положения открывается только в связи с тремя упоминаниями о любви в предыдущих стихах. Израиль призывается любить Бога (10:12); о Боге говорится, что Он возлюбил отцов Израиля, когда те еще были пришельцами (10:15); а затем о Боге говорится, что он любит пришельцев (10:18). Про человека, зависящего от чуждого ему народа, который составляет большинство населения страны, говорится, что Бог "дает ему хлеб и одежду"; точно так же Он защищает права членов общины, зависящих от других людей, - права "сироты и вдовы". Ведь у Бога нет различия между любовью и ее проявлением. И любить Его от всего сердца(42) может быть заповедано, ибо это означает лишь одно: осуществлять имеющееся отношение веры к Нему как в доверии, так и в любви, ибо то и другое - одно. Но если уж Бога любят по-настоящему, то собственное чувство человека направляет его любить того, кого любит Бог: любить, естественно, не одного только пришельца (в этом случае только отчетливее проступает суть заповеди), но всякого человека, которого любит Бог, - в той мере, в какой люди сознают любовь Бога. Пробужденная любовью к Богу, любовь тогда сама приходит к человеку, находящемуся в отношении любви к окружающим.

Этому ветхозаветному воззрению на взаимосвязь между любовью к Богу и к человеку, или же, если изначальной реальности предпочитают производные категории, между "религией" и "этикой", противостоит логия из Нагорной проповеди. Ее родство с положениями из Второзакония и одновременно ее отдаленность от них обнаруживаются в том, как обосновывается любовь Бога ко всем людям (Мф. 5:45). В своей милости, пронизывающей всю природу, Бог изливает свою любовь на всех без различия, и мы должны подражать такой любви (оба довода имеются и в Талмуде). Но "все" у Иисуса означает не то же самое, что в Ветхом Завете: не просто Израиль и пришельцев. "Все" у Иисуса значит: злые и добрые, праведные и неправедные. Бог не выискивает добрых и праведных, чтобы любить их; так и нам не следует их выискивать.

Мы уже увидели, что ветхозаветная заповедь любви, в- соответствии с первоначальным значением слова *ge'a*, не допускает толкования, согласно

которому можно ненавидеть врага. Очевидно, что Иисус исходит из той перемены, которую претерпело значение имени *re'a*. Суть дела здесь не в той проблеме, которая не раз обсуждалась: только ли соотечественники охватывались заповедью о любви во времена Иисуса? - ибо нигде Иисус не дает понять, что имеет в виду не евреев; суть дела здесь состоит, скорее, в том факте, что во времена Иисуса заповедь любви преимущественным образом относилась к личному другу. Любви к другу, любви к человеку, который любит меня, Иисус противопоставлял любовь к человеку, который меня ненавидит. Но простонародное толкование заповеди любви, цитируемое в Нагорной проповеди, - толкование, согласно которому врага мы вольны ненавидеть, - не просто превратно понимает дословный смысл заповеди любви; эта интерпретация находится также в противоречии с ясно выраженной заповедью Торы (Исх. 23:4 и сл.) оказывать помощь своему "врагу", своему "ненавистнику". И тем не менее, как указывалось, в народе уже могли ссылаться на известные фарисейские высказывания о ненависти к врагам Бога.

Универсальности заповеди любви в речениях фарисеев придана форма, не имеющая себе равных по силе выражения. Вот почему, когда (ИТ, Недарим 9:4, Сифра на Левит 19:18) один из двух великих раввинов объявляет, подобно Иисусу, речение из книги Левит о любви к ближнему величайшим положением Торы, то его спутник, явно из-за того, что этот текст может быть превратно истолкован, ставит еще выше другой стих из Писания: "Вот родословие Адама: когда Бог сотворил человека, по подобию Божьему создал его" (Быт 5:1). Так как все люди созданы по подобию Божьему, то различие между людьми или родами людей непозволительно; вопрос о том, достоин или нет тот или другой человек любви, направляется, следовательно, против самого Бога. Об этом прямо говорится в одном мидраше (Быт. Рабба 24:5): "Знай, кого ты презираешь. Бог сотворил его по Своему подобию", а в другом мидраше (Псикта Зутта на Числа 8) особо подчеркивается не допускающая никаких исключений ценность человека: "Кто ненавидит человека, ненавидит и Того, кто сказал - и возник мир"*. В подобных речениях прочная опора нравственности в действительности веры не уступает обоснованию нравственности в речении Иисуса. Как смотрит Бог, согласно этому фарисейскому учению, в частности, на национальную ненависть, проявляется нагляднейшим образом тогда, когда ранняя школа толкования Писания, сулящая всем людям, даже и злодеям, долю в грядущем веке, на вопрос ангела, обращенный к Богу, о том, что бы Он стал делать, если бы Давид пожаловался перед Его троном на присутствие Голиафа (ВТ Санхедрин 105а), заставляет Бога отвечать, что Ему надлежит сдружить обоих. И все же довольно часто здесь проводится граница: она появляется из-за библейского представления "о враге Бога", или "ненавистнике Бога", говоря о которых псалмопевец (Пс. 139:21 и сл.) признается, что ненавидит их полной ненавистью как своих личных врагов. И как раз тот, кто глубоко проникнут сознанием истинности своей веры, чересчур легко приходит к вопросу: разве можно не испытывать ненависти к врагам Бога, и прежде всего к тем, чья "враждебность" Богу выражается в отрицании Его присутствия? На вопрос некоего философа, какой человек заслуживает безусловной ненависти, один рабби отвечает: "Тот, кто отрицает своего Творца" (Тосефта, Швуот 3:6). В особенности ужесточается эта позиция с распространением формализованного вероотношения со структурой высказывания: "Верю, что": всякий неверующий и

еретик не просто вносит путаницу в человеческий мир - он мешает спасительному деянию Бога, с ним нужно воевать, уничтожать его, и как раз в такой борьбе труднее всего быть чуждым ненависти. Так появляется речение, опирающееся на приведенный псалом, которое начинается с того, что выступает против ограничения заповеди любви, чтобы затем продолжить: "Любите всех и ненавидьте еретиков, изменников и доносчиков" (Авот де р. Натан, XVI). Здесь разительно проявляется, сколь опасно подвижна эта граница. Человеку, уверенному в том, что, как израильтянин, он обладает Богом, достаточно сделать всего лишь один шаг, чтобы ненавидящего Израиль принять за "ненавидящего Бога" (Сифре 226). Такого рода суждения с легкостью переносятся в личностную сферу, так что многие в народе вместо того, чтобы вместе с псалмопевцом рассматривать врагов Бога как своих врагов, - своих врагов расценивают как врагов Бога. Однако настоящую опасность мы узнаем не в этих низинах, но на высотах веры. Не какие-нибудь мечтатели и фанатики, но как раз истинные провозвестники веры зачастую не могли не приписывать сопротивление вести, - божественной вести! - злобе и ожесточению и в ревностном служении ей утрачивали простую любовь. Но даже и Евангелие, содержащее Нагорную проповедь, знает о точно таком же явлении, сообщая нам о вспышках; гнева Иисуса против "порождений ехидниных" - фарисеев (Мф. 12:34, 23:33). Впрочем, принадлежность этих высказываний Иисусу ставится (возможно, справедливо) под сомнение.

Итак, речение Иисуса о любви к врагу черпает свою блистательную силу из еврейского мира, в котором Иисус пребывает и с которым он, по-видимому, собирается вступить в спор; и он затмевает этот мир своим сиянием. Так всегда и бывает, когда под знаком исполнения назначенного срока кто-нибудь требует такого рода невозможного, что еще больше заставляет людей желать возможного. Но тут, внизу, нельзя не признать носителей подлинного света, из ряда которых поднимается Иисус, - из тех, кто возложил на людей обязанность исполнять возможное, чтобы не дать им впасть в отчаяние из-за того, что они не могут служить Богу своими жалкими каждодневными делами.

И все-таки, проводя наши наблюдения над различием между "еврейской" и "христианской" действительностью веры и связью между Иисусом и еврейством, мы все еще не воздали должного этому изречению Иисуса о любви к врагу.

"Любите врагов, - говорится в краткой редакции этой логики у Мф., - и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, для того чтобы стать сыновьями вашего Небесного Отца". Если объяснять эту логику в парадоксальном ключе и с привлечением одной греческой концепции, и тем не менее с величайшей возможной достоверностью, то это значит: люди станут тем, что они суть, - сыновьями Бога, становясь тем, что они суть, - братьями своих братьев.

Моисей обращается к народу (Втор 14:1): "Вы сыновья УНВН, Бога вашего... ибо ты святой народ у УНВН, твоего Бога". У народа, святого в Боге, раз он свят и в той мере, в какой он свят, все люди - дети Бога. Пророки отказывают лишенному святости народу в том, что он принадлежит Богу; он больше не народ УНВН (Ос 1:9); однако пророк обещает (1:10): "И там, где говорили им: "Вы не Мой народ", будут говорить им: "Вы сыновья Бога живого". Благодаря новому освящению Израиля его народ снова будет принят как сын Бога. В поздней, однако еще дохристианской книге, книге Юбилеев, это обещание выражается следующим образом: "Их души последуют за Мной, они

исполняют Мою заповедь. Я стану им Отцом, а они Мне - детьми. Все они будут называться сыновьями Бога живого. Все ангелы и все духи будут знать и понимать, что они Мои сыновья, а Я - их Отец в верности и испытании, и что Я люблю их" (1:23 и сл.). До нас дошел диалог между рабби Акивой, заключенным в тюрьму римлянами, и неким высокопоставленным римским чиновником, датированный первой половиной II в. по Р.Х. (ВТ, Бава Батра 10а). Римлянин, ссылаясь на один из стихов Писания, утверждает, что Бог обращается с евреями как с непокорными рабами, Акива в ответ ссылается на стих "Вы - сыновья"; римлянин, однако, видит в различии между двумя предложениями различие между двумя стадиями в отношении к Богу: "Если вы исполняете волю Бога - называетесь Его сыновьями, если не исполняете - рабами". Еще точнее это выражено в одном из мидрашей (Псикта Раббати, XXVII): "Если ты исполняешь Его волю, то Он твой Отец, а ты Его сын; если же ты не исполняешь Его воли, то Он твой хозяин, а ты Его раб". Речение Иисуса о любви к врагу следует рассматривать в связи с дальнейшим развитием понятия богосыновства. Но нигде предпосылкой становящегося действительным богосыновства не делается прямо любовь к человеку, - только здесь, да к тому же в неслыханно простой форме этого "для того чтобы", т. е. в форме открытого доступа к богосыновству всякому истинно любящему. Порожденное эсхатологическим порывом того времени, это речение Иисуса, рассматриваемое с точки зрения истории веры Израйля, означает ее дополнение. Где-то была проведена дерзновенная (и, как казалось, отдельная) дуга, и она замкнула окружность. Рассматриваемая в контексте истории веры христианства, эта дуга должна, разумеется, казаться начальным отрезком другой фигуры, чем-то вроде гиперболы. Как эта фигура вычерчивается дальше, характерным образом обнаруживается в том месте из Пролога Евангелия Иоанна (1:12), где явленный Логос дает право "верующим в Его имя" стать детьми Божьими, а в схожем месте (1 Ин. 5:1) всякий, кто верует, что Иисус есть Мессия, объявляется рожденным от Бога, что выражается в обращении Павла к христианам из язычников: "Ибо все вы сыновья Божьи по вере во Христа Иисуса" (Гал. 3:26).

Однако вопрос, занимающий нас здесь, вопрос глубоко еврейский, не имеющий буквально ни малейшего следа христианского влияния, в трех своих существенных моментах нашел подобный ответ на пороге нашего времени, в хасидизме. В качестве наиболее ярких примеров следует привести три рассказа из жизни цаддигов - руководителей хасидских общин. В первом рассказе речь идет о "враге" вообще. Один цаддик наказывает своим сыновьям: "Молитесь за ваших врагов, чтобы все у них было благополучно. А если вы думаете, что этим вы не служите Богу, знайте, что такая молитва служит Богу больше, чем любая другая". Во второй истории речь идет о границах понятия "ближний". Один цаддик обращается к Богу: "Господь мира, молю Тебя освободить Израиль. А если Ты не пожелаешь освободить Израиль, - освободи гоев". В третьем рассказе говорится о "враге Бога". Ученик спрашивает цаддика, можно ли любить того, кто восстает на Бога. Цаддик отвечает: "Разве ты не знаешь, что первая душа от Бога произошла, а всякая человеческая душа - ее частица? И когда ты видишь, как одна из святых искорок заплуталась и задыхается, неужели ты над нею не сжалишься?"

То, что здесь именно так был раскрыт принцип любви к врагу- принцип по сути не этический, но существующий в чистой форме веры, следует понимать,

исходя из того, что и в хасидизме мессианское воодушевление; еврейства пережило один из своих взлетов, не приняв в целом формы эсхатологической актуальности: используя язык парадокса, можно сказать, что это - мессианство преемственности. И хасиды - во всяком случае, хасиды первых поколений - испытывали близость Владычества Божьего, но такую близость, которая требовала не все изменяющей готовности, но продолжения жизни в вере, равно пылкой и ревностной, как и исполненной трудов, ради связи поколений.

* Оба имени - Тора и Море - образованы от одного корня YRH, имеющего значение "учить".

31 Мнение Торри (*Torrey. The Four Gospels. P. 291; ср.: Our Translated Gospels. P. 92, 96*), согласно которому в арамейском оригинале это прилагательное имело значение "всеобъемлющий, всеохватный", полностью неверно. Приводимые им в качестве аргументов выдержки из Талмуда лишены всякой доказательной силы, и в Мф. 19:21 это слово явно имеет то же значение, что и в Мф. 5:48. Торри с неизбежностью переводит его прилагательным "совершенный", что нагляднейшим образом опровергает его собственное мнение. Для Бульмана (*Jesus, S. 111*) это прилагательное значит: "верный", "прямой"; Бульман, однако, исходит при этом из значения, присущего соответствующему еврейскому слову в ветхозаветном употреблении, а не в литературе эпохи Иисуса.

32 Следует отметить, что Септуагинта передает *оба* прилагательных, *salem* и *thamim*, словом "телеос".

33 Ср.: *Chwolson. Das Letzte Passahmahl Christi (1892). S. 166. Он же. Beitrage zur Entwicklungsgeschichte des Judentums (1910). S. 60 f.*

34 Стоит обратить внимание на слова *ad quosdam*, по *ad omnes* ("некоторым, но не всем") из иудео-христианского текста, легшего в основу "Климентин"; ср.: *Schoeps. Theologie und Geschichte des Judenchristentums (1949). S. 145.*

35 Я не могу принять точку зрения Бульмана, согласно которой стихи Мф. 5:17-19 неподлинны и являются "порождением "полемики общины" (*Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus fur die Theologie des Paulus //Theologische Blatter. VIII. 1921. S. 139; ср.: Die Geschichte der synoptischen Tradition. S. 146 f, 157 f; Theologie des Neuen Testaments. S. 15*). Мне кажется, что если "исполнение" понимать правильно, то различие между логиями Мф. 5:17-19 и "другими словами Иисуса", а также его "фактическим поведением" свидетельствует только том противоречии, которое вполне приемлемо с биографической точки зрения

36 В отличие от первых трех, изначально они явно не соотносились друг с другом. Стихи 39 и 44, вероятно, происходят из одного и того же единства

(ср. Лк. 6:27 и сл.) связь первого из них с формулой равного воздаяния - вторична, возможно, и стихи 43 и 31 сл. составляют единую самостоятельную логику (см. ниже). Двум первым логиям Иисуса ветхозаветная цитата, скорее всего, была предпослана лишь задним числом: возможно, и с первой дело обстоит так же (ср. Лк. 16:18), тогда как в другой группе логий Иисуса ветхозаветные цитаты составляют органическое целое со всем текстом.

37 Bultmann. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. S. 144.

38 Bultmann. *Op. cit.* S. 144.

39 Wellhausen. *Das Evangelium Matthai*. S. 21.

40 Lohmeyer. *Das Evangelium des Markus*. S. 200 (по-видимому, под влиянием моих письменных и устных указаний касательно этого обстоятельства).

41 Обычно это слово переводят здесь как "соотечественник". Такой перевод неправомерно обосновывают синтаксическим параллелизмом: в первом члене этого высказывания речь идет о "сынах твоего народа", как и перед тем в стихах с близким содержанием говорится о "соотечественнике". Как вообще, так и в этом тексте синтаксический параллелизм не обязательно предполагает смысловое тождество, что выясняется, к примеру, из 15-го стиха, где "малый" и "великий" человек ставятся в параллель друг к другу. Но и само слово "соотечественник" ('amith) не означает здесь сознательного исключения других людей. Человек на пороге истории (именно к такому человеку, по моему убеждению, восходит эта логия, инкорпорированная затем в поздний текст) часто использует как взаимозаменяемые наименование страны (собственной страны) и земли, а также слова "соотечественник" и "человек", ибо он знает только принадлежащее ему в сущностном соприкосновении, а все остальное он включает в сферу своего внимания в той мере, в какой испытывает к нему живое доверие. В Израиле он говорит "соотечественник", а подразумевает при этом человека, вместе с которым живет. Если он хочет описать человека, с которым живет, как "соотечественника", он говорит "товарищ" (re'a). А поскольку он живет также и с другими людьми как с соотечественниками, а именно с "пришельцами" (gerim), - то собственно "чужих", *nochrim*, он узнает только из своих или их странствий или же во время войны. С ними он не "живет", и поэтому он указывает на них особым словом. Наше понятие "ближнего" (*Mitmenschen*) образовалось позже, возникнув из позднеантичной рефлексии (Стоя), стремившейся преодолеть факт "чужести" и (по мере такого преодоления) из впервые становившейся возможной великой религиозной миссии (эллинистических мистеральных религий, еврейской и христианской миссии к язычникам).

42 Бульман (*Jesus*. S. 105 ff.) оспаривает мнение, согласно которому в заповеди о любви к Богу и ближнему речь идет о некоем чувстве. Несомненно, в этой заповеди не подразумевается никакого "сентиментального" (*Op. cit.* S. 110) чувства, однако же великое чувство вовсе не сентиментально, а любовь к

Богу- величайшее из чувств; и словами "собственную волю склонить К покорности божественной воле" (Op. cit. S. 105) нельзя описать любовь к Богу: когда любящий любит, и в той мере, в какой он любит, ему не нужно подчинять свою волю, ибо он живет в божественной воле.

** Распространенное в раввинистической литературе описательное обозначение Бога как Творца*