

МАРТИН
БУБЕР

ДВА ОБРАЗА
ВЕРЫ



Мартин Бубер. Два образа веры

Пер. с нем./под ред. П.С.Гуревича, С.Я.Левит, С.В.Лезова.

ПРЕДИСЛОВИЕ

В этой книге я рассматриваю двойственный характер "веры".

Есть два - и только два - образа (или типа) веры. Конечно, существует великое множество содержаний веры, но собственно вера известна нам лишь в двух основных формах. Обе они проявляются в нашей повседневной жизни. Одна форма веры выражается в том, что я доверяю кому-либо, пусть даже у меня нет "достаточного основания" доверять этому человеку. Другая форма веры обнаруживается в том, что я, тоже без достаточного основания, признаю истинность чего-либо. В обоих случаях невозможность обоснования указывает не на недостаток моих интеллектуальных способностей, а на существенную особенность моего отношения к человеку, которому я доверяю, или к содержанию, которое я признаю истинным. Это отношение по самой сути своей не строится на "основаниях" и не следует из них. Конечно, всегда можно сослаться на некие основания и причины, но они никогда не смогут объяснить мою веру до конца. Причина здесь всегда отыскивается задним числом, даже если она появляется на ранних стадиях процесса. Иначе говоря, причина возникает вместе с признаками своего позднего происхождения. Это вовсе не значит, что дело идет об "иррациональных феноменах". Моя рациональность, присущая мне способность к рациональному мышлению есть лишь часть, частичная функция моего бытия. Когда же я "верю"- одним или другим образом, - то в веру вступает все мое бытие, целостность моего бытия. В самом деле, вера становится возможной лишь потому, что в отношении, называемое "верой", вовлечено все мое бытие. Но то, что мы называем личностной целостностью, способно осуществиться, лишь если мышление, не искажаясь и не умаляясь, входит в личностную целостность и может действовать в ней, став ее частью и получая от нее свои существенные характеристики. Конечно, недопустимо заменять эту целостность "чувством". Чувство - отнюдь не "все" (вопреки известным словам Фауста), чувство в лучшем случае лишь признак, указывающий, что мое бытие готовится стать целостным, а чаще чувство только вводит в заблуждение: оно создает видимость целостности там, где она на самом деле не состоялась.

Отношение доверия основано на состоянии *соприкосновения*: соприкосновения моей целостности с тем, к чему я испытываю доверие. Отношение признания основано на акте *принятия*: моя личностная целостность принимает то, что я признаю истинным. Но содержание обоих этих отношений не сводится к тому, на чем они основаны. Естественно, что соприкосновение в доверии ведет к принятию того, что исходит от человека, которому я доверяю. Принятие признаваемой мною истины может вести к соприкосновению с тем, о ком

эта истина свидетельствует. И все же в одном случае первично существующее соприкосновение, в другом - совершившееся принятие. Очевидно, что доверие тоже имеет начало во времени, хотя сам доверяющий не знает этого начала: он по необходимости отождествляет его с началом соприкосновения. О признающем же нужно сказать, что признаваемую им истину он воспринимает не как нечто новое, возникшее и утверждающее себя именно сейчас, а как нечто вечное, лишь актуализировавшееся сейчас. И все же в первом случае решающим фактором оказывается состояние, во втором - акт.

Религиозная вера представляет собой один из этих двух образов веры, проявляющихся в сфере безусловного. Это значит, что отношение веры здесь - уже не отношение к кому-то или чему-то по сути своей обусловленному, а безусловному лишь для меня, но отношению к тому, что само по себе безусловно. Итак, в религиозной области тоже выделяются два этих образа веры. В одном случае человек "находится в" отношении веры, в другом - он "обращается к" отношению веры. Человек, находящийся в нем, есть прежде всего член общины, союз которой с Безусловным охватывает и определяет также и этого человека. Человек, обращающийся к отношению веры, есть прежде всего индивид, ставший одиночкой, и община здесь возникает как объединение обращенных одиночек. Однако не следует чересчур упрощать этот двойственный характер веры, сводя его к обычной антитезе. Помимо сказанного выше надо учитывать еще одну существующую здесь противоречивость, очень важную для истории веры. Упомянутое *состояние*, в котором находится человек, есть, конечно, состояние соприкосновения с партнером, т. е. это близость. Но во всем, что произрастает отсюда, все же сохраняется последняя, неустранимая дистанция. А *акт* признания истины уже предполагает дистанцию между человеком (субъектом признания) и его объектом. Но зарождающееся здесь отношение к тому, на кого указывает признаваемая человеком истина, может перерасти в теснейшую близость и даже в чувство слияния.

Классический пример первого из этих двух образов веры - ранний период Израиля, народа веры, - общины веры, которая возникла как народ, и народа, который возник как община веры. Классический пример второго образа веры - ранний период христианства, новой структуры, которая при распаде старого, оседлого Израиля, а также народов и общин веры Древнего Востока возникла из смерти великого сына Израиля и из веры в его воскресение. Первоначально эта новая структура стремилась, в ожидании близкого конца истории, заменить распадающиеся народы общиной Бога, а затем, когда история началась снова, эта структура стремилась собрать новые народы в наднациональное единство церкви, "истинного Израиля". Израиль, напротив, возник в результате воссоединения более или менее разобщенных родственных племен и традиций их веры. На языке Библии это выражается следующим образом: Израиль возник в результате заключения союза между этими племенами и далее - в результате договора между союзом этих племен и их общим Богом, который стал их Богом-союзником. Сама эта вера в Бога родилась (если полагаться тут на библейские повествования, что я считаю возможным) из странствий, в ходе которых складывались племена и народ. И народ считал Бога своим предводителем в странствиях. Таким

образом, здесь индивид находится внутри объективной памяти поколений об этом предводительстве и об этом договоре, его вера есть постоянное доверие к заключившему договор и предводительствующему Господу, доверчивое постоянство в соприкосновении с Ним. Этот образ веры изменился лишь позднее, в пропитанной эллинистическим влиянием диаспоре, когда еврейские миссионеры пытались приспособиться к тем, кого стремились привлечь на свою сторону, но глубочайшее ядро веры и здесь едва ли было затронуто. Христианство, напротив, *начинается* как диаспора и миссия. Миссия означает тут не просто распространение веры, она составляет жизненный нерв общины, так как именно миссия обеспечивает повсюду существование сообщества верующих и тем самым воплощение нового народа Божьего. Призыв Иисуса к возвращению в "пришедшее" царственное правление Бога стал делом обращения - обращения в веру. Жаждающему спасения человеку в момент отчаяния предлагается спасение с одним условием: если он верит, что спасение уже произошло, и произошло именно таким образом. Здесь речь идет не о постоянстве, а о его противоположности - о перемене. Обращаемому предъявляется требование и предписание поверить в то, что не составляет преемственности с его прежней верой, т. е. совершить "прыжок веры". Конечно, внутреннее пространство веры понимается здесь не просто как согласие с истинностью чего-то, а как устройство самого бытия; но преддверие этой веры - согласие с истинностью того, что раньше считалось неистинным и даже абсурдным, и никакого другого доступа к этой вере нет.

Едва ли нужно специально разъяснять, что принцип веры, покоящейся на признании и принятии в смысле согласия (с какого-то момента) с истинностью чего-либо, имеет греческое происхождение. Этот принцип стал возможен в результате того, что греческая мысль разработала представление об акте признания истины. Что же касается неноэтических элементов, присутствующих в протохристианской миссии и соединившихся с этим центральным принципом, то они происходят главным образом из мира эллинизма.

При сравнении этих двух образов веры я по большей части ограничиваюсь, с одной стороны, протохристианством и ранним христианством, при этом почти исключительно новозаветными документами, а с другой стороны, текстами обоих Талмудов и мидрашей; они восходят к ядру фарисейства, на которое, конечно, повлияла греческая культура, но при этом не покорила его. К еврейству эллинистической диаспоры я обращаюсь лишь для необходимых пояснений. (Что касается Ветхого Завета, то вопрос о его влиянии на фарисейский иудаизм связан с проблемой его интерпретации внутри фарисейской традиции.) И тут обнаруживается, что Иисус и центр фарисейства содержательно связаны между собой, точно так же, как раннее христианство и эллинистический иудаизм содержательно связаны между собой.

Я часто называю один из этих образов веры еврейским, а другой - христианским. Я вовсе не имею в виду, что евреи вообще или христиане вообще верили и сейчас верят именно так. Эти названия обозначают лишь то, что один из этих образов веры нашел законченное выражение у евреев, а другой - у христиан. Каждый из этих образов веры привился и на "чужом" поле: "еврейский" в христианстве, но также и "христианский" в еврействе, причем еще в дохристианском еврействе. Объясняется это как раз тем, что

"христианский" образ веры возник из эллинистической религиозности, т. е. из религиозности, сформированной позднегреческим *эйдосом* в эпоху разложения ближневосточной цивилизации. Эта религиозность просочилась в иудаизм еще до того, как она же помогла созданию христианства. Однако лишь в раннем христианстве этот тип веры развился до полной зрелости и стал в точном и строгом смысле слова *верой верующих*. Итак, под "христианским" образом веры я имею в виду принцип, который в первоначальной истории христианства соединяется с подлинно еврейским принципом. Но, как уже было сказано, следует помнить, что в учении самого Иисуса, как оно известно нам из древнейшей части евангельских текстов, господствует подлинно еврейский принцип. И когда впоследствии христиане делали попытки вернуться к чистому учению Иисуса, то из-за приближения к еврейскому типу веры (а также по другим причинам) здесь нередко завязывался неосознанный диалог с подлинным иудаизмом.

Рассмотрение образов веры в их различии ведет к рассмотрению содержаний веры в их различии - в той мере, в какой между образом и содержанием веры существует внутренняя связь. Анализ этой связи и составляет главную задачу моей книги. Кажущиеся отклонения тоже направлены на решение этой задачи.

* * *

Едва ли нужно специально говорить о том, что мне чужды какие бы то ни было апологетические намерения.

Новый Завет вот уже пятьдесят лет остается одним из главных предметов моих исследований. Я думаю, что я добросовестный читатель, непредвзято внимающий тому, что ему сообщают.

Иисуса я с молодых лет воспринимал как своего великого брата. То, что христианский мир считал и продолжает считать его Богом и Спасителем, всегда казалось мне фактом величайшей важности, который я должен стараться понять ради Иисуса и ради самого себя. Некоторые итоги этого стремления понять запечатлены здесь, в моей книге. Мое собственное братски открытое отношение к Иисусу становилось все крепче и чище, и сейчас я смотрю на него более твердым и чистым взглядом, чем когда-либо раньше.

Сейчас мне яснее, чем раньше, что ему подобает важное место в истории веры Израиля и что это место не может быть определено с помощью обычных категорий. Под историей веры я понимаю историю человеческого участия (насколько оно известно нам) в том, что произошло между Богом и человеком. Соответственно под историей веры Израиля я понимаю историю участия Израиля (насколько оно известно нам) в том, что произошло между Богом и Израилем. В истории веры Израиля есть нечто, что поддается познанию только изнутри Израиля, так же как в христианской истории веры есть нечто, что поддается познанию только изнутри христианства. И я прикасался к этому второму "нечто" лишь с непредвзятостью и уважением, которые свойственны тому, кто слушает Слово.

Я не раз опровергал здесь ошибочные воззрения на еврейскую историю веры и делал это потому, что такие воззрения проникли даже в работы крупных христианских теологов современности, авторитетных для меня в других отношениях. Без достаточного прояснения того, что следует прояснить, мы и дальше будем говорить между собой, не понимая друг друга.

* * *

Публикуя эту книгу, я должен с особой благодарностью упомянуть четырех христианских теологов - двух поныне здравствующих и двух уже покойных.

Рудольфу Бультману я обязан за его основополагающие наставления в области новозаветной экзегезы. Я вспоминаю с благодарностью не только его опубликованные труды, но и меморандум о третьей главе Евангелия Иоанна, который он написал для меня много лет тому назад в ответ на мой запрос. Я благодарен моему немецкому коллеге, истинному ученому, за этот образец подлинного научного сотрудничества: его мысли многое объяснили мне и побудили меня к более глубокому обоснованию моей интерпретации Ин. 3, отличающейся от той, что предложил Бультман (см. главу 11 этой книги).

Альберту Швейцеру я благодарен за то, что через него, через его личность и его жизнь я непосредственно узнал, что христианину, а также христианскому теологу (которым Швейцер никогда не переставал быть) доступна открытость для мира и тем самым своеобразная близость к Израилю. В сердце моем навсегда останется воспоминание о тех часах, что мы провели вместе: как мы с ним странствовали по равнине Кенигсфельда и по пространствам духа. Вряд ли я забуду и тот день, когда мы открыли (так сказать, рука об руку) двумя довольно нефилософскими докладами о религиозной реальности заседание философского общества во Франкфурте-на-Майне. На основе своего тогдашнего доклада Швейцер написал книгу о мистике апостола Павла. В дарственной надписи, с которой он послал мне эту книгу двадцать лет назад, Швейцер говорит, что он показывает, насколько Павел "укоренен в мире еврейской, а не греческой мысли". Однако я могу связать паулинистское учение о вере, рассматриваемое в моей книге, лишь с периферийным иудаизмом, который был именно "эллинистическим". Напротив, мне очень пригодились настойчивые указания Швейцера на то, что образ раба Божьего из Второиисаии имел существенное значение для Иисуса. Уже в 1901 г. Швейцер дал сильный толчок моим исследованиям на эту тему. Я храню благодарную память о покойном Рудольфе Отто за его глубокое понимание величия Бога в еврейской Библии и за ряд значительных и реалистических идей в его исследовании об эсхатологии, важность которых не обесценивается его ошибками. Но еще больше я благодарен ему за благородную прямоту, с которой он открыл мне свое верующее сердце во время наших перипатетических бесед. Сильнее всего на меня подействовала первая из этих бесед: вначале я должен был пробить брешь в психологической стене, которой он окружил себя, и затем открылась не просто незаурядная религиозная индивидуальность; в пространстве общения между двумя людьми открылось присутствие Присутствующего.

Я благодарен моему покойному другу Леонгарду Рагацу за его дружбу, в

которой выразилась и его преданность Израилю. Он видел подлинный лик Израиля, видел и тогда, когда политические коллизии стали искажать для мира этот лик до неузнаваемости, и он любил Израиль. Он чаял грядущего, пока еще немислимого согласия между ядром сообщества Израиля и подлинной общиной Иисуса; согласия, которое возникнет не на еврейской и не на христианской основе, а на основе того, что объединяет Иисуса с пророками, - на основе призыва к человеку вернуться к Богу и вести о царстве Бога. Его постоянно возобновлявшийся диалог со мной - при встречах, в письмах и просто в молчаливом бытии - был для него подготовкой к диалогу между этими двумя общинами.

Я благодарю своих иерусалимских друзей Гуго Бергмана, Исаака Хайнемана и Эрнста Симона, прочитавших рукопись, за ценные замечания.

* * *

Я написал эту книгу в Иерусалиме в дни его так называемой осады, а точнее, разразившегося в нем хаоса уничтожения. Я начал писать ее без плана, просто воспринимая книгу как возложенное на меня задание, и так глава появлялась за главой. Работа над книгой помогла мне выстоять в вере и во время этой войны, для меня самой тяжелой из трех.

Иерусалим - Тальбийе, январь 1950

Мартин Бубер. Два образа веры

1

В одном из евангельских повествований (Мк. 9:14-29) рассказывается о том, как одержимого демоном мальчика отец приводит сначала к ученикам Иисуса, а затем, так как они "не смогли" исцелить его, отец обращается к самому Иисусу с просьбой помочь, если он "может". Слова отца "если ты что-нибудь можешь" Иисус подхватывает в своем ответе: "Если ты можешь! - говорит он отцу. - Все возможно верующему"(1). Это повествование целиком построено (по ветхозаветному образцу) на двух ключевых словах(2) - "верить" и "мочь". Оба слова настойчиво повторяются снова и снова, чтобы внушить читателю, что здесь он должен раз и навсегда получить наставление о том, как соотносятся между собой два сущностных состояния человеческого бытия - "верить" и "мочь". Но как следует понимать в этом тексте слово "верующий"? Ведь было же сказано, что ученики не смогли исцелить мальчика. Если это так, то, в соответствии со словами Иисуса, их нельзя считать верующими. Но чем же тогда вера Иисуса по своему роду отличается от их веры? Это именно родовое различие, ибо дело здесь не в разной силе веры: различие достигает последней глубины той реальности, о которой идет речь, так что только вера, которую Иисус знает как свою собственную, может считаться верой в строгом смысле слова. Продолжение евангельского повествования убеждает нас в том, что дело обстоит именно так, что тут говорится не о разной силе настроений и убеждений, а о противоположности между верой и неверием. "Я верю! - взывает отец мальчика к Иисусу. - Помоги моему неверию". Если рассматривать происходящее само по себе, то эти слова отца сказаны невпопад:

ведь Иисус вообще не упоминал о вере отца мальчика(3). Остается предположить, что отец по ошибке отнес это высказывание к себе, в то время как оно относилось к Иисусу. Однако в этом случае евангелист заботится не о связности повествования, а о том, чтобы изложить наставление о некоем фундаментальном факте. Отец мальчика говорит у него то, что должны были бы сказать Иисусу ученики, так как изречением "Все возможно верующему". Иисус связал их неспособность излечить мальчика с их неверием. "Да, это неверие, - признает человек, который понимает, что и он затронут приговором Иисуса. - Но все-таки я верю!" - настаивает он. По собственному самовосприятию и самопониманию он знает о расположении души, которое вроде бы следует называть "верой". Однако эту реальность своей субъективности он отнюдь не ставит рядом с вестью Иисуса об объективной реальности и воздействии "верующего", как если бы его субъективность претендовала на равноправие. Перед нами, как настойчиво отмечает рассказчик, крик, вырвавшийся из сердца человека, который все же чувствует то, что он чувствует, и о вере знает то, что можно узнать о вере посредством чувства; здесь миру сердца непозволительно требовать для себя равноправия, но все же и он - целый мир. Так что здесь дается наставление о возможностях и границах душевного мира.

Исповедь сердца сохраняет свои права, но этого недостаточно, чтобы породить верующего как объективную и объективно воздействующую реальность. Что же тогда создает верующего в этом смысле?

В одной из важных работ о тексте евангелий(4) эти слова Иисуса о верующем истолковываются следующим образом: "Вот что значит это предложение: *Мне, Иисусу, все возможно; так как я верю, я могу исцелить мальчика*; таков, в соответствии с греческим оригиналом, единственный возможный смысл". Однако это явная бессмыслица. Ведь высказывание "я верю, что я могу его излечить" означает именно внутреннюю уверенность, как и всякое сочетание типа "верить, что". Но представление, согласно которому такой уверенности достаточно для того, чтобы "мочь", противоречит опыту человечества. В истории о Симоне Маге (она принадлежит сфере, соприкасающейся с новозаветной) это показано очень наглядно. Симон, сознавая свою веру в то, что он - "великая сила Бога", обладает уверенностью, что может летать. Он ломает себе шею, спрыгнув с вершины Капитолийского холма в присутствии Нерона и его приближенных. Один наивный современный поэт, Бьернсон, даже хотел показать на драматическом примере, что исцеление может выходить "за пределы наших сил", не выходя за пределы нашей уверенности. Однако если мы хотим отнести высказывание Иисуса не к человеку вообще, а только к нему самому, то слова "так как я верю" становятся совершенно абсурдными. Ведь если такое воздействие принадлежит по праву одному Иисусу, то оно проистекает лишь из того, что он - Иисус, а не из его уверенности в том, что он может исцелять. Вдобавок это объяснение подозрительным образом сближает Иисуса с магом. Кто такие маги (колдуны), как не люди, верящие, что *они* могут исцелять?

А то, что под "верующим" Иисус имеет в виду не только себя одного, во всяком случае в принципе не только себя одного, подтверждает и параллельное место из Мф. (17:14-21), которое с полной ясностью показывает, что здесь речь идет не об отношениях между Иисусом и народом (он представлен отцом мальчика), - хотя в обоих текстах народ назван "неверующим", - а об отношениях между Иисусом и учениками. Проблема соотношения между состояниями "верить" и "мочь" явно обнаруживается у Мф. в вопросе учеников о том, почему они не смогли изгнать демона, и в ответе Иисуса, который звучит вполне определенно: "Из-за вашего неверия". Таким образом, как раз ученикам здесь приписывается то самое в родовом смысле противоположное вере неверие, - именно неверие, а не (нигде больше не встречающееся) "маловерие", смягченный вариант чтения, предлагаемый в этом месте некоторыми списками Мф. И далее в ответе Иисуса еще настойчивее провозглашается, что речь вообще не идет о степени, об интенсивности, о количественных различиях: совсем ничтожного количества, одного "горчичного зернышка" субстанции подлинной веры уже довольно, "и ничто не будет вам невозможно". Тем самым с предельной ясностью говорится Также, что подлинная вера - вовсе не привилегия Иисуса, а нечто, доступное людям, как таковым, и что, сколь бы мало они ни имели веры, у них ее достаточно, лишь бы это была настоящая вера. Стало быть, перед нами еще резче встает вопрос: что же такое эта вера и что отличает ее столь решающим образом от упомянутого душевного состояния, обозначаемого тем же словом?

"Все возможно верующему". В других местах говорится (вслед за ветхозаветными изречениями), что "все возможно у Бога" (Мк. 10:27; Мф. 19:26). Сопоставив две эти фразы, мы по дойдем ближе к смыслу того, что сказано о верующем. Конечно, этого не произойдет, если мы будем считать вслед за Ломайером(5), что утверждение о Боге просто переносится здесь на верующего: он обладает могуществом Бога. Словосочетания "воз можно у Бога" и "возможно верующему" не совпадают по значению. "Все возможно у Бога" означает не то, что слушавшие Иисуса ученики и так прекрасно знали, т. е. что Бог всемогущ (хотя, конечно, слова Иисуса подразумевают и этот факт). Смысл этих слов, отнюдь не сводящийся к констатации общеизвестного, состоит в следующем: у Бога, в Его сфере, вблизи от Него и в общении с Ним(6) царит абсолютная возможность, и потому здесь все, что само по себе невозможно, становится возможным и на самом деле возможно. Стало быть, эта универсальная возможность распространяется и на того, кто вошел в сферу Бога, на "верующего". Но она распространяется на верующего лишь потому, что он принят в сферу Бога. Он не обладает могуществом Бога; напротив, могущество обладает им, когда и если верующий покорился ему и действительно покорен ему.

Это понятие о верующем возникло не на эллинистической почве. То в дохристианской греческой литературе (уже в трагедии), что может показаться близким к нему, всегда указывает только на расположение души, а не на реальность некоего отношения, которое по природе своей выходит за пределы мира личности. Насколько я знаю, единственный памятник дохристианской литературы, где встречается такое понятие о верующем, - это Ветхий Завет. Смысл этого понятия можно раскрыть, лишь исходя из Ветхого Завета.

В одном стихе из Исаии (28:16) - его, впрочем, всегда понимают неверно - Бог возвещает, что Он собирает "положить В основание на Сионе драгоценный краеугольный камень основанного основания". Троекратное употребление одного корня должно сосредоточить внимание читателя на том, что обозначаемое соответствующим глаголом действие совершается раз и навсегда. Но тут возникает возможность неправильного толкования глагольной формы настоящего времени: будто появления краеугольного камня следует ждать уже теперь, так что ныне живущие могут уверенно дожидаться грядущего часа. Чтобы предотвратить это неправильное толкование, автор добавляет: "Верующий не будет спешить", что подразумевает также: "Он не захочет спешить". (Соответственно в продолжении речи Бога о Его действии употребляется форма будущего времени.) Как кажется, здесь господствует взгляд на верующего, прямо-таки противоположный тому, что содержится в словах Иисуса: вместо воздействия на события посредством чудес верующему приписывается очень сдержанное отношение к происходящему. Правда, тем самым подтверждается, что верующий имеет отношение к универсальной возможности: лишь в том случае, если и лишь потому, что возможность "поспешить" как таковая доступна ему, можно заявлять, что он, верующий, не будет использовать эту возможность, т. е. не будет просить об "ускорении" событий, употребляя на это молитвенную силу своей души. Напротив, неверующие издевательски требуют: пусть Бог поспешит и "ускорит" Свое обещанное деяние, чтобы им привелось увидеть его (Ис. 5:19). Однако мы тут же замечаем, что еще не достигли правильного

понимания. Ведь то, что возможно верующему, в частности ускорение событий, тоже возможно ему здесь единственно в его качестве *верующего*. А в Ветхом Завете "*верить*" - значит следовать воле Бога во всем, в том числе и относительно осуществления Его воли во времени: верующий действует в темпе Бога. (Мы сможем понять всю жизненную силу этого основополагающего библейского воззрения, если сосредоточимся на том факте, что человек смертен, а Бог вечен.) Так "страдательный залог" у Исаии и "действительный залог" в евангелиях оказываются соединенными между собой. Тот, кто действует, действует потому, что пробил час и Бог призывает его действовать; и если на его пути встречается болезнь, то это указывает на то, что Бог призвал его исцелять: ведь и он может действовать только в темпе Бога. Могущество Бога владеет ими обоими, оно распоряжается обоими, оно наделяет силой и властью обоих, т. е. и того, кто кажется немощным. Ведь его кажущаяся немощь - лишь внешнее облачение его причастности к Могуществу и его темпу. О том, как сам верующий порой понимает это лишь задним числом, рассказал безымянный ученик Исаии, писавший через несколько поколений после своего учителя: говоря о своем позднем самопонимании, он сравнивает себя с глубоко упрятанной в колчан стрелой (Ис.49:2 и сл.).

Два эти места (в книгах Марка и Исаии) имеют еще одну общую черту: субстантивированное причастие "верующий" в обоих употреблено абсолютно. Здесь не добавляется, в кого верит верующий, и, как уже было показано, это имеет серьезный смысл и причину. Это отнюдь не результат сокращения, которое, как можно было бы подумать, возникло при опущении само собою разумеющегося "в Бога" (впрочем, словосочетание "верующий в Бога" в синоптических евангелиях вообще не встречается). Напротив, такое добавление отняло бы у понятия "верить" его подлинный смысл, или, во всяком случае, ослабило бы его. В обоих текстах абсолютная конструкция передает абсолютность выражаемого в ней смысла. Естественно, наше последнее утверждение не должно и не может значить, что выражаемый здесь смысл - это "вера вообще". Такая вера неизвестна ни Ветхому, ни Новому Завету. Это утверждение значит лишь то, что всякое добавление, так как оно употребляется для обозначения некоего расположения души, не подошло бы для передачи всей глубины и силы выражаемого смысла - реальности того отношения, которое по природе своей выходит за пределы мира личности.

1 Эти слова Иисуса обычно переводятся "если ты можешь верить". Получается, что Иисус говорит о вере отца, а не о своей собственной. Как известно, такой перевод не соответствует древнейшему варианту чтения оригинала.

2 О ключевых словах в Ветхом Завете см.: Buber und Rosenzweig. *Die Schrift und ihre Verdeutschung* (1936). S. 55 ff, 211 ff, 239 ff, 262 ff.

3 Правда, Торри (Torrey) переводит 9:23 "это если ты можешь" (артикуль то он считает добавкой переписчика и убирает его из текста); однако трудно представить себе, чтобы Иисус перекладывал здесь задачу исцеления на отца, обуславливая успех его верой.

4 Merx. *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem aellestem bekannten Texte. II Teil. 2. Halfte* (1905). S. 102.

5 Lohmeyer E. *Das Evangelium des Markus* (1937). S. 188.

6 Ср.: Мф. 6:1; Ин. 8:38; 17:5.

Мартин Бубер. Два образа веры

2

Согласно сообщению Мф., основной призыв начальной проповеди Иисуса в Галилее был тождествен призыву, которым Иоанн Креститель ранее, согласно тому же евангелию, всякий раз открывал очищение водой в Иудейской пустыне. Вероятно, с этими словами он совершил и очищение Иисуса: "Возвратитесь, ибо приблизилось царствование Бога". У Марка же, где Креститель не говорит этих слов, призыв Иисуса, в котором мы вместо требующего и обосновывающего проповеднического стиля замечаем духовидческий бурлящий ритм, звучит так: "Исполнилось назначенное время, и приблизилось царствование Бога. Возвратитесь и верьте в Весть"(7). (В конце тут употреблена та же глагольно-предложная конструкция, что и в одном стихе из греческого перевода книги Псалмов)(8). И в обоих этих местах глагол имеет одинаковый смысл - "доверять", поэтому заключительные слова в этом тексте Мк. можно перевести так: "Доверяйте Вести!" Некоторые интерпретаторы сомневаются, что к слушателю было обращено требование верить тому "евангелию", которое здесь же впервые сообщается ему. Так, Эрих Клостерман замечает: "Вряд ли Иисус мог так сказать"(9). Однако не следует заходить так далеко, чтобы и сам глагол рассматривать здесь как вторичный, как часть этого добавления. "Возвратитесь и *доверяйте!*" звучит не только вполне подлинно, но еще и придает концовке стиха своеобразную силу и законченность, которые иначе едва ли были бы достигнуты. Выходит, что здесь этот глагол тоже употребляется в абсолютном смысле. А это значит, что проповедник стремится уже не к тому, чтобы слушатели *поверили его словам*. Он обращает их внимание на центральное содержание самой вести: предвечно назначенный час пришел, ибо существующее с самого начала, но до сих пор скрытое царственное правление Бога над Его миром приближается к миру, чтобы осуществиться в нем, когда мир примет его. Чтобы быть в состоянии принять его, возвратись, слушатель, с твоих ложных путей на путь Бога, вступи с Ним в общение, в котором царит универсальная возможность, и покорись Его могуществу.

Из трех принципов этой вести: осуществление Царства; возвращение к Богу; основанное на вере отношение к Нему - первый принцип имеет историческое и сверхисторическое, космическое и сверхкосмическое измерения. Второй принцип затрагивает того, к кому обращена весть, т. е. человека из общины Израиля. В этом человеке обретает конкретную реальность человеческое начало, к которому обращена весть; и через этого человека второй принцип затрагивает Израиль как таковой, в котором обретает конкретную реальность все человечество. Третий принцип касается только личности. Ведь возвращение к Богу может совершить народ как таковой, оно может произойти в его истории. Но реальность отношения по природе своей обретает место исключительно в личностной жизни и нигде больше не может проявиться. Так вот: первый из этих принципов, касающийся бытия всего сущего, теснейшим образом связан с двумя

другими, которые ограничены собственной жизнью тех, к кому обращена весть. Царственно правящая миром Дюнамис (Сила), хотя постоянно и непосредственно действующая, но до сих пор не появлявшаяся, теперь в своем движении с небес к земле настолько близко склонилась к ней, что род человеческий, что Израиль, что еврей, к которому обращена весть, могут овладеть этой силой, возвратившись к Богу всей своей жизнью.

С тех пор как весть об исполненном времени (кайрос) была провозглашена Иоанном Крестителем, "каждый" человек, а значит, всякий человек, совершающий требуемое возвращение, "усилием входит" в Царство (как об этом говорит вызывающая многочисленные споры логия Иисуса: Лк. 16:16; ср. Мф. 11:12)(10), "усилием", которое уже затрагивает его сущностную сферу, чтобы Царство все больше и больше могло становиться земной реальностью. И, однако, это событие в ходе его свершения отдельный человек - именно как индивидуальность - может и не замечать, он должен "верить", вернее, доверять. Но это вовсе и не простое душевное состояние, которое требуется в дополнение к возвращению; более того, даже самое решительное, самое эффективное возвращение еще не приводит к удовлетворительной человеческой реальности. Для этого требуется кое-что еще, равно как и возвращение, выходящее за пределы одной только души и пронизывающее собой всю телесность жизни, - требуется пистис, вернее, эмуна. Так как настало время исполнения сроков (кайрос), человек, возвращающийся на путь Бога, вторгается в Дюнамис - правящую миром силу, - но он остался бы самозванцем, отягощенным силой и негодным для дел Божьих, если бы как "верующий" не предал себя этой силе. Происходящее в мировых пределах "возвращение", "тшува"(11), с неизбежностью переданное греческим переводчиком как "метанойя", как простая "перемена ума", что умалило его телесную реальность, и непосредственно вытекающая из первоначального отношения к Божественному "эмуна", доверие, с такой же неизбежностью превращенная переводчиком в "пистис", "веру" (т. е. в нечто за-истину-признанное), - требуют и обуславливают друг друга.

Эти три основания вести - наследие религиозности Израиля - и отнесены здесь к эпохе Иисуса, говорящего об обращении, как ко времени исполнения сроков, и таким образом соотносятся друг с другом. В книгах, которые позже, после смерти Иисуса, были названы его последователями "Ветхим Заветом" и в живом полнозвучии которых вырос Иисус, эти три основания вести сложились из скудных, но чреватых развитием начал. Владычество Бога как владычество Бога над Израилем было возведено снизу, в песне Моисея и Мариам. Синайское же откровение (Исх. 19:6) было провозглашено свыше(12). Пророчества говорили о центральном месте, которое ожидается владычество Бога над избранным народом займет в будущем явлении владычества Бога над миром, где царь Израиля как "Царь народов" (Иер. 10:7) объединит их всех; а творцы псалмов воспевали Его воцарение как космическое и земное, пребывающее в вечности и грядущее событие. Призыв возвратиться "к Богу" - постоянное слово на устах израильского пророка. От этого призыва исходят, даже если он не произносится во всеуслышание, обещание и проклятье. В полном охвате своего смысла этот призыв становится известным только тому, кто представляет себе, в каком соотношении требуемое "возвращение" народа находится к "от-вращению" Бога от

гнева или "обращению" Его к Израилю (связь "возвращения" и "от-вращения" неоднократно подчеркивается у пророков), но не в таком, в каком следствие соотносится со своей причиной: это подобно соотносящимся между собой высказываниям двух собеседников, в разговоре которых и неизмеримо более слабый партнер сохраняет свой образ свободы. Полностью эта диалогика раскрывается для нас только тогда, когда в эпоху после катастрофы в исполненном суровости слове Бога, возвестившем: "Возвратитесь ко Мне, и Я обращусь к вам" (Зах. 1:3, Мал. 3:7), мы слышим раздававшийся еще до катастрофы вопль снизу: "Обрати меня, и я вернусь к Тебе" (Иер. 31:18), а после катастрофы слышим снова звучащий, но уже прояснившийся и просветленный голос: "Обрати нас к Тебе, Господи, и мы возвратимся" (Плач 5:21). Люди, замыслившие возвращение "всем своим сердцем и всем своим существом" (1 Цар. 8:48), узнают и признают, что для его совершения им понадобится милость их Царя. И вот к этим двум началам вести Иисуса - признанию Царства и верности Царю, достижимой во всецелой преданности Царству, присоединяется как третье начало эмуна.

Императив "верьте" ("доверяйте") мы находим в Ветхом Завете, в позднем тексте, в одном из повествований книги Хроник (2 Хрон. 20:20). Иосафат Иудейский в контексте, весьма сомнительном исторически, держит речь к своему войску перед битвой, и вот что он говорит: "Доверяйте (haaminu) Господу, Богу вашему и получите поддержку (teamenu, буквально что-то вроде: "вы будете стойки"). Этот текст - очень слабое подражание речи Исаии к Ахаву Иудейскому (Ис. 7:9): "Если вы не доверяете, то останетесь без поддержки". И здесь тоже, благодаря абсолютному употреблению глагола, ясно обнаруживается один его глубокий смысловой пласт. Перед нами, в соотношении двух этих глагольных форм, предстает отнюдь не просто игра слов. Как почти всегда бывает с древнееврейскими текстами, здесь для слушателя или читателя таким путем должно нечто открыться и в самом деле открывается ему. Два различных значения глагола в этой логии сводятся к одному изначальному смыслу - стойко держаться. Говоря нашим понятийным языком, пророк утверждает, что, только когда вы стойко придерживаетесь сущностного отношения вашей жизни, у вас есть действительная стойкость, постоянство. Подлинная устойчивость основ человеческого бытия зависит от подлинной устойчивости основополагающего отношения этого человека к силе, творящей его бытие. Этот "экзистенциальный" характер эмуны в переводе словом "вера" выражается недостаточно полно, хотя глагол, от которого образовано имя "эмуна", довольно часто означает "верить" (кому-либо, во что-либо). В дальнейшем нужно принимать во внимание то обстоятельство, что понятие "эмуна" включает в себя обоюдосвязанные стороны устойчивости: активную - "верность" и рецептивную - "доверие". Если мы желаем воздать должное выразившейся здесь подлинной интенции духа еврейского языка, то нам не следует "доверие", как и "верность", понимать исключительно во внутреннем, психологическом смысле. Душа человека всецело вовлечена в состояние "верности", как и в состояние "доверия", но в обоих случаях решающей становится необходимость превращения душевного состояния в состояние жизни. И верность и доверие проявляются в реальной сфере отношения между двумя существами. Только в полной реальности подобного отношения можно

быть как верным, так и доверяющим.

Слова Исаии и Иисуса равным образом не требуют веры "в Бога": этой верой внимающие и тому и другому обладают как чем-то врожденным, само собой разумеющимся. Исаия и Иисус требуют осуществления веры в целостности жизни, а особенно тогда, когда обетование вырывается из самого средоточия катастрофы и, стало быть, особо указывает на близость Царства Божьего. Только Исаия смотрит на Царство как на неопределенное еще будущее, Иисус же - как на настоящее. Поэтому у Исаии три основания его вести разделены на три момента, которые в его повествовании от первого лица об истоках его выступления как пророка (гл. 6-8) следуют в тесной связи один за другим: вот он видит "Царя" (Ис. 6:5), вот он дает своему сыну имя "остаток возвратится" (подразумевается в 7:3), и вот он призывает неверных заместников Бога к доверию (7:9). У Иисуса же эти начала его вести слились в ядре его проповеди в Галилее.

7 О смысле этой логики см.: Dalman. *Die Worte Jesu* (1898). S. 84 f.

8 Пс. 106 (105):12.

9 Klostermann E. *Das Markusevangelium*. 2. Aufl. (1926). S. 14.

10 См. ниже в гл. 9. Я склонен думать, что в обоих местах фрагменты невозстановимого оригинального текста были спаяны со вторичными по происхождению элементами разного рода.

11 Следует все-таки заметить, что Ветхий Завет еще не употребляет этого имени, а только однокоренной глагол; возвращение здесь понимается еще исключительно как конкретно-актуальное событие.

12 Ср.: Buber. *Königtum Gottes* (1956). S. 93 ff; он же. *Moses* (1952). S. 88 ff, 120 ff.

Мартин Бубер. Два образа веры

3

Повествуя о деяниях Иисуса в Галилее, Марк (8:27 сл.) рассказывает о том, как Иисус, странствуя со своими учениками, сперва спрашивает у них, кем его считают люди, а потом - за кого они сами, ученики, его принимают; и как на этот второй вопрос Петр ответил: "Ты - Помазанник". Критическое исследование склонно видеть здесь передававшуюся, по всей видимости, в виде отдельного фрагмента "вероисповедную легенду"(13), где община влагает в уста апостола свое исповедание веры в Мессию. Ведь, по мнению Бульмана, вопрос Иисуса о том, как ученики смотрят на своего учителя, невозможно понять (исходя из сути этого отрывка и описываемой ситуации) ни как сократическое вопрошание, ни как вполне серьезный вопрос о реальном положении дел, который задает человек, и вправду чего-то незнающий, ибо Иисус должен был быть осведомлен о том, кем его считают люди и за кого принимают ученики, "столь же хорошо, как и сами ученики". А мне кажется вполне вероятным, что этот рассказ может содержать ядро подлинного предания о подобной беседе "в пути", которая состоялась некогда между Иисусом и его учениками. Несомненно, вопрос Иисуса не имеет воспитательного смысла, но я вполне могу представить себе, что он был задан с намерениями совершенно серьезными. Я не буду здесь решать: верно ли мнение, согласно которому Иисус "до последнего дня так вполне и не уверился в своем мессианском призвании"(14), - эту проблему нельзя решить, и, вероятно, новые аргументы "за" и "против" будут возникать и дальше. Однако же от того, кто не принимает Иисуса ни за Бога, облеченного лишь видимостью человеческого образа, ни за параноика, следует ожидать, скорее всего, что он не станет рассматривать человеческую уверенность в себе (положим даже, величайшую уверенность величайшего человека) как ровную линию, безмятежное состояние. Уверенность человека в знании своей собственной сущности становится *человеческой* только в силу потрясения этой уверенности, ибо в таких потрясениях становится явной середина между существованием Бога и демоническим наваждением человека о собственной божественности, середина, оставленная для подлинно человеческого.

Можно счесть позднейшим толкованием бессловесного предсмертного крика Иисуса тот другой, последний его вопрос об оставленности, в котором звучат слова псалмопевца, вопрос, обращенный к "его" Богу: "Почему Ты меня оставил?" Но Мк. и Мф. приняли это толкование. Следовательно, даже столь глубокое потрясение уверенности Иисуса в своем мессианском призвании, о котором свидетельствует "непомерное отчаяние"(15), выразившееся в его предсмертном возгласе, не воспринималось общиной как противоречие его мессианскому достоинству. Как всегда, дело здесь упирается в многосложную проблему "мессианского сознания" Иисуса: если его стремятся понять как человеческое сознание, то приходится допускать существование в истории этого сознания резких колебаний, вроде того приступа сомнения, за которым последовала беседа Иисуса с учениками (предполагается, что читатель, как и я

сам, склонен отнестись к этой беседе вполне серьезно). Наставника, все учение которого зависит от воздействия, оказываемого его личностью, а значит, от внутренней сущности этого учения, на перепутье его судьбы и дел, имеющих судьбоносные последствия, на перепутье, которое он смутно предчувствует, охватывают колебания и сомнения в том, "кто" же он такой. Приступы неуверенности и сомнения неотделимы от сути подобных моментов, так же как прежде неизбежным по сути своей было "искушение"(16). Ситуация выходит за пределы переживания; она подталкивает к вопросу о реальности. К кому же еще, как не к своим ученикам, должен обратиться с вопросом наставник, у которого не только нет больше наставника, - нет у него даже друга, знающего его? Кто-кто, а ученики могут ответить Иисусу, ибо они приобрели в уникальном контакте, который устанавливается благодаря отношению между учителем и учениками, опыт, позволяющий дать ответ на вопрос учителя.

Эти соображения были необходимы для того, чтобы подойти к интересующей нас проблеме: как соотносится с рассказом синоптиков тот раздел Евангелия Иоанна, где тоже рассматривается понимание веры? У синоптиков Петр на вопрос Иисуса о том, за кого принимают его ученики, всегда отвечает простым высказыванием, которое начинается словами: "Ты есть" (Ты есть Помазанник, или: Помазанник Божий, или: Сын Бога Живого). В Евангелии Иоанна отсутствует как вопрос, так и ответ - иначе и быть не может, ибо Иисус, изображенный Иоанном, принадлежит скорее духовному миру, чем нашему человеческому, и потому не подвержен приступам сомнения. Напротив, здесь Петр говорит свое слово в другой связи. Отвечая на вопрос Иисуса, обращенный к ученикам: не собираются ли они оставить его?- Петр говорит: "И мы уверовали и познали (собственно: добились, достигли веры и познания. - *М. Б.*), что Ты - Святой Божий" (6:69). Этим титулом, которым в Ветхом Завете величают посвященных Богу, священников или назореев, в Евангелиях Марка и Матфея одержимые демонами называют своего избавителя, взывая к нему о помощи. В новозаветных текстах это родовое обозначение естественным образом превращается в индивидуальное, и Иоанн в другом месте (10:36) точно его объясняет: сам Бог освятил Иисуса, своего "единородного Сына" (3:16), посылая его на землю. Ученики "веруют" в то, что Иисус - Святой Божий и "знают" это. Прямые высказывания об учителе (так обстоит дело у синоптиков) стали у Иоанна высказываниями об учениках. У синоптиков на вопрос о том, "кто", по мнению учеников, Иисус, следует ответ Петра по существу дела; у Иоанна же Петр исповедует свою веру и знание в высказывании, имеющем структуру: "знаем, что".

Эта вера, к которой присоединяется познание как ее оплотнение (так и в 10:38, 17:8), однако познание, почти подобное этой вере, - и есть заповеданное Богом человеку "дело Божие" (6:29). Тот, кто не "верит в" Иисуса, освященного и посланного в мир Богом, - вместо того чтобы обрести "жизнь вечную", подпадает "пребывающему на нем" гневу Божьему (3:36). Не то чтобы такая форма изъяснения веры сама по себе была чужда синоптикам, нет; но там, где мы встречаем подобное выражение, всегда или главным образом речь идет о доверии и проявлении веры. Разумеется, и в Ветхом Завете встречаются выражения, имеющие структуру "верить, что" (ср. Исх. 4:5), которые означают следующее: полученную весть о каком-либо событии принимают с верой. При этом

как в Ветхом Завете, так и у синоптиков подобному изъяснению веры не придается того имеющего роковые последствия значения, которое мы находим в текстах Евангелия Иоанна. И снова граница проходит таким образом, что Израиль и предание первохристианской общины (насколько мы в состоянии извлечь его из материала синоптиков) в отношении образа веры находятся по одну сторону, эллинистическое же христианство - по другую (тогда как эллинистический иудаизм с размытостью его очертаний редко когда вырастал до серьезного религиозного процесса: ср. нечеткость понятия веры у Иосифа Флавия и даже у Филона Александрийского, который в отдельных случаях, несомненно, возвышается до подлинного философского выражения жизни веры Израиля(17)).

Если мы рассмотрим беседы Иисуса с учениками, изложенные у синоптиков и у Иоанна, как два этапа одного пути, то мы сразу же заметим, что на этом пути было приобретено и что утрачено. Приобретена была самая величественная из всех теологий. За это приобретение пришлось заплатить простой, конкретной, ситуативно-обусловленной диалогикой изначального библейского человека, диалогикой, обретающей вечность не в надвременном духе, а в глубине настоящего момента. В этом смысле Иисус подлинной традиции - все еще библейский человек, но Иисус теологии - уже нет.

Мы достигли того пункта, где в средоточии событий, о которых повествует Новый Завет, разделяются "христианское" и "еврейское". Впоследствии само еврейство в отношении своего образа веры свернуло туда, где догматически "верят, что", и поэтому в средние века еврейское кредо свелось к формуле не менее застывшей, чем вероисповедные формулы христианской церкви, - разве что еврейство никогда не ставило эти формулы в центр своей жизни.

Но все это принадлежит уже другой истории, находится в иной связи обстоятельств. А в эпоху становления христианства не существовало еще никакого иного способа исповедания веры, кроме провозвестия, будь то в библейской форме воззвания к народу: "Слушай, Израиль!", которое "нашему" Богу придает единственность и исключительность, будь то в воззвании к Царю из песни Моисея и Мариам, вылившемся в слова: "Поистине Бог мира наш Царь". Различие между "Поистине..." и "Мы верим и знаем" - это различие не двух способов обнаружения одной веры, но различие между двумя родами веры. В первом случае вера есть позиция, которую занимают, во втором - событие, случившееся с кем-либо, или акт; который совершили и совершают, или, скорее, то и другое одновременно. Вот почему местоимение "мы" может стать субъектом высказывания только во втором случае. Несомненно, Израилю тоже знакомо "мы" в качестве субъекта провозвестия, но это "мы" есть "мы" народа, которое соотносится со "сделаем" (Исх. 24:3) или со "сделаем и будем послушны" (Исх. 24:7), но не с верой в смысле вероисповедания. Там, где о народе (Исх. 4:31, 14:31) рассказывается, что он "поверил", подразумевается то простое доверие, которое человек (как это было с праотцем Авраамом) имеет или обретает. Если человек кому-то доверяет, он, разумеется, верит словам того, кому доверяет. Пафос веры здесь отсутствует, точно так же, как нет пафоса в отношении ребенка к своему отцу, которого он с самого начала знает как своего отца. Но и в этом случае иногда требуется заново "обрести" доверие, время от времени ускользающее.

13 Bultmann. *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1931). S. 276; ср.: Он же. *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu*. ZNW. N 19 (1920). S. 156; Он же. *Theologie des Neuen Testaments* (1949). S. 27 ("спроецированная Марком на жизнь Иисуса пасхальная история").

14 Brandt. *Die Evangelische Geschichte* (1893). S. 476.

15 Lohmeyer. *Op. cit.* S. 345. Правда, М. Дибелиус (*Dibelius M. Gospel Criticism and Christology* 1935) полагает, что "слова этого псалма на устах Иисуса свидетельствуют о том, что он предал себя воле Бога"; я, однако же, присоединиться к этому мнению не могу.

16 Бультман и рассказ об искушении объявляет всего лишь легендой (*Theologie des Neuen Testament*. S. 22). Я же синоптические истории об искушении Иисуса могу рассматривать лишь как разработку в форме легенд рассказа о решающей встрече с демоническим, характерной для определенного этапа в жизни "святого" человека.

17 Важнейшее - в связи с нашей темой - место находится у Филона в *De migr. Abr.*, 9, где овладевшее Авраамом свободное от всякого сомнения приятие Неприсутствующего как Присутствующего выводится из "неколебимого доверия" Авраама: он верит, ибо доверяет, - и не наоборот. Хэч [*Hatch. Essays in Biblical Greek* (1889)] приписывает "Посланию к Евреям" такое же понимание веры - однако неправомерно (см. ниже).

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 порукой 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.*

Мартин Бубер. Два образа веры

5

Известное положение из Послания к Евреям (11:6) о человеке, который приходит к Богу, читается полностью так: "А без веры угодить Богу невозможно; ибо приходящий к Богу должен веровать, что Он существует, а ищущим Его Бог воздает" Здесь признание бытия Бога и ветхозаветное доверие к Нему, порожденное самой принадлежностью к общине Союза, сплавляются в одну-единственную "веру", но так, что второй элемент - доверие к Богу - становится частью структуры суждения "Верю, что". В этом отношении приведенная цитата из Послания к Евреям вроде бы сближается с положением Мишны о трех разрядах богоотрицателей, но это только кажущаяся близость. Вышеназванное положение Мишны не касается основополагающего характера доверия: перечеканивается в исповедание веры (в бытие Бога) отнюдь не доверие, - это недостаток доверия превращается в отречение от Бога, что, соответственно смыслу сказанного, значит: можно исповедовать веру в бытие Бога без настоящего доверия к Нему, в то время как отречение от Бога означает безусловный недостаток доверия. Однако, как уже говорилось, духу Мишны совершенно чуждо превращение первичной, изначальной несомненности присутствия Бога, без которой угодить Богу невозможно, как угодил Ему Енох (Евр. 11:5), в составную часть суждения веры со структурой "Верю, что". Однако в свидетели этой веры призываются "древние" (ст. 2), т. е. люди веры Ветхого Завета, - хотя, конечно, ни о ком из них нельзя сказать (в смысле внутреннего или внешнего акта исповедания веры): он "верил, что Бог есть". Станным образом среди приводимых в Евр. проявлений веры Авраама отсутствует событие, являющееся средоточием семи откровений, данных Аврааму, и занимающее срединное положение между ними в повествовании книги Бытия. Это единственное место, где о праотце Израиля сообщается, что он, согласно распространенному переводу, поверил Богу, или, в соответствии с точным смыслом текста, Ему доверился (Быт 15:6). Это место в Евр. не приводится, хотя вскоре (11:12) цитируется предыдущий стих этой же главы книги Бытия (15:5). Однако Павел, которого мы можем считать настоящим творцом христианской концепции веры, предварив автора Послания к Евреям, основал на этом событии свое изображение Авраама как отца и прототипа верующего (Рим 4).

В рассказе из книги Бытия, о котором мы говорим, Бог, рывший Аврааму "щитом" в битвах, ночью "в видении" (Быт 15:1) выводит Авраама из шатра под звездное небо Ханаана, чтобы тот, если сможет, сосчитал звезды, "и сказал ему: столько будет у тебя потомков". Затем (15:6) об Аврааме говорится, что он "и дальше доверял" Богу (этот смысл выражен особой глагольной формой *heemin*), а о Боге сообщается, что Он счел это за испытание Аврааму. Мы должны попытаться понять, что этим хотел сказать повествователь, чтобы оценить всю разницу между рассказом из книги Бытия и толкованием этого не только переведенного на греческий язык, но и поистине эллинизированного повествования, с которым Павел был знаком с детства и которое глубочайшим

образом повлияло на его понимание оригинала. Об Аврааме говорится, что он обладал непоколебимым постоянством. Употребление глагольной формы *heemin* в книге Бытия (15:6) заставляет вспомнить об употреблении однокоренного имени *emina* в рассказе о битве израильтян с амаликитянами (Исх. 17:12), где говорится о том, что воздетая с жезлом вождя правая рука Моисея(23) пребывала в "постоянстве" (*emina*), т. е. оставалась постоянно твердой. Что же касается глагольной формы в Быт 15:6, то ее значение здесь точнее всего можно передать так: "И он пребывал постоянным по отношению к YHWH". Тут имеется в виду не особый акт, а лишь укрепление уже наличного сущностного отношения, в котором заключены одновременно доверие и верность(24). Перед лицом обетования, которому Авраам способен поверить лишь из своего сущностного отношения к Богу, патриарх еще более углубляет это отношение благодаря своей великой преданности. И теперь Бог засчитывает ему это как доказательство испытанности*. Слово "цедек" подразумевает положительное оценочное суждение. Это указание на соответствие между высказыванием или действием человека и реальностью, а тем самым - оценка этого высказывания или действия. Точно так же "цедака" обнаруживает и удостоверяет соответствие между делом и замыслом в личной жизни(25) человека, "цедака" - это "испытание" (или "испытанность"). Затем это понятие применяется и к Богу, обозначая его благоволение, проявляющее себя в действии. Какому действию в конечном итоге можно приписать характер доказательства верности и доверия, не в состоянии решить ни отдельный человек, ни община, которой он принадлежит, но единственно Бог в своем "усмотрении", где все человеческое открывается в подлинном своем виде. Употребленный в Быт. 15:6 глагол *hishab*, который позднее получает и отвлеченное значение "думать", скорее всего происходит из технической сферы, где он значил "придумывать, планировать"; в судебный язык этот глагол, означая юридическое "вменение", не проник глубоко, хотя слегка и затронул его. Главным же значением глагола стало "раздумывать, размышлять", а именно - значение либо обдумывания, планирования, либо оценки, установления стоимости, рассмотрения. Разумеется, люди могут оценивать и устанавливать стоимость и значение лишь отдельных феноменов как таковых(26), Бог же происходящее в человеке и исходящее от него может вменить ему в полное доказательство человеческой верности, признать за совершенную реализацию сущностного отношения к божеству. Ибо в этот момент, в этом движении своей целостности личность восходит к такому состоянию, которое служит мерилom ее ценности; сущность сотворенного достигла бытия, задуманного творением, и даже чрезвычайное "искушение" может лишь выявить и актуализировать то, что установилось тогда.

То, что нашел на этом месте Павел в своей греческой Библии, (погружено в другую атмосферу. Авраам здесь верит не "в" Бога - в смысле постоянной преданности Ему; здесь Авраам верит Богу, а это вовсе не обязательно значит, что он слову Бога внимал с верой (так приглаживать это место, видимо, не входило в намерения переводчика), но тогда, в тот момент, о котором рассказывается, автор все-таки описывает именно душевное движение. Еще важнее то, что из божественного помышления, смотрения, узаконения возникло "вменение" - категория судебного взвешивания и соразмерения пунктов вины и невиновности и в этой же связи (из доказательства, проверки верности) возникла категория праведности, законосообразности человеческого поведения

перед лицом Бога. Обеим категориям, "вменению" и "праведности", свойственны узость, оскудение изначальной жизненной полноты, общие александрийскому и современному ему раввинистическому иудаизму. А в результате деятельности Павла, перенявшего эти категории, данное положение оказалось проникнутым принципами его учения о вере и оправдании верой и преобразовалось в своем содержании: вера как действие Бога в человеке влечет за собой состояние праведности, к которому не могут привести одни только человеческие "дела", одно только простое исполнение "закона". Простая данность встречи "лицом к лицу" человека и Бога в повествовании из книги Бытия замещается происходящим в вере, и только в ней одной, взаимопроникновением Бога и человека, - диалогическая ситуация замещается мистической, но последняя ситуация не имеет завершения в самой себе, а, как почти всегда бывает в мистике, постигается и истолковывается скорее как ситуация, которая одна лишь может перенести человека в то состояние, где он оказывается способным выстоять перед судом Бога. Даруя человеку состояние веры, Бог как бы дает Себе Самому возможность быть милостивым, не умаляя при этом своей справедливости. Тот, кто читает этот текст сначала в оригинале, а затем в Септуагинте, переносится с высокого плато, где Бог принимает позицию веры Авраама, его постоянство как доказательство его верности и отвечает на это своим обетом, - в глубокую долину, где в книгу суда заносится акт веры, засчитывающийся как решающее обстоятельство в пользу человека, которому выносится приговор. Если читать его затем в контексте посланий Павла - переносишься на острую скалистую вершину, где безраздельно царит внутренняя божественная диалектика. Основоположения этой диалектической концепции веры можно отыскать и в иудаизме, а именно в раннеталмудическом иудаизме, но образ связи между божественными свойствами суровости и милосердия(27) превращается здесь в подлинный острейший парадокс, на котором и держится у Павла (здесь мы вынуждены на миг забежать вперед, обгоняя ход нашего исследования) великая и невыразимая тема его веры, его христологии: жертвуя Своим Сыном, спасая этот мир, Бог освобождает Себя от необходимости соблюдать Свою справедливость, которая должна была бы осудить этот мир.

Быть может, происшедшее у Павла преобразование воззрений Израиля на веру станет еще определеннее и яснее благодаря другой цитате из его посланий. В Послании к Галатам (3:6) он прежде всего повторно ссылается на Авраама: все верующие участвуют в дарованном им Богом благословении, в то время как исполняющие дела закона "находятся под проклятием" - далеко идущая логия, которую Павел обосновывает при помощи Септуагинты: этот перевод, следуя традиции, о которой мы располагаем и другими свидетельствами, заключительное предложение в перечне проклятий на горе Гевал (Втор. 27:26) - "Проклят тот, кто не исполнит слов этого наставления и не поступает по ним!" - трактует так: "Проклят всякий, кто не пребывает во всем, что записано в Книге Закона, и не поступает по нему". "Законом никто не оправдывается у Бога", - читаем мы теперь у Павла (Гал. 3:11). В подкрепление этого суждения привлекается слово пророка Аввакума (Авк. 2:4) о праведном или, точнее, об испытанном, который "своей верой жив будет", - слово, которое Павел приводит уже и в Рим. 1:17, чтобы охарактеризовать истинную богоугодную "праведность", что "открывается из веры в веру". Слово пророка Аввакума и сказанное об Аврааме, очевидно, представлялись Павлу непременно связанными

друг с другом как индивидуальный факт и его всеобщее провозвестие.

В одном из трудных для понимания и, по-видимому, испорченных стихов Аввакум говорит о некоем враге Израиля. "Вот, - говорит пророк о том, что представляется его взору, - душа надменная не успокоится". И тут же прерывает свое описание восклицанием-антитезой к предыдущему: "испытанный же будет жить в своей доверии" (что, вероятно, следует понимать как ответную реплику пророка, вклинивающуюся в речь Бога, которую произносят его уста; подобное нам известно и из других пророческих текстов). Затем говорится о "надменном человеке", который разевает свою глотку, как ад, и, ненасытный, как смерть, собирает к себе все народы и захватывает себе все племена. Сомнений нет, здесь изображен человек, который не признает никакой иной заповеди, кроме вечно беспокойного стремления собственной силы становиться властью. Он отказывается признавать меру и предел, положенные ему, и тем самым отказывается признать Бога, от которого получил во временное владение могущество и власть и чей закон меры и предела стоит над проявлениями этой власти со стороны тех, кто ею одарен. Из-за надменной самонадеянности, которая не имеет ничего общего с подлинным доверием и является не чем иным, как самообольщением, человек целиком утрачивает подлинное доверие, на котором как на основании всегда покоится доверие к верности Господа, которому верны. Обезумевшая самонадеянность несет такому человеку гибель. Ему противопоставлен упоминаемый лишь в кратких репликах "испытанный", представляющий в своей земной жизни истину Бога. Это человек, который, доверяя верному Богу, вверяется Ему: он обладает жизнью именно в своем доверии, охватывающем и определяющем всю его телесную жизнь. Он живет благодаря доверию. Он "будет жить", ибо он зависит от вечного живого Бога и тяготеет к Нему. (Для сравнения можно привести Пс. 73:26, стих, появившийся, вероятно, ненадолго позднее и который следует понимать таким же образом.)

Оба места, где Павел обращается к книге пророка Аввакума, дополняют друг друга. Вместо "испытанного", т. е. человека, выказывающего себя правильным, подобающим образом, как значится в оригинале, и вместо "праведного" греческого перевода (Септуагинты) Павел под словами "цаддик" и "дикайос" понимает человека, которому вынесен оправдательный приговор, оправданного. "Оправданный" - так Павел понимает этот стих - есть верующий, "живущий верой". Только верой, а не исполнением божественного закона оправдывается человек перед Богом. Закон же - не "из веры", ибо требуется не верить в него, но исполнять... Явно осознавая, в чем тут суть дела, Павел привлекает один из стихов книги Левит (18:5), где сказано о том, что Бог повелевает хранить его постановления и узаконения, в которых и благодаря которым живет исполняющий их человек. В обоих этих стихах Павел, исходя из перспективы самого Бога, стремится различать два рода жизни в отношении к Богу, а именно различать согласно тому, "в чем" эти два рода жизни существуют - в вере или в Законе, в каком отношении к Богу каждый из этих двух родов несет и хранит жизнь, - "жизнь", характеризуемую как таковую, исходя из Бога. Ныне же Закон должен быть преодолен пришествием Христа, который "спас нас от проклятия Закона". На место жизни, строящейся на основе дел, должна вступить жизнь на основе веры; из одной только веры исходит и в одну только веру входит отныне "справедливость Бога", Его оправдание человека.

23 Слово "рука" должно находиться в единственном числе, соотносясь с предыдущим стихом; о событии в целом см. главу "Битва" ("Die Schlacht") в моей книге "Moses" (Werke. Bd. 2.).

24 По мнению Вайзера (Weiser), выраженному в статье *Glauben im Alten Testament: Festschrift Georg Beer* (1933). S. 91, этот глагол в породе *Hifil* там, где она используется для описания отношения человека к Богу, обладал декларативным значением: "познать отношение, в которое входит Бог с человеком, и признать это таким образом, что человек сам себя приводит в подобное отношение". Однако позицию Авраама (Быт 15:6) нельзя понять, исходя из этого определения; он не приводит себя в какое-либо отношение, он уже пребывает в нем. Но и в других местах эта глагольная форма (например, в Исх. 4:31; 14:31) выражает упрочение эмуны, а не обращение к ней; впервые же об обращении к вере при употреблении такой глагольной формы говорится в одном из поздних текстов (Иона 3:5), принадлежащем уже эпохе начала еврейской миссии.

* Словом "Bewahrung" (испытание, исптанность, провеенность, доказательство) Бубер переводит употребленное в Быт. 15:6 слово "цедака". Ср. выше: "счел это за испвтанье". Обычно в переводах Библии "цедака" передается как "справедливость" или "праведность". Ср. Быт. 15:6 в русском синоидальном издании: "Авраам поверил Господу, и Он вмени ему это в праведность". Слово "цедек" близко по значению к слову "цедака".

25 *Buber und Rosenzweig. Die Schrift und ihre Verdeutschung. S. 156; Werke. Bd.2.*

26 Поэтому размышлять о чьих-либо прегрешениях, обдумывать и припоминать их возможно не только для Бога (Пс. 31:2), но и для людей (2 Цар. 19:20).

27 См. об этом ниже, в 14-й главе.

Мартин Бубер. Два образа веры

6

Вера, которую подразумевает Павел, отделяя ее от Закона, не могла бы существовать в дохристианскую эпоху. "Справедливость Бога", которую имеет в виду Павел, Божье оправдание человека, есть оправдание "через веру в Иисуса Христа" (Рим 3:22; Гал. 2:16), а это значит: оправдание через веру в Пришедшего, Умершего на кресте и Воскресшего.

Значит, в тяжбе между "верой" и "делами", затеянной Павлом, суть дела для него заключается не в чем-то, что уже существовало до пришествия Христа. Павел упрекает Израиль (Рим 9:31) за то, что тот искал "закона справедливости" и не достиг его, потому что стремился к нему "не в вере, а в делах Закона". Означает ли это, что древний Израиль не исполнил Закон потому, что стремился к его исполнению без веры? Вряд ли, ведь неудача в исполнении Закона тут же объясняется тем, что оно "преткнулось о камень преткновения", и это не может относиться к бывшему Израилю или к какой-то недостаточности его веры в будущее пришествие Мессии, а касается лишь нынешних евреев, тех, кого Павел стремился получить для Христа и в чем не преуспел, потому что они не признавали в Иисусе обещанного и с верой ожидаемого Мессию. В словах Исаии (8:14), которые Павел приводит здесь в причудливом сочетании с другими его высказываниями (о них мы уже говорили выше, Ис. 28:16), под "камнем преткновения" подразумевается не кто иной, как сам Бог: из-за того, что Его весть о спасении понимают превратно, злоупотребляют ею, рассматривая как залог надежности и безопасности, собственное слово Бога приводит к тому, что народ оступается (28). А Павел трактует эти слова как пророчество о Христе. "Ибо Христос есть конец Закона, всякому верующему в оправдание". Евреи, отказывающиеся от такой веры, уклоняются от справедливости Бога. Павел молит о том, чтобы они были спасены, но они не желают этого, ибо, обладая усердием к Богу, все же лишены познания.

И опять Павел обращается за доводом к Ветхому Завету, но на сей раз он заимствует его не из истории того времени, когда Закон еврейскому народу еще не был дан, и не из пророчества, но из самого "Закона". Это речение из Второзакония (30:14): "Но весьма близко к тебе это слово, *оно* в устах твоих и в сердце твоём". "То есть, - продолжает Павел (Рим 10:8), - слово веры, которое мы возвещаем. Ибо если устами будешь исповедовать Иисуса Господом и сердцем веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься". Павел обращается к стиху из Исаии, который уже обсуждался: "Кто доверяет, не торопится", однако в неверном переводе Септуагинты, которая, остановясь в растерянности перед трудным текстом, выбрала другой вариант чтения, и поэтому приводимое Павлом положение приняло следующий вид: "Верующий в Него не постыдится". Здесь у Павла мы читаем слово, которое соответствует ответу апостолов Иисусу в Евангелии Иоанна: "Мы уверовали и познали, что Ты- Святой Божий". Оба эти высказывания дополняют друг друга, как только могут друг друга дополнять рассказ о высказывании учеников, захваченных встречей с

живым Иисусом, и достоверное свидетельство человека, захваченного встречей с Иисусом умершим. Но цитату из Второзакония, где говорится, как передает Павел (Рим 10:6), о "справедливости по вере", он довольно причудливо запутывает. В самом тексте Второзакония под словом, которое не на небе, но в устах и в сердце, ничего иного не подразумевается, как только "это предписание, которое Я предписываю тебе" (Втор 30:11), стало быть, подразумевается не слово веры, но как раз слово Закона, о котором здесь объявляется, что это предписание сходит к человеку не с вышнего далека, но оно таково, что человек чувствует, как оно раскрывается в его Собственном сердце и оттуда устремляется к устам. Павел, однако, опускает последние слова из этого предложения (Втор 30:14), где сказано: "Но весьма близко к тебе это слово, *оно* в устах твоих и в сердце твоём, *чтобы исполнять его*". Слово Бога, предписанное человеку, обращается к нему так, что человек чувствует, как оно раскрывается в его собственном сердце и оттуда устремляется к устам как слово, желающее, чтобы человек исполнил его. Как "предписание", так и "исполнение" Павел также оставил без внимания. И все-таки в другом месте у Павла (Рим 2:14 и сл.) появляется то же самое "исполнение" в связи с таким же оборотом "в сердце", - там, где он говорит о *язычниках*, которые "делают то, чего требует Закон", потому что "требования Закона написаны у них в сердцах". Можно сравнить эти слова с тем, что говорит у Иеремии Бог (Иер. 31:33): *когда-нибудь* Тора Божья будет написана у *Израиля* в сердце. Чудны пути паулинистской эпохи и ее агитации

Делами закона, заявляет Павел (Рим. 3:20; Гал. 2:16), не оправдывается перед Богом "никакая плоть". Это положение, о котором с полным основанием было сказано, что для Павла оно составляет "принцип, не нуждающийся в доказательствах и находящийся выше всякого обсуждения"(29). Смысл этого принципа прежде всего в том (Рим 3:28), что человек, - как язычник, так и еврей,- оправдывается "одной верой", верой в Иисуса (Рим 3:26), "независимо от дел закона", что таким образом язычник должен был приходиться ко Христу (а ведь для "апостола язычников" это составляло важнейшее и существенное стремление и задачу) не через еврейство, а должен иметь к Христу свой собственный доступ. Далее, как мы уже видели, это означает то, что еврей, уклоняющийся от веры в Иисуса, не могут надеяться на свой Закон, а отказом уверовать в Иисуса отвергают единственную возможность быть оправданными Богом. Однако Закон не явился в мир в одно время с Иисусом; как же тогда быть с поколениями израильтян, живших между этими двумя событиями: дарованием Закона и пришествием Иисуса? Ведь перед ними, в отличие от современников Павла, не вставал вопрос: верят ли они во Христа? Они, без всякого сомнения, "верили", точнее сказать, "верующие" из их числа доверяли Богу и ожидали пришествия Его Царства, воцарения Бога в земной сфере.

И вот в этой-то своей "вере" они и исполнили Закон. Как верующие, пусть даже и не как верующие в пришедшего Христа, - что для них было бы невозможным, - они, без всякого сомнения, были оправданы Богом, подобно их отцу Аврааму. Значит ли, что оправдывающий Бог отделил их веру от их исполнения Закона и зачел им только веру, а дел, исполнявшихся в вере, не припомнил? Но ведь Павел настойчиво подчеркивает (Рим 2:13), что исполнители Закона, его подлинные исполнители в вере, будут оправданы именно как исполняющие Закон в вере. Или же следует под бесполезными и тщетными

"делами Закона" понимать лишь совершение дел без веры? Вполне очевидно, что мнение о принципиальной неисполнимости Закона принадлежит Павлу; поскольку Павел обосновывает свои слова (Гал. 3:10) о проклятии, под которым оказываются "утверждающиеся на делах Закона", мнимым стихом из Писания, гласящим, что проклят всякий, кто "не исполняет постоянно всего, что написано в книге Закона" (принципиально важное для Павла слово "всего" отсутствует, как было уже сказано, в масоретском тексте(30)*), то Павел отождествляет одно с другим: решительно никто не в состоянии делать всего, что Закон требует от него под угрозой проклятия. Неделимый, не оставляющий человеку никакого выбора, "весь" Закон (Гал. 5:3) требует, по мнению Павла, невозможного; при этом Павел не делает никакого различия между возможным внешним исполнением и невозможным исполнением в соответствии с интенциональной полнотой веры. Ясно, что Павел считал уже и внешнее исполнение Закона невозможным; при этом, конечно же, он не поставил нас в известность о том, что же делает Закон таким неисполнимым.

Здесь Павлу противостоит не только ветхозаветная вера, а с ней вместе живая вера послебиблейского еврейства, но и Иисус Нагорной проповеди, хотя и по иным соображениям и причинам.

28 См. об этом ниже, в 8-й главе.

29 Lohmeyer E. Probleme paulinischer Theologie. ZNW. N 28 (1929). S. 201.

30 Даже в той редакции, которая содержала слова "во всем" и которой, помимо Септуагинты, следовал самаритянский текст, эти слова не имели эмфатического значения, как явствует из словоупотребления в книге Второзакония. - Разумеется, в других местах (Втор 28:58 и сл.; ср. 28:15 и сл.) неисполнение "всех слов этой Торы" обуславливает самые суровые наказания, однако Писание осмотрительно прибавляет, что же подразумевается всеобщностью этого требования: "Чтобы бояться этого великого и страшного Имени..."

** Текст Библии, канонизированный в еврейской общине.*

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 Синае: "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

УНВН 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 подвергшееся 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 226) 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, превышает 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 зелотов; 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 речений 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 ге'а, 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 ге'а" 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 ге'а. - 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 возглашением: "Я есмь *YHWH*", вторая: "Я есмь *YHWH*, Бог ваш", что на нашем понятийном языке значит: здесь не нравственная заповедь, а заповедь веры. Это возглашение 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 логика 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 ге'а, не допускает толкования, согласно

которому можно ненавидеть врага. Очевидно, что Иисус исходит из той перемены, которую претерпело значение имени ге'а. 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, датируемый 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 Израиля, 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 наивысшим 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*, *pop 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", poshrim, 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" (Mitmensch) образовалось позже, возникнув из позднеантичной рефлексии (Стоя), стремившейся преодолеть факт "чужести" и (по мере такого преодоления) из впервые становившейся возможной великой религиозной миссии (эллинистических мистериальных 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*

Мартин Бубер. Два образа веры

8

Выяснилось, что Иисус, произносящий слова Нагорной проповеди, считает Тору исполнимой, исполнимой не только в ее буквальном смысле, но и в первозамысле ее откровения. Представление об исполнимости Торы в ее буквальном смысле у Иисуса было общим с фарисейским иудаизмом; в понимании же исполнимости божественного первозамысла Торы Иисус все снова и снова пересекался с ним в отдельных моментах. То обстоятельство, что это были только отдельные точки соприкосновения, которые нельзя соединить в линию, объясняется тем, что *фактическая*, так сказать, поверенная опытом исполнимость Торы в смысле "столь много, сколько ты, истощающий свои силы, в состоянии сделать здесь и теперь" для фарисеев есть нечто большее, чем вероучительная позиция, она - их жизненная атмосфера. Для Иисуса *quantum satis*(43)* значит: то, что в сердце своем Бог ожидает от человека. Фарисеи же там, где в учении они достигли своих вершин, учат, исходя из Писания ("изо всех твоих сил"): Бог ожидает от тебя исполнения Торы в соответствии с твоим бытием и твоими возможностями; Он ожидает в исполнении Торы "устремленности твоего сердца к Нему", - не меньше, однако и не больше. Человеку нужно стремиться к любви, тогда всякий день он заново познает в своем опыте, кого и как он может полюбить прямо сейчас. В противоположность этому Павел оспаривает - на основании мнимого предписания соблюдать заповеди "во всем" - исполнимость Торы вообще. То, что тем самым Павел выступает также и против учения Иисуса, либо не задевает его сознания, либо (что представляется мне более вероятным) обусловлено (уже недоступным для нас образом) его решением или необходимостью не знать более "Христа по плоти". Тогда это могло бы означать: то, чему учил Иисус, годное для того времени, когда он еще жил, вовсе не обязательно признавать в совершенно другую эпоху, наставшую после его распятия и воскресения.

Для нашей задачи решающим становится все-таки не то обстоятельство, что Павел считает Тору неисполнимой, а то, что он думает и говорит, будто Тора была дана не для исполнения, а для того, чтобы - в силу своей неисполнимости - выгнать грех наружу, чтобы "возросло прегрешение" (Рим 5:20), чтобы грех, в силу самого факта существования заповеди, "становился бесконечно греховен" (7:13) - и чтобы тем самым он проложил путь милости. По мысли Павла, Тора как воля Бога должна исполняться; однако замысел дарования Торы состоит в том, чтобы именно в силу этого долженствования привести к крушению человека, которому она дана, чтобы этот человек предался милости Бога. Итак, заключается ли для Павла (в соответствии с авторитетными интерпретациями) грех именно в том, что соблюдающий Закон человек готовит для себя за свою покорность награду и гарантии, т.е. стремится утвердить свою собственную справедливость вместо того, чтобы покориться Богу (Рим 10:3)? Или же Павел (мне кажется, именно это он имел в виду) считает стремление оправдаться собственными усилиями второстепенным прегрешением, а сутью греха считает нарушение Закона "в душе" из-за непреодолимого "вожделения" в самом широком

смыслеэтого слова? Кстати, Нагорная проповедь исходит из того, что "вождеделение" можно преодолеть, как о том прежде было заявлено, в более узком смысле, в последней заповеди Декалога: эта заповедь запрещает охочую до чужого зависть, ибо она разрушительна для общины(44). Как бы то ни было, изложенная Павлом цель божественного Законодателя сводится к тому, чтобы сделать свой собственный Закон неисполнимым. Речь идет о скрижалях Союза: им суждено разбиться, и они на самом деле разобьются в руках тех, для кого они были предназначены.

Это воззрение Павла может претендовать на то, чтобы его рассматривали в связи с его концепцией (испытывавшей многообразные влияния, но оставшейся единой) теоцентрической истории космоса и человека, которую читатель Павла вынужден собирать из рассеянных в его посланиях положений, сводя их с осторожностью вместе, ибо Павел нигде (скорее всего, из благоговейного страха перед самим предметом своих размышлений) не обобщил свои представления с полной ясностью. Сам Павел понимал свою концепцию (Кол. 1:26)* как Богом предопределенную, сокрытую от веков тайну, которая открылась в явлении Воскресшего (ср. Рим. 14:25). А ныне Павел возвещает эту тайну со страхом и трепетом. Тайна эта была сокрыта в особенности от тех (1 Кор. 2:6 и сл.), кому отведены были в ней главные роли: от духов, которых Павел называет властями века сего, а вождя их, при случае (2 Кор. 4:4), - богом века сего, ибо, если бы они узнали эту тайну, "то не распяли бы Господа славы" (1 Кор. 2:8). И роли, отведенные им в этой тайне, им суждено было исполнить так, чтобы они помогли ее полному осуществлению и способствовали своему собственному устранению.

Сей век находится в иных руках, не Божьих. Бог передал власть над миром на время, Им определенное, духам природы - "мировым стихиям" (Гал. 4:2 и сл.; 9), чтобы они - сами по себе немощные и жалкие - как опекуны и управители пробудили в творении, "покорном" их "ничтожеству", страстное желание стать свободными детьми Бога (Рим. 8:19 и сл.). При сотворении человека Бог вложил ему в "плоть" и "члены" (Рим. 7:18, 21 и сл.) "иной" закон, идущий наперекор равно божественной воле и человеческому разуму - явно тождественный ветхозаветному "злому образу человеческого сердца" (Быт. 8:21; ср. 6:5). Человек пал, соращенный Сатаной, представшим в облике ангела света (2 Кор. 11:14), и теперь Бог позволил человеку предаться "нечистым желаниям" и "постыдным страстям" (Рим. 1:24, 26). И тогда человек сам поработил себя тем "силам и властям", от которых он воспринял "дух мира сего" (1 Кор. 2:12) и "дух рабства" (Рим. 8:15). Важное и даже центральное место в том процессе, цель которого составляет избавление человека и мира, занимает дарование Израилю Закона. Но Закон был дан Израилю не непосредственно Богом, а "установлен" через ангелов (Гал. 3:19). Ангелы используют этот Закон (который сам по себе "свят" (Рим. 7:12), но "бессилен" (8:3) преодолеть *другой* закон) таким образом, чтобы человек добивался оправдания собственными силами и тем самым полностью подпал под власть ангелов. Поэтому Закон, вопреки своему исходному предназначению, объявленному Израилю (ср. Гал. 3:11), больше не ведет человека к жизни и к оправданию (Гал. 3:21), но влечет его ко греху и гневу (Рим. 4:15). Запрет на вождеделение (Исх. 20:17 и сл.) дает греху возможность возбуждать порочные желания (Рим. 7:8). Человек теперь сам не осознает, что он делает (7:15), и оказывается "пленником" (7:23). Однако

своими действиями ангелы лишь осуществляют замысел Бога, который позволил "прийти Закону", чтобы "возросло прегрешение", а со временем могла "изобиловать милость" (Рим. 5:20). Так что евреи оказались в заключении "под стражей Закона", и Закон, которым, по их мнению, они обладают как "образцом знания и истины" (2:20), бичует их, как суровый воспитатель (Гал. 3:23 и сл.). Закон ведет "к смерти", а не к жизни, как как "жало смерти - преступление, а сила преступления - Закон" (1 Кор. 15:56). Но все это происходит для того, чтобы подготовить приход Христа (Гал. 3:22). Ибо с явлением Христа, которого Бог для исполнения своего замысла "выдал" (Рим. 8:32) властителям века сего в неузнаваемом "образе раба" (Флп. 2:7) и который теперь преодолевает все эти силы и власти (1 Кор. 15:24), обезоруживает их (Кол. 2:15) и "передает" Богу владычество над миром (1 Кор. 15:24; здесь используется тот же глагол, который применяется для обозначения "выдачи" человека силам зла, а Христа - "властителям"), освобождающая вера в него предлагается евреям, чей Закон, "долговое обязательство", был пригвожден к кресту Иисуса (Кол. 2:14). Разумеется, Иисус принимает только "остаток", известный пророкам, который "избрала милость" (Рим. 11:5), прочие же "ожесточились" (11:7), ибо Бог "кого хочет, того ожесточает" (9:18), но когда эти прочие видят спасение язычников, освобожденных от служения природным духам ("мировым стихиям"), в них пробуждается ревность (11:11), и только когда они вновь привыкнут к своей "хорошей маслине" (11:24), только тогда в мир придет вся полнота благословения.

Очевиден гностический характер существенных черт этой концепции Павла: тварные, производные силы, управляющие миром, противодействуют извечным божественным силам и преследуют человеческую душу; порабощение космоса, сомнительность Закона, преодоление "властей" и освобождение человека,

- здесь нет нужды пускаться в разъяснения о происхождении подобных взглядов. Все это относится не к Божеству, но к промежуточной сущности, поставленной на свое место Божеством или получившей от Него возможность действовать. Однако за Богом, о котором говорит Павел, неотступно следуют две загадочные тени, связанные друг с другом, обе - заимствованные из Ветхого Завета, но сгущенные и превратившиеся в нечто чудовищное: склонность "ожесточать" и двууровневость в замысле дарования Закона, его двуслойность. Их-то мы и должны рассмотреть подробнее.

В повествовании о египетских бедствиях всякий раз после того, как бедствие отступает, фараон обыкновенно "ожесточает" свое сердце, или "коснеет" в нем, или "скрепляет" его. Но прежде чем является седьмое бедствие, в действие вступает новый фактор: у склонного теперь искать примирения египетского царя ҮНҰН раз за разом "ожесточает" или "скрепляет" сердце, как о том Он уже возвестил Моисею из пылающего терновника, ибо ҮНҰН желает явить свои знаки (Исх. 10:1) и "показать Свою славу на фараоне" (14:4, 17): "чтобы узнали Египтяне, что Я - ҮНҰН" (что, в противоположность их богам, значит: истинно Сущий и Присутствующий; ср. 3:14). Количественное изобилие повторяющихся бедствий египетских(45), отмеренное редактором книги Исход, как это часто бывает, указывает на теологическое значение предмета повествования. Все снова и снова Бог старается привести человека, противящегося Ему, к прозрению - вплоть до той поворотной точки, когда сам Бог начинает вооружать сопротивляющееся сердце еще более упрямой силой для

обновленного противостояния, ибо теперь суть дела уже не в преодолении злой воли человека, но в решенной его погибели: теперь Бог дарует грешнику особую стойкость закоснеть в грехе - и объявляет об этом во всеуслышание, никого не оставляя в неведении. Очевидно, что речь здесь идет о пограничной ситуации в самом точном смысле этого слова, где на показательном примере дается знать, что грех - не какое-нибудь дело, которое человек волен прекратить, когда оно станет внушать ему опасения, но начатый человеком процесс, власть над которым в определенный момент у человека отнимается.

После этого развернутого изложения того, как Бог "скрепляет" или "ожесточает" человеческое сердце, мы встречаем эту тему в Писании еще только дважды, и оба раза - в Шестикнижии (Втор. 2:30; Ис. Нав. 11:20), Я сообщениях о войнах за Ханаан: племенам, осужденным на погибель из-за загадочных "беззаконий Амореюв" (Быт. 15:1 б)(46), именно вследствие этого приговора даруется стойкость вести борьбу до последнего. Нужно ясно отметить и понять: речь здесь идет о непреодолимой греховности, которая присуща самой религии этих племен.

Однако в Писании об ожесточении говорится еще один раз, правда, не о том ожесточении, которое вызвано или должно быть вызвано непосредственно Богом, но о том, которое как требование предъявлено пророку: на сей раз речь идет не об ожесточении сердца, а о глухоте ушей, - говорится тем не менее в связи с "ожирением" (огрублением) сердца; это место мы находим в рассказе Исаии о его видении в Храме (6:10). Когда мы сопоставляем этот рассказ с сообщениями о более позднем времени (гл. 8), то оказывается, что Исаии повелевается посредством возвещения мессиянской вести о спасении взрастить в народе чувство неколебимой уверенности в своем спасении и таким образом способствовать закоснению народа в грехе. Значит, закоснеть в грехе здесь должен сам народ, избранный Богом, и как раз потому, что ему дается истинное Слово Бога. Бог часто посылал народу увещевания, чтобы образумить его и возвратить к Себе, он поражал его бедами - и все оказалось напрасно. И теперь Бог, как он уже сообщил молодому Исаии (1:14), устал от невыносимой ноши. Бог уже не желает возвращения этих людей, он даже хочет ему воспрепятствовать: обещанием спасения во всех грядущих бедах он стремится вызвать в народе ложную, встающую на пути возвращения убежденность в обеспеченности своего спасения. Что значат для Исаии, призванного нести весть о мессиянском спасении, такой замысел и такое унижительное требование, выражается в его решении (8:16-19) утаить пока от народа весть о спасении и вверить ее одним только своим "ученикам", чтобы "завязать" и "запечатать" эту весть в них как "свидетельство" и "наставление" до поры, когда в час кризиса, "помраченности" (8:22) его призыв "К наставлению! К свидетельству!" (8:20) станет актуальным, и тогда он сможет распечатать, развязать и открыть эту весть(47).

И вот с этим ужасающим повелением Бога Своему пророку в дело вступает Павел. Однако он заставляет волю Бога, направленную на ожесточение Израиля, начать проявляться уже на самом Синае, т. е. в тот момент, когда этот народ становится Израилем и народом Бога. Во имя Своего замысла спасения Бог ожесточает все поколения Израиля - от собравшихся вокруг Синае до столпившихся на Голгофе, - за исключением своих "избранных" (Рим 11:7).

Павел приводит слова Бога (Рим. 9:17), обращенные к фараону, которого

он ожесточил, предваряя их (9:15) словами, обращенными к Моисею (Исх. 33:19): "Я помилую того, кого помилую, и пожалею того, кого пожалею". Этим подразумевается, что милость не позволяет указывать ей, кто ее достоин. Павел, однако, стремится вычитать из этих слов не такой смысл, но: "Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает" (Рим 9:18), что значит: как милосердие, так и ожесточение относятся всецело к сфере Божественной воли; как ничем не объяснимо для человеческого разума милосердие Бога, так же необъяснимо для человека и ожесточение, которое Он вызывает; как нет нужды "вызывать" милость, так же нет нужды "вызывать" и ожесточение. В ветхозаветном понимании ожесточение вмешивалось в экстремальную жизненную ситуацию, в ситуацию крайнего, предельного извращения отношений человека и народа к Богу, и превращало это извращенное отношение к Богу, и без того ужасающее, в неизбежную гибельную участь, а блуждания народа - в безысходное заблуждение. В понимании же Павла ожесточение вообще никак больше не связано с интересами людей и поколений, которых оно поражает; ожесточение использует их в неких высших целях. В отличие от ветхозаветного Бога, Бог Павла и не взглянет на людей, к которым обращается с речами из облака или, точнее, когда заставляет говорить Своих ангелов. И все же: в том, что касается представления о средствах, которыми Бог пользуется, чтобы ожесточать Израиль, Павел получает решающий стимул от Ветхого Завета.

Иезекииль, пророк безусловной личной ответственности, и тем самым безусловной реальной свободы человека перед лицом Бога, не знает об ожесточении, приходящем свыше. Дом Израиля *теперь* ожесточен (2:4; 3:7), но раньше он не был ожесточен. Человек и народ, изначально и без исключений одаренные способностью к принятию нестесненного и совершенно самостоятельного решения, направляются Богом; направляются, однако, не к тому, в осуществлении чего Бог участвовал бы, влияя непосредственно (фараон) или опосредованно (Исаия) на решение человека или народа. Бог освободил существо, сотворенное Им, и не посягает на его свободу, но тем самым Он и делает его полностью ответственным перед Собой. Чтобы человек, внимающий Слову, ясно представлял себе, что это и есть действительность его жизни, устанавливается содержание предостережения, меняющееся в соответствии с личностями и обстоятельствами, для выражения которого всякий раз призывается пророк (3:17 и сл.). Молчаливое невмешательство Бога, делающее возможной человеческую свободу, нельзя, следовательно, понимать таким образом, будто бы Бог ввел свободу в мир, не дав наставления о правильном и ошибочном путях. Да, Бог дает избранному Им народу наставления в форме "уставов и постановлений" такого рода, чтобы человек, их исполняющий, благодаря им обретал жизнь (Иез. 20:11; ср. Лев. 18:5). Но народ отказывается идти указанным ему путем, отвергает наставление Бога и тем самым - жизнь (Иез. 20:13; 21), хотя снова и снова он слышит предостережения. Тогда Бог дает людям "нехорошие установления и правовые нормы(48) посредством которых они не получают жизнь", и делает людей нечистыми из-за их даров, "ибо они стали проводить через огонь всякий первый плод утробы" (Иез. 20:25 и сл.). Так как в книге Иезекииля незадолго перед тем (16:20) и вскоре после того (23:37-39)(49) жертвоприношение детей вменяется народу в тягчайшую вину, то, если бы Иезекииль объявил такую жертву заповеданной Богом, это оказалось бы в острейшем противоречии с учением пророка об ответственности.

Следовательно, заповедь о принесении Богу "всякого первого плода утробы" (Исх. 13:12)(50), известная только в период после завоевания страны, может быть понята как "данная" народу в такой словесной форме потому, что она не исключает неверного толкования и неверного употребления этой заповеди: в самой крайней нужде человек, ссылаясь одновременно на заповедь и на обычай, принятый у соседних народов (2 Цар. 3:27), а к тому же, быть может, и на традицию, идущую от Авраама, мог полагать, что в состоянии смягчить сердце Бога, если посредством дозволенной замены - простым освящением и выкупом, посредством мнимого исполнения заповеданной преданности Богу, посредством жертвы исполняет заповедь (ср. Мих. 6:7). Под "нехорошим" характером таких установлении подразумевается, таким образом, их скрытая двусмысленность, а значит, место, которое они оставляют для ложного истолкования: Бог выдвигает требование, которое Он сразу же и смягчает, выражая его в символической форме, однако требование это отлито в слове, и человек волен воображать, будто для удовлетворения его достаточно предусмотреть замену. Так непокорные караются возможностью в высшей степени превратной покорности.

Найденное у Иезекииля Павел встроил в свою концепцию мирового процесса, перенося то, что имело силу в отношении отдельной заповеди, на всю область Закона. То, что было действительным для нескольких поколений, он распространил на все поколения, вплоть до своего собственного. И то, что было справедливо как возможность, он превратил в необходимость, - ведь Закон, по мнению Павла, неисполним, потому что, как он думает, Закон стремится быть исполненным в целом ("во всем"), и в этом смысле неизбежное неисполнение Закона подпадает проклятию. И этот столь преображенный мотив исполнения Закона переплелся у Павла с преображенным мотивом ожесточения. Чтобы ожесточить Израиль ради исполнения замысла спасения, - "пока не войдет полное число язычников" (Рим 11:25),- Бог, о котором Павел говорит как о Боге Израиля, дал Израилю закон с намерением (в силу его неисполнимости) ввергнуть Израиль в катастрофу. Поистине всех Бог "заклучил в непослушание, чтобы всех помиловать" (Рим 11:32): как лишенных Закона язычников, так и обладающих Законом евреев.

Когда я размышляю об этом Боге Павла, я больше не узнаю Бога Иисуса, не узнаю в этом мире Павла - мира Иисуса(51). Для Иисуса, у которого все дело было в отдельной человеческой душе и в каждой отдельной человеческой душе, Израиль не был отвлеченной сущностью, обладавшей такой-то и такой-то отведенной ей функцией в мировом плане, но Израиль не был для Иисуса и всего-навсего простой общностью евреев, живших в его время и выразивших отношение к его весте: все люди, жившие в период от Моисея до Иисуса, принадлежали этой общности in concreto(52)*. На взгляд Иисуса, каждому из них, если они заблуждались, предоставлялась возможность возвращения, и каждый из них, возвращаясь, становился вернувшимся на родину блудным сыном. Бог Иисуса все еще был тем самым Богом, который во всех поколениях, хотя временами и мог "ожесточать" и даже иногда давать "недобрые" постановления, все же отвечал человеку, вступающему за Израиль: "Прощаю по слову твоему" (Чис. 14:20). В изображении Бога у Павла, где речь идет о поколениях еврейского народа между Моисеем и Иисусом, эта характерная особенность вытесняется другой, все изменяющей. Названия ей я дать не берусь. - В нашу эпоху один философ, Гегель, оторвал концепцию Павла от корней действительности ее веры и пересадила в свою систему, где теперь бог

философов - "разум" - оказался в состоянии подчинить своей "хитрости" силы, управляющие историей, чтобы те, сами того не ведая, способствовали ее завершению.

43 **Столько, сколько нужно (лат.). - Примеч. пер.*

44 *См. мою книгу "Moses". S. 157 f; Werke. Bd. 2.*

* *Современные исследователи в большинстве своем считают, что Послание к Колоссянам не относятся к подлинным посланиям Павла.*

45 *Семь раз говорится об "очерствении" сердца фараона, один раз - об "очерствении" сердец египтян и один раз - об "ожесточении" самого фараона.*

46 *Ср.: Suber und Rosenzweig. Die Schrift und ihre Verdeutschung. S. 61, где указывается на то, что здесь подразумеваются господствовавшие сексуальные культы и ритуалы (Werke. Bd. 2).*

47 *См. также в "Der Glaube der Propheten" главу "Die theopolitische Stunde" (Werke. Bd. 2).*

48 *По смыслу: делающиеся недобрыми.*

49 *Такого рода повтор нередко встречается в Писании. Я бы характеризовал его как герменевтическое обрамление, назначение которого состоит в том, чтобы предотвращать ложное истолкование текста или даже прямо указывать на его правильное толкование. См., например, как Исх. 3:14 и сл. обрамлен текстами 3:12 и 4:12.*

50 *Законченный оборот речи (с глаголом "принести") встречается только в этих двух местах из Писания.*

51 *Точка зрения Бульмана (Theologie des Neuen Testaments), согласно которой провозвестие Иисуса входит в контекст апокалиптической надежды, чьей предпосылкой является "пессимистически-дуалистическое видение сатанинской развращенности всего мироздания", кажется мне недостаточно обоснованной. Единственные слова Иисуса, приводимые в подтверждение подобного мнения, - "Я видел Сатану, упавшего с неба, как молния" (Лк. 10:18), - соотносятся с Ис. 14:12, а не с Откр. 12:8 и сл. Здесь перед нами пророческая, а не апокалиптическая картина мира. Вызывающее разлад и развращенность начало, изаерженное из круга небесных сил, никогда не доминировало в пророческом образе мироздания. Подобно пророкам, Иисус взирает на век сей как на век борьбы властей, а не как на век правления зла. Царство Сатаны существует в мире (Лк. 11:18), но мир не тождествен этому царству. Именно поэтому тот, кто призван победить Царство Сатаны (Лк. 11:22; ср. 2 Сам 23:7, речение о человеке, который должен прикоснуться к нечестивому, белиалу, и для того "вооружается железом или деревом"), может быть избран из мира людей.*

52 *Конкретно (лат.) - Примеч. пер.

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, скрытого 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 Слово в предание Израиля и раскрылось в нем; для Иисуса же: то, что неадекватно воспринято преданием Израиля из исторического откровения в Слово, 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 противозакон 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 (кощунствующим)" (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 исполненным 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 свергнуть 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 (*lishmah*), 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 Бульман 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: Schrade. *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.

Мартин Бубер. Два образа веры

10

Однако мотив удаления с земли приводит нас к чему-то еще более важному, что полезно будет рассмотреть в интересах нашего дела, т. е. сравнения двух образов веры. При этом нам придется прикоснуться к загадке того, что было названо "самосознанием" Иисуса, загадке, которой, скорее всего, суждено остаться нерешенной. То, что откроется нам здесь при взгляде на личные взаимоотношения Иисуса с миром еврейской веры, неизбежно гипотетично, однако может прояснить нашу проблему.

Критическое исследование склонно все то, что евангельский Иисус говорит перед восхождением в Иерусалим об ожидающих его страданиях и смерти, отнести к категории *vaticinia ex eventu*, предсказаний задним числом. Это, надо думать, касается сакральной формулы, трижды повторяющейся у каждого из синоптиков (Мк. 8:31; 9:31; 10:33 пар.), в начале которой все настойчивее подчеркивается неизбежность предстоящего: в первом предсказании - "много пострадать", во втором - "быть преданным в руки человеческие". Последнее из трех предсказаний предваряется словами: "Вот, мы восходим в Иерусалим".

Иначе, как мне кажется, обстоит дело с вариантом первого из этих речений Иисуса(61), сохраненным в Лк. 17:25. Тот факт, что Лука не заменил попросту эти слова догматической формулой, как то сделали Марк и Матфей, а включил их в свое евангелие наряду с ней, не свидетельствует против их подлинности. Вслед за предсказанием о молниевидном появлении ранее сокрытого "сына человеческого" (Лк. 17:24), известным и Мф., у которого этот текст звучит "более по-гречески", а у Лк. "более по-семитски", мы читаем: "Но прежде суждено ему много страдать и быть отвергнутым этим поколением". Обе эти части: "много страдать" и "быть отвергнутым" - знакомы нам также и из упомянутой выше формулы предсказания страданий и смерти, но насколько же безыскуснее и исторически достовернее звучат они здесь, у Луки, без всех этих "старейшин, первосвященников и книжников"! И насколько же естественнее и осмысленнее звучала бы здесь, рядом со словами о молнии (Лк. 17:24), аллюзия на Пс 118:22 об "отвергнутом" камне, который стал краеугольным! (Этот текст из псалма неоднократно приводится в евангелиях.) Связь между теперешним состоянием потаенности и будущим состоянием открытости, явленности "сына человеческого" в "день его"(62) здесь (в противоположность точной формуле о воскресении) остается неопределенной, и скорее всего именно потому, что в такой же неопределенности пребывала и душа говорящего. Иисус сознает себя пророком грядущего Царства и одновременно его предопределенным человеческим центром (Мф. 11:5; Лк. 7:22; ср. Ис. 42:7 и 61:2). Как пророка Иисуса приняла толпа, жадно ему внимавшая, человеческим же центром Царства его признала только преданность учеников, и теперь Иисус вполне постиг, что данной ему власти недостает для деяний посредника Царства. Он осознает себя находящимся в состоянии потаенности. Предстоит ли Иисусу в ходе жизни такое изменение, когда он внезапно засияет, когда он вспыхнет, подобно молнии? Подтвердит ли голос, некогда призвавший Иисуса, его полномочия перед

человеческой толпой, которую ему предстоит сплотить в ядро Царства? (Несмотря на легендарный характер существующего рассказа, не следует сомневаться в том, что очищение в Иордане сопровождалось у Иисуса неким личностным опытом такой веры.) Или же этот переход от потаенности к явленности должен быть иного рода? Слова Иисуса о свадебных гостях, от которых "берется" ("отнимается") жених(63), хронологически, вероятно, находящиеся не на своем месте, представляются мне элементом подлинной, пусть даже и невозстановимой более, традиции(64). Будет ли Иисус "взят", как Енох или Илия, которых Бог взял с земли для особого служения и одарил для этого властью: одного - для небесного служения как "Князя Присутствия", как ангела непосредственной близости, другого же - для земного служения как "ангела союза", помощника в нужде и вестника Царства, который был ныне явлен и исполнил свое служение как Иоанн Креститель? Или же это должно произойти иначе?

Но было ведь написано (Ис. 53:8) и еще об одном слуге Бога - о "рабе УНВН", - что он "взят" и "отторгнут от земли живых", и тут же говорится (53:9) о его "гробнице", говорится весьма причудливым образом о его "смерти", однако затем возвещается о том, что он, сделавшись "за преступников ходатаем" и "предав свою душу на смерть", еще долго будет жить и через него будет исполняться воля Бога. Это тоже удаление с земли, и тоже - удаление для особого, особо высокого служения. Ему предстоит стать светом для язычников (42:6; 49:6) "союзом народа", воплощенным союзом народа, составленным из язычников (42:6; 59:8), и "восстановить земное царство" (49:8), освобождая находящихся в узах и тьме и утверждая на земле справедливость (42:7; 61:2); благодаря его посредничеству спасение Бога будет простираться до краев земли (49:6). Достичь удовлетворительного понимания того, о ком так возвещено, можно лишь в том случае, если рассматривать его как новый вариант образа Мессии(65). Чтобы сделать его вполне ясным, безымянный пророк, перенимая созданное Исаией (50:4) понятие "ученика" (8:16), сознавая самого себя учеником Исаии, рожденным после смерти учителя, возобновил(66) главные мотивы этих мессианских предсказаний, изменяя их смысл, устранив из образа Мессии все относящееся к Давиду. Мессия теперь - человек не царского, но пророческого достоинства, тот, кому не нужно больше возвышать голос на улицах (42:2), и "неизменные милости, обещанные Давиду" переходят теперь на "собранную" милостью Бога для "вечного союза" общину Израиля (55:3 и сл.; 54:7), которую представляет Мессия. К этому, однако, прибавляется еще и то обстоятельство, что из одной земной жизни Мессии, о которой говорит Исаия, получается несколько, что он - согласно масоретскому тексту, в котором у нас нет оснований сомневаться, - должен умереть несколькими "смертями", что душа его после телесной смерти удаляется Богом с земли (здесь уже царит спиритуализированное понимание этого "взятия" души, о котором мы знаем из псалмов) и снова возвращается, - до той поры, пока он не возвысится из потаенности к состоянию явленности, открытости, и не сможет исполнить свое деяние спасения: теперь только мир народов понимает, что до этого момента он ради них, ради "многих" (Ис. 53:11 и сл.; ср. 52:14 и сл.) претерпел и что они не увидели; В состоянии потаенности, где он в бездействии покоится, как стрела в колчане Бога, Мессия не понимал самого себя в своем страдании и скорбях, все казалось ему напрасным и тщетным, пока ему не стало известным,

какое служение судил ему Бог; однако и сейчас он еще не знает, когда, на каком этапе его пути наступит исполнение мессианского призвания. Безымянный пророк, говорящий от первого лица в песнях о "Рабе", сознает себя частью этого пути, не зная при этом - какой именно частью.

Если мессианская мистерия Второиисаии, как часто предполагали(67), оказала на Иисуса глубокое влияние, то по существу сюда же относятся и великий мотив удаления с земли, и мотив пути из потаенного служения страданием к открытому служению исполнения. Мы можем только догадываться, в какой момент семя этого понимания пало в душу Иисуса: это могло быть во время исповедания Петра, быть может, незадолго до этого; но, скорее всего, это должен был быть опыт мучительного вынашивания плода, воздействие чего мы можем ощутить во многих подлинных речениях Иисуса. Мы должны назвать этот опыт мучительным, ибо, несомненно, уже Галилея научила Иисуса неизбежности страдания от рук человеческих, в особенности если можно увидеть элемент подлинной традиции в примечательном сообщении Евангелия Иоанна (6:66) об учениках Иисуса, покинувших его.

Если мы правы, усматривая здесь связь, то получается, что Иисус (под влиянием Второиисаии) понимал себя как носителя мессианской потаенности. Непосредственно отсюда следует и смысл "мессианской тайны"*. Стрела в колчане не вольна распоряжаться собой; не от нее зависит назначить час, когда она должна быть извлечена. Здесь - тайна. Иисус вложил ее в сердца одних только учеников, а их исповедание лишь утвердило его решимость сохранять тайну (Мк. 8:30) - как Исаия (8:16) "запечатал"(68) некогда весть о спасении в сердцах своих учеников. Кажется, что лишь перед лицом смерти позиция Иисуса могла перемениться. Однако повествование о его последних днях столь сильно определено догматическими интересами, что никто уже не сумеет восстановить его подлинные логики, относящиеся к тому периоду. Но одно замечание все-таки представляется допустимым.

В повествовании о суде над Иисусом, которое следует рассматривать как неисторичное(69), приводится одно достопримечательное речение Иисуса (Мк. 14:62), которое в его нынешнем виде точно так же не могло принадлежать Иисусу, как и вопрос, на который здесь отвечает Иисус, не мог принадлежать первосвященнику. Однако судить по нему о содержании подлинного речения Иисуса, вероятно, можно. Не нужно держаться ни за связь слов "Я есмь" со следующими далее, ни за связь "сидения одесную" с "пришествием" Сына Человеческого, ни за эту скорее гностически звучащую "силу", однако указание Иисуса на "Сына Человеческого" или на человека, которого "увидят" идущим с облаками небесными, данное в ответ на вопрос о нем самом, Иисусе, может быть подлинным. Теперь спрашивают его самого: "Кто ты?" - как некогда он спрашивал своих учеников о себе: "Кто я?"; но он отвечает, заглядывая вперед, сообразно смыслу вопроса: "Вы еще увидите того, кем я должен стать". Он же - видит его сейчас: это я Иисус не говорит этого, но есть слушатели, которым мнится, что они слышат эти слова, ибо они видят его - видящего. Легко допустить, что он думает о себе именно в образах видения из книги Даниила: ему суждено быть удаленным с земли, а затем посланным на служение великого свершения. Сперва удаленный из земной сферы, взятый Богом из жизненного состояния потаенности, затем, однако, вступающий в мессианскую открытость, а не в новую потаенность, он должен прийти свыше, ибо одарен теперь иной, приводящей в осуществление план Божественного

спасения, властью, которой прежде он наделен не был. Испытавший ее нехватку, он не может больше думать, что она ютится в земных пределах. Но если можно было бы принять такую перемену взгляда на события последних дней Иисуса, то мы получили бы биографический факт, вокруг которого после смерти Иисуса и после видений учеников соединились все мифические элементы, присутствовавшие в сознании людей, затронутых эллинистическим влиянием, покуда не предстал новый бинитарный образ Бога. Не просто новые символы, но даже новые образы Бога вырастают из человеческой жизни, и как раз из тех ее моментов, которые невозможно предсказать.

Израильский образ Мессии уже дважды изменялся в дохристианские времена - и оба раза в связи с великими кризисами, охватывавшими народ, и временами страданий, - однако в древний образ не вносилось никаких новых формальных перемен; разные образы продолжали сосуществовать друг подле друга, причем древний образ, возникший до плена, оставался господствующим, но с чертами другого, возникшего в период после плена, все-таки вошедшими в него. Этот первый, древний образ Мессии можно назвать образом царя, исполняющего свое предназначение(70). Он возник не из мифа, а из созерцания исторической реальности в пророческой перспективе. Мессия, Христос, Помазанник YHWH - этими именами в Израиле называли царя как восприемника священного помазания елеем во имя Бога. В понимании пророков, благодаря помазанию, в согласии со смыслом, который вкладывался в него, царю дается особое поручение, он получает повеление небес, что позволяет пророкам на законном основании всякий раз ставить царя перед сегодняшним требованием Бога; они ставят царя перед лицом особого требования, обращенного к нему, установить в Израиле справедливость.

Исторически-конкретной несостоятельности царей в отношении задачи, порученной им, пророки отвечают предсказанием об Исполняющем помазание. С падением царства в Иудее древняя мессианская надежда пошатнулась. Это ее не уничтожило - ведь благодаря уже первому движению за возвращение на родину она испытала новый взлет. Тем временем на горизонте появился новый, неслыханно новый образ Мессии, провозвестник которого обращался с бывлым мессианским образом как с исторически изжитым. Мессианское предназначение в эпоху страданий в изгнании было разделено относительно его реализации на две части: начальное деяние, выведение Израиля из плена в свою землю, поручается теперь чужому властелину, Киру, как помазаннику YHWH (Ис. 45:1). Но подлинная задача помазанника и тем самым исполнение "нового" предсказания (в отличие от "первого") - об учреждении праведного сообщества Израиля как центра освобожденных народов мира, - выпадает на долю нового человека из Израиля - "Раба YHWH". Миссия его включает в себя два рода деятельности, две фазы, распределенные среди разных людей, которые суть только формы явления одной и той же мессианской фигуры, что становится нам все понятнее по мере следования от одной из четырех песен Раба к другой (42:1-9; 49:1-9а; 50:4-9; 52:13-53:12); вот так же, вероятно, и пророку, благодаря его постижениям и разочарованиям, удавалось приходить ко все большей ясности. Первая, приготовительная функция Мессии - страдание: "Раб" времен страдания в теперешней своей жизни, которую он проводит в состоянии пророческой потаенности, принимает на себя бремя грехов "многих" среди народов всего мира. Он, свободный от вины, снимает вину со многих и тем самым делает

возможным скорый прорыв избавления в мир (если масоретское чтение "в его смертях" считать подлинным, то уже более ранние страдающие пророки могут рассматриваться как формы явления "Раба ҮНҮН"). Вторая функция, функция мессианского свершения, сохраняется за другим, открытым явлением "Раба" - лишь тогда народы мира с Израилем узнают, как и через кого происходило приготовление. Важно для понимания мессианского образа то, что и предназначенный к открытому служению остается до поры в "колчане", пока не будет извлечен оттуда. Иначе говоря, он может догадываться о своем мессианском призвании, но ничего определенного о нем не знает.

Однако оба мессианских образа, о которых мы говорим, - образ царя допленной эпохи и пророческий образ "Раба" периода плена, - имеют то общее, что Мессия здесь поднимается, а не спускается, восходит от людей, а не нисходит от Бога. Он выступает вперед из человеческой толпы и "избирается" Богом (Втор 17:15; Ис. 42:1), что, разумеется, может означать разное: для царя - начало испытания, для "Раба" - подтверждение его мессианского достоинства. Поручение, которое получает Мессия, дается ему на земле, он не посылается с ним с небес на землю.

И для пророка тоже имеется особая традиция, согласно которой он узнает о своем посланничестве во время призвания, и даже если он считает, что еще прежде рождения он был "известен" Богу и освящен Им (Иер. 1:5), то и тогда в его душе не возникает никаких помышлений о собственном небесном предсуществовании. И Второисаия, конечно, не думает об окончательном, решающем явлении Раба Бога как о ниспослании с небес на землю. Положение изменяется с наступлением второго, сирийского кризиса и эпохи народных страданий. Народ теперь был не только близок к утрате всяких надежд на спасительное деяние царской власти, но и к утрате веры в спасительное деяние земного человека вообще. Землю уже нельзя избавить, находясь на земле. Теперь перемена отношения к образу Мессии выражается в книге Даниила. "Подобный человеку" эсхатологический представитель Израиля приносится на "облаках небесных" к престолу Бога. В книге Еноха этот неопределенный образ приобретает форму небесного предсуществования Мессии, пусть даже сначала и весьма схематичную; его избрание свершилось еще до создания мира (48:6), а его местопребывание навеки "под крылами Бога духов" (39:7). Теперь, однако, и "Раб" Второисаии вбирается этим образом Мессии, являющимся для великого свершения: небесный "Сын Человеческий", "изначально потаенный" (62:7), сойдет с небес и будет "светом народов"(71) (48:4). Поэтому тот, на кого безымянный пророк взирает как на свое будущее, тот, кто удален с земли и на нее возвращается, становится из существа земного- небесным. Однако в существенных чертах он остается подобным образу Еноха, взятому из земной жизни в небесную: предсуществующий кажется чем-то вроде сосуда, вмещающего в себя человека. Предсуществует не личность, но форма(72). Здесь, в дальнейшем развитии концепции Второисаии, восходящий и нисходящий сплетены в небесно-земной двоякости жизни. Эту концепцию Иисус находит уже в готовом виде в народных представлениях(73), и таким образом, по-видимому, он постигает в своем личном кризисе свои собственные настоящее и будущее, служение страдания приготовления и служение славы свершения.

Если это так, то апокалиптически видоизмененный образ "Раба"(74) •здесь снова соединился с фактической историей жизни одного человека и, обретя

биографический характер, повлиял на последующее толкование этой жизни. Здесь, кажется, началось обожествление Иисуса, в особенности у Павла, а позднее у Иоанна. В ходе этого обожествления титул "Сын Человеческий" либо полностью устраняется (так у Павла), либо сохраняется только в устах самого Иисуса (так у Иоанна там, где он следует синоптикам). Первой предпосылкой этого процесса обожествления было то обстоятельство, что удаление с земли, ассоциирующееся с чисто человеческой жизнью (без предсуществования), было полностью заменено не имеющим аналогий воскресением; след "удаления" сохранился лишь в повествованиях о вознесении Воскресшего. Вторая предпосылка - предсуществование, которым, в отличие от еврейской апокалиптики, наделяется отдельная личность. Так что облик Мессии, на всех прежних этапах сохранявший чисто человеческий характер, облик того Мессии, который выходит из среды людей и получает от Бога свои полномочия, теперь был вытеснен существенно другим обликом: теперь это было небесное существо, которое ниспосылается в мир, задерживается в нем, оставляет его, возносится на небеса и вступает во владение изначально принадлежавшим ему миром. Отныне возвещается: "Никто не восходил на небо, кроме спустившегося с небес Сына Человеческого" (Ин. 3:13). Отсюда до обожествления оставался последний шаг.

61 Я, однако, не могу считать неподлинным также и Лк. 12:50, если освободить его от чуждого ему контекста (ср. комментарий Велльгаузена к этому месту), несмотря на то что мне неизвестно удовлетворительное истолкование этого речения. Я не в состоянии представить себе, как могло бы это речение возникнуть в ранней иудео-христианской общине (или даже в эллинистической общине).

62 Естественно, это не означает, что "его" день замещает ветхозаветный "день YHWH" (Bousset. Kyrios Christos. S. 12): это день его откровения. Неверно также утверждение, что Иисус с помощью образа молнии "превратил свою собственную личность в миф": то, что говорит Иисус, мог бы сказать о дне своего будущего откровения, "дне спасения", и автор Ис. 42:7 и сл.

63 В арамейском оригинале здесь явно употреблялся глагол, имеющийся в ветхозаветных текстах, рассказывающих о взятии Богом пророков с земли (этот глагол Фран Делич употребляет в своем переводе Нового Завета на иврит).

64 В этом речении не нужно видеть "христологическое высказывание" (Dibelius. Gospel Criticism and Christology. P. 48). Его с полным основанием сравнивали с 4 Эзра 10:1, где Жена, олицетворяющая Сион, рассказывает: "Но когда мой сын вошел в свой брачный чертог, он упал и умер. И опрокинули мы светильники". Об этом см.: Joachim Jeremias. Erioser und Eriosung im Spätjudentum und Urchristentum. (Deutsche Theologie II (1929). S. 111). Странное толкование этого "падения" (casus - так в латинском тексте) при помощи ссылки на падение Иерусалима имеет явно вторичный характер. Мне кажется, что Иисус пользовался образом удаления с земли "Раба", существовавшим в предании, а приведенное Место из 4 Эзра дает иную разработку того же мотива.

* Так в научной литературе называется один сквозной мотив у Мк.: Иисус приказывает всем окружающим (ученикам, исцеленным больным и прочим) хранить молчание о его чудесах, а изгнанным им демонам Иисус "не позволял говорить, ибо демоны знали, кто он" (Мк. 1:33).

65 Мнение, согласно которому мессианское истолкование Ис. 53 в иудаизме подтверждается документально впервые только со II в. н. э., выразил Бультман в рецензии на работу R. Otto. *Reich Gottes und Menschensohn (Theologische Rundschau IX (1937). S. 28)*. Однако это мнение можно опровергнуть, указав на искусственный и тенденциозный характер той поздней интерпретации, которую имеет в виду Бультман. Она направлена против смысла провозвестия Ис. 53, противоречившего распространенной в народе надежде. Смысл этого провозвестия не был официально принят, а позже, когда он мог стать популярным, против него и была выдвинута эта вульгарно-мессианская интерпретация.

66 Об этом см. главу "Das Mysterium" в моей книге "Der Glaube der Propheten" (Werke. Bd. 2).

67 См. в особенности: Schweizer. *Op. cit.* S. 89 ff., а также: Joachim Jeremias. *Op. cit.* S. 118. Аргументу, выдвинутому против этого положения Бультманом (*Op. cit.* S. 27), согласно которому в ранних речениях Иисуса не содержится никаких бесспорных аллюзий на страдающего раба Бога, следует противопоставить соображение, согласно которому молчание Иисуса, которое он хранит касательно своего отношения к провозвестию, возникшему не как пророчество, но как мистерия, и говорящему на ее языке, - совершенно понятно. Несомненно, мысль о страдающем Мессии была "чуждой и пугающей" для учеников Иисуса, как и для большинства евреев той эпохи (по-видимому, впервые эта ситуация изменяется с поражением восстания Бар-Кохбы). Это, однако, ничего не говорит о том, как Мессия представлялся Иисусу. Решающим обстоятельством является то, что в мистерии страдающего раба Бога должен страдать не Мессия, но его предшествующие ипостаси, - отсюда своеобразная лабильность, подвижность, характерная для влияния этой мистерии.

68 Эта подлинная традиция объективной мессианской тайны в самопонимании Иисуса представляется мне позднее переработанной и преувеличенной - в особенности стараниями Мк. в его историях о демонах.

69 Ср. особенно: Lietzmann. *Der Prozess Jesu (Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 1931)*; ср. также его дискуссию Бюхзелем (*Buchsel. ZNW 1931/32*). Из более ранних работ следует отметить Goguel. *Juifs et Restes dans l'histoire de la passion (1910)*; ср.: Он же. *A propos du proces de Jesus (ZNW XXXI (1932). P. 294 ff.)*. Историчность этого рассказа не оказала мне и основательная статья К. Л. Шмидта: Schmidt K. L. *Der Todesprozess des Messias Jesus (Judaica I*

(1945). Прискорбно, что Шмидт в ответ на высказывание Клаузнера о том, что приговор, вынесенный Иисусу, "не соответствует фарисейскому духу", замечает: "Клаузнер, будучи евреем, не может не говорить в известном смысле *pro domo* (в "защиту [своего] дома)"). Если христианский и еврейский ученые не в состоянии - даже когда речь идет о таком предмете, как смерть Иисуса, - признать друг за другом способность говорить *pro veritate* ("в защиту истины"), - тогда мы опасно отступаем вспять.

70 Ср. главы "Gottlicher und menschlicher Konig" и "Die theopolitische Stunde" в моей книге "Der Glaube der Propheten" (Werke. Bd. 2).

71 Предпринятое недавно снова Сьебергом разделение внутри песен раба Бога (Sjoberg. *Der Menschensohn im athiopischen Henochbuch*. 1946) неосновательно, как я показываю в главе "Das Mysterium" моей книги "Der Glaube der Propheten" (Werke. Bd. 2).

72 Я не привлекаю 70-ю и 71-ю главы эфиопской книги Еноха, в которых Енох сам становится "Сыном Человеческим", ибо вынужден присоединиться к общему мнению, говорящему об их сомнительности. Толкование Р. Отто, опирающееся на них в главных своих чертах (Op. cit. S.I 64 ff.), представляется мне, как и Бультману, неубедительным.

73 Я, однако, именно это только и имею в виду, а не то, что Иисус будто бы жил "в представлениях, почерпнутых из традиции Еноха" (Otto. Op. cit. S. 176).

74 Так называется Мессия в апокалипсисе Эзры 13:32, 37,52 и в апокалипсисе Баруха 70:9: "Моего раба, Мессии".

Мартин Бубер. Два образа веры

11

Известный разговор с богачом, которому Иисус советует отказаться от всего и последовать за ним (Мк. 10:17 пар.), открывается вопросом: "Учитель благодать! Что мне делать, чтобы получить долю в вечной жизни?", а ответ на него начинается со слов: "Почему ты называешь меня благодатью? Благодать только Бог". Вслед за тем Иисус говорит: "Ты же знаешь заповеди..." Если эти две фразы Иисуса действительно связаны между собой, то "благодать" не следует понимать ни в смысле нравственного совершенства, ни в смысле доброты; при таком понимании получилось бы, что начало ответа Иисуса вообще не связано с тем, что он говорит дальше. Иное дело, если человек, обратившийся к Иисусу, употребляет слово "благодать" в значении "подходящий, достойный" и таким образом желает сказать, что обращается со своим Важным вопросом к тому, кто в соответствии с высотой своего учительства призван дать на него удовлетворительный ответ. Именно это и отвергает Иисус. Здесь, как и во всем остальном, один лишь Бог "благодать", лишь Он один - Учитель благодать, лишь Он один дает правильный ответ на вопрос о жизни вечной. И Он его уже дал - в своем "учении", в Торе, из которой Иисус и приводит теперь некоторые заповеди. Только когда собеседник Иисуса заявляет, что все это он соблюдает с юношеских лет, Иисус смотрит на него с любовью и прибавляет: "Одного тебе недостает", чем только подтверждает в этом человеке чувство, приведшее его к Иисусу, скрытое проявление которого возбудило любовь Иисуса. И теперь следует глубоко личный совет Иисуса: откажись же тогда от всего, что привязывает тебя, и следуй за мной⁽⁷⁵⁾ ("сокровище на небесах" - неакцентуемая вставка в смысле привычного учения о воздаянии, которое Иисус не стремится подвергать сомнению, но и не считает самым важным). Наставление Иисуса не имеет целью дополнить божественное наставление: этого нет и в помине, нужно только понять заповеди Бога в их первозамысле, а что этот замысел включает в себе, ты постигнешь в достаточной мере, когда пойдешь за мной. Бог всех учит своему учению, но избранным он открывает свой путь непосредственно; тот, кто получил его в откровении и идет по нему, переносит тем самым учение в конкретную реальность своей жизни и тем самым учит "пути Бога" (Мк. 12:14), как то пристало человеку. Поэтому Иисус сознает себя подходящим средством учения для учащей воли благого Наставника, сам же называться благодатью не желает: благодать только Бог.

Никакая теологическая интерпретация не в состоянии ослабить непосредственную силу этого высказывания. Оно не просто продолжает великую линию ветхозаветной вести о не-человечности Бога и не-божественности человека особым образом, выделяющимся благодаря личностному началу, от которого отправляется понимание Иисусом этой вести, и личностному же отношению к ней: оно противопоставляет также и тенденциям обожествления в раннеимперской ойкумене, ее жажде обожения и боготворения, то, что человек остается человеком. Историческую глубину момента, когда было произнесено это слово Иисуса, можно постичь, исходя из обожествления, которое ожидало

произнесшего это слово после его смерти. Это значит, что Иисус как бы отклонял это обожествление, как бы отстранял веру в самого себя ради непосредственности веры в Бога, в которой он укоренен и в которой стремится содействовать людям. Речь здесь идет, конечно, об эмуне.

Какой путь мог привести от этого изречения Иисуса к его обожествлению, - изречения, сохраненного вопреки противостоящей ему христологии, а потому в подлинности которого вряд ли можно сомневаться? Узенер в книге "Рождество" (1888), еще не утратившей своего значения, пишет: "Богосыновство было дано, и вера неудержимо должна была склоняться к выработке представления о божественности Иисуса". Под "данностью" сыновства здесь надо понимать то, что в древнейшей традиции об очищении Иисуса в Иордане сообщается, как голос с небес избрал и возвысил Иисуса в достоинство Сына Божьего. Теперь принято считать, что изначально именно воскресение рассматривалось как момент, с которого начинается это избранничество, и лишь позднее в качестве такого момента стало рассматриваться очищение(76). Если это так, то рассказ об очищении, который Марк помещает в начале своего повествования о Мессии как рассказ о "божественном рождении"(77) Иисуса, вряд ли может восходить к сообщению Иисуса о своем личном опыте во время очищения, и не существует никакого перехода от его самопонимания к процессу обожествления. Иначе обстоит дело, если ядро традиции, повествующей об очищении в Иордане, подлинно(78) - что по-прежнему представляется мне справедливым - и если в центре традиции находится какое-то высказывание Иисуса(79). В синоптических евангелиях такое высказывание не сохранилось, вероятно из-за дистанции во времени между ним и воспринятым евангелиями сообщением устной традиции об очищении Иисуса в Иордане. Мне, однако, кажется, что след такого высказывания Иисуса сохранился там, где его ищут меньше всего. И это также важно для нашей задачи.

Мне кажется, что ко все еще недостаточно исследованной подлинной традиции (в окружении недостоверных элементов) в Евангелии Иоанна, которая обнаруживает свой настоящий смысл только при обратном переводе с греческого на арамейский или еврейский, должно принадлежать начало перикопы о Никодиме (Ин. 3:1-8) - в сокращенной редакции, которую в общих чертах можно восстановить из редакции, доступной нам.

Никодим - фарисей и член городского совета, которого отдельные экзегеты(80) стремятся отождествить с тем самым богачом, который искал доступа к жизни вечной, приходит ночью к Иисусу - не украдкой, конечно, однако приход его окутан атмосферой тайны. Он обращается к Иисусу, "исходя из надежной основы учителя Закона ("мы знаем", Ин. 3:2), и признает его имеющим равные права с собою (обращение "рабби"), узаконенным от Бога учителем"(81). Знаки, говорит Никодим, которые показывает Иисус, свидетельствуют о том, что он "пришел от Бога" и что "Бог с ним". Слова эти "по форме - простое обращение, но по смыслу - вопрос"(82), на который Иисус и дает ответ (3:3). О чем же спрашивает Никодим? Бультман полагает, что этот вопрос не следует "специализировать" - расчленять на элементы; мне же кажется, к этому вынуждает сам текст; нужно только следить за тем, чтобы ничего не вчитывать в него. Ночной посетитель констатирует дарованные Иисусу свыше полномочия в его слове (ст. 2а) и в его деянии (ст. 2б), а потом умолкает. В его молчании заключается вопрос: Никодим не понимает этого полномочия.

Молчанием спрашивает он: Как случилось это с тобой? Откуда у тебя это? Чем ты это заслужил? Иисус, у которого спрашивают о нем самом, сообщает о самом себе сведения, но таким образом, что именно благодаря этому Никодим постигает невозможность дать какие бы то ни было сведения. Однако спрашивающий все-таки получил потом сведения кое о чем, о чем спрашивать не собирался, или, во всяком случае, собирался спросить не сейчас, и что знать ему было необходимо.

Как такое бывает, что человек, как выражается Никодим: "пришедший от Бога", обретает эту милость с небес без усилий и труда? Иисус отвечает (ст. 3): то особое учение и действие, полномочия для которых даруются Богом, проистекают от того, что человек видит приближившееся Царство Бога; видеть же его он может, только если - здесь текст становится двусмысленным(83) - он "рожден свыше" или "рожден заново".

Начало проповеди Иисуса у синоптиков - возвешение "Царства Бога" - встречается у Иоанна только в этом разделе, принятом им в свое евангелие. Кто ныне, говорит Иисус, в час наибольшей близости Царства Бога к земле, видит и возвещает его - ибо возвещать его и есть мое учение, о котором ты говоришь, - тот и приходит от Бога. Для этого, однако, он должен быть прежде "рожден свыше".

Теперь Иисус на вопрос, заданный как бы между прочим, случайно, звучащий скорее диалектично, нежели наивно (изначально только ст. 4а), дает более глубокий и точный ответ, ведущий к тому, что он подразумевает: увидеть Владычество Бога и войти в него (а это две фазы одного и того же события) может только тот, кто рожден водой и Духом. "Вода и Дух" в еврейском смысловом мире указывают (это понял уже Климент Александрийский) на происшедшее при сотворении мира: на дуновение силы свыше, вносящее в тварный мир возможность жизни и влекущее его к бытию(84). Однако творение Богом мира на языке эллинистического еврейства - как мы знаем из некоторых характерных мест Филона - называлось производением потомства, порождением, причем, по-видимому, можно проследить это по раннему израильскому словоупотреблению, родственному северосирийскому(85); то же справедливо и в отношении Адама как "порожденного" Богом, на что, кроме Филона, знаменательным образом указывает заключение генеалогии Иосифа у Луки (Лк. 3:38).

Итак, можно допустить, что в древнейшем предании, сохранившем разговор Иисуса с Никодимом(86), Иисус говорил о новом творении человека от воды и Духа (образ воды, впоследствии исчезающий, хотя и взят Иисусом из воспоминания о своем опыте при очищении в Иордане, но указывает на созданный мир, отданный действию творящего Духа), и при передаче по-гречески на этом месте оказалось "новое порождение"; как "новое рождение" оно было истолковано, вероятно, только тогда, когда прибавилась вторая половина промежуточного вопроса и стих 7, нарушающий единство вопроса и ответа и смещающий смысл(87). Следует задуматься над тем, что, с одной стороны, ни синоптики, ни Павел не знают повторного рождения, а Павел знает повторное творение, которое он (2 Кор. 5:17; Гал. 6:15), говоря, разумеется, только о христианах, а не о Христе, обозначает именно словом "новое творение", которое уже ранняя раввинистическая мысль обычно использовала для обозначения преобразовательного деяния Бога, изменяющего человека в гущи

жизни: так, например, Авраам (мидраш Танхума на Быт. 12:1) в час ухода с родины в ответ на призыв Бога (согласно более позднему мидрашу, Брешит Рабба 39:4-5, в час обетования "семени" как дарования новой силы порождения потомства) "делается", или "сотворяется", "новой тварью"; первый побудительный толчок к созданию этого представления может исходить из повествования о первом царе-помазаннике, который после помазания, когда низошел на него Дух УНВН, "превращается в другого человека", потому что Бог "вложил ему другое сердце" (1 Сам 10:6, 9).

Помазанием объясняет пребывание Духа Божьего "с ним" также и Раб Бога(88) у Второисаии (Ис. 61:1). Это место из Писания Иисус у Луки (4:18) читает в назаретской синагоге и (благодаря опыту очищения в Иордане) истолковывает как исполнившееся в нем самом. То, что в передаче разговора Иисуса с Никодимом по-гречески вместо "нового творения" появляется "новое порождение", объясняется также и мощным влиянием, которое слово Бога, обращенное к Сыну во время очищения (в первоначальной редакции Луки) по формуле усыновления из Пс 2:7 "Я ныне родил тебя", оказало на раннехристианскую мысль(89). В соответствии с этим поздним учением о мессианстве, человек-Мессия, возвышенный Богом до звания Его Сына из гуши жизни, поднимается из человеческого состояния к небесному существованию и призванию.

То, что Иисус говорит вслед за тем: происходящее от плоти есть плоть, происходящее от духа есть дух, имело совсем иной смысл, не заключало в себе намерения научить излишне любопытного собеседника тому, что не следует понимать духовное рождение, исходя из представления о телесном. Только что говорилось о том, что в человеке, лично вступившем в обновление, заново совершается никогда не кончающееся творение, опять витает Дух Бога над водами становления, однако в новом, как бы духовном деянии: человеческая сущность, в которой встречаются друг с другом образотворяющее дыхание свыше и несущая хаос нижняя пучина вод, претворяется благодаря действию Духа. Теперь же о человеке этом говорится, что он, этот "другой человек", происходящий от Духа, есть дух, что, само собой разумеется, не означает, будто отныне он не плоть, а "исключительно лишь" дух; это означает, что Дух вошел в человека таким образом, что духовное бытие стало его собственным бытием. (И опять это нуждается в истолковании Иисуса, которое и должно последовать.)

А далее следует то сравнение Духа с ветром, над которым западноевропейский переводчик бился до тех пор, пока, наконец, одно и то же слово "пневма" в одном и том же предложении не было передано один раз как "ветер", а в другой раз как "дух"(90). Это сушая нелепица, если исходить из психологии читателей греческого текста. "Сравнение", - сказал я, но это ведь вовсе не сравнение(91); здесь и речи нет о двух членах, один из которых сравнивался бы с другим, речь идет здесь только об одном: о *руах*, о *пневма*, о *спиритус*, о божественном дыхании, которое так воспринимает издревле опыт верующего - вдувает в космос волнующий и живящий "ветер" и вдыхает "дух" в человеческую душу(92). Это Единое свыше - и его нельзя понять как нечто двойственное - является в начале истории творения мира над верхними водами, а здесь, в новом творении призванного человека, - над водами очищения в Иордане(93). Иначе говоря, Он, Руах Бога, во всякое время Им посылаемый, опять творит людей и обновляет лик земли (Пс 104:30). Теперь же, в переводе

Лютера, о нем говорится: ветер дует (а у Майстера Экхарта было: Дух дышит), однако в греческом тексте написано *το πνευμα... πνεί*, и в этом корневом единстве имени и глагола явно нет ничего случайного. Но изначально ли это корневое единство? Оно должно указывать на событие творения мира; но в истории творения не говорится о том, что Руах Бога веет, говорится о том, что он витает, парит; образ этот скорее есть образ птицы, которая, расправив крылья, концы которых вибрируют от мощных взмахов, витает над своим птенцом в гнезде (ср.: Втор 32:11), нежели принятый некоторыми старыми переводами и комментариями образ высиживающей яйца самки. Здесь также перевод на другой язык или обработка текста сместили смысл. Если можно принять (я считаю это правдоподобным), что разговоры Иисуса с учителями Закона велись на еврейском языке, то грек-переводчик чрезмерно усилил специально составленный в еврейском тексте Быт 1:2 - как большинство аллитераций и ассонансов в Ветхом Завете - звуковой образ *ruach - merachefet*, который он не мог передать по-гречески. Пневма, согласно рассказу об очищении в Иордане, "подобно голубю" (Мк. 1:10 пар.), слетает с небес, как витает она, "подобно голубю", над водами в начале творения мира в вавилонском Талмуде (Хагига 15); человек слышит шум ее крыл(94), но не ведаёт, откуда она пришла и куда уйдет. Вот это, насколько мы можем понять, и происходит с самим Иисусом. Мы, однако, уже знакомы из истории Илии (1 Цар. 18:12) с таким мотивом: Руах уносит пророка "неведомо куда", так что его не найти. С этим опять нужно сопоставить рассказ о том, как Иисуса после очищения Дух погнал в пустыню. Слова "а не знаешь..." приводят теперь к прямому ответу на безмолвный вопрос Никодима: "Так бывает со всяким, рожденным от Духа". То, что справедливо в отношении самого Духа, то справедливо также и в отношении человека, Духом обновленного: нельзя знать, откуда он приходит и куда уходит(95). "Как же так, - спрашивает Никодим, - ты приходишь от Бога, а нашим путем не идешь?" – "Пути претворенного под действием Руах, - отвечает Иисус, - не можешь ты знать смысл этих путей, ибо это - пути самого Руах".

Таким образом, автор Евангелия Иоанна понял эти слова как высказывание Иисуса по поводу своей "пневматической" неисповедимости, когда еще беседа с Никодимом не получила окончательной обработки, ибо в рассказе о паломничестве Иисуса во время праздника Кушей (8:14), сразу после того, как Никодим, "приходивший к Иисусу ночью" (7:50 и сл.), вступился за него, Иисус говорит фарисеям, определенно ссылаясь на свою неисповедимость, и таким же языком, на каком велась беседа с Никодимом ночью: "Я знаю, откуда пришел и куда иду, а вы не знаете, откуда и куда иду". Никодим сказал: "Мы знаем..." Иисус здесь возражает: "Не знаете..." Подразумевается: "Вы не можете знать"(96).

Шлаттер правильно понимает это положение о плоти и духе, говоря(97): "Порожденное - то же, что порождающий. Порождающий переносит род своего бытия на сотворенное им". Но Шлаттер не прав, когда, исходя из существования двух порождающих факторов - плоти и духа, - продолжает: "Поэтому существует два рода жизни, два класса людей". Подлинное изречение Иисуса о плоти и духе не ведет к учению Павла (1 Кор. 2:14 и сл.) о двух типах человека: душевном и духовном. Тем, что Иисус говорит о себе, он желает не заградить ночному посетителю доступ на небеса, но открыть его. В конце концов Никодим, спрашивая Иисуса о пути, имел в виду перспективы поисков своего собственного

пути, как открыто спрашивается в Мк. 10:17: "Учитель благой! Что мне делать, чтобы получить долю в вечной жизни?" В конечном счете также и здесь Иисус отвечает: "Следуй за мной".

И здесь также, исходя из личного опыта великого доверия или веры, учат великому доверию, великой вере: пусть найдет тебя Дух Бога, и ты сможешь предаться его воле. И здесь также Иисус ведет речь исключительно как верующий, а не как возможный объект веры; и в ночной беседе, и в ответе ищущему жизнь вечную - там явно, здесь скрыто - Иисус настойчиво отвергает стремление сделать себя объектом веры. В беседе с Никодимом он объясняет, исходя из своего опыта веры, что значит "стать Сыном Бога". Это значит: быть заново сотворенным Богом, быть Им "порожденным", как это испытал сам Иисус. Однако об этом своем личном опыте он говорит как об опыте, открытом человеку вообще: "если кто не родится..." (ст. 3), и опять: "если кто не родится..." (ст. 5), и самым ясным и настоятельнейшим образом (ст. 8): "так бывает *со всяким*, рожденным от Духа". Это учение, продолжающее линию ветхозаветного учения о богосыновстве, обещанном истинным сыновьям Израиля (Ос. 2:1), автор пролога Евангелия Иоанна (Ин. 1:13), который вместо порождения от Духа говорит о порождении от самого Бога, следующим образом перенес в свой теологический язык и мир (ст. 12): "А тем, кто приняли его, он дал власть стать детьми Божьими". И это возвешение тотчас же (ст. 14) превращается в догматическое провозвестие величия воплотившегося Слова "как единственного, рожденного Отцом".

Наконец, представление об этом уникальном сыновстве вкладывается и в уста синоптического Иисуса в той странной "древней интерполяции"(98) (Мф. 11:27), которая теперь находится между молитвой Иисуса и его призывом прийти к нему. Молитва и призыв согласуются со смыслом провозвестия Иисуса, однако эта "интерполяция" не связана с ними и чужда им по стилю и содержанию. В словах "и никто не знает Отца, кроме Сына и тех, кому Сын захочет открыть" уникальность сыновства Иисуса достигает предельно ясного выражения. "Любите ваших врагов, - говорилось некогда, - чтобы стать сыновьями вашего Отца на небесах". Вход был открыт для всех: не требовалось ничего, кроме любви. А теперь Иисусу приписывают такие слова: "Я-дверь" (Ин. 10:9) и "Я-путь" (14:6); единственная дверь, единственный путь: "никто не приходит к Отцу иначе, чем через меня".

Изречение "И никто не знает Отца, кроме Сына" (как известно, почти в точности те же слова имеются в гимне солнцу Аменофиса IV) было названо "величественным свидетельством о себе"(99). Да, это звучит величественно. Однако там, где мы слышали самого Иисуса, говорившего о богосыновстве, звучало нечто большее, чем такое величие.

75 Матфей затемняет этот смысл словами: "если хочешь быть совершенным", которые переносят идею о совершенстве из 5:48 и ставят ее в контекст, с которым она не вяжется: ведь собеседник Иисуса озабочен вовсе не достижением совершенства, а стремлением к вечной жизни.

76 Ср. обобщающее изложение этой проблемы у Дибелиуса в *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 2. I. S. 1559.

77 Usener. *Das Weihnachtsfest* (1911). S. 49.

78 Ср.: Windisch. *Jesus und der Geist nach synoptischer Überlieferung* (*Studies in Early Christianity*, 1928). S. 223: "Повествование выдержано в мифическом стиле и определяется ветхозаветным персонажем помазанного Духом раба Бога. Однако весьма вероятно, что в основе его лежит историческое ядро".

79 Ср. среди прочих: Burkitt. *The Baptism of Jesus* (*Expository Times*. 38 (1926). P.201.

80 Bacon. *The Fourth Gospel in Research and Debate* (1910). P. 382. Ср.: Он же. *The Gospel of the Hellenists* (1933). P. 413.

81 Бултман в письменном сообщении, адресованном мне (задолго до выхода в свет его комментария на Евангелие Иоанна).

82 Bultmann. *Das Johannesevangelium*. S. 94.

83 Ср.: Goguel. *Trois etudes*. P. 105; Cullman. *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke* (*Theologische Zeitschrift*. IV (1948), S. 364 f.). Двойственность смысла слова "авотев" здесь, по моему мнению, впервые возникла в переводе и с тех пор использовалась для дополнения стиха 46 (4а я отношу к первоначальному высказыванию Иисуса). В оригинале было однозначное "свыше".

84 Попытка Одеберга (*Odeberg. The Fourth - Gospel I* (1929), p. 51 ff.) привлечь для объяснения этого места известное уже из книги Еноха представление о слинии верхних и нижних вод во время творения мира оставляет незамеченным тот факт, что Дух к началу истории творения витает над верхними водами (еще не отделенными от нижних). Аггадическое понимание, согласно которому Дух витает между верхними и нижними водами, не имеет опоры в текстах Писания; кроме того, оно принадлежит другой группе представлений, нежели представление о слинии вод.

85 Глагол *qana*, который по-древнееврейски первоначально означал, вероятно, произведение потомства родителями, используется в текстах из Рас-Шамры в отношении матери богов как "родительницы богов".

86 Логия у Юстина Апол. I 61:4: "Если не родитесь снова, то не войдете в царство небесное", представляющаяся мне заимствованием из ранней версии беседы Иисуса с Никодимом, этому не противоречит (ср.: Merx. *Die vier kanonischen Evangelien*. II. 2 (1911). S. 54). Такие тексты, как I Ин. 3:19, I Петр. 1:23, принадлежат более позднему историческому этапу, когда "порождение" приобрело более чувственный характер.

87 Ср.: Loisy. *Le quatrieme evangile* (1921), p. 160.

88 Я приписываю Ис. 61:1 и сл. самому Второму Ис. ; то, что следует затем, представляет собою позднейшую разработку темы, которая сводит универсалистскую концепцию к партикулярной (точно так же, как 42:6 и сл. и 49:6).

89 Ср.: Vsener. *Das Weihnacht*. S. 40 ff.

90 Ср.: Buber und Rosenzweig. *Die Schrift und ihre Verdeutschung*. S. 160 ff., 280f.

91 В отличие от Еккл. 11:5, переработкой которого можно считать эту логию.

92 Ср.: Op. cit. 88 ff., 60 ff.; Schmidt K. L. *Das Pneuma Hagion*, *Eranos Jahrbuch* (1945). S. 194 ff., а также: Kerenyi. *Die Geburt der Helena* (1945). S. 32 ff.

93 Ср.: Loisy. *Etudes evangeliques* (1902), p. 199 ff.

94 Ср.: Ез. 1:24а в Септуагинте; АПК 9:9а. Слово (psour¹ в греческом языке Библии не применяется, когда говорится о порывах ветра (Пс. 28:5, 8 в Септуагинте не свидетельствует против этого: здесь речь идет о голосе YHWH, который слышится во время бури). Вульгата понимает это так: голос (et vocem ejus audis), который раздаётся, чтобы указать на то, что Иисус слышит во время очищения; однако, в отличие от апокрифического евангелия назореев, в синоптическом рассказе об очищении слышится голос Бога, а не Духа.

95 Ср.: Overbeck. *Das Johannesevangelium* (1911). S. 397.

96 Ср.: Berbard. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John* (1928). I, p. 107.

97 ScMatter. *Der Evangelist Johannes* (1930). S. 89.

98 Wellhausen. *Das Evangelium Matthai*. S. 57; ср. также: Arvedson. *Das Mysterium Christi* (1937). S. HOf.

99 Boussel. *Kyrios Christos*. S. 62. 100 DeiJSmann. *Licht vom Osten* (1923). S. 309. 101 Deifimann. *Op. cit.* S. 310.

Мартин Бубер. Два образа веры

12

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Мартин Бубер. Два образа веры

13

Уже Августин указал на то, что Павел, способный найти столь значительные слова о человеческой любви - о взаимной любви членов общины Христовой, - совсем редко вспоминает о любви людей к Богу. Это казалось тем более поразительным, что Павел с детства в призыве "Слушай, Израиль!" ежедневно внимал заповеди любить Бога всей душой, а быть может знал и речение Иисуса, в котором эта заповедь была названа главной. Редкое употребление у Павла слова "агапе" (любовь в религиозном и этическом смысле) - в сфере отношения человека к Богу объясняли тем(106), что это слово для Павла означало "любовь, которая возвещается чрез крест Христов", и что поэтому человеческую преданность Богу Павел считал неспонтанной и нетворческой, т. е. не более чем отражением этой любви Бога к людям.

И в самом деле, у Павла едва ли найдется хотя бы одно упоминание о человеческой любви к Богу, в которой инициатива принадлежала бы человеку. Когда у Павла речь заходит о любви человека к Богу, у нас не остается никакого сомнения в том, что гут Сам Бог действует в человеке, и возникает искушение вспомнить Спинозу, у которого любовь человека к Богу есть на самом деле не что иное, как любовь Бога к Самому Себе. Подлинному Иудаизму такая стерилизация человека чужда. В иудаизме существование человека есть изначальная тайна акта творения, представленного в двойной "притче": воплощения божественного "образа" и вдыхания божественного "духа"; и лишь в человеческой спонтанности обнаруживается, что событие творения есть поистине бездонная тайна. Ветхозаветная заповедь любви свое трижды выраженное притязание на всецелого человека обращает именно к несломленной человеческой спонтанности: ты должен, ты можешь любить Бога всем своим сердцем; и нам дается почувствовать: ничто другое не сделает твоего сердца цельным, как только такая любовь к Богу. Фарисейский иудаизм сделал еще один шаг вперед в стремлении символически выразить и во временном измерении задачу, которую человек получает в заповеди о любви к Богу. "Люби Его, - говорится теперь (Сифре к Втор. 6:5), - даже когда из тебя будут выдавливать душу". Это следует понимать из осязаемой реальности завершающейся агонии, агонии свидетеля веры, - фактически так это и было засвидетельствовано. Бог Сам о Себе не свидетельствует, Он кочет, чтобы наделенный спонтанностью человек сам стал Его свидетелем" (Ис 43:10; 44:8), и Израиль - "раб", которого Бог избрал на страдание, принадлежит к таким свидетелям (43:10), если он в любви несет свои страдания по собственной воле. "Страданием любви" назвал фарисейский иудаизм страдание, понимаемое как страдание, проистекающее из любви к Богу, переносимое в глубине спонтанной любви к Нему, страдание, которое просветляет душу. Когда фарисейский иудаизм желает указать на тайну творения человека в форме теологемы о человеческом существовании, он хотя и говорит (ВТ Брахот 33б): "Все в воле Небес, кроме страха перед Небесами", однако тотчас предотвращает неверное понимание, доказывая это утверждение стихом из Писания, истолковывающим заповедь о любви (Втор. 10:12): Бог

требует от Израиля(107) бояться и любить Его - страх неотделим от любви, как ворота от дома. Как страх, который не переходит в любовь, так и любовь, не содержащая страха, - это лишь способы служить Богу как идолу. Дающий эту заповедь Бог говорит о человеке как о партнере, в котором Он не сам пробуждает любовь к себе силой своей любви. Напротив того, Бог, стыдливо скрывая от человека Себя и свою любовь, хочет, чтобы человек сам стал любить и бояться Его. "Даже если Он отнимает твою душу" - так истолковывает фарисейский иудаизм (ВТ. Брахот 616) заповедь о любви. Именно Бог "выдавливает" душу но не Он, вовсе не Он, а сама душа в извечной тайне своей спонтанности и тогда любит Его, должна и может Его любить(108).

Очевидно, что Иисус (в той мере, в какой мы способны раскрыть его историческую реальность) пребывает внутри этой веры. Столь же очевидно, что Павел порвал с ней, посвятив себя мистерии Христа. Напрашивается вопрос: как он пришел к этому разрыву? Ответа он нам не дает. Однако один раз, как мне кажется, нам представляется возможность кое-что разглядеть здесь. Вот Павел сперва говорит: "Бог доказал Свою любовь к нам тем, что Христос умер за нас, когда мы еще были грешниками" (Рим 5:8 и сл.); а потом: "Если мы, будучи врагами Бога, примирились с ним через смерть Его сына..." Павел ведет здесь речь в первую очередь не об искуплении своих грехов (как в 2 Кор 5:19), но о примирении, об устранении вражды между Богом и человеком, о чем печется он, грешник. Он, враждовавший с Богом, ныне примирен с Ним, ибо Бог доказал теперь свою любовь. Павел не потому называет себя здесь бывшим врагом Бога, что до своего примирения с Ним боролся с общиной Христовой. Он ведь "примирился" с Богом не благодаря явлению Возвышенного, а благодаря смерти Иисуса, пусть даже только тогда, когда ему впервые раскрылся смысл этой смерти, заключающийся в том, что в ней Бог доказал свою любовь к людям. Пока для Павла *еще* не была доказана любовь Бога, Павел был Его врагом. Он был врагом безлюбивого, как ему казалось, Бога. Исходя из этого, я понимаю путь Павла; следы этого пути проступают теперь достаточно отчетливо.

Для фарисейского иудаизма творение человека и Синайское откровение - деяния божественной любви. То, что человек сотворен по образу Бога и - более того - что это становится ему известным; то, что Израиль избран для богосыновства и - более того - что это ему объявляется, - происходит от любви Бога (Пиркей Авот 3:14). Но Израиль, единственный из всех народов, постигает, что такая любовь - непреходяща. Это живое учение даже и под владычеством Рима обосновывает существование народа Израиля такими словами Писания, как речение Иеремии, "издалека" проникающее к грешному Израилю и его пустыне: "Я полюбил тебя навечно" (Иер. 31:3), или даже как обращение Бога к Осии (3:1), призывающее продолжать любить похотливую жену, "подобно тому, как любит УНВН сынов Израилевых". Об этой изначальной, проявляющейся в истории и извечной любви Бога к своему творению Павел почти ничего нам не сообщает. Любовь Бога, о которой говорит Павел, имеет исключительно эсхатологический смысл; она постоянно связывается у него с Христом как Господом общины последних времен. Более того, эта любовь - "во" Христе (Рим. 8:39), она существует и выражается только в нем одном, - исключая, может быть, лишь единичное упоминание об Израиле, возлюбленном ради праотцев (Рим 11:28), которое тоже имеет эсхатологический смысл. "Двойной субъект, воспринимаемый как единство"(109) знакомый нам по одному из ранних посланий

Павла*. (2 Фесс. 2:16): "Сам же Господь наш Иисус Христос и Бог и Отец наш, возлюбивший нас", наиточнейшим образом выражает воззрение Павла. Равным же образом он совершенно не знает никакой иной милости Бога, кроме той, что сейчас явилась во Христе. Лишь однажды в указанном выше тексте Рим. 11:29 о "дарах милости" Израилю говорится, что о них "нельзя сожалеть", что они непреложны. Это - великие дары милости (9:4), но если сюда же причисляются "заключение Союза" и "дарование Закона", то нам придется вспомнить, сколь сомнительными эти блага выглядят в паулинистской идее истории. Даже отсюда, из бездн времен между избранием и спасением, не увидеть любящего лика Бога.

Бездна эта полна "ярости". В Ветхом Завете говорится о ярости Бога, ее предрекают и воспевают в псалмах, но это всегда- отеческая гневливость по отношению к строптивому ребенку, которого даже гневливый отец не желает лишать своей любви, и бросающиеся в глаза антропоморфизмы служат здесь, как и везде, сохранению личного отношения к Богу. В ярости паулинистского Бога, который, "желая показать гнев и явить могущество Свое, с великим долготерпением щадил сосуды гнева, готовые к погибели" (9:22), нет больше ничего отеческого: ни в изначальном гневе Творца, который (9:21), как горшечник, властен сделать из "одной и той же смеси" сосуды для разного употребления, ни в гневе воздаяния, который разбивает их после того, как Бог их достаточно долго терпел(110). В самом деле, в основе своей этот гнев воздаяния - вовсе не собственный гнев Бога(111). Здесь Бог у Павла не гневается, Он позволяет вместо Себя царить "гневу", "чему-то вроде демонической силы"(112). Когда в одном из посланий, скорее всего неподлинном (1 Тим), речь даже идет о "суде дьявола" (1 Тим 3:6), то это звучит в духе Павла. Такому гневу, как и духам природных стихий, напоминающему о ветхозаветном "губителе" (Исх. 12:23), дана власть над миром людей, которая простирается вплоть до последних времен, ибо Иисус называется (1 Фесс. 1:10) "нашим избавителем от грядущего гнева". Во всем этом нет больше места для непосредственного отношения Бога к Своему созданию, для отношения, которое в Ветхом Завете явственно даже и при самом великом гневе Бога. У Павла Бог не гневается, Он предает человека во власть отдельного от себя существа - "гнева" и позволяет ему мучить человека, пока не явится Иисус, чтобы вызволить его.

О злых силах во все времена в Израиле многое могли порассказать, однако Израиль ничего не знал о силе, которой позволялось бы господствовать вместо Бога сверх срока испытания народа. Никогда, даже в самом губительном деянии, несущем воздаяние Бога, не порывалось непосредственное отношение между Богом и человеком. Наверняка Павел, будь этот теологический вопрос поставлен в одной из его общин, не оспаривал бы прямого участия Бога в судьбах рода человеческого, но у самого Павла этот вопрос не возникал. Божественный план спасения вовсе не предполагает, чтобы все души, взывавшие в своей нужде к небесам, вместо милостивого Бога встречали глухую и слепую, неизбежную и неотвратимо действующую, погубительную судьбу. Ведь "гнев" у Павла, очевидно, подобен по своей сути этой необходимости судьбы (греч. гаймармене), предопределенной духами стихий или звезд. Павел не употребляет этого греческого понятия, но представление о нем апостол, несомненно, получил уже в те времена, когда еще не был христианином, и здесь влияние на него эллинистического иудаизма народного толка, который мог более или менее

искусно увязать Бога и судьбу(113), обнаруживается более явно, чем в других пунктах его воззрений на бытие. Именно течение мировых событий, сцепленных друг с другом как объективный "гнев", сокрушает человека, покуда Бог через Своего Сына не извлекает избранных из этой бессмысленной круговерти.

Демонизму "гнева", свирепствующему с такой силой, Павел не противопоставляет, как уже было сказано, в дохристианской истории никакой божественной милости. Если не брать во внимание милосердие, явленное самому Павлу и еще, быть может, одной из христианских общин, то у него речь идет не о чем ином, как о милосердии при конце времен или относящемся к концу времен. Это милосердие, разумеется, есть цель божественного мирового замысла: сосуды гнева существуют ради сосудов милости. Действительно, в одном уже упомянутом тексте (Рим 11:32) Павел выходит за пределы этого различия, пусть и снова только эсхатологически: Бог "всех" заключил в непослушание, чтобы "всех" помиловать. Это "заключение" в непослушание свершается здесь не посредством "гнева", не посредством других "сил", но Самим Богом. Он Сам, и, по-видимому, совершенно не по-христиански, и делает несвободными некогда избранных Им, чтобы иметь возможность освободить их через Христа, делает их достойными гнева, чтобы избавить их от гнева. В деянии "заключения" в непослушание виден один лишь Бог, в деянии же избавления Он почти исчезает в тени Христа, который только в конце времен передаст царство Своему Отцу (1 Кор. 15:24). Две высочайшие сущности хотя и не в догмате и исповедании веры, как позднее у Маркиона, но больше в реальной жизни бедной человеческой души выступают одна из другой как мрачное всемогущество и сияющая доброта: одна ввергает душу в рабство, другая вызволяет ее оттуда. Представление, согласно которому именно Христос будет восседать на престоле судьи, столь же мало противоречит этому основополагающему чувству человека, причисляющего себя как христианина к оправданным Богом (1 Кор 1:18; 2 Кор 2:15 и сл.; 4:3), сколь мало противоречит этому чувству и то, что именно от Бога, выступающего в самом конце на свет из Своего мрака, каждому, кто работал во имя Христа, "дана будет похвала" (1 Кор 4:5).

106 Nygren. Agape and Eros I (1932). P. 92.

107 В этом тексте, где страх Божий оказывается связанным с любовью к Богу, ее наверняка следует понимать вполне конкретно, а не сглаживать так, чтобы она становилась синонимом благочестия.

108 По отношению к этой действительности веры невозможно доказать воззрение (недавно его снова повторил и Бультман в книге: Theologie des Neuen Testaments. S. 23), согласно которому в благочестии иудаизма Бог "удален", в то время как для Иисуса Бог снова стал Богом, Который вблизи.

109 M. Dibelius относительно 1 Фесс 3:11.

110 *Весьма показательно сравнение этого текста Павла с притчами пророков о горшечнике (Ис 29:16; Иер 18:3 и сл.).*

111 *Ср.: Wetter. Der Vergeltungsgedanke bei Paulus (1912).*

112 *Op.cit., 51.*

113 *Иосиф Флавий уподобляет фарисеев самому себе, когда они у него "все приписывают судьбе и Богу".*

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 проясняется 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 теологументах 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 "изветшалога" 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, нехристианине, 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 "изобилование" (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 датированной 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 50б). 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 превышает страха, как и у Бога милость превышает 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 *Bultman. 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).*

Мартин Бубер. Два образа веры

15

В Евангелии Луки (11:1) рассказывается о том, как один из учеников Иисуса, явно от имени всех остальных, просит научить их молиться, "как и Иоанн научил своих учеников". Тогда Иисус и обучает их молитве "Отче наш". Критическое исследование показало, что, хотя уже нельзя установить, в какой мере эта молитва (составленная главным образом из еврейских молитвословий, но выделяющаяся простотой своей общей формы) на самом деле восходит к Иисусу, тем не менее она "по крайней мере характерна для него"(121).

Первые прошения ее, собственно, не что иное, как призыв и прославление, начинающие, в согласии с еврейским обыкновением, молитву(122). Три последних, подлинно личных, суть прошения общины людей, постоянно молящихся вместе. Прощения эти образуют единство, создающее впечатление особой, отвечающей ситуации, достоверности. Небольшая группа людей, бродящая со своим наставником по галилейской земле, отбросила всякое хозяйственное попечение и целиком положила на Бога, который позволит им кормиться от благожелательно настроенной части населения этой страны: они молят прежде всего о том, чтобы Он и дальше помогал им получать необходимое дневное пропитание, дабы и дальше иметь возможность странствовать и служить Богу. Однако же теперь, после этого обязательного предварительного прошения, молящаяся община выражает личную просьбу, которая тотчас же напоминает нам проповедь Иоанна. Он возвещал "очищение для возвращения к Богу и прощения грехов" (Мк. 1:4 пар.)(123), о прощении грехов просят и они. Эти прошения имеют, конечно, и общий смысл, однако свое конкретное содержание они получают из жизни молящихся. В начале своего пути Иисус, призвав первых учеников, сидя с ними и другими "мытарями и грешниками" за столом, говорит (Лк 5:32 пар.): "Я пришел призвать к возвращению не праведников, а грешников"(124). В подлинности этого стиха можно сомневаться (именно в том виде, в каком мы читаем его у Луки, он представляется мне подлинным); стих же, ему предшествующий и сомнений в своей подлинности не вызывающий, говорит о том же: "Не здоровые нуждаются во врачах, а больные". Грешники, которые, следуя за Иисусом, обратились к Богу, больные душой, выздоровевшие благодаря тому, что Иисус привлек их к себе, образуют молящуюся толпу. Они знают, что подвержены греху, они постоянно осознают, как легко даже человек, вернувшийся на божий путь, снова подпадает греху, - поэтому они молят Бога простить им грехи и не вводить их в испытание, ибо они не уверены, что смогут выстоять в нем.

Если действительно Иисус учил своих учеников молиться таким образом, тогда он говорил, исходя из их положения и знания их души, но в то же время - и из глубин еврейской молитвенной традиции. "Подлинная молитва, - как было сказано(125), - есть творение евреев". Что может подразумеваться под этим, когда мы созерцаем еврейскую молитву на фоне великих древнеиндийских, древнеперсидских, вавилонских, египетских молитв? Да ничего иного, как только то, что здесь особым, непосредственным образом человек обращается к Богу. Учить молиться - значит поверх всех буквальных смыслов учить

обращаться к Богу. В религии, обходящейся без наглядных образов, это очень важно, а уж тем более в религии, все яснее постигающей, что "небеса и небеса небес (т. е. видимое кем-либо с небес как небо и так далее) не вмещают Его" (1 Цар. 8:27). Вселенная не предоставляет больше опоры человеку для обращения к Богу. Не издали, но лишь в близости и доверии, не соотносимых более с мировым пространством, может свершиться это обращение. Первое слово, выходящее из самого акта обращения, устремлено к Отцу, и только после этого следует обращение к Господу *Басилейи*; такова же последовательность обращений и в еврейской молитве. А дальше непосредственность отношения к Богу углубляется в личных прошениях, в которых "Ты" (Твое) не занимает больше исключительного положения. В отличие от первой части молитвы здесь "Ты", представленное императивом, соединено с подчеркнутым умоляющим "нам". Эти прошения можно понять полностью, лишь исходя из еврейского учения о грехе и прощении.

Согласно еврейскому учению, грех есть искажение человеком основополагающего отношения между Богом и человеком: в результате этого искажения человек перестает быть в подлинном смысле творением Бога. Прощение же есть восстановление основополагающего отношения с Богом, после того как человек, благодаря возвращению, снова обретает состояние богосотворенности. Возвращению, если человек совершает его всей своей душой, ничто не может помешать, в том числе и грех первых людей. Грех этот изменил исходную ситуацию, но не помешал свободе и силе Бога, способного преодолеть ее, ибо творческой воле Бога не может принести ущерба никакое действие сотворенного. Человек вновь и вновь начинает как творение Бога, хотя отныне и обремененный грузом человечества, изверженного из внеисторического рая в мир и мировую историю. Человек странствует в мире и мировой истории, но так как изгнание и толчок к странствиям произошли одновременно с "судом и милостью", то человек как носитель исторически растущей ноши по-прежнему и всякий раз заново способен выдержать испытание перед Богом. То, что человек грешит, - относится к его ситуации, то, что он возвращается к Богу, - к его состоятельности в ней. А грешит же он, как и Адам грешил, а не потому, что Адам Грешил. Исторически человек не находится больше в изначальном положении и не стоит перед изначальным выбором, но сущностно в такой ситуации каждый оказывается заново, ибо, согласно учению Талмуда (ВТ, Нидда 31 а), трое создают всякое дитя человеческое: отец, мать и Бог, - Бог всегда присутствует при этом, и участие Его достаточно значительно, чтобы грешнику было возможно вернуться. Никто, однако, не может вернуться, если к нему уже не вышла милость Бога, а "кто приходит •очиститься, тому помогают" (ВТ, Шаббат 104а). Так как путь человеческий, как бы далеко он ни завел, все время начинается сызнова, молящийся говорит правду, когда каждое утро, по пробуждении, обращается к Богу со словами: "Душа, которую Ты дал мне, чиста". Да, каждый грешит, но каждый может вернуться. "Ворота молитвы всегда открыты" (Мидр. Тхиллим на Пс. 64), или, как выражается Иисус: "Стучите и вам отворят". От того же, кто обращается к Богу, Он ничего не утаивает. Сказано (Ис 57:19): "Мир, мир - дальнему и ближнему" - сперва дальнему, потом ближнему. Ибо Бог говорит: "Я не отвергаю никакую тварь, никого, кто отдал Мне свое сердце в возвращении" (Мидр. Тхиллим на Пс. 119). Прощение не эсхатологично, но вечно присутствует здесь и теперь. Непосредственность

отношения к Богу - союз, установленный при сотворении человека, союз, который не отменялся и не отменится.

Тот, кто молится: "Прости нам грехи наши", препоручает себя Богу, водящему прощать грехи здесь и сейчас. Как говорится в Талмуде, человек кладет душу себе на руку и протягивает ее Богу. Молитва возникает в непосредственности отношения к Богу и ради возрастания этой непосредственности. Возвращающиеся просят о том, чтобы Бог, принявший их, удержал их.

Еще раз мы должны бросить взгляд назад, туда, где расходятся дороги иудаизма и христианства.

Учение Израиля о грехе, являющееся учением фарисеев и Иисуса, я только что в главных его чертах описал. Апокалиптика означает некий разрыв в этом учении, однако не совершенно его уничтоживший. Вот взывает человек, поистине преисполненный скорби, "Эзра" (4 Эзра 7:118): "О, Адам! Что ты наделал!" - и сетует на тех сынов Адама, которым был обещан мир, свободный от смерти, но которые совершили несущие в себе смерть дела: им показан сад блаженства, говорит Эзра, но они не были допущены в него; о прощении Эзре сказать нечего. Но и он знает "смысл борьбы, которой борется рожденный на земле", и в ней он может восторжествовать. А в "апокалипсисе Баруха" (48:42), хотя эта тема по-прежнему звучит, и звучит еще проникновеннее: "О, Адам! Что оставил ты всем тем, кто произошел от тебя!" - однако затем (54:15) как ответ на это восклицание мы слышим о том, что каждый из потомков Адама сам готовится себе мучение или славу.

Иначе у Павла (Рим. 5:18 и сл.): из-за непослушания одного обречены на грех оказались многие, из-за одного преступления приговор распространился на всех людей; иначе чем через Христа избавиться от проклятия нельзя. В своих посланиях Павел хранит почти полное молчание о возвращении к Богу, к которому призывал Иисус вслед за пророками и фарисеями; Павел знает только приобщение ко Христу, единственно благодаря которому вновь устанавливается основополагающее отношение между Богом и человеком. В противоположность апокалиптике Павел знает об эсхатологическом прощении, но лишь для тех из грешников, которые признают себя причастными Христу. Для Павла не существует в историческом времени непосредственности отношения между Богом и человеком - она для него лишь в начале и конце истории; здесь же, в промежутке между ними, гибельный рок распространяет свое влияние на все пространство между Богом и человеком. И лишь Христос отменяет силу рока - для христиан. "Просите и дано будет вам", - сказал Иисус, имея в виду не только тех, кто следует за ним, ибо "Отец дает благо тем, кто его просит" (Мф. 7:11). Никто не исключен из этого числа. Но для Павла это уже недействительно; есть спасительная сила Бога, говорит Павел, но только для тех, кто верит в весть о Христе (Рим 1:16). А для всех остальных сейчас, как и прежде, открывается гнев Бога с небес (ст. 18), который свергает их в преисподнюю (2:12), но верующие, только они, "получают оправдание даром" (3:24), только им одним простятся грехи (ст. 26). Непосредственность отношения человека и Бога упразднена. "Я - дверь", - слышим мы теперь (Ин 10:9). Нет никакого проку (о том, что прок в этом есть, говорил Иисус) стучаться там, где человек стоит (перед "узкими воротами"); доступ получают единственно те, кто верит в "дверь".

В Евангелии Матфея молитва "Отче наш" введена в "Нагорную проповедь"; соответственно отсутствует просьба о ней учеников Иисуса. Вместо нее мы слышим логию о молитве, последняя из которых (6:8) все еще поражает своим подлинным, совершенно "изустным" звучанием: "Ведь ваш Отец знает, в чем вынуждаетесь, раньше, чем вы просите у Него". Здесь перед нами одно из важнейших человеческих высказываний о молитве как ядре непосредственности отношения человека к Богу. Богу не нужно слушать, чтобы "услышать", т. е. чтобы дать человеку то, в чем он действительно нуждается; но Он желает, чтобы человек обратился к Нему в такой непосредственности.

Этого учения Иисуса о непосредственности связи с Богом в молитве мы опять не находим у Павла. Высказывания Павла о молитве свидетельствуют об иной основополагающей ситуации. Самые важные из них (Рим. 8:26 и 2 Кор 12:7 и сл.) сообщают о человеке, который временами не знает, как молиться "должным образом", и на которого в этом затруднении сходит Дух, "вступается за него" и сам говорит уже не связными словами, но вместо этого "бессловесными вздохами" сообщает божественное Богу. Затем Павел пишет о человеке, который в бедственнейшем состоянии своей души, поражаемый ударами ангела Сатаны, обращается к "Господу", к возвышенному Христу, с мольбой. То, что в ответе, который он получает, называется "моей Силой", осуществляющейся в слабости, есть "сила Христа", обитающая в нем. Эти высказывания христианского духовидца, которые как свидетельства некоего отношения веры с посредующими властями имеют неоценимое значение, находятся вне непосредственности связи человека с Богом. Иными словами, с тех пор как Иисус дал своим ученикам наставления о молитве, вокруг Божества была как бы воздвигнута стена, в которой пробита только одна дверь. Тот, для кого она открывается, видит Бога милости, спасшего мир; остающиеся же поодаль преданы во власть ангелов Сатаны, которым Бог гнева отдал людей.

121 Bultmann. Jesus. S. 166.

122 Ср.: Klein. Der alteste christliche Katechismus (1909). S.257.

Исаак Хайнеман указывает мне на то, что слова: "в мире, который Он создал по Своему благоволению", следующие в молитве Каддиш после "Да святится Его великое имя" - в "Отче наш" отсутствуют. По моему мнению, из этого не следует делать вывод о том, будто бы уже у Иисуса можно заметить некую предрасположенность к паулинистскому "космическому пессимизму", однако отличие воззрений Иисуса от свойственного Каддишу приятия мира все-таки ощутимо.

123 "Прощение" связано, по моему мнению, как и в Лк 24:47, с возвращением, а не с очищением, как в Деян 2:38.

124 Изначально скорее: "Я был послан", как в Лк 4:43; мне представляется, что здесь, как и в других схожих местах, налицо некая "иоанновская" обработка текста.

125 Вельгаузен (Wellhausen) о Мф. 6:9.

Мартин Бубер. Два образа веры

16

Эпохи христианской истории можно классифицировать на основании того, насколько в них господствовал паулинизм; под понятием "паулинизм" подразумевается, естественно, не просто направление мысли, но образы видения и бытия, внутренне присущие самой жизни. В этом смысле наш век - век паулинизма по преимуществу. Хотя в целокупном существовании нашей эпохи христианство отступило в сравнении с прежними эпохами, однако паулинистские воззрения, отношения и настроения завладевают отныне также и многими сферами жизни, находящимися вне христианства. Существует некий паулинизм неспасенности, паулинизм, в котором нет постоянного места для милости: мир переживается так, как его переживал Павел - преданным во власть неумолимых сил, только при этом отсутствует явленная человеку спасающая воля, нисходящая свыше, отсутствует Христос. Христианский паулинизм нашего времени - плод подобного же основополагающего созерцания, хотя он и смягчает или исключает аспект демонического мироправления. Однако он видит бытие здесь-и-теперь разделенным на неограниченную власть гнева и сферу примирения, откуда хотя и поднимаются достаточно ясные и энергичные притязания на установление христианского строя жизни, но фактически неспасенному человеческому миру противостоит спасенная человеческая душа в возвышенном бессилии. Оба эти образа: образ бездны, края которой соединены одним лишь ореолом Спасителя, и образ подобной же бездны, отныне покрытой только лишь непроницаемым мраком, не следует понимать, исходя из переменчивости человеческой субъективности. Чтобы представить их, нужно было возбудить сетчатку глаз людей, живущих сегодняшней реальностью, ситуацией этого момента жизни мира.

Я хочу пояснить мою мысль на примере двух книг весьма различного рода, ибо видение, о котором я говорю, наглядно в них раскрывается. Одну книгу я выбрал из числа сочинений в области современной христианской теологии, потому что не знаю в этой области никакой другой работы, где бы о Боге говорилось столь прямо в духе Павла; это книга Эмиля Бруннера "Посредник". Другая книга, одна из немногих подлинных притч, порожденных нашей эпохой, - произведение нехристианского поэта, еврея Франца Кафки, - роман "Замок".

В отношении книги Бруннера я собираюсь коснуться только того, что она может сказать о Боге, но не о Христе, и, стало быть, коснуться тусклого фона, а не образа славы, который выделяется на нем. Мы читаем: "Бог не может позволить посягнуть на Его славу"; "сам закон требует божественной реакции на такое посягательство"; "Бог перестал бы быть Богом, если бы позволил посягнуть на Свою славу". Это говорится об Отце Христа; стало быть, имеется в виду не один из богов и властителей, но Тот, о Ком свидетельствует "Ветхий Завет". Однако ни в самом Ветхом Завете, ни в какой-либо его еврейской интерпретации не говорится так об этом Боге; даже в устах Иисуса, насколько, полагаю, я знаю его, такие речи непредставимы. Ибо здесь, поистине, - "у Бога все возможно"; нет ничего, чего бы Он "не мог". Господа мира сего не

могут, разумеется, допустить посягательств на свою славу, - что осталось бы у них, поступи они так! Но Бог! - конечно же пророки и псалмопевцы возвещают о том, как Он "прославляет Свое имя" в мире, а Писание полно Его "рвения" к установлению своей славы, однако Сам Он не входит ни во что из этого так, чтобы осталось нечто, превосходящее Его. На языке толкования это значит: Бог переходит от одной мидды к другой и ни одной не довольствуется. И разорви весь мир одеяние Его славы на лоскутья, с Ним Самим ничего не случилось бы. Какой закон может позволить себе отважиться нечто потребовать от Него, - ведь это все же высочайший мыслимый закон, данный Им миру, не Самому Себе(126): Он не связывает Себя, и потому ничто не связывает Его. А что касается того, что Бог перестал бы быть Богом, - "Бог" есть лепет мира, человеческого мира. Сам же Он неизмеримо больше, чем "Бог", и, если бы мир перестал лепетать или прекратил существовать, Бог остался бы Собой. Его ярость и нежность мы переживаем непосредственно как одно; никакое суждение не в состоянии оторвать одно от другого и превратить Его в Бога гнева, требующего посредника. В книге Мудрости, написанной, вероятно, не позднее 100 г. до Р.Х., к Богу обращаются так: "Но Ты всех жалеешь, ибо все Тебе возможно"; "Ему даже и это возможно: жалеть нас, каковы мы есть!"; "и закрываешь глаза на грехи людей ради их возвращения". Он закрывает на них глаза, чтобы мы не оказались в преисподней, но вернулись к Нему; Он отнюдь не собирается ожидать, пока мы вернемся (здесь имеется замечательное противопоставление синоптическому обозначению проповеди Иоанна Крестителя: не возвращение для прощения, но прощение для возвращения). "...Ибо любишь Ты всякое существо и не отвращаешься ни от одного из тех, кого сотворил", - ясно, что здесь творение считается гораздо более важным, чем грехопадение. "...Ты же щадишь все, потому что все - Твое, о Господь, благоволяющий живому, ибо во всем - Твой беспорочный Дух". Создается впечатление, будто автор этой книги выступает здесь против распространенного в Александрии учения о еврейском Боге гнева.

Известен вклад Кафки в метафизику "двери": притча о человеке, который проводит свою жизнь перед открытыми воротами, ведущими в мир смысла. Он тщетно просит о разрешении войти в эти ворота, покуда перед самой смертью ему не сообщают, что ворота эти были предназначены для него одного и теперь закрываются. Итак, дверь все еще открыта. Для каждого человека есть своя собственная дверь, и она открыта ему. Но он не знает этого и, по-видимому, узнать не в состоянии. Оба главных произведения Кафки разрабатывают этот притчевый мотив; одно из них, "Процесс", - во временном измерении, другое, "Замок", - в пространственном. Соответственно первое произведение имеет дело с безысходностью в отношениях человека со своей душой, второе - с безысходностью в его отношениях с миром. Сама притча - не в духе Павла, разработки же ее имеют паулинистский характер, только избавление, как уже было сказано, здесь отсутствует. Первое произведение рассказывает о суде, которому подпадает душа и отдается ему охотно. Однако вина, за которую душа должна быть осуждена, не формулируется, судебная процедура подобна лабиринту, а сами судебные инстанции сомнительны. Но все это не ставит под вопрос правомерность судопроизводства. Другая книга, имеющая для нас здесь особый интерес, описывает - как будто это наш мир - некую местность, отданную всевластию безответственной бюрократии. Что происходит в правящих верхах

или, скорее, выше их - остается покрытым мраком, о сути событий человек не имеет ни малейшей возможности догадаться; административная иерархия, осуществляющая власть, получила ее свыше, но, по-видимому, без задач и предписаний. Безгранично царит всеохватная бессмыслица, каждое сообщение, каждый поступок пропитаны ею, но законность ее господства остается вне сомнений. Человек вызывается в этот мир, получает свое призвание, но, куда бы он ни повернулся, чтобы исполнить свое призвание, он оказывается в густом облаке абсурда. Этот мир погружен в хаос промежуточных существ – это паулинистский мир, только Бог удален и пребывает в непроницаемом затмении, и для Посредника нет места. Стоит вспомнить об агаде (Аггадат Брешит IX), рассказывающей о грешном Давиде, который просит Бога о том, чтобы Он Сам судил его, а не отдавал его в руки серафимов и херувимов, ибо "все они люты". Люты также и промежуточные существа Кафки, но вдобавок ко всему они еще разнужданны и бездарны. Они весьма искусно все портят и коверкают, выполняя волю судьбы, влекут человеческие существа сквозь абсурд жизни- и делают они это властью своего господина. Определенные черты их напоминают нам распутных демонов, которыми стали в отдельных гностических течениях архонты (властители) паулинистской картины мира.

Силу паулинистских тенденций в христианской теологии нашего времени можно объяснить, исходя из печати, которой отмечено наше время. Точно так же особенностями более ранних эпох можно объяснить, почему вперед выходили в одном случае паулинистские, в другом - чисто спиритуалистские (иоанновские) тенденции, а в третьем случае - тенденции так называемого петринизма, где не слишком определенное понятие "Петр" используется для обозначения незабываемого воспоминания о беседах Иисуса с учениками в Галилее. Паулинистскими оказываются те эпохи, в которых противоречия человеческой жизни, в особенности противоречия совместной жизни людей, столь усиливаются, что в историческом сознании они обретают характер злого рока. Тогда кажется, что божественный свет затмился, и спасенная христианская душа постигает (как это всегда сознавала неспасенная еврейская душа) все еще осязаемую неспасенность человеческого мира во всем ее ужасе. Разумеется, тогда истинный христианин, как мы знаем это благодаря Павлу, борется за более справедливый строй своего сообщества, но он понимает при взгляде на нависшие тучи гнева ядра противоречия и цепляется с паулинистским упорством за полноту милости посредника. Конечно, он оказывает сопротивление постоянно нависающей маркионитской опасности, то есть противится разрыву не просто между Ветхим и Новым Заветами, но между творением и избавлением, Творцом и Избавителем, ибо он видит, сколь близок уже человек к тому, чтобы, по словам говорящего о гносисе Кьеркегора, "отожествить творение и грехопадение", и знает, что торжество Маркиона может привести к закату христианского мира. Однако, как мне кажется, сейчас сам христианский мир все яснее понимает, что с помощью Павла невозможно одолеть Маркиона.

То, что в христианстве есть и непаулинистская точка зрения, превосходящая ту печать, которой отмечена наша эпоха, было уже столетие назад выражено Кьеркегором, когда тот записал в своем дневнике молитву, где говорится: "Отец небесный, - поистине, этот момент - лишь миг тишины во внутреннем существе беседы одного с другим". Хотя это и высказано из глубины личностной экзистенции ("когда человек изнемогает в пустыне, он не слышит

Твой голос"), здесь нельзя отделить ситуацию этой личности и ситуацию человека от ситуации человечества. Молитва Кьеркегора, несмотря на его великую веру во Христа, не паулинистская или иоанновская, но Иисусова.

Что же касается Кафки, то какой-нибудь легкомысленный, скорый на расправу христианин с легкостью может покончить с ним, попросту заявив о его неспасенности, объявив его евреем, не стремящимся к спасению. Но покончено-то только с тем, кто так к нему отнесся, Кафка же остался незатронутым таким обращением. Ибо еврей, в той мере, в какой он не разобщен с первоисточком своей сути, даже такой открытый всем нападкам еврей, как Кафка, все равно защищен от них. С ним все случается, но от этого с ним ничего не может случиться. Конечно, он не может больше таиться "под кровом крыл Твоих" (Пс 61:5), ибо от времени, в которое он живет, и поэтому от него, сына этого времени, наиболее открытого нападкам, Бог Себя утаил. Но Кафка защищен самой этой потаенностью Бога, о которой он знает. "Лучше живой журавль в небе, нежели полумертвая, судорожно обороняющаяся синица в руках". Кафка описывает, исходя из глубочайшего познания, мир обыденности, он описывает наиточнейшим образом господство ленивого демонизма, которое наполняет передний план жизни, а на полях дневника он царапает: "Проверь себя, - человек ли ты? Сомневающегося человечность заставляет сомневаться, верующего - верить". Невысказываемая, но вечно присутствующая тема Кафки - удаленность Судии, удаленность властелина Замка, потаенность, помраченность, затмение. И именно поэтому Кафка замечает: "Кто верит, не может испытать ни одного чуда. Днем нельзя увидеть звезд". Так возникает защищенность еврея в затмении, отличная по существу от защищенности христианина. Эта защищенность не обещает покоя, ибо жить, покуда живешь, ты должен с синицей, а не с журавлем, не дающимся тебе в руки. Однако эта лишенная иллюзий защищенность согласуется с ходом вещей на переднем плане мира, и поэтому ничто не может тебе повредить. Ибо из потусторонности, из тьмы небес, где ничто не напоминает о непосредственности отношения к Богу, приходит темный луч и попадает в сердце. "Мы были сотворены, чтобы жить в раю, рай был предназначен служить нам. Наше предназначение изменено; о том, чтобы такое случилось также и с предназначениемрая, - не сказано". Так тихо и робко выглядывает антипаулинизм из этого паулинистского поэта, описывающего передний план ада: рай все еще здесь и служит нам. Рай существует, то есть он присутствует и здесь, где темный луч достигает измученного сердца. Нуждаются ли неспасенные в спасении? Они страдают от неспасенности мира. "Все страдания вокруг нас мы также должны претерпеть", - и вот опять оно, слово из лона Израиля. Неспасенная душа отказывается отдать за собственное спасение реальность неспасенного мира, в котором она страдает. Она способна отказаться, ибо она защищена.

Вот облик паулинизма без Христа, - паулинизма, проникшего в еврейство сейчас, в эпоху величайшей потаенности Бога. Следовательно, это облик паулинизма, направленного против Павла. Еще мрачнее, чем прежде, живописуется ход событий в мире. И все же снова, с еще более углубившимся "несмотря на все это", совсем тихо и робко, однако недвусмысленно возвещается эмуна. Здесь, среди паулинистского царства, эмуна становится на место пистис. При всей своей сдержанности этот затерявшийся в помраченном мире поздний ребенок все же ясно исповедует (вместе с вестниками из

Второисаии) перед страдающими народами мира: "Истинно, Ты - Бог сокрытый, Бог Израилев, Спаситель" (Ис. 45:15). Именно так в час затмения Бога должна измениться эмуна, чтобы сохранить постоянство в верности Богу, не отрекаясь при этом от мира. То, что Бог сокрыт, не умаляет непосредственности; Он остается Спасителем в непосредственности, а противоречие бытия превращается для нас в теофанию.

126 Бруннер объясняет: "Закон Его бытия как Бога, на котором покоится всякая законосообразность мира, основополагающий порядок мира, логичность и надежность всего происходящего, действительность всех норм..." Именно это и представляется мне недопустимым выведением сущности мира из сущности Бога или, более того, наоборот: сущности Бога из сущности мира. Порядок и норма проистекают из деяния Бога, дающего миру бытие и закон, а не из закона определяющего собственное бытие Бога.

Мартин Бубер. Два образа веры

17

Кризис нашего времени есть также и кризис обоих образов веры: эмуны и пистис.

Они отличаются друг от друга как по сути своей, так и по своему происхождению, и столь же различен их кризис.

По своей природе еврейская эмуна коренится в истории еврейского народа, христианская пистис - в истории индивидуальности.

Эмуна возникла в опыте жизни Израиля, в опыте, бывшем для него опытом веры. Малые, а затем большие группы людей, сперва в поисках свободных пастбищных угодий, затем в поисках земель для свободного поселения, странствовали как племена, ведомые Богом. Тот факт, что Израиль пережил свой путь в Ханаан, бывший его путем в историю, как водительство Бога (и так воспринимались события уже в эпоху "патриархов"), - пережил в чувственном восприятии как водительство через пустыню и опасности, - этот исторически неповторимый факт и есть рождение эмуны. Эмуна есть "постоянство" (можно также назвать ее и доверием в экзистенциальном смысле) отношения человека к незримому и все же дарующему себя видеть, сокрытому, но открывающему себя водительству. Но личная эмуна каждого человека погружена в эмуну еврейского народа и черпает свою силу из живой памяти поколений о великом водительстве начальных времен. В историческом процессе развития индивидуальности человека изменяется лишь форма, но не сущность этой погруженности личной эмуны в эмуну народа. И когда некий хасидский ребе видит перед собой на перепутье приближающуюся к нему Шехину - "обитание" Бога, - даже тогда в этом есть что-то от бывшего водительства. Впервые только в нашу эпоху все больше расстраивается связь между эмуной личности и эмуной народа. В поколениях евреев эпохи эмансипации народ веры все больше распадается на религиозную общину и нацию, связанные друг с другом уже не органично, но только структурно. В секулярной нации у эмуны нет больше опоры в душе человека, а у изолированной от жизни народа религии нет жизненной силы. Поэтому здесь личной вере грозит опасность в час помрачения утратить свободу и проникнуться вместо нее элементами пистис, отчасти логического, отчасти мистического характера. Но кризис народа веры выходит и за эти пределы, ибо ведь замысел этого водительства Бога, провозглашенный в начале откровения (Исх. 19:6), состоял в том, чтобы Израиль стал "царством прямых служителей Бога (что и означает здесь слово "коганим", обычно переводимое как "священники") и народом святым" (освященным Богом как его Господом). Если народ веры расщепляется на религиозную общину и нацию, то отвергается и этот замысел. В такой ситуации могло бы помочь только лишь еще одно великое обновление народной веры. В этом обновлении извечная внутренняя диалектика Израиля между теми, кто решает вручить себя водительству, и теми, кто решается идти, должна разрешиться в самих душах, чтобы задача стать святым народом могла быть поставлена в новой ситуации и обрести сообразную ей новую форму. Отдельные люди, возрожденные в кризисе веры и удерживаемые в эмуне,

исполнили бы эту функцию, когда потребуется нести живую субстанцию веры чрез тьму и мрак.

Христианская пистис родилась за пределами исторического опыта народов, так сказать при выходе из истории, в душах отдельных людей, куда проник призыв верить в то, что человек, распятый в Иерусалиме, есть их Спаситель. Хотя эта вера по своей сути могла возвыситься и возвысилась до благочестия полной самоотдачи, до мистики пребывания в единстве с Тем, в Кого веруют, - она покоится на основании, которое, невзирая на его "иррациональность", следует называть логическим или ноэтическим. Эта вера покоится на принятии-за-истину и признании-в-качестве-истинного некоего утверждения, возвещаемого о предмете веры. Вся сердечная глубина или восторженность чувства, вся преданность жизни выросли из принятия этого призыва и из исповедания, свершившегося как в глубине души, так и в слове, открытом в мир: "Я верю, что это так". Этот (по своему происхождению чисто греческий) акт веры, пылкое признание реальности бытия, находящейся по ту сторону обычного круга представлений, - акт, имевший все же поэтическую форму, совершался тогда (в отличие от большей части позднейшей истории обращения в христианство) как действие личности, отграничивающей себя тем самым от своего народа, и требование веры было требованием именно такого действия. Конечно, Иисус тоже обращается к отдельным личностям или, если он говорит со множеством, - к отдельным личностям в этом множестве. Но нужно услышать, как он (Мф. 15:24) говорит о "погибших овцах дома Израилева"(127) : даже их он видит еще в устроении "дома".

После Иисуса ничего подобного этому больше не услышать. Павел часто говорит о евреях и эллинах, но никогда не упоминает о специфике их народной жизни. Для него важно лишь вновь основанное сообщество, которое по сути своей вовсе не народ. Идея "святого народа" полностью стирается, она не входит в самосознание христианства; вскоре на ее место приходит идея церкви как отныне единственно истинного "народа Божьего". Вследствие всего этого даже при массовых крещениях на Западе, которые как феноменально, так и душевно далеко отошли от индивидуального акта эллинистической пистис, "христианскими" (то есть подчинившимися Христу) становились не народы, а каждый человек поодиночке. "Народом Божьим" назывался весь христианский мир, который по самой сути своей отличался от отдельных народов. А сами эти народы продолжали жить попрежнему, согласно собственной природе и собственным законам. Так что верующие во Христа существовали одновременно в двух сферах: как индивидуальности в личной сфере и как участники жизни своих народов в публичной сфере. Такое состояние сохранялось и удерживалось от кризиса до тех пор, пока сфера личности была способна противостоять диктату публичной сферы. Кризис назревает в нашу эпоху по мере того, как сфера личности пронизывается и определяется этим диктатом. Спасительное благо христианства, самостоянье спасенной души, оказалось в опасности. Сто лет назад Кьеркегор указал на это со всей жестокостью и ясностью. Однако он не выявил в достаточной мере причины болезни и не определил ее очаг. Суть дела здесь в разладе между освящением отдельного человека и несвятостью его сообщества, с которой человек готов примириться. Этот разлад с необходимостью переносится и во внутреннюю диалектику человеческой души. Возникающая здесь проблема заставляет вспомнить об исконной задаче Израиля -

и о его проблематичной природе.

Но сверх того нам дается почувствовать, что и здесь из строгого паулинизма ведет путь к другой форме пистис, которая оказывается ближе к эмуне. По образу своему вера еврейства и вера христианства сущностно различны - в соответствии с их человеческими корнями. И наверняка они останутся сущностно различными, покуда род человеческий не соберется из изгнания "религий" в Царство Бога. Но будущий Израиль, стремящийся к обновлению своей веры посредством возрождения личности, и новый христианский мир, стремящийся к обновлению своей веры посредством возрождения народов, должны были бы сказать друг другу невысказанное и оказать друг другу помощь - едва ли представимую сегодня.

127 Это выражение следует относить к животным, потерявшим пастбище (согласно Иер 50:6; Иез. 34:4, 16; Пс 118:176).