

Мартин Бубер. Два образа веры

9

Критическое отношение к "делам Закона" мы обнаружили не только у Павла, но также у Иисуса и фарисеев. Однако же дела, которые критикуют соответственно Павел или Иисус или фарисеи, все-таки различны по своему роду, и различие это существенно. Для фарисеев "дела Закона" - это те дела, совершая которые их исполнитель не направляет свое сердце к Богу. Иисус понимает под ними такие дела, которые человек находит как предписание, - и исполняет их так, как предписано, не распознавая при этом замысла Бога, укрытого в этом предписании, и не восходя к нему в своем действии. Павел же "дела Закона" понимает главным образом в том смысле, что, исполняя их, человек вводит себя в заблуждение, думая, что тем самым сможет добиться перед Богом какой-то заслуги и стать праведным. И здесь для Павла встает проблематика Закона как "Закона греха и смерти", которому отныне противопоставляется освобождающий "Закон духа жизни во Христе Иисусе" (Рим 8:2). Это Закон, открывшийся только теперь, и поэтому Павел отвергает все дела, всегда совершавшиеся ради исполнения Закона вне веры в Иисуса как в Христа. И хотя слова "Любящий другого исполнил Закон" и "Любовь есть исполнение Закона" (Рим. 13:8; ср. Гал. 5:14) сказаны в духе Иисуса, а Иисус не расходится в этом отношении с учением фарисеев, однако даже и любовь не имеет силы для Павла как исполнение Закона, но действительна только лишь при наличии веры в Иисуса как Христа.

Итак, жизненно важный вопрос для человека, происходящего из сферы "Закона", для фарисеев и для Иисуса звучит так: как от мнимой жизни в откровении воли Бога прийти к истинной жизни в ней, жизни, которая ведет к жизни вечной? Но для фарисеев данная "в откровении" воля Бога означает: то, что вошло через историческое откровение в Слове в предание Израиля и раскрылось в нем; для Иисуса же: то, что неадекватно воспринято преданием Израиля из исторического откровения в Слове, но отныне все-таки адекватно раскрытое в своем смысле и замысле. Напротив, у Павла жизненно важный вопрос человека, происходящего из сферы "Закона", звучит так: как мне от жизни, основанной на откровении, данном в Слове, от жизни, которая из-за ее двойственности и внедренного в меня противозакона с необходимостью становится ложной, прийти к истинной жизни, где воля Бога обнаруживается для меня неискаженной?

Характерным ответом на этот вопрос, сложившимся в стане фарисеев, стало учение о *лишмах*, теснейшим образом связанное с учением о "направлении сердца", однако выходящее за его пределы. Уже неоднократно указывалось на смысл этого учения⁽⁵³⁾, однако повторение никоим образом не будет излишним. Лишмах значит: в интересах самого дела, во имя сути дела*. Этим словом прежде всего выражается необходимость учиться ради самого учения, а не ради его результатов; необходимость исполнять заповедь ради нее самой, а не ради благоприятных последствий ее исполнения; все время здесь явственно слышится: итак, все нужно делать ради Учащего и Заповедующего, как выразительно

сказано в Пиркей Авот: "Все дела твои пусть будут для Бога" (2:12). Важно только одно: чтобы заповедь выполнялась ради Заповедующего, т. е. из-за любви к Нему и в любви к Нему. Решающая сила этого "ради Него" достигает глубин отношения человека к Торе, где она обнаруживает двойственность по силе напряжения не менее значительную, нежели двойственность, на которой настаивает Павел, однако при этом не ставится под сомнение, в отличие от Павла, верность Дающего откровение по отношению к человеческой личности, как таковой, наоборот: действенность Торы находится как раз в руках этой личности. Тора - не объективированная сущность, независимая от фактического отношения человека к Богу, которая сама по себе дает человеку, ее принимающему, жизнь; Тора дарует жизнь только тому, кто принимает ее ради нее же самой в ее живой реальности, а значит, в единении с ее Подателем и ради Него. Тому же, кто имеет дело с Торой ради кого-либо или чего-либо иного, "она ломает шею" (ВТ, Таанит 7а). В Торе нет различных частей, одни из которых оказывают дурное, а другие хорошее действие: одни и те же слова "оживляют" того, кто исполняет Тору "ради нее самой", и "умерщвляют" того, кто исполняет ее не "ради нее самой" (Сифре на Втор 32:2). Если, таким образом, именно здесь и следует видеть подлинное различие "между испытанным и преступником (кошунствующим)" (Мал 3:18), как подчеркивается в Мидраш Тхиллим на Пс. 31:9, то одновременно нужно помнить и о том, что каждому преступнику при "возвращении" дается возможность достичь той ступени, "на которой не могут стоять и совершенные праведники" (ВТ, Брахот 34б). Только здесь полностью раскрывается динамический характер учения о лишмах: речь здесь идет не о двух человеческих типах, друг другу противопоставленных, но о двух человеческих позициях по отношению к божественным манифестациям. Речь идет о позициях, различающихся в своей основе, однако так соотносящихся друг с другом, что от позиции отрицания к позиции принятия может вести одна дорога. Так как не во власти человека делать во имя Бога то, что он делает, но в его воле изучать Тору и держаться ее заповедей, - то нужно начинать с того, чтобы изучить Тору и держаться ее заповедей так, как человеку это возможно, а это значит, что Тора и исполнение заповедей "ради них самих" дается ему лишь только как направление, а не как побудительная причина. Если человек серьезно делает то, что может делать, то он придет от исполнения "Не ради Торы" к исполнению "ради Торы" (ВТ, Брахот 17а).

На место, которое у фарисеев занимает это учение о лишмах как ответ на вопрос о смысле жизни, Иисус ставит призыв следовать за ним. Так как Иисус в споре с преднаходимым преданием Израиля ссылается на неискаженный замысел Подателя откровения как на замысел, открытый ему ("а я говорю вам..."), то и ответ Иисуса на вопрос о смысле жизни должен был быть очень личным. Иисус вышел с провозвестием приблизившегося, почти достигшего пределов видимости владычества Бога, чтобы призвать к нему народ Израиля, и особенно "грешников" (Мк. 1:17 пар.), чтобы они, исцеленные Иисусом, "брали силой" Царство в мощном натиске своего возвращения (Мф. 11:12). В противоположность фарисейскому учению (известному нам, разумеется, только по позднейшим высказываниям), согласно которому человеку нельзя "ускорять конец", эти слова Иисуса возвещают, что милость Царства, только сейчас склонившаяся к миру людей, ждет от них высочайшего напряжения для того, чтобы они пошли ей навстречу, вступили в нее и чтобы тем самым милость Царства сделалась земной

реальностью. В средоточии этого усилия должны находиться возвращающиеся грешники, ибо нет на земле силы, которая бы сравнилась с силой возвращения к Богу(54). То, что Иисус говорит толпе, обращено к тем, кто все еще скрыт в ней, кто должен присоединиться к Иисусу. Когда Иисус, вне своей проповеди, встречает того или другого из них - в одиночку или вдвоем, быть может за работой, и понимает, что тот принадлежит ему, то он взывает к такому человеку: "Иди за мной" или "Следуй за мной". И они следуют за ним. Но что означает это следование, выясняется, когда некий человек (Мк. 10:17 и сл. и пар.), не грешник, но сознающий, что заповедей он придерживался, однако доступа к жизни вечной не нашел, - выступает к Иисусу из толпы и спрашивает, что ему делать, чтобы наследовать жизнь вечную; Иисус отвечает ему, что он должен все продать и раздать нищим, и тогда: "Приходи и следуй за мной". Итак, суть дела в том, чтобы сейчас, когда милость Бога совсем близка к земле, ни за что больше не держаться, дело в том, чтобы ничто больше не

препятствовало идти ей навстречу, - нужно стать свободным для захвата приступом Царства Бога, как то делает впереди идущий - Иисус, которому должно следовать. Разумеется, в устах Иисуса, обращающегося к толпе, это звучит еще радикальнее, когда он подзывает толпу "вместе с учениками" (Мк. 8:34) для того, очевидно, чтобы раз навсегда объяснить как тем из толпы, кто принадлежит ему, что они должны прийти к нему, так и самим ученикам, что требуется от следующих за ним: суть дела в том, чтобы "отвергнуть самих себя", избавиться от самих себя, - "себя" как собирательного понятия всего, к чему привязан человек. Это подлинное выражение отказа от себя, самоотдачи, необходимых для того, чтобы освободиться. За пределы этого предварительного условия следования не ведет больше никакое общее словесное определение пути, но только лишь сам этот путь. Высшее усилие не может быть описано, его испытывают лишь в самом следовании. В следовании человек достигает истинной жизни в воле Бога, данной ему в откровении. Иисус говорит, обладая бытием и сознанием человека, который "отказался от себя"; поэтому он может дать этот личностный ответ вместо объективирующего описания.

Пламенное ядро истории христианства - стремление сохранить и после смерти Иисуса это следование исполненной жизни. Чтобы заполнить брешь, образовавшуюся между прошлым и настоящим христианства, Павел призывает к следованию за посредниками, предлагая в качестве одного из них самого себя: "Подражайте мне, как я - Христу" (1 Кор 11:1)(55). Круг учеников евангелиста Иоанна верит - ибо "наступило последнее время" (1 Ин. 2:18), - что может продолжать непосредственное следование за Иисусом (2:6): "в нем пребывать", что значит: так жить, как он жил; ведь Евангелие Иоанна (13:15), разительно выходящее за пределы проблематики синоптиков, влагает в уста Иисуса слова: "Ибо я дал вам пример, чтоб и вы делали то же, что я сделал вам". Этот пример, этот образчик жизненного поведения, передается главным образом в живой памяти от поколения к поколению; но и после того, как память прерывается, поколение за поколением порождает в своей среде образ, предназначенный для подражания, и всякий раз, когда в позднейшие эпохи усиливается предчувствие наступления последних времен, сильнее становится и побуждение следовать выработанному образцу.

Разумеется, в качестве ответа на вопрос человека о смысле жизни не могло бы быть предложено следование ни Павлу, ни кому бы то ни было еще,

кроме как самому Иисусу. Кто бы ни задавал вопрос о том, "как" следовать, в ответ Иисус предлагал примкнуть к нему, и, когда его призыв затрагивал душу вопрошавшего, тот "шел за ним" и жил одной жизнью с Иисусом. Это простое предшествование нельзя было заменить никаким приказом следовать за собой. Ответом же, который Павел дал на жизненный вопрос человека, происходившего из среды "Закона" и стремившегося достичь истинной жизни, данной в откровении воли Бога, ответом, которым Павел предвосхитил этот вопрос, был призыв верить во Христа. Этим Павел делал как раз то, чего не делал Иисус, насколько мы в состоянии узнать его из синоптической традиции, и чего он явно и не собирался делать. Вполне возможно, Иисус мог воззвать в лодке к своим ученикам, которые испугались бури (Мк. 4:40): "Что вы так боязливы? У вас все еще нет веры?" Но то, об отсутствии чего Иисус здесь сожалеет, - если не принимать во внимание рассказ о чуде(56), с которым соединена эта логия, - это безусловное доверие к милости Бога, с которой даже смерти не боишься, ибо и смерть относится к милости. Вполне возможно, что дальше Иисус спрашивает о том, за кого его принимают люди, однако он не желает, чтобы его принимали за кого бы то ни было, кроме него самого. Для Павла же признание Иисуса во всем напряжении веры тем, кого Павел возвещает, как раз и есть врата ко спасению. Ведь это же и есть "слово о вере, которое мы возвещаем", и в этом смысле толкуется "близкое к тебе слово" Торы (Рим. 10:9): "Ибо если устами будешь исповедовать Иисуса Господом и сердцем верить, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься". Конечно же, для спасения необходимо гораздо большее, чем это исповедание, но все, даже самое великое и страшное, что только может совершить человек: "смерть со Христом" в средоточии жизни (Рим 5:8 и сл.), - все это основывается на вере в его воскресение. И эта вера в самой своей глубине выражается формулой "верю, что"(57); эта вера отличается по существу от веры еврея в синайское откровение Бога именно тем, что подразумевает принятие фактической реальности события, которое предопределено (в отличие от синайского откровения) не к утверждению и укреплению исконной действительности веры воспринимающего ее еврея, но к тому, чтобы эту действительность веры основополагающим образом переменить.

Если стремиться постичь суть веры, которой требует Павел, то поистине самым правильным будет исходить из веры в воскресение Иисуса. Ведь концепция божественного мирового плана полностью держится на воскресении (или вознесении): не последуй Воскресение за смертью Распятого, смертью, которой добились злые духи, властители века сего, то они восторжествовали бы над Богом и расстроили его спасительное деяние. А потому апостол Павел оказывается весьма последовательным (1 Кор. 15:1 и сл., 11), когда сначала ясно дает понять коринфянам, что воскресение Христа - средоточие его проповеди и их веры, а потом (15:14), исполнив свои речи еще более дерзостной отвагой, заявляет: "А если Христос не воскрес, то напрасны и наше провозвестие, и ваша вера". Воскресение Иисуса как первенца из умерших (1 Кор 15:20; Кол 1:18) есть начало, обещанное еще в ветхозаветном пророчестве (Ис. 25:8), победы Бога над "последним врагом" (1 Кор. 15:26), над смертью как сущностным началом тех сил, в чьи руки предан этот мир; через воскресение Иисус становится "Сыном Бога в силе" (Рим 1:4). Главные черты веры в воскресение очевидны. Уже указано было на то(58), что без веры в воскресение, если бы ученики Иисуса ожидали лишь, что некогда их учитель

воскреснет вместе со всеми мертвыми, могла бы произойти реформа иудаизма, но новая религия не возникла бы. Ведь всякое подлинное преобразование (*реформация*) на деле стремится именно к тому, что в словах Иисуса типа "А я говорю вам..." нашло, вероятно, свое самое сильное выражение.

Реформация всегда стремится вернуться к истоку, к изначальной чистоте откровения.

Есть указания на то(59), что после смерти Иисуса помимо идеи о его воскресении существовала и идея о его телесном вознесении с креста к Богу. Можно предположить, что эта идея появилась раньше, чем представление о его воскресении. Под вознесением имеется в виду образ *удаления*, взятия с земли, по аналогии с тем, что в Ветхом Завете рассказывается об удалении Еноха и Илии, а в более поздней литературе - об удалении Моисея и других. Для объяснения видений, в которых Возвышенный Иисус являлся ученикам, это представление могло оказаться более приемлемым, чем идея воскресения. Возникновению этого представления способствовало и то, что легендарные предания, в которых избранные слуги Бога в силу Его вмешательства живыми (т. е. телесно) удалялись с земли (Быт. 5:24; 2 Цар. 2:3, 5, 9 и сл.), были спиритуализированы в творчестве псалмопевцев, которые надеялись на то, что Бог "возьмет" их вместо того, чтобы ввергнуть их в преисподнюю (Пс 49:16; 73:24): они понимали это в том смысле, что Бог приблизит к Себе их *души* после их смерти. "Если бы такое понимание, - пишет Йоганнес Вайс, мнение которого кажется мне вполне обоснованным, - стало господствующим, то мы вообще не услышали бы ни о каком воскресении". Если бы христианская миссия до Павла опиралась на такое представление, то она без труда могла бы привлечь на свою сторону евреев: ведь их было бы нетрудно убедить в том, что к Еноху и Илии, которые живыми были удалены на небо, следует прибавить еще и третьего - Иисуса. Как бы то ни было, в центре миссионерской деятельности Павла уже находился образ воскресения (хотя в его текстах можно найти следы более раннего образа "удаления" или "взятия"). Ведь именно воскресение было необходимо Павлу для последовательного изложения его учения. Фарисейски настроенное большинство евреев того времени верило в воскресение мертвых в конце времен, однако Писание ничего не говорило им о воскресении отдельного человека посреди истории (легенды о чудесах оживления мертвых не идут в счет, так как в них отсутствует решающий момент - возвращение к жизни из плена преисподней). Да и вообще евреи не могли поверить в это: своеобразный упорный реализм евреев в том, что касается плоти и плотской смерти, мог нарушаться общеэсхатологическими воззрениями, но противоречащие этому реализму сообщения об отдельном событии могли вторгаться крайне редко(60). Напротив, эллинистическому "язычнику" его вера в умирающих и воскресающих мистериальных богов открывала свободную дорогу; теперь, во время его собственной жизни, весть о том, что в маленькой стране с диковинными обычаями один из таких богов жил как человек, как человек умер и воскрес, поднимала эту веру из мифической дали символов и мистических переживаний - в плотный, осязаемый мир и придавала тем самым потребности "язычника" в конкретных отношениях со сферой богов несравненную движущую силу, все успешнее преодолевавшую рациональные инстанции. Противящиеся коринфяне отказывались уверовать не в то, что Христос воскрес, но в то, что воскреснут все мертвые вообще. Возражая коринфянам, Павел выдвигает весьма неубедительно для них звучащий довод (1 Кор 15:16) - если неистинно одно, то

неистинно и другое: "Если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес". Воскресение отдельного человека для еврея, как и воскресение массы людей ("воскресение мертвых", Деян. 17:32) для греков, невероятно. Для греков воскресение приличествует богам мистерий и им подобным. Поэтому нужно было сделать Христа достоверным для них человекобогом. А эллинистический иудаизм, умевший искусно лелеять и оберегать друг подле друга греческую спекулятивную мысль и заданное преданием измерение жизни, по существу дела оказался недоступен для вести о воскресении Христа. Апостольская миссия, с необходимостью вытеснявшая идеей воскресения представление об удалении праведника с земли живым, требовала поэтому от еврея едва ли исполнимого для него акта веры и решила дело, сама того не желая, в пользу язычников; Теперь Христос как Воскресший, явленный побежденным силам злых духов, которому они отныне покорились (Эфес 1:21; 1 Петр 3:22), "возвещается среди язычников" (1 Тим 3:16).

53 Наиболее важные тексты собраны Шехтером в их смысловой последовательности, которой придерживаюсь и я: Schechter. *Some Aspects of Rabbinic Theology* (1909). P. 160 f.

* Буквальное значение оборота "лишмах" - "ради (во имя) нее самой", т.е., в нашем случае, "ради самой Торы". В Талмуде встречается логия "Для того, кто изучает Тору ради нее самой (*lismah*), Тора станет источником жизни".

54 А. Швейцер (Schweizer A. *Das Abendmahl. II* (1901). S. 27) заходит, пожалуй, слишком далеко, говоря, что под этим подразумевается "как бы давление", нажим, используемые для того, чтобы "вынудить явиться" Царство Бога. Здесь мне представляется правильной формулировка Р. Отто (Otto R. *Reich Gottes und Menschensohn*. S. 87): "Только с напряжением всех сил, в величайшей решимости, человек проникает в него".

55 Принятое в теологии различие между "следованием за Христом" и "подражанием Христу" (*imitatio Christi*) не затрагивает хода нашей мысли.

56 Я употребляю это понятие в том смысле, который придает ему Бультман в своей важной статье "*Zur Frage des Wunders*", согласно которой на основании "невозможности думать о происшедшем *contra naturam* (вопреки природе (лат.). - Примеч. пер.) событии как реальном" помыслить чудо стало невозможным делом и саму мысль о нем следует оставить (Bultmann. *Glauben und Verstehen* (1933). S. 216; Он же. *Neues Testament und Mythologie* в сборнике "*Kerygma und Mythos*" (1948. S. 18).

57 Висман прав, говоря в своей работе (Wissmann. *Das Verhaltnis von Judentum und Christusfrommigkeit bei Paulus* (1926): "Для Павла и его общин вера, которая составляет смысл христианства, есть прежде всего вера в положение, признаваемое истинным". (Висман, однако, совершенно не прав, считая это сутью позднееврейской религии; это неверно и в отношении тех

цитат из литературы эллинистического иудаизма, которые он приводит.) Бультман (*Theologie des Neuen Testaments*. S. 310) не смог убедить меня в том, что Павел понимал *пистис* изначально как акт покорности. Наоборот, несомненно, что *пистис* здесь означает именно "принятие вести".

58 Goguel. *Trois etudes sur la pensee religieuse du Christianisme primitif* (1931). P. 37.

59 Ср.: Johannes Weiss. *Das Urchristentum* (1917). S. 19; Он же. *Das Problem der Entstehung des Christentums*, *Archiv fur Religionswissenschaft*. XVI (1913). S. 474 сл.;

Bertram. *Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus. Festgabe fur Deissmann* (1927). S. 187 ff.; ср. также: Schrader. *Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi*. - *Vortrage der Bibliothek Warburg 1928-29* (1930). S. 75 ff.; а также: Rudolf Otto. *Aufsätze das Numinose betreffend* (1923). S. 160 ff.

60 Так примерно можно было бы понять Деян. 2:27, 31, если бы допустимо было считать рассказ о Пятидесятнице *in extenso* (целиком (лат.). - Примеч. пер.) историчным.