

современное
сериальное богословие



ВЕРЮ КТО ТАКОЙ ОСРЧЮ ХРИСТИАНИН?



ГАНС УРС ФОН БАЛЬТАЗАР

Серия «Современное богословие»

———— В серию входят книги
по современному богословию
(основное, литургическое,
нравственное богословие и другие
его разделы), принадлежащие перу
выдающихся современных
авторов основных христианских
———— конфессий

HANS URS
VON BALTHASAR

CREDO

Meditationen zum
Apostolischen Glaubensbekenntnis

WER IST
EIN CHRIST?

JOHANNES

Скит

СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

Ганс Урс
фон Бальтазар

Верую
Кто такой
христианин?



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

МОСКВА

ББК 86.37
УДК 225

Ганс Урс фон Бальтазар.
Верую. Кто такой христианин? М.: Библейско-
богословский институт св. апостола Андрея. 2009 г.
– 207 с.

Перевод: Владимир Хулап
Редактор: Алла Калмыкова
Обложка: Дмитрий Купреев

Издание осуществлено при поддержке Швейцарского
культурного фонда *Pro Helvetia*

schweizer kulturstiftung

prchelvetia

В книгу выдающегося швейцарского мыслителя и богослова Ганса Урса фон Бальтазара (1905–1988) вошли две его работы. Одна («Кто такой христианин?») написана в связи с молодежными протестными движениями 1960-х годов; это мужественный, прямой разговор о христианстве в мире, где «никакой здравомыслящий человек... уже не молится». Другая («Верую») представляет собой толкование на двенадцать членов Символа веры и вместе с тем – «сумму» бальтазаровского богословия, в основе которого – тринитарный характер христианской веры, медитативно-созерцательное слушание Слова и любовь вместо искусительного гнозиса.

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

ISBN 5-89647-200-5

© Johannes Verlag Einsiedeln, 1993, 1996
© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009;
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316;
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

Содержание

Верую. Размышления об Апостольском символе веры	7
Предисловие	8
I Верую в Бога отца Всемогущего	23
II И в Иисуса Христа, едиnorodного Его Сына, Господа нашего.....	28
III Зачатого от Духа Святого, рожденного от Марии Девы.....	33
IV Пострадавшего при Понтии Пилате, распятого, умершего и погребенного; сошедшего в ад.....	37
V В третий день воскресшего из мертвых	41
VI Восшедшего на небеса, сидящего одескую Бога всемогущего.....	44
VII Откуда опять придет судить живых и мертвых.....	47

VIII Верую в Духа Святого	51
IX Святую католическую Церковь, общение святых	55
X Прощение грехов.....	59
XI Воскресение плоти	63
XII Жизнь вечную. Аминь.	67
Кто такой христианин?	71
Предисловие	72
I. Подготовка к битве.....	76
II. Спиной к Богу, или Критика тенденций.....	96
III. Бог перед нами, или Кто такой христианин?	126
IV. Отчуждение и призвание в мире.....	185

Верую. Размышления об Апостольском символе веры

Предисловие

В течение всего 1988 года «Пастырский листок» («Pastoralblatt») епархий Аахена, Берлина, Эссена, Хильдесхайма, Кельна и Оснабрюка публиковал в качестве передовицы краткое толкование двенадцати «членов» Апостольского символа веры, вышедшее из-под пера швейцарского богослова Ганса Урса фон Бальтазара. Возможно, работая над текстами, он видел их концепцию немного иначе, однако эти тексты – одни из последних, написанных им, – из-за его внезапной смерти 26 июня 1988 года приобретают характер завещания, поскольку в чрезвычайной своей насыщенности и глубине представляют собой сжатую «сумму» всего его богословия. То, что в течение более пятидесяти лет он разрабатывал благодаря едва ли обозримой многогранности и широте своего воистину «кафолического» мышления – мышления, питающегося из неисчерпаемой полноты откровения Божия и тем самым превосходящего любую конфессиональную узость, он еще раз обобщает здесь в созерцательной простоте.

Неустанно исследовавший многие, пока еще столь загадочные для нас пути и следы воплотившейся любви Божьей в нашем мире, теперь, в конце жизни, он вновь возвращается к тому средоточию нашей реальности, из которого возникает все: к тайне триединого Бога. Изумленный, благодарный взгляд того, кто, молитвенно почитая эту тайну, осознает свою миссию богословского размышления и исследования, Бальтазар сохранил до конца; он никогда не считал исчерпанным «предмет» своего богословия, никогда не мог завершить последнюю страницу богословской систематики, и никогда из этого «созерцания» не возникало всезнающее, само-

довольное прозрение. Именно эту безмятежную, почти детскую способность радоваться богатству и красоте мистерии, которая вновь и вновь пленяет и притягивает нашу веру, являет его истолкование Символа. Наши вводные указания к нему призваны обратить внимание читателя прежде всего на *самый* характерный признак этих размышлений, а именно – на тринитарный характер веры.

1. Тринитарный характер веры

Исключительная ценность этого изложения Символа веры, выделяющегося на фоне других подобных опытов, заключается в последовательности и цельности, с которыми Бальтазар разрабатывает тринитарный характер христианской веры как единого целого, раскрывающегося в двенадцати «членах» веры. «Крестное знамение», которое после крещения связывает всю жизнь верующего с именем и благословением триединого Бога, является начальным знаком, предшествующим ясно выраженному исповеданию этого Бога, знаком, который освещает как внутреннее единство трехчленного исповедания, так и глубочайшее содержание каждого отдельного положения веры. Без пространных введений и предисловий, без усердных поисков очевидных «точек соприкосновения» веры с миром естественного опыта Бальтазар сразу подходит к главному: христианская вера есть не что иное, как согласие принять приносящего-себя-в-дар Бога, который «по своей сути есть жертвенная любовь» (23).

«По своей сути» означает, что Бог не имеет нужды в ограниченном мире, чтобы через него осуществиться как жертвенная любовь, но Он таков всегда в самом себе – неисчерпаемое событие отношений взаимного самопожертвования между Отцом, Сыном

и Духом. Поэтому единство Бога не есть единство сосредоточенных исключительно на себе сознания и воли, оно не есть также единство космическо-природной жизненной энергии, но единство любви; причем единство это осознано как (сверхвременное) событие бесконечно дарующего себя источника любви («Отца»), бесконечно принимающего и возвращающего в ответном дарении самопроявления любви («Сына») и бесконечно связующей, приводящей отдавание и приятие к согласию и излиянию любви в творение («Духа»). Раскрытие истории спасения в связи с этим протособытием можно считать глубочайшим устремлением всего богословия Бальтазара. Это легко увидеть в отдельных частях его толкования на Символ веры.

10

Оно начинается с надлежащего понимания *«все-могущего Бога Отца»*. Его «всемогущество» заключается не в «в волюнтаристской возможности совершать нечто по собственному произволению» (как мы часто полагаем), но в безграничной и свободной силе Его жертвы, способной породить «Другого в Боге», то есть Сына как равносущного, равного Отцу по любви и силе (25). В Святом Духе, персонализированном плоде этой любви, «всемогущество» Божье изливается в творение, которое полностью обязано своим существованием действию триединого Бога. Ибо *смысл* этого триединства заключается лишь во взаимном прославлении Отца и Сына в общем Духе любви (34), а его *осуществление* возможно только в «Другом», который живет в самом Боге и тем самым предоставляет как пространство, так и «гарантию» успеха сотворенного «Другого». Мир может быть сотворен только «в Сыне», который поэтому – перед лицом возможного и вполне реального отвержения миром Творца – одновременно «является залогом успеха этого риска» (там же). В полной свободе, как бы в гарантированной возможности принять прось-

бу Отца Сын восприимлет от вечности свое «предназначение» посредника, прообраза и спасителя творения, чтобы исторически осуществить его в *воцеловечении* и в освящающей силе Духа вернуть все творение в состояние столь же уникальной, как Его собственная, связи с Отцом. Лишь так мы можем присоединиться к Его благодарению (*eucharistia*) и Его прощению и с полным правом читать молитву «Отче наш».

Отсюда начинается следующая тема истолкования Символа веры, которая может быть раскрыта только *тринитарно*: послушание Сына. Оно никоим образом не противоречит Его свободе и любви, ибо в послушании адекватно уровню творения выражается внутритроичная сущность Сына. Как полностью принимаемая от Отца и благодарная Ему любовь Он в «полном согласии» принимает и свое послание в мир, пассивно «зачинается» от Святого Духа и рождается от Девы Марии. Свободное согласное послушание как соответствующая вечному Сыну форма тварной свободы и любви будет определять весь путь земного Иисуса и его последователей.

11

Таким образом, неудивительно, что Символ веры от Рождества сразу переходит к Страстям, ибо в «час» страданий, смерти и схождения в царство смерти через послушание являет себя глубочайшая, действительно *все* преобразующая и исцеляющая сила любви Божьей. Здесь Сын берет на себя – вновь в свободном согласии – все «бремя мирового греха», то есть вызванной нами, грешниками, радикальной удаленности от Бога и потерянности; Сын претерпевает их в самом себе и тем самым приносит себя (в богословском смысле) «мертвым», то есть тем, кто сам изгоняет себя от Бога и в своем одиночестве отгораживается от милосердной любви Божьей. «Умерший смертью в предельном единении со всеми грешниками, умерший темнейшей смертью, ибо ка-

кая ночь темнее, чем ночь Того, Кто глубочайшим образом знал потерянного Бога?» (39).

Эту внутреннюю связь Троицы и послушания, которая делает послушание Иисуса и – в дарованной сопричастности – тех, кто следует за Ним, таинством любви Божьей в нашей истории, Бальтазар разъясняет далее, говоря о воскресшем, вознесшемся и вновь грядущем Господе. Триединый Бог осуществляет воскресение Христа во всемогуществе животворящей любви Отца, в сообщении этой любви творению через Дух (см. Рим 8:11) и в восприимчивости Сына к этой любви вплоть до конечной опустошенности – смерти. Тем самым смерть как проявление греховной удаленности от Бога окончательно преодолевается, и более того: в любяще-послушном самоотречении Иисуса открывается истинный смысл смерти в рамках творения – быть радикальным отбражением изначальной жизни, этого живого события взаимной самоотдачи Отца, Сына и Духа (42). В примирение жизни и смерти – на что мы вправе надеяться – будет включена и, значит, упразднена и наша жалкая смерть.

Обогащенное «жатвой мира» возвращение Иисуса «к отправной точке Его миссии» (44), то есть к Отцу, заключает в себе обетование: вся тварная реальность в своей универсальной широте должна стать причастной Его жизни. На это направлено нынешнее, осуществляемое внутри истории противодействие Сына Человеческого антибожественным силам, и этому прежде всего служит суд над миром, который Отец препоручил Сыну. Для этого суда Он наделяет Сына Человеческого, который познал и ведает все человеческое изнутри, своим исполняющим мир всемогуществом. Поэтому сила судящей любви Божьей проявляется именно в силе притяжения ко благу, которая движет сердцами, однако не насилует их. Никто не знает заранее, сможет ли до конца про-

тивиться этому призыву и вызову любви. Однако тот, кто дерзнет «в страхе и надежде» «слепо впасть в руки Господа», вправе надеяться на нечто совершенно противоположное осуждению по отношению к себе и другим, причем именно перед лицом единственно решающего критерия этого суда, а именно – милосердия, которое спросится с нас (см. 25, 31 слл.; Мф 18:33; Иак 2:13) и которого мы сами можем с надеждой ожидать со стороны нашего Судьи (48–49).

Исповеданием *Святого Духа* начинается третий большой раздел Символа веры. Бальтазар вновь раскрывает Его особую роль в тринитарном и спасительном событии любви Божьей. Он делает это очень бережно и сдержанно, ибо осознает: речь здесь идет о «самом таинственном в Боге», чего «никогда не втиснуть в рамки жестких понятий» (52). Его сущность пребывает в едва ли постижимом диалектическом парении: всегда быть отличным от Отца и Сына «другим» в Боге, а именно личным «результатом» их единства и *communio* (лат. общение, сообщество. – Прим. пер.), но одновременно общей обоим «предпосылкой» их любви, в силу которой Отец дарует себя Сыну, а Сын возвращает себя Отцу, ибо Бог всегда есть Дух любви и жертвы. В таком толковании могут прийти к согласию восточное и западное понимание Духа. Спасительное значение Святого Духа заключается в том, что Он действует в нашем духе (не подавляя, но освобождая его) и открывает нам тайну Божью. «Ему, Тончайшему, Чудеснейшему, Драгоценнейшему в Боге мы должны открыться без защиты, без всезнайства, без очерствения, чтобы Он посвятил нас в тайну: Бог есть любовь» (там же).

В отношении последних четырех «членов» Символа, исповедующих спасительное дело триединого Бога, Бальтазар так же последовательно придерживается своего принципа истолкования: *церковь*, укорененная в избрании Израиля (Яхве – «имя Божье,

ставшее вехой на пути к Отцу Христа», 29), – эта церковь через Евхаристию Сына и ниспослание Духа становится подобающей формой ответа на любовь Божью, а именно – телом и невестой Христовой. Поэтому мы можем познать в ней «завершающий творение образ триединого Бога» (56). Будучи «святой» и «кафолической», она продолжает спасительное вхождение Божье в мир; будучи (евхаристическим) «общением святых», в котором никто более не живет и не умирает только для самого себя (см. 2 Кор 5:14–15), она может быть образом и подобием взаимной самоотдачи в троичной жизни Бога.

Передаваемое церковью прежде всего в крещении и исповеди «прощение грехов» даруется нам Отцом по просьбе Сына действием Святого Духа, когда он открывает наше закрытое сердце для любви Божьей и таким образом дарует нам самим способность прощать обиды, чтобы жить примиренными с Богом и друг с другом.

В заключительной части Символа веры, которая говорит о надежде христианина на «жизнь вечную», толкование Бальтазара, безусловно, достигает своей высшей точки. Это видно уже на языковом уровне: слова приобретают захватывающее и воодушевляющее звучание, как речь того, кто видит воочию свой переход в эту вечную жизнь и в неукротимой радости хочет заразить своей устремленной вперед юношеской жадной жизни многих других, тяжело влачащихся по этой самой жизни и не ждущих ничего, кроме «вечного покоя». Поэтому слова «вечность» и «жизнь» в тринитарном созерцании Бальтазара теряют свой блеклый, затертый смысл; они вдруг становятся символами любви и исполненным творческой радости делом дарения, благодарения и единения. Здесь речь идет о невероятном и неожиданном приключении, о все новых и новых прорывах и взлетах; 83-летний Бальтазар не устает восхвалять

непостижимое, не подверженное опасности скуки, застоя и смерти чудо вечного общения с Богом и Его святыми. И страдания века сего открывают наконец свой смысл, сокрытый в любви Божьей: «И если мы страдаем, в наших сокровенных, как нам казалось, недрах прорываются шахты, или русла, которые потом, в вечной жизни, станут вместилищами великого счастья, изобильными источниками. Источниками, которые бьют сами по себе, изливаются даром, ибо в вечной жизни все – даром» (69).

2. Другие подходы

Наряду с основополагающим тринитарным принципом толкования Символа веры в изложении Бальтазара можно увидеть и два других подхода, которые всегда придавали его богословию характерные черты – причем именно в силу их кажущейся противоречивости:

а) Медитация над Словом

Тем, кто знаком с богословскими трудами Бальтазара, при чтении данного текста бросится в глаза, как редко на этот раз обращается автор к сокровищнице своих литературных, исторических, философских и богословских познаний. Здесь за малым исключением цитируется одна-единственная книга – Священное Писание, основа основ нашей веры. Уже этот методологический прием показывает, что для Бальтазара здесь поистине решается вопрос о последнем вхождении и возвращении в изначальный центр события спасения. Всякое приукрашивающее, цветистое и пышное «убранство» можно теперь отбросить. Там, где человек намеревается вернуть

дело своей жизни в руки Того, от Кого он принял все, ему достаточно «языка оригинала» – Слова Божьего.

Медитативному слушанию и «повторенню» – вновь и вновь – только этого Слова Бальтазар учился у великих святых, и прежде всего у Марии – прообраза церкви и каждого отдельного верующего в ней. К «образу» ее веры, которая помогала ей «все слова слагать в сердце своем» (Лк 2:19. 51) и позволила им «сбыться» на ней (Лк 1:38), Бальтазар стремился все безоговорочнее, вплоть до последней сосредоточенности на Священном Писании. Так что эта небольшая работа – еще одно замечательное свидетельство марианского начала в его богословии и духовности. Здесь может заключаться и глубочайшее основание его безошибочной способности распознавать духовные явления, которую он в последние годы вновь и вновь обнаруживал в спорах о специфичности христианской медитации. По его мнению, все многочисленные, вполне приемлемые методы медитации могут считаться подлинно христианскими лишь в том случае, если они в конечном счете выливаются во все более непосредственное восприятие Слова Божьего и насыщение им и тем самым готовят к послушному следованию за Христом. Иначе – вопреки всем благим намерениям – драгоценная «жемчужина» Евангелия, которая, возможно, на первый взгляд показалась невзрачной и запыленной, отбрасывается ради слепящего блеска необычных, подвижных пристрастий к «глубинной духовности» видов медитации. Это часто приводящее к взаимному непониманию «различение духов» указывает на второй подход Бальтазара к истолкованию Символа веры:

б) Любовь вместо гнозиса

Тот, кто ищет в данных размышлениях намеков на актуальные проблемы нашего времени и церкви, на первый взгляд, найдет их здесь не слишком много. За исключением краткого раздела о Рождестве Иисуса от Девы Марии («Перед нами – огромный театр военных действий» – 35) все истолкование, казалось бы, разворачивается на не относящейся ни к какому конкретному времени духовной высоте, обращенной только к вечной истине веры. Однако эта видимость обманчива. При ближайшем рассмотрении и размышлении становится ясно, что этот способ осмысления христианской веры представляет собой решительный отказ от гнозиса, который сегодня вновь празднует свой древний праздник и накладывает на дух эпохи печать т. н. «постмодернизма». Гнозис, позднеантичная религия спасения, возникшая в Римской империи параллельно с христианством и во взаимном соперничестве с ним, доньше остается *самым* великим искушением именно благочестивых и «внутренних» христиан. Ибо, радикально отвращаясь от лежащего во зле мира и от истории, гнозис ищет спасения прежде всего в религиозном опыте, погружении в себя, чтобы человек мог в глубинах собственной души раскрыть то «божественное», которое глубочайшим образом, «по природе» соединяет друг с другом Бога, человека и мир. В форме новой пантеистической природно-космической мистики, которая надеется в различных способах медитации и самопознания в конце концов обрести спасение от общественных и личных бед нынешнего времени, гнозис сегодня вновь характерен для сознания многих современников, в том числе и христиан.

Бальтазар в своем толковании Символа веры очень редко напрямую говорит об этом; он воздерживается от любых резкостей и полемики с такого

рода течениями, которые, однако, беспокоят его уже в течение многих лет. В лучшем случае он лишь намекает на этот актуальный для христианства соблазн: например, когда он защищает от неправильного понимания всемогущество Божье, в котором якобы есть нечто «темно-стихийное, вулканическое, до-логическое» (25); или когда он отвергает мысль, будто мы имеем право «охарактеризовать себя как часть Бога и утверждать, что Он нуждается в нас» (29); или когда он защищает телесное рождение Христа от Девы Марии от всех попыток обесценивания и рассматривает его как выражение дарованной в Новом Завете «плодотворности девственной жизни... направленной не к обновленной смертности, но к жизни вечной», благодаря чему тело и пол также обретают «новую значимость» (36); или когда он настаивает на телесности и историчности воскресения Христа, или когда он – в отличие от того, как принято сегодня, – говорит в предпоследнем «члене» Символа веры не о «воскресении мертвых», но – совершенно сознательно – о «воскресении плоти», решительно выступая против «бесплотной души» и возможности «реинкарнации» (63).

Однако все это еще не раскрывает антигностической ударной силы текста, важной для нашего времени, – она заключается скорее в самом богословском подходе и характере истолкования. Не «природное единство» между Богом, космосом и человеком представляет собой несущую основу и спасительную цель нашей реальности, но «единство связи» между свободно дарующей себя миру любовью Творца и уполномоченной свободно ответить на нее любовью творения в человеке. Такое единство любви именно в глубочайшем единении сохраняет неустранимые различия между Богом и миром, человеком и природой, между «я» и «ты». На этом парадоксе основывается вся христианская вера: там, где

любовь дарует себя, может существовать *другой*. То, что в событии тринитарной любви Божьей происходит основополагающим образом, накладывает свою печать на всю тварную реальность.

Однако именно такое понимание сегодня, перед лицом удручающей хрупкости всех любовных связей, становится все менее убедительным. В противовес угрожающей потере человеческой и верующей способности восприятия Бальтазар вновь твердо выражает в этом тексте свое «кредо»: «*Glaubhaft ist nur Liebe*» (так звучит название книги, вышедшей в 1963 г. и содержащей своего рода краткое изложение богословия Бальтазара) – «Достойна веры лишь любовь»¹. Иными словами, лишь та любовь, которая сможет вынести и исцелить меня в любых ситуациях, достойна того, чтобы до конца и всецело вверить ей себя в жизни и смерти. Христианин встречается с такой любовью в Иисусе Христе, и, если он однажды пленился этим «сокровищем, скрытом на поле», он может действительно с легким сердцем продать все остальное – все, что дух века сего вновь и вновь предлагает ему в качестве средства к спасению. Ему достаточно одной этой любви, даже если она довольно часто кажется лишь маленьким «горчичным зерном» по сравнению с блестящими проектами современного мира.

Исходя из этого основополагающего опыта веры становится понятно, почему Бальтазар, горячий поборник созерцательной жизни, все же (согласно Мф 25:31 слл.) рассматривает *милосердие* к страждущему ближнему в качестве решающего критерия на Страшном суде – решающего для нашего вечного спасения. Рассматривая вопрос о том, что действительно принимается в расчет, этот великий философ

¹ См.: Ханс Урс фон Бальтазар. *Достойна веры лишь любовь*. М.: Истина и Жизнь, 1997. – Прим. ред.

и мыслитель по-человечески трогательно и просто говорит о милости: «Проявили ли мы милосердие или любили только самих себя?» (48). *По этой мере* будет нас судить милосердие Божье, а не по высоте наших богословских взлетов и не по глубине нашего мистического опыта в познании себя и своей души. Речь идет лишь об одном – о практикуемом в сообществе святых осознании «превосходящей высоту и глубину любого знания (гнозиса) любви Христовой» (см. Еф 3:18–19).

Если созерцание и медитация помогают нам в этом, они являются подлинно христианскими; в противном же случае они подвержены гностическому искушению спастись своими силами – путем самопознания. Ибо даже если при этом личностное самосознание расширится до космически-божественной идентичности со всем сущим, оно останется в конечном счете замкнутым в себе. Лишь обращенность к совершенно Другому, чем я сам, позволяет мне в такой мере освободиться от себя, чтобы прожить *мою* жизнь в пространстве ее притяжения *Другим*. Действительно ли мое желание освободиться от себя подразумевает устремленность к Богу и Его любви, действительно ли я пытаюсь так же решительно, как Иисус, выйти за пределы прекраснотушного: «Подобный подобному радуется», – милосердие к попавшему в нужду «другому», нарушающему и перечеркивающему мои пути, остается решающим мерилom, которое твердо противостоит любым попыткам спиритуализации (христианским или гностическим).

Этому видению христианского пути и цели точно соответствуют впечатляющие слова, написанные Бальтазаром 23 года назад (в «Rechenschaft», Einsiedeln: 1965, с. 33), когда он подводил итоги проделанной работы и с надеждой думал о ее предстоящем завершении: «В том тесном пространстве, которое остается 60-летнему, решают уже не образы и не поня-

тия, но лишь дело; ради него можно похоронить и писание книг; Бог может сделать так, чтобы бумага не *просто* истлела, но хотя бы *одно* зерно достигло благодати воскресения! Вся бумага – это широкий путь. Нет, важно не терпеливо выдавать оттиск за оттиском, но так стиснуть и выжать нетерпеливую плоть, чтобы из нее истекла хоть пара плодотворных капель. Ее необходимо выжать, чтобы не упустить узкого пути, тесных врат и, возможно, микроскопического игольного ушка, которое невидимо для человеческих глаз ведет в Царство».

На то, что самому Бальтазару удался этот последний путь сквозь «игольное ушко» Суда, мы вправе твердо надеяться вместе с ним, ибо возвращающемуся домой эти тесные врата предстают широко распахнутым сердцем Сына Человеческого.

Медард Кель SJ

АПОСТОЛЬСКИЙ СИМВОЛ ВЕРЫ

Верую в Бога
Отца Всемогущего,
Творца неба и земли,
и в Иисуса Христа,
единородного Его Сына, Господа нашего,
который был зачат от Духа Святого,
родилс от Марии Девы,
пострадал при Понтии Пилате,
был распят, умер и погребен;
сошел в ад;
в третий день воскрес из мертвых;
восшел на небеса и сидит одесную
Бога Отца Всемогущего,
откуда опять придет
судить живых и мертвых.
Верую в Духа Святого,
святую католическую Церковь,
общение святых,
прощение грехов,
воскресение плоти,
жизнь вечную. Аминь.

I

Верую в Бога отца
Всемогущего

Все многообразие возникает из чего-то простого. Различные члены тела человека – из оплодотворенной яйцеклетки. Двенадцать положений Апостольского Символа веры – из трехчастного вопроса: веруешь ли ты в Бога Отца, Сына и Святого Духа? Однако эти три слова выражают также и то – и Иисус Христос свидетельствует это, – что единый Бог по своей сути есть жертвенная любовь. Иисус осознает и исповедует себя как Слово, как Сына, как Проявление – свидетельствующая о себе в любви самоотдача изначального Источника, которого Он называет «Отцом», любящим Его и любимом Им в общем божественном Духе любви, в Духе, который Отец дарует нам, чтобы мы приобщились этой (превосходящей любую мыслимую меру) бездне любви и таким образом смогли хотя бы частично осознать ее избыток: «уразуметь превосходящую разумение любовь» (Еф 3:19). Только непрестанно взирая на это открывающееся и нам основание единства, имеет смысл истолковывать христианский Символ веры в трех ука-

занных направлениях, которые в свою очередь разъясняются в двенадцати «членах» (по-латыни *articulus* означает «сустав», «сочленение»). Мы верим не в некие тезисы, но в единственную, развертывающуюся перед нами, для нас и в нас реальность, которая одновременно есть высшая истина и глубочайшее спасение.

«Верую в Бога Отца Всемогущего, Творца неба и земли». Перед нами три высказывания о Боге: Он – Отец, Он – Всемогущий, Он – Творец.

I

24

То, что Он – Отец, мы знаем в совершенной полноте от Иисуса Христа, который, любя, благодаря, молясь, постоянно указывает на Него как на свой Первоисточник. Поскольку Он плодоносит сам по себе и не нуждается в оплодотворении, Он называется Отцом – не в смысле пола, ибо Он будет Творцом мужчины и женщины и потому превосходнейшим образом заключает в себе как женское, так и мужское начала. (Греческое *gennaō* можно перевести как «зачать» и «рождать», см. также глагол «возникать» – *ginomai*). Слова Иисуса указывают на то, что плодотворная самоотдача Первоисточника не имеет ни начала, ни конца: это вечно совершающееся событие, в котором сущность и действие совпадают. Здесь заключается самое непостижимое в тайне Божьей: Первоначальное не есть покоящаяся в себе и постижимая реальность, но нечто существующее только в даровании себя: струящийся источник без истока, зачатие без семени, без совершающего этот акт организма. В чистом акте самоизлияния Бог явля-

ет себя как Отец, если угодно, – как «Личность» (*Person* в буквальном значении – «выходящий за свои пределы». – Прим. пер.).

II

Новый Завет неоднократно называет Его «всемогущим», и уже из этого видно, что всемогущество Отца не может быть никаким иным, кроме как всемогуществом ничем не ограниченной жертвенной любви. Что могло бы превзойти силу, способную породить «равносущностного», то есть равнолюбящего и равносильного Бога, – не другого бога, но Другого в Боге («В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» – Ин 1:1)? И если творение все-таки приписывается всемогущему Отцу, то Евангелие не оставляет тени сомнения в том, что Бог Сын и Святой Дух участвуют в нем с равным всемогуществом, однако всемогущество это изначально дается из отеческого Первоисточника. Поэтому существенно важно видеть непостижимую силу Отца прежде всего во власти Его самоотдачи, то есть Его любви, а не, к примеру, в волюнтаристской возможности совершать нечто по собственному произволению. И точно так же важно понимать всемогущество любви Отца не как нечто темно-стихийное, вулканическое, до-логическое, поскольку Его самоотдание одновременно проявляется как самосознание, самовысказывание, самовыражение (Евр 1:2–3): его продукт есть Логос – заключающее в себе все смыслы Слово. Подобным образом всемогущее самоизречение Отца не есть нечто вынужденное – это источник всякой свободы, опять же не в смысле во-

25

люнтаризма, но как высочайшее самообладание отдающей себя любви. Эта свобода вместе с божественностью даруется Сыну (Он станет человеком в суверенной свободе и «позовет к себе, кого Сам захочет» [Мк 3:13]), она даруется Обоиими Святому Духу, который «дышит, где хочет» (Ин 3:8).

III

Любовь Божья настолько совершенна в самой себе (Он есть и Любящий, и отвечающий Возлюбленный, и плод единения Обоих), что Бог не нуждается в небожественном мире, дабы иметь предмет своей любви. Если же мир творится Богом без принуждения, свободно, то он творится Отцом, чтобы прославить возлюбленного Сына, творится любящим Сыном, чтобы положить все к ногам Отца в качестве дара, творится Духом, чтобы придать новое выражение взаимной любви Отца и Сына. Поэтому Творец мира – триединый Бог. Если же творение приписывается Отцу, то потому, что в Боге Он есть тот Первоисточник, вопрос о происхождении которого невозможен.

Действие Сына и Духа в мире также нацелено на то, чтобы вернуть все вещи к этому изначальному Источнику, имеющему бесконечное пространство для всего сущего («В доме Отца Моего обителей много» – Ин 14:2). Наконец, человеческий дух не может обрести покоя, пока не достигнет Начала всякого бытия и всякой любви. Поэтому речь идет о «небе и земле» – ведь мир как место обитания человека всегда имел над собой недостижимое небо как в древней картине мира, так – и еще намного более – в новой. Притом это недос-

тижимое в рамках мира – лишь символ «места» Божьего в Его творении, поскольку Он никоим образом не может отсутствовать в нем. «Ибо мы Им живем и движемся и существуем», а потому ищем Его, «не ощутим ли Его» (Деян 17:28, 27). Да помогут нам в этом Его вочеловечившееся Слово и Его Дух.

II

И в Иисуса Христа,
единородного Его Сына,
Господа нашего

I

Бог есть Отец, и это означает, что у Него есть Дитя. Любой из нас, бранных творений, – не то дитя, которое должен иметь Бог, чтобы называться Отцом. Нас миллиарды, и каждый из нас живет так кратко, что это время даже отдаленно нельзя сравнить с вечностью Бога. Нет, чтобы называться Отцом, вечно Отдающим себя, Бог должен иметь «единственного», «единородного» Сына. (Мы называем Его сыном, а не дочерью, поскольку Он явится в мир как мужчина, чтобы представить нам мощь плодотворного отеческого Начала.) Христианство основывается на том положении, что это именно внутрибожественная плодотворность (о Духе пойдет речь в следующем «члене» Символа), ибо, если Бог по самой сути своей не есть любовь, то, чтобы быть ею, Он нуждался бы в мире, и тогда Его божественность исчезла бы – или мы должны были бы охарактеризовать себя

как часть Бога и утверждать, что Он нуждается в нас.

Поэтому можно сказать, что Яхве – это имя Божье, ставшее вехой на пути к Отцу Христа, а Аллах – то имя, благодать которого Коран заимствовал из Библии. Бог, который должен быть любовью, может, не будучи триединым, обладать только любовью к самому себе; Его потребность любить мир, который не есть Он сам, остается в таком случае необъяснимой. Однако мы, христиане, должны задаться вопросом: разве триединный Бог, который есть вечно отдающая себя любовь, подобным же образом не является и вечно самодостаточным? Мы уже назвали Его «Творцом неба и земли», но почему? Почему Он желает нас, хотя в нас не нуждается и только возлагает на себя бесконечные хлопоты об этом мире – таком, каким он станет? Или, как говорит св. Игнатий в заключение своих «Духовных упражнений» (п. 236), Он поступает «как некто, исполняющий тяжкую работу»?

29

II

В нашем Символе веры мы говорим о едином Сыне Божьем как об «Иисусе Христе», или, в переводе, о «мессиански помазанном Спасителе». Мы даем Ему то имя, которое Он получил уже при воплощении. Действительно ли дело обстоит так, что одновременно с Его предвечным исхождением из «недр Отчих» Бог также имеет в виду этот сомнительный, одновременно прекрасный и трагический мир? Дело не может обстоять иначе, поскольку у Бога нет идей, возникших «задним

числом». Однако мы должны радикально и четко различать между внутритроицественным рождением, относящимся к сущности Божьей, и миром, сотворенным на основании свободного решения триединого Бога. Как бы глубоко ни посвящал нас Бог в свою божественную жизнь, мы никогда из творений не станем Богом. Почему же тогда вообще существует мир?

30

Как христиане мы прежде всего дерзнем сказать (никто, кроме нас, не может этого): если в самом Боге (чтобы Он мог называться «любовью») должны существовать Один и Другой, а также их единение, тогда «хорошо весьма», что существует принципиально иной мир, который не есть, как в других монотеизмах, отпадение от Единого. Такой ответ – это уже нечто, хотя он никоим образом не достаточен. Теперь возникает определенная трудность, ибо, если Бог решает сотворить свободные существа, которые могут познавать и любить Его, Он не может «упрочить их в добре», но должен предоставить им (будь то ангелы или люди) выбор между «да» и «нет». Но что происходит, если они, как и следует ожидать, предпочитают «нет»? Конечно, Бог изначально предвидит, чем Он рискует, творя конечные существа. «Другой» – это прежде всего Сын, поэтому и другие существа могут быть сотворены только в Сыне («без Него ничто не начало быть, что начало быть» – Ин 1:3). Таким образом, когда Бог «рискует» создать мир и оценивает его как «весьма хороший», Сын является залогом успеха этого риска. И тем более Сын является таковым, что вполне конкретно, своим крестом может явить Отцу свою бесконечную благодарность. И именно так Он может доказать творениям, что Бог, несмотря ни на что, есть любовь,

которая идет «до конца» (Ин 13:1) своих возможностей.

Однако нельзя полагать, что Бог Отец, который прежде был назван «Творцом неба и земли», для осуществления своего мирового замысла как бы принуждает Сына стать человеком и пострадать. Сын и Дух вечны точно так же, как и Отец, и мир свободно задуман единым, триединым Богом. Мир должен был получить свое бытие по прообразу «Другого» – Сына. И мы с помощью бедных человеческих слов говорим (поскольку не можем иначе): Отец просит (первым!) Сына, чтобы удался этот мир, стать залогом его спасения; в ответ на эту просьбу Сын для прославления Отца (Сыном и миром) просит позволения взять на себя это дело; тогда просьбой Духа было бы, чтобы взаимное прославление Отца и Сына в мире могло совершиться Его освящающей силой.

31

Разъяснено ли тем самым бытие мира? Никким образом – в том смысле, что его появление якобы становится необходимым. Свобода Божья, благодаря которой мы существуем, остается непостижимой, однако мы можем вместе с Сыном, «Господом нашим», благодарить (*eucharistein*) триединого Бога за наше бытие и спасение.

III

Мы называем Сына «Господом нашим». «Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я точно то» (Ин 13:13). Когда Воскресший называет нас своими «братьями», в этом наименовании заключается такое почтение, что мы, принимая его, вместе с Фомой исповедуем:

«Господь мой и Бог мой». Именно потому, что Он нисходит так глубоко, Он омывает нам ноги; именно потому, что встречается лицом к лицу с неверием, Он дает ощупать свои раны. Оставим обращение «Большой брат» антихристу Оруэлла или Соловьева. Но Он и не желает, чтобы мы «чуждались» Его (как, очевидно, вели себя ученики во время трапезы на озере: «Из учеников же никто не смел спросить Его: “кто Ты?”, зная, что это Господь» – Ин 21:12). Он хочет, чтобы мы, стоя рядом с Ним, вместе с Ним произносили «Отче наш». Он хочет еще большего: чтобы мы принимали Его прощение в исповеди и насыщались от Него в Евхаристии. Он желает *в нас* предстоять перед Отцом и даже *в нас* быть в Отце. Он желает, чтобы мы, противоречивые создания, в Нем входили во внутреннюю жизнь божественной любви как «новое небо и новая земля».

III

Зачатого от Духа Святого, рожденного от Марии Девы

I

«Зачатого». Это говорится о Сыне Божьем, однако данное слово звучит пассивно: действует при этом зачатии Другой, и Он сразу же называется – Святой Дух. И зачинает Другая: Дева Мария. Это подобно тому, как ребенок пассивен при зачатии, в то время как родители активны. Однако ребенок лишь позже обретает сознание, в то время как Сын Божий имеет вечное сознание, а также волю стать человеком. Безусловно, и мы исповедуем это в вере, Он воплощается не сам, не сам принимает человеческую природу, которой будет облечен, но позволяет Святому Духу принести себя как «семя» Отца в девственное лоно. А это означает, что событие Его вочеловечения уже является началом Его послушания. Богословы очень часто утверждали обратное, поскольку соединение человеческой и божественной природ происходит только в Сыне как во «втором Лице» Божества.

Однако Символ веры говорит не о «принятии», а о «позволении распоряжаться собой». В этом

предшествующем всякому времени послушания Сын глубоко отличается от естественно рожденного человека, которого не спрашивают, хочет или не хочет он появиться на свет. Сын в полном сознании и с полным согласием предоставляет себя для исполнения божественного замысла. Однако уже здесь Он делает это в Святом Духе послушания, которым искупит и «разрушит» непослушание Адама. Он не держится, подобно капиталисту, за богатство своего Божества, как если бы сам нажил или похитил его (Флп 2:6). Он получил его от Отца и может «хранить» его у Отца, чтобы в своей вечной преданности Отцу ясно подчеркнуть момент послушания, подобно тому как творение должно явить его по отношению к Богу.

II

«От Духа Святого». Он есть Дух Отца и Сына. Однако, поскольку Сын становится человеком, Он, неделимый Дух обоих, в Отце становится дающим указание, в Сыне же – принимающим указание Духом. Это происходит уже в самом акте вочеловечения, поскольку Дух несет Сына как «семя» Отца в лоно Девы, а Сын позволяет нести себя туда в том же самом Духе. Если Святой Дух как особое Лицо есть плод и свидетельство взаимной любви Отца и Сына, то становится ясно, что указание Отца и послушание вочеловечившегося Сына представляют собой глубочайшим образом укорененную, совершенную любовь. Для нас, людей, это будет означать, что наша обязанность послушания Творцу и Господу, всем Его прямым и косвенным указаниям, в Иисусе Христе может и даже должна

быть выражением нашей любви, так что любовь к Богу и человеку, которая выносит за скобки послушание или желает выйти за его пределы, вообще не заслуживает имени любви.

III

«Рожденного от Марии Девы». Перед нами – огромный театр военных действий. Если уж человек, то почему не нормальное человеческое зачатие? И если уж это девственное рождение (очевидно, ставшее известным довольно поздно: Павел еще ничего не знает об этом, Марк тоже) – акт преклонения перед Иисусом, почитаемым как Божество, то, конечно, здесь следует видеть влияние эллинистических сказаний или египетских мифов? И наконец: даже если принять, что (уже замужняя) Дева зачала без мужа, должны ли мы принимать еще более невероятный факт, что она и родила девственно? Не говорится ли ясно в Евангелиях о братьях Иисуса? Зачем же делать исключение только для «первенца» (Лк 2:7)?

Множество вопросов, для ответа на которые надо написать целую книгу. Поэтому здесь – лишь мои тезисные заметки. Девственное рождение прямо восходит к предшествующим событиям Ветхого Завета, когда Бог возвращает отжившему телу половую силу (Авраам, Захария и их бесплодные жены), и чудо, когда «неплодная» будет иметь больше детей, чем плодовая, представляет собой притчу о меняющей ситуацию силе Божьей. Именно поэтому пророчество Исаи («молодая женщина [или девушка] родит» – 7:14) еще в дохристианское время (Септуагинта) сознательно

переводится как «дева». «Братьями» и сегодня у многих арабских (а также кавказских, тюркских, северных. – *Прим. ред.*) народов называют дальних родственников: это значенне, безусловно, лежит в основе греческого «*adelphós*», которое в узком смысле означает «брат». Для нашей эпохи минималистской веры типично признание девственного зачатия, однако при этом верующий освобождается от необходимости признать чудо девственного рождения. Но почему? Как будто для Бога второе не так же легко осуществить, как и первое. Ведь в Новом Завете плодотворность девственной жизни (см. прежде всего Евхаристию Иисуса), плодотворность, направленная не к обновленной смертности, но к жизни вечной, будет решающим признаком новой значимости тела и пола.

36

Следует заметить: тем самым в отношении Марии не отрицаются родовые (мессианские) муки – духовные и телесные – ее Адвента: они знаменуют собой солидарность с избранным народом и уже заранее – с телом ее Сына (см. Откр 12:2). Однако в Рождестве Ветхий Завет и его ожидания переходят в совершенно иное измерение Завета Нового. Все это – чисто библейская логика, и любые античные параллели лишены этой решающей богооткровенной глубины.

IV

Пострадавшего при Понтии Пилате,
распятого, умершего и погребенного;
сошедшего в ад

I

«Пострадавшего». Характерно, что Символ веры ничего не сообщает об общественной жизни Иисуса, Его чудесах, собирании Им учеников для будущей Церкви. Это показывает, что вся жизнь и деяния Иисуса ясно осознавались Им как приготовление к грядущему «часу», в который – после практического фиаско – только и должно было совершиться решающее, поворотное действие: страдание за грешный, противящийся Богу мир.

Мне кажется опрометчивым желание оспорить все прямые и косвенные предсказания Иисуса о Его страданиях, как если бы Он не знал, для чего в конечном счете был послан в этот мир, как если бы резкое обращение к Петру («сатана» – Мф 16:23), повеление ежедневно нести свой крест вслед за Иисусом (Лк 14:27), робкое желание учеников принять «крещение», которое Он должен вынести (Лк 12:50), было исключительно изобре-

тением ранней Церкви – не говоря уже о богословии креста у Павла.

То, что Иисус не представлял себе ясно некоторых деталей Страстей, знание которых приписывают ему евангелисты, нельзя оспаривать именно потому, что Он полностью предоставил распоряжаться временем и наполнением «часа» Отцу (Мк 13:32). Неверно также, что Иисус в постоянном предвидении креста уже заранее непрестанно страдал; Он принимал все дары Отца, в том числе дары радости и общения, без каких бы то ни было ограничений.

Однако «время и власть тьмы» (Лк 22:53), когда люди причинили Ему столько духовных и физических страданий и даже Отец покинул Мученика, осознается нами как бездонная, непроглядная ночь. Ни благоговейное созерцание Крестного пути, ни даже ужасы нечеловеческих пыток и концентрационных лагерей не могут дать нам полного представления об этом. Что означает нести бремя греха всего мира, внутренне, на собственном опыте познать извращенность человечества, отказывающегося от служения Богу, от богопочитания, и все это – перед лицом отвращающегося от этих мерзостей Бога? Кто может додумать эту мысль до конца? И поскольку здесь собраны все необозримые времена от начала и до конца мира, крест становится для Страдающего безвременным; речь более не может идти о перспективе послезавтрашнего воскресения. Грешник может надеяться, «грех» – нет; однако Христос ради нас «был соделан грехом» (2 Кор 5:21) (цит. в пер. еп. Кассиана [Безобразова]. – *Прим. ред.*).

II

«Умершего и погребенного». Умерший с вопросом к своему исчезнувшему Богу, почему Он оставил Его, умерший – и предавший свой дух в руки Отсутствующего, умерший с великим воплем, в котором (согласно Николаю Кузанскому) уже нечленораздельное слово Божье достигает своей предельной высоты. Умерший смертью в предельном единении со всеми грешниками, умерший темнейшей смертью, ибо какая ночь темнее, чем ночь Того, Кто глубочайшим образом знал потерянного Бога? «И погребенного», на чем делает акцент и Павел (1 Кор 15:4, очевидно, тем самым указывая, что Воскресшего уже нет во гробе), действительно мертвого (Туринская плащаница, в подлинности которой сегодня нельзя более сомневаться, доказывает это), в силу чего Его земная участь, подобно участи каждого из нас, решена.

III

«Сошедшего в ад». Конечно, ибо за «смертью» «следует ад» (Откр 6:8), реалистичный образ безутешности которого дают нам псалмы. Сын сошел к мертвым как мертвый, а не как победоносно-живой с пасхальным знаменем, подобно Его изображению на восточных иконах, где Воскресение предваряюще спроецировано на Великую Субботу. Церковь запретила петь в этот день «аллилуйя». И все же новый Мертвый отличается от всех остальных. Он умер только из любви, богочеловеческой любви, Его смерть была высочайшим подвигом этой любви, а любовь – самое живое, что есть на

свете. Поэтому и Его действительная мертвость – то есть потеря любого контакта с Богом и ближними (перечитайте еще раз псалмы) – это акт Его живейшей любви. Здесь, в предельном одиночестве, она будет проповедана мертвым, более того: дана им (1 Петр 3:19). Спасительное дело креста было значимо не только для живых – оно включает в себя и всех умерших до и после Него. С момента любящей смерти нашего Господа смерть получила совершенно иное значение; она может стать выражением нашей чистейшей и живейшей любви, если мы примем ее как дарованную нам возможность всецело предать себя в руки Божьи. Тогда смерть становится не только искуплением всех наших согрешений, но и обретением благодати для других – благодатной возможности отбросить их эгоизм и выбрать любовь как внутреннюю установку.

Начиная с Великой Субботы, смерть становится очищением. В этот день умерший Господь открыл путь из вечной затерянности на небо: это огонь, очищающий мертвых для любви. В Ветхом Завете такого не было; для всех существовал только шеол, обиталище смерти. Спустившись в него, Христос открыл доступ к Отцу.

V

В третий день воскресшего из мертвых

I

«Воскрес в третий день, по Писанию», – говорит Павел (1 Кор 15:4) и стремится увидеть в Воскресении, которого никто не ожидал, исполнение прореченного, в то время как евангелисты влагают это предсказание в уста самого Господа (Мк 10:34).¹ Утверждение, что всеохватная перемена произошла в predetermined день, показывает: этот переворот был точно предусмотрен, поэтому и свидетели могут констатировать его, как и все произошедшее в смертные дни Иисуса. Эта датировка так же важна, как и датировка Страстей – «при Понтии Пилате». Временная точка, когда новая бессмертная жизнь Иисуса удаляется из нашей смертной истории, не есть некий неопределенный момент, но могущее быть зафиксиро-

¹ В отношении деталей см.: K. Lehmann. Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor. 15,3-5. Quaestiones disputatae 38, Freiburg i.Br. 2., verbesserte Auflage, 1969.

ванным в этой продолжающейся истории «сейчас». Дело обстоит не так, как если бы кто-то мог вслед за Ним совершить прорыв из смерти к жизни; это, как и событие вочеловечения, – событие только в истории Бога. Однако оба они – вхождение и исход – соприкасаются с нашей человеческой историей. Женщины, ученики встретят Воскресшего в тот же самый день, тогда как Елизавета узнала о событии Воплощения лишь через несколько дней после того, как оно произошло (Лк 1:41–43).

II

42

Воскрешение умершего Господа в Писании чаще всего приписывается Богу Отцу и Его всемогуществу. Это уместно, поскольку Сын осуществил триединый замысел о спасении прежде всего в послушании божественному Отцу. В прощальных речах Евангелия от Иоанна Иисус, который на кресте прославил любовь Отца к миру, просит у Него своего собственного прославления, которое уже было Ему обещано (Ин 13:32; 12:28). Всемогущество Отца, явленное в переходе от смерти к вечной жизни, восхваляется Павлом как «безмерное» (Еф 1:19–20). Однако поскольку Святой Дух Отца и Сына был посредником в деле спасения между небом и землей, воскрешение из мертвых может приписываться и Ему (совместно с Отцом) (Рим 8:11). И хотя мы далеки от мысли, что умерший сам возвращает себя к жизни, все-таки можно сказать, что Иисус, чья смерть, как мы сказали выше, была делом Его живейшей любви, той любви, которая была едина с божественным Духом любви, был сопричастен переходу из смерти в

жизнь. Впредь Он живет «для Бога» (Рим 6:10), но разве Он не всегда жил для Бога? И если Он «умер однажды для греха» (там же), разве Он уже не сделал этого в своей жизни и страданиях? Триединый Бог осуществляет дело, которое есть и останется центральным для всей человеческой истории: людей, по природе конечных, обреченных тлению ввиду отпадения от Бога, Единый призывает с надеждой, даже с уверенностью, следовать за Ним к вечной жизни (1 Кор 15:21 сл.).

III

«Из мертвых». Это не означает: оставляя за собой умерших, но – приходя за ними и беря их с собой, как это замечательно изображается в проповедях отцов Церкви (см. проповедь в Литургии часов Великой Субботы). Но если Павел победно восклицает: «Смерть! где твое жало? Поглочена смерть победою» (1 Кор 15:54–55), это означает и нечто большее: реальность умирания как потери человеком себя лишилась своего жала (поэтому не «все было напрасно») и включена в процесс вечной жизни. Если Отец полностью отдает себя Сыну, а Отец и Сын делают то же самое по отношению к Святому Духу, то не есть ли это прообраз прекраснейшей смерти в средоточии вечной жизни? Не является ли именно это глубочайшее нежелание бытия-для-себя предпосылкой блаженнейшей жизни? В этом живом преодолении смерти упраздняется наша жалкая смерть, так что все человеческое бытие – его рождение, жизнь и смерть – отныне укрыто в жизни, которая более не знает границ.

43

VI

Восшедшего на небеса,
сидящего одесную Бога
всемогущего

I

То, что воскресший Иисус «вознесся на небеса», не есть географическое событие, но возвращение к отправной точке Его миссии, отныне включающей всю собранную в результате этой миссии жатву мира. Уже многообразие представленных в Писании аспектов показывает, что речь здесь идет не о перемене места. Если Иисус является плачущей Магдалине и не позволяет ей прикоснуться к себе, поскольку Он еще не восшел к Отцу, то Он, очевидно, желает сделать ее причастной Своему движению от мира мертвых к вечной жизни: свидетельство об этом переходе она должна дать апостолам. Если Он по истечении сорока дней возносится на небо на глазах у апостолов, благословляя их, то затем, чтобы через эту зримую картину довести до их сознания: исполненное тайн время окончилось, Он завершает свое земное дело

уже как Небесный – истолковывает им Писание, вновь празднует с ними Евхаристию, окончательно избирает Петра пастырем своего стада, дает обетование, что любовь, символизируемая Иоанном, будет пребывать в Церкви до Его возвращения. Было бы абсурдным мыслить здесь хронологически и полагать, что соединение Воскресшего с Отцом произошло лишь по завершении этих дней.

II

То, что Воскресший «сидит одесную Бога», конечно, является образным выражением, передающим неслыханное возвышение человеческой природы до ее причастности величию Отца. «Одесную» (то есть по правую руку), как и поза сидящего (а не предстоящего), означает высшую честь, которую эта природа обретает. Умиравший Стефан видит «Сына Человеческого, стоящего одесную Бога», что выражает готовность Прославленного к действию: Он как бы поднимается навстречу, чтобы принять к себе побиваемого камнями. И едва ли Павел, который трижды повествует о событии в Дамаске (Деян 9; 22; 26), видел Иисуса сидящим. В другом месте Павел изображает Его как царствующего, «доколе низложит всех врагов под ноги Свои» (1 Кор 15:25), а Апокалипсис показывает Его воином, выезжающим на битву против антихристианских сил (Откр 19:11–16). Таким образом, сам будучи совершенным, Сын Человеческий продолжает действовать в мировой истории до тех пор, пока все «возрастут в Того, Который есть Глава, Христос» (Еф 4:15) (цит. в пер. еп. Кассиана [Безобразова]. – *Прим. ред.*). Тем

самым все еще актуально слово земного Иисуса, что Он творит то же, что творящий Отец (ср. Ин 5:19–20). В вечной жизни покой и действие совпадают: только это и есть истинная жизнь.

III

Вознесенный равночестен «Всемогущему», ибо Отец «отдал весь суд» Сыну Человеческому, «дабы все чтили Сына, как чтут Отца» (Ин 5:23). Какая власть может быть больше, чем власть судить о самом глубоком и сокровенном в каждом человеке и определять соответствующую вечную участь? Всесилие заключается далеко не в том, что понимают под этим люди: изменять ход вещей согласно собственной воле (хотя и это Иисус засвидетельствовал своими чудесами), но скорее в том, чтобы склонять к свободе сердца, не насилуя их; в том, чтобы тайной силой благодати извлекать из них свободное «да» по отношению к истинному благу.

Отцы церкви любили говорить, что благодать Божья действует не силой, но «убеждением» (*sua-sione*), предлагая выбрать лучшее и давая слабой человеческой воле силу соглашаться с ним, действуя по собственному убеждению и своими силами. До какого предела грешная воля может противостоять этой внутренней силе блага? Возможно, до конца? Знать это подобает только всемогущему Судии над всеми сердцами. Этому суду, о ходе и содержании которого мы ничего не можем сказать заранее, посвящен следующий «член» нашего Символа веры.

VII

Откуда опять придет судить живых и мертвых

I

«Откуда придет» означает – от Отца, который вознес воплотившегося Сына одесную себя. В принципе, Сын всегда исходит от Отца, это Его сущность. Он исходит как Слово, Выражение, актуализированное всемогущество любви Отца. Это «откуда», конечно, не означает место, ибо «место» Отца охватывает любое мировое пространство. Он возвышен на всяком месте и одновременно над всяким местом. Поэтому «откуда» Сына, который приходит для суда, не есть пространственное обозначение, но выражение сущностного исхождения при не убывающем в Сыне полновластии отеческого Первоисточка. Несмотря на это, Сын будет использовать свое полновластие как тот, кто Он есть: посланный Отцом для спасения мира, который «за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего» (2 Кор 5:15). Поскольку Он понес грехи всех людей в

собственном теле и душе, Он знает всех нас изнутри и не нуждается ни в каких свидетельских показаниях, чтобы вынести свое суждение. Итак, «откуда» означает: от Отца, от которого Он вечно исходит, власть которого Он разделяет, от которого Он получил свою миссию в мире, и одновременно: из этой миссии, давшей Ему знание всех высот и глубин творения.

II

48

«Судить». Судить означает раз-делять; без деления на «да» и «нет» не существует суда. Судить означает решать; без решения, где «правое», а где «левое», не существует суда. Это разделение и решение наглядно представлены нам во впечатляющей сцене суда (Мф 25:31 сл.). Безусловно, в мире и его истории, а также в каждой человеческой жизни есть много такого, что должно быть разделено, чтобы выявилась истина об общем и частном. Этот суд не просто покажет, чем действительно было все сокрытое; помимо этого он через суждение открывает путь в грядущее, в вечное. Все мы подлежим этому суду, за исключением Матери Господа, в которой нечего разделять, поэтому иконы изображают ее заступницей рядом с судящим Сыном. («Молись за нас, грешных, ныне и в час смерти нашей».) Никто не знает заранее, как будет судить Господь, Он говорит нам только одно – о чем будет этот суд: «Алкал Я, и вы дали (или: не дали) Мне есть». Мне – в самом малом из Моих братьев. Проявили ли мы милосердие или любили только самих себя? Когда будут представлены материалы дела, то уже не будет нужды в

приговоре суда: «Твоими устами буду судить тебя, лукавый раб!» (Лк 19:22). «Не надлежало ли и тебе помиловать товарища твоего, как и я помиловал тебя?» (Мф 18:33). «Суд без милости не оказавшему милости; милость превозносится над судом» (Иак 2:13).

Где мы встанем – по левую или по правую руку? Если основываться на нашем знании самих себя, то предположительно, весьма вероятно, – по обе стороны. Много в нас обнаружится как достойное осуждения для нас самих и прежде всего для Судьи, оно подлежит огню. Но мы хотели бы надеяться на милость Судьи, который решит, что не все в нас было негодным, что не всю нашу жизнь с молодых ногтей мы говорили «нет» любви. Ибо разве Он совершенно напрасно «умер за нас»?

49

III

«Живых и мертвых». Первые христиане надеялись увидеть начало Страшного суда еще до своей смерти. Павел в раннюю пору христианства ясно говорит об этом (1 Фес 4:17). Мы в нашу позднюю эпоху не знаем, останутся ли во время пришествия Судии наряду с бесчисленными мертвыми еще и живые, которым не будет нужды умирать, чтобы прийти на суд; вероятнее всего, дело обстоит не так, чтобы кто-то, минуя смерть, мог достичь жизни у Бога. Апокалипсис изображает последний суд как суд над мертвыми: «...судимы были мертвые... сообразно с делами своими... отдало море мертвых, бывших в нем, и смерть и ад отдала мертвых, которые были в них» (Откр 20:12–13). Должны ли мы называть «живыми» тех, кто устоит

на суде, «мертвыми» же – тех, в ком не будет найдено ничего, достойного вечной жизни? Такое толкование чуждо библейским текстам. И если Христос говорит одной церковной общине: «Знаю твои дела; ты носишь имя, будто жив, но ты мертв. Бодрствуй, и утверждай прочее близкое к смерти» (Откр 3:1–2), то тем самым выражается лишь серьезное предупреждение: «мертвая» община может, если пожелает, «восстать». Другой же общине, которая считает себя богатой и мудрой, однако слепа и нага, говорится: «Кого Я люблю, тех обличаю и наказываю» (Откр 3:19). Здесь можно говорить чуть ли не о воскресении мертвых. Нам же всем остается пребывать в единодушии и надежде, что мы дерзнем просто броситься в объятия Господа, который знает и любит нас.

VIII

Верую в Духа Святого

I

Издревле христианство веровало в Святой Дух и Его божественность. Высказывания о Духе в прощальных речах Иисуса выражают глубочайшее знание о Нем, у синоптиков «Дух Божий» (Мф 12:28) сходит с неба на Иисуса (Мк 1:10), который сам «будет крестить Духом Святым и огнем» (Лк 3:16); Дух Отца будет вдохновлять свидетелей Христа, приводимых на суд (Мф 10:20). Трехчастная крещальная формула (Мф 28:19) исключает какую бы то ни было неясность в вероучении и литургии ранней Церкви.

Однако ввиду арианского кризиса богословие должно было еще раз сознательно убедиться в божественности Святого Духа. Сначала свт. Афанасий, а после него Василий Великий в своих вдумчивых и новаторских текстах, не называя Духа напрямую Богом и исходя из Его действия в мире, поддающегося пониманию лишь при условии Его божественности, выдвигали доводы в пользу церковной веры. Вскоре после этого появилось определение Первого Константинополь-

ского собора, авторитетность которого была окончательно признана в Халкидоне.

Самое таинственное в Боге – «и голос Его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит» (Ин 3:8), – хотя и удостоверено высказыванием апостола как существующее, никоим образом нельзя втиснуть в рамки жестких понятий. Характерно, что из-за этой тайны так и не прекратился спор между Восточной и Западной Церковью.

II

52

То, что Святой Дух есть Бог, в латинском языке выражает слово «*in*» – *Credo in Spiritum* (Верую в Духа Святого. – Прим. пер.), и это означает: я поручаю себя в вере святой и освящающей тайне Духа. Конечно, не некой безличной силе, ибо ничего подобного не может существовать в Боге, но непостижимому Некто, кто есть Другой, чем Отец и Сын (Ин 14:16). Его свойство – божественно-свободно действовать в свободном человеческом духе и открывать нашей ограниченности исследованные лишь Им глубины Божьи: «Мы приняли... Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога» (1 Кор 2:12). Ему, Тончайшему, Чудеснейшему, Драгоценнейшему в Боге мы должны открыться без защиты, без всезнайства, без очерствения, чтобы Он посвятил нас в тайну: Бог есть любовь. Не будем воображать, что знаем это и сами! «В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умиловление за грехи наши» (1 Ин 4:10). Только Дух учит нас этой обратной перспективе, и только благодаря

Ему мы можем действительно научиться тому, что в Его понимании есть любовь.

III

Этот непостижимо Свободный в Боге называется *пнеума*: дыхание, или ветер, или вихрь (как в день Пятидесятницы); воскресший Иисус вдыхает Его в своих учеников, и поэтому Его возникновение в Боге – ввиду отсутствия лучшего обозначения – называется дуновением. Это нечто исходящее из Его глубочайшей сущности, поскольку о Распятом говорится, что Он, умирая, «предал» свой дух – *пнеума*. Но если глубинная сущность Бога – это любовь, то тогда не присутствует ли Дух везде, где проявляется эта глубина? Тем самым мы оказываемся перед затруднительным вопросом: можно ли сказать – как постоянно учило главным образом западное богословие, – что откровение Сына есть акт познания (ибо люди всегда должны сначала узнать, прежде чем они смогут полюбить) и что лишь затем взаимная связь между Отцом и Сыном стала той любовью, которая позволяет проявиться Духу? Не есть ли уже изначальная самоотдача Отца та самая любовь, которая вверяет себя другому, жертвует всем собственным? То есть Дух, как настойчиво утверждают православные, точно так же, как и Сын, исходит от Отца? Западное мышление, начиная с Августина, всегда соглашалось, что Дух исходит «*principaliter*» от Отца, что можно перевести как «прежде всего», «изначально». Однако поскольку Отец передает Сыну всю власть божественного бытия, то, конечно – в качестве отцовского дара,

53

Он полной мерой возвращает Сыну принятый от Него Дух любви. Если мы исключим из божественной жизни любое временное предшествование и последование, восточный взгляд можно примирить с западным следующим образом: если Отец рождает Сына в любви, то не существует момента, в который Сын уже не родился бы в той же самой любви и не ответил бы на эту любовь в Святом Духе, так что Дух всегда пылал как пламя любви между обоими – одновременно и источник, и результат любви. Было бы неверным приносить в сущность Бога половые различия и видеть в Духе женское начало, «лоно», в котором происходит рождение. Тварное различие полов и их взаимное тяготение (которым у людей никоим образом не исчерпывается вся полнота любви) возникает согласно замыслу триединого Бога. Если продолжить ход мысли, то женское начало следовало бы искать прежде всего в Сыне, который, умирая, рождает из себя Церковь, который в полноте своего земного бытия позволял Отцу вести и «оплодотворять» себя, однако таким образом, что Он вместе с тем как мужчина представляет в мире изначально порождающую силу Божью. И поскольку Сын исходит от Отца, оба пола в конечном счете присутствуют в Нем «сверхсущностно»; вот почему Его любви в Ветхом Завете могут приписываться и женские качества. Однако разность, существующая в рамках мира, полностью соответствует «образу и подобию» того Бога, кто и в своей любви по отношению ко всему сотворенному «более неподобен, чем подобен» (IV Лютеранский собор).

IX

Святую католическую Церковь, общение святых

I

Исповедание Отца, Сына и Духа завершено. Теперь следует исповедание спасительного дела трех божественных Лиц. Поэтому начиная с этих слов в латинском тексте исчезает предлог «in» (в смысле верующей отдачи себя во власть Отцу, Сыну и Духу); скорее мы, веруя в этого Бога, познаем все то, что Он по милости своей совершил для нас.

Первый Его дар – это Церковь. Здесь предполагается, что она существует и познаваема; каждый верующий, говоря «верую» (не «веруем»), делает это в рамках данной святой общины. Церковь продолжает оставаться тем, что она есть, поскольку она – дело триединого Бога, во многом таинственное. Ecclesia по-гречески означает «созванная», и началом этого созывания было избрание Израиля в качестве святого и священнического народа (ср. Исх 19:6. – Прим. ред.). Его высшим расцветом стала Матерь вочеловечившегося Сына, который на кресте прообразовательно передал Ее

своему новому «Израилю Божьему» (Гал 6:16). Дух Пятидесятницы завершает дело и дает членам общины силу проповедовать Христа по всему миру. Церковь, оставаясь укорененной в Израиле, возведенная Евхаристией Сына в достоинство Его телесной невесты, в Духе ставшая способной к достойному ответу, является завершающим творение образом триединого Бога.

II

Церковь «свята» через освящение Духа, который во втором «члене» Символа уже сошел на непорочную Деву, поэтому прежде всего благодаря Ей Церковь может быть названа «*immaculata*» (лат. непорочная. – Прим. пер.) (Еф 5:27). Она «кафолическая», поскольку, скрывая в себе тайну живой истины Божьей и будучи посланной в мир, она призвана сообщить ее всему творению. Она никоим образом не есть «святой» анклав в профанном, безбожном мире, но начатое Богом движение, цель которого – возвещать «всем народам» совершенное спасение, – дар Божий, который мы можем принять – в Духе и участии Иисуса Христа, в Его «всесилии» и постоянном присутствии («во все дни до скончания века») (Мф 28:18–20). Возвещение – это нечто большее, чем научение («учите их соблюдать все»), оно есть приобщение освящающей силе Божьей («крестите их») и тем самым обязательству жить соответственно этому благодатному дару. То, что такое поручение, предполагающее облечение во «всеоружие Божье» (Еф 6:11), постоянно будет приводить к драматическим событиям («как овцы среди волков»), Хри-

стос ясно предвидит и говорит это своим ученикам («чтобы вы, когда придет то время, вспомнили, что Я сказывал вам» Ин 16:4). Апокалипсис с неумолимым реализмом изображает разворачивающуюся в мировой истории битву. Уже книга Деяний и жизнь Павла являются единым свидетельством того, что кафолическая миссия Церкви победоносно проявляется только в преследованиях, неудачах и мученичестве: «...держайте: Я [на кресте] победил мир» (Ин 16:33) (цит. в пер. еп. Кассиана [Безобразова]. – Прим. ред.).

III

Церковь – это «общение святых». Первоначально слово «святой» означало священные вещи, и прежде всего Евхаристию, вокруг которой собирается Церковь для своего освящения и осуществления кафолической, т. е. вселенской миссии. Однако именно поэтому переход к «общению святых личностей» есть непосредственное следствие первого. Исходя из сказанного, мы взираем на непостижимую тайну: поскольку Иисус «умер за всех», никто более не может жить и умереть только для себя (2 Кор 5:14–15), но то благо, которое человек имеет в любящей самоотдаче, принадлежит всем, в результате чего возникают бесконечный обмен и кровообращение между всеми членами церковного тела Христова. Именно те члены, которые в высшем смысле называются «святыми», подобны открытым, доступным всем сокровищницам, струящимся источникам, из которых может пить каждый. В этом общении нет ничего частного, хотя все – лично.

сти» в христианском понимании – это те, кто, подражая богочеловеческой личности Иисуса, «более не живут для себя» и не для себя умирают.

Лишь здесь проявляется вселенская и миссионерская задача церкви в ее глубочайшей сущности: в молитве, самоотверженности, жертве и смерти за братьев она уже предвосхищает то, что несет им в своей внешней миссионерской работе. Доказательство – Малая Тереза, покровительница всех миссий.

X

Прощение грехов

I

С одной стороны, это вероучительное положение кажется нам не особенно важным, поскольку мы пока едва ли обладаем пониманием того, что же такое, собственно, грех. В мире существует так много неправды – личной и социальной, и разве изменит что-то ее «прощение»? С другой стороны, эти слова Символа кажутся нам почти непостижимыми: разве можно просто стереть преступление, злодеяние, как если бы они никогда не произошли? Смягчение наказания было бы понятным с юридической и человеческой точек зрения; однако стирание всего греха (как христиане себе это, повидимому, представляют, вследствие крещения или исповеди) – кто может вообразить такое?

Но действительно ли это так тяжело? Разве не может мать простить озорного ребенка так, что для обоих произошедшее более не существует, предано забвению? Разве не может нечто подобное произойти и между примиряющимися людьми? Слова «Я могу простить ему это, но не могу

забыть» неразумны, поскольку они показывают, что прощение не было полным.

Понятное нам человеческое прощение должников в молитве «Отче наш» неразрывно связано с нашей надеждой и просьбой о том, чтобы Бог упразднил находящийся у Него наш долговой список. Не следует понимать это так, что наше человеческое прощение вынуждает Бога простить и нас; однако Он не может освободить от греха, если мы сами отказываем в прощении и поэтому не можем принять его от Бога.

«Прощение грехов» также представляет собой триединое действие Божье. «Отче, прости им», – говорит Сын на кресте. И Отец прощает, поскольку видит, как много Сын прощает своим должникам; оба же Они даруют ледяному сердцу грешника Дух святости, чтобы оно растаяло и в него начала вливаться любовь.

II

Конечно, в первую очередь здесь подразумевается крещение – то крещение, которое принял сам Иисус в Иордане и во время которого Святой Дух сошел на Него. С тех пор оно действительно «для прощения грехов», как говорит Никео-Константинопольский Символ веры, – не автоматически, однако и не просто на основании раскаяния и намерения принимающего его начать новую жизнь в вере, надежде и любви. Скорее, дело обстоит так, что без этого покаяния, без этой самоотдачи Богу основанное Иисусом таинство не будет действенным. То же самое верно и в отношении всех таинств (о Евхаристии уже шла речь, исповедь же представ-

ляет собой своего рода восстановление действительности крещения) – они суть работа Божья в человеке, если он открывается и доверяется ей в вере. Если человек верит в чудо, то оно сообщается ему в определенном Христом и Церковью порядке, причем всегда – конкретному верующему. Нельзя крестить народ, нельзя разрешить от грехов народ; хотя многие и собраны вместе, таинство совершается всегда лишь в отношении конкретного человека, который, подобно кровоточивой женщине, прикасается к одежде Христа. Ветхозаветный народ был партнером при заключении договора, он отпадал от Бога, он взывал к Нему в нужде, Бог миловал и возвращал его. Ничего подобного больше нет там, где Бог как человек встречает каждого отдельного человека. – «Чего ты хочешь?» – «Господи, чтобы я прозрел». – «Симон, любишь ли Меня?» – «Ты знаешь, что я люблю Тебя». – «Паси овец Моих». Сюда относится и дарованная на Пасху власть прощать грехи, основывающаяся на авторитете Христа. Невозможно, чтобы кто-то мог сказать другому: я прощаю тебе совершенное тобою убийство, твое прелюбодеяние, твою апостасию (отступничество. – *Прим. ред.*). И если Церковь разрешает всякому христианину совершать крещение в случае смертельной опасности, то только потому, что она получила от Господа авторитет «вязать и решить» во имя Его.

III

Одновременно – и это не противоречит всему сказанному – прощение грехов требуется и от каждого верующего. Христианское богослужение раз-

решается лишь после взаимного примирения (Мф 5:23–24; Мк 11:25). Благодаря искупительному делу Христа произошло примирение Бога Отца с миром, причем так, что Он удовлетворил требование справедливости (всегда присутствующее в любви) внутритринитарно (между собой и любящим Сыном в причастном к обоим Духе). Поэтому Он желает, чтобы и среди верующих обиженный брал в свои руки инициативу примирения («Если... брат твой имеет что-нибудь против тебя... пойдя, прежде примиришься с братом твоим»). Лишь примирившись, мы являемся членами тела Христова. Поэтому апостол требует, чтобы «сильные... сносили немощи бессильных» (Рим 15:1), зная, что Богу наше чувство превосходства более неужодно, чем ошибки слабых.

62

Как христиане мы уже живем не просто рядом друг с другом: мы теснейшим образом соединены со Христом и каким-то образом – друг с другом, причем не только с некоей группой, не только с определенной общиной или Церковью, но со всеми, за кого Христос предал себя в качестве искупительной жертвы для прощения грехов. Никто не исключен из этой жертвы. Поэтому христианин не знает слова «враг».

XI

Воскресение плоти

I

Пуристы удалили слово «плоть» из Символа веры как недостаточно благопристойное, вследствие чего у них в этом исповедании жизни четыре раза упоминались мертвые и пятый раз – «умерший». Однако эта смерть, как мы видели, была высшим делом жизни и любви и тем самым – победой над «адам», победой во благо предназначенного для вечной жизни телесного человека. Бесплотная душа – это не человек, и реинкарнация никак не могла бы спасти нас от власти смерти. Однако эта надежда, безумная перед лицом тления и могилы, противоречащая нашему опыту, связана с конкретным фактом – воскресением Христа, без которого вся христианская вера «тщетна» (1 Кор 15:14). «Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк 24:39). Умозрительно размышлять о том, когда это чудо произойдет в нас, смертных, нет смысла; ведь только Бог знает, что произойдет в

ином времени – после смерти. Об этом «как?» Павел может говорить лишь предположительно, в образах и притчах (1 Кор 15:35 сл.).

Сказанного достаточно, чтобы понять: в пасхальных повествованиях Господь является во плоти, однако Он более не связан с законами нашего пространства и времени, не подчинен своей материальной оболочке, но свободно, по своему усмотрению позволяет другим узнавать себя. Наше исповедание воскресения плоти висит на волоске этого свидетельства, однако же этот волосок представляет собой прочнейший канат: человек может выдумать все что угодно, но только не эти свидетельства; неверие учеников «пустым словам» женщин, видевших Господа (Лк 24:11), совершенно нормально, реалистичный же конец Евангелия от Марка трижды подчеркивает это неверие и приводит упрек Иисуса в их адрес, «что видевшим Его воскресшего не поверили» (Мк 16:14).

II

Существенно то, что Иисус показывает свои раны (неверующему Фоме): руки, ноги, согласно Иоанну – и свой пронзенный бок. Он делает это не просто для своей идентификации (эммаусские ученики узнают его иначе – в преломлении хлеба), но для доказательства того, что всякое телесное страдание также преобразится в сияющую вечную жизнь. Никакое страдание не было столь глубоким и никакое не имело столь определенного смысла, как Крест Господа: его ни в коем случае нельзя рассматривать как нечто уже прошедшее,

вызывающее только воспоминания; боль как таковая, вся человеческая боль, все страдание мира являются здесь свое вечное значение. Как происходит это вечно действенное превращение, лучше всего показывает таинство Евхаристии: «Сия чаша... Кровь Моя, за многих изливаемая во оставление грехов». Слово «*effundetur*» (лат. изливаемая. – Прим. пер.) указывает на будущее. Однако это излияние уникально: тогда, сегодня и вечно; оно уже тогда – своего рода вневременность, физическое и кровавое событие, которое по своему внутреннему содержанию остается непревзойденным и в преображении вечной жизни.

Какая надежда для всех земных страдальцев, которые чаще всего не могут постичь смысл своих страданий! Они прекращены у Бога, таинственным образом плодотворны в Боге. И часто мы, христиане, пытаемся в жесточайшем, по-земному непостижимом страдании – вспомним Освенцим – предощутить таинственную близость Креста Христова с его бессмысленностью и скрытой необходимостью. Все ужасы мировой истории никогда не достигнут ужаса богооставленности Бога на Голгофе, однако все они сокрыты в ней.

III

Мы можем сделать еще один шаг. Писание говорит о «новом небе и новой земле» (Откр 21:1). Однако они не будут другим, вторым творением, но осуществленным Богом изменением Его единого и единственного творения. Воскреснет не только человек, который есть своего рода результат, сумма творения, но все оно: его предпосылка,

в определенном смысле его родословное древо – внутренне стремится к полному осуществлению. Послание к Римлянам ясно говорит: все творение пребывает в родовых муках, стонает и стремится к искуплению, оно желает освободиться «от рабства тлению», от «суеты» и тщетности, обращая свой взор на «свободу славы детей Божиих», которые уже «имеют начаток Духа»; воскресение начинается с человека и влечет за собой воскресение мира. Речь определенно идет об «искуплении тела нашего» (Рим 8:23); материальность природы не испарится в область духа, но обретет новую, не подвластную тлению форму. Бог творит лишь один уникальный мир. Человек исказил дело Творца, Сын спас ветхое творение своим Крестом, Дух освятил его. Этот единый мир будет достаточным в вечности Божьей, и нам, сотворенным, спасенным и освященным Им, будет достаточно этого Бога.

XII

Жизнь вечную.

Аминь

I

Мы веруем в жизнь вечную, не имея возможности даже предположить, какой она будет. Многие настолько устали от этой бременной жизни, настолько пресыщены ею, что хотят лишь одного: уснуть, погрузиться на дно, более не быть вынужденными жить. Великие религии обещают нам, что, следуя их указаниям, мы сможем освободиться от обязанности жить. Природа в своем бесконечно медленном развитии, очевидно, жаждет высокоорганизованной жизни и стремится к ней, однако, достигнув таких высот сознания, где уже больше нечего желать, порыв обращается вспять и становится стремлением к смерти. Все усилия не оправдались.

И вот, вечная жизнь должна быть тем последним и высшим, на что может надеяться христианская вера. «Я есмь воскресение и жизнь». «Я есмь

путь, истина и жизнь». «Верующий в Меня, если и умрет, оживет». Бытие, сознание, личностность как вечно желаемая ценность? Да, при условии, что слово «вечная» мы понимаем как «божественная», ибо в Боге личностность означает жертву, любовь, плодотворность, и лишь таким образом Бог является вечной жизнью: как вечно господствующий в событиях дарования себя и одаренности Другим, дарения счастья и обретения его. Это полная противоположность скуке безысходного эгоистического существования. Более того, это сущностный выход за границы самого себя, со всеми неожиданностями и приключениями, которые он обещает. Следует лишь научиться мыслить вне временных ограничений, которые непременно приводят любой путь к цели и неизбежному вопросу: «А что потом?» В вечности прорыв – это всегда «ныне»: ныне Я рождаю Бога, который есть Мой Сын, ныне я переживаю несказанное чудо бытия из недр Отца и благодарности Ему за себя, ныне наша любовь смыкается и приносит – о чудо! – общий Дух любви как Третьего, как плод и свидетельство, как вечно Возжигающего нашу любовь. Поскольку это «ныне» является именно событием, противоположностью покоя, оно – самое напряженное из всего сущего, подобно тому как на земле существуют порывы любви, предшествующие знанию, привыканию и, возможно, преисщению. «Воскресение и жизнь»: как воскресение означает необычайное изменение – из пустоты к полноте, – уникальное и нынешнее, так означает это и вечная жизнь.

II

Перед тем, кто может войти в эту жизнь Божью из собственной скудной и разоренной жизни, как бы раскрываются необозримые пространства, заставляющие затаить дыхание, пространства, в которые можно погрузиться в совершеннейшей свободе. И эти пространства свободы привлекают нашу любовь, вмещают ее и перекликаются с ней. Кто может уже в этом мире проникать в область иной свободы? Невозможно! Поэтому в общении святых в Боге возрастает творческая, изобретательная любовь, выходящая за пределы всего, что можно измерить. Жизнь в Боге становится абсолютным чудом. Ничто не дано окончательно, акт дарования разворачивается безгранично. Поэтому граждане неба всегда готовы помогать в земных нуждах – конечно, вечными, хотя, вполне возможно, и временными дарами, чтобы вновь пробудить в нас решимость несмотря ни на что стремиться к вечной жизни, чтобы дать нам предвкушение того, что нас ожидает. И если мы страдаем, в наших сокровенных, как нам казалось, недрах прорываются шахты, или русла, которые потом, в вечной жизни, станут вместилищами великого счастья, изобильными источниками. Источниками, которые бьют сами по себе, изливаются даром, ибо в вечной жизни все – даром. Слово «безвозмездно», «бесплатно», когда речь идет о дарах Божьих, проходит через всю Библию (Ис 55:1; Сир 51:25; Мф 10:8; Откр 21:6, 22:17). Это «даром» есть глубочайшая сущность божественной любви, не имеющей никакого другого основания, кроме самой себя, и именно этим определяется все то, что в вечной жизни есть у Бога. И именно потому, что

любовь безгранична, она неизмерима, ее дна никогда нельзя достичь, она глубже, чем то, что может быть обосновано, «определено». Поэтому Павел очень точен, когда желает нам «уразуметь превосходящую разумение любовь», чтобы тем самым «исполниться всею полнотою Божьей» (Еф 3:19).

III

Тем самым Символ веры достигает своего нескончаемого конца. Все его отдельные положения переплетаются друг с другом, поскольку они – так же как и исторические факты – были лишь выражением вечной жизни на языке конечных уподоблений. Все брренное есть лишь подобие. Оно схоже отдаленно, поскольку нацелено на то непреходящее, которое становится событием. Человек сотворен «по образу и подобию», и в вере он познает «как бы сквозь тусклое стекло, гадательно»; однако, придя к Богу, я буду «познавать, подобно как я познан» (1 Кор 13:12), а именно – силой той любви, которая в вечности измыслила и познала меня.

Кто такой христианин?

Предисловие¹

После II Ватиканского собора наблюдается определенное изменение позиции Бальтазара. Он не ждал многого от собора и почти совсем не работал над составлением соборных документов, однако после собора он активно способствовал правильному и полному пониманию его решений. Его «рецепция» собора заключалась, если так можно выразиться, в подчас решительном сопротивлении той рецепции собора, которую он считал ошибочной. Если Бальтазара ранее хвалили или относились к нему подозрительно как к прогрессивному богослову, то теперь его оставили в стороне как консерватора. В своем последнем телевизионном интервью, за четыре года до смерти, он вместе с Карлом Ранером констатировал: «Перед собором нас считали представителями "левых", сейчас нас рассматривают как представителей "правых", и все это исключительно потому, что мы остались на своих прежних позициях». Разъясняя, Бальтазар добавил: «Я никогда не хотел, чтобы моя позиция была "левой" или "правой", но всегда центристской, то есть по возможности близко ко Христу и Его Евангелию»².

Таким образом, позицию Бальтазара можно охарактеризовать как «радикальный центр». Эта позиция отразилась в его довольно остро написанных небольших послесоборных книгах. Таковых было три; они издавались большими тиражами и много-

кратно переводились. Две из них еще сегодня находятся на устах у всех богословов.

В первом, наименее известном труде, по-керкегоровски требовательно называемом «Кто такой христианин?», Бальтазар стремится предостеречь своих старых швейцарских друзей от того, чтобы, исходя из «сноса бастионов», который был еще у всех на слуху, не вывести неправильное понимание собора. Написанный во время последнего периода собора, этот текст сначала описывает господствовавшую в немецкоязычной Швейцарии эйфорию по его поводу. Этот отрывок стоит того, чтобы процитировать его полностью:

«В настоящее время происходит обширная и глубокая ревизия всего церковного арсенала. И, как это бывает в подобных случаях, человек видит пятнышко ржавчины на старом оружии, очевидное пятно привлекает его взор к другим, не столь явным; теперь все оружие и даже его тип кажутся устаревшими, и в конце концов очень быстро опустошается все хранилище и создается план перевооружения. При этом производят много движений, а там, где многое движется, как будто присутствуют жизнь, инициатива, целеустремленность. Для институтов, которые не славятся такой расторопностью, это уже много. Разве кто-то не согласен, что улучшение, *aggiornamento*, *à-jour-Halten*, бытие *up-to-date* – в целом дело похвальное и что сегодня в ходе этого обновления происходит множество хороших, чрезвычайно важных, радостных, даже безусловно необходимых вещей? Во время генеральных весенних уборок редко обходится без явно дионисийского настроения уборщиц и домохозяек, и подобная возвышенность чувств будет зачтена только в пользу христиан современности. Даже тогда, когда праздник – как это бывает у молодых клириков – грозит выродиться в настоящие сатурналии, все, что разрушает унылый порядок, кажется позволительным и необходимым, если уж

¹ Peter Henrici. *Hans Urs von Balthasar. Aspekte seiner Sendung*. Freiburg, 2008, S. 112–114.

² Интервью с Эрвином Коллером (Erwin Koller, *Zeugen des Jahrhunderts*. Hans Urs von Balthasar im Gespräch, 20.04.1984, Schweizer Fernsehen DRS).

только так можно быть по-настоящему современным и открытым³.

За описанием радостных послесоборных настроений следует серьезная проблема: «В связи с этим творческим "разрушением" и воодушевленным "поворотом" человеку нет нужды быть особо глубоко-мысленным, чтобы поставить вопрос о том, каким золотым обеспечена эта масса бумажных денег. Поворот в церковном пространстве всегда был связан с "обращением", и чем глубже происходит это обращение, тем более болезненным оно является, иначе оно будет лишь болтовней»⁴.

Поэтому под заголовком «Двусмысленность необходимого» Бальтазар исследует в отношении «различения духов» четыре господствующих церковные тенденции эпохи собора: «стремление к Библии», «стремление к богослужению», «стремление к экуменизму» и «стремление к "мирскому миру"». Последняя тенденция ближе всего относится к тому кругу читателей, к которым обращается Бальтазар в своих более ранних текстах. Поэтому эта тенденция описывается наиболее подробно, и все последующие главы служат ответом на вопрос, который должен быть обращен в адрес этой тенденции: «Что же для вас, христиан, является тем христианским, что вы намереваетесь воплотить в мире?»⁵. Имплицитное априори этой четвертой тенденции: «христианство – это не что иное, как последовательный гуманизм»⁶, конечно, не может быть правильным ответом; ибо если бы дело действительно обстояло так, то мир больше вообще не нуждался бы в христианстве.

Если же человек хочет найти правильный ответ на основной вопрос Бальтазара, то исходить из «минимального христианства» нельзя; напротив, необходимо иметь в виду максимум: максимальное следование максимально понятому Сыну Божьему и Спасителю Иисусу Христу. Тем самым становится ясно, что ответ Бальтазара объединяет два его основных стремления; ибо они по сути дела вообще не являются двумя, но одним и тем же; его поддержка живущих в состоянии евангельских советов и его христология спасительной *«quo maius cogitari nequit»* (лат. настолько великой, что не может быть помысленной. – Прим. пер.), открывающейся на кресте любви Божьей. Поэтому «практикующий христианин» (очень расхожее в то время выражение) в первую очередь должен практиковать любовь; он должен во всей своей деятельности в мире жить, ясно следуя приносящей саму себя в жертву, объемлющей всех людей любви Божьей, в высшем и идеальном случае – как христианин в состоянии евангельских советов.

Будучи прочитанным таким образом, первый послесоборный труд может стать ключом к пониманию намного более известного, появившемся в следующем году полемического сочинения *«Cordula или случай реальной опасности»*.

Петер Хенричи

³ Кто такой христианин? С. 96–97.

⁴ Там же. С. 97.

⁵ Там же. С. 118.

⁶ Там же. С. 121.

I. Подготовка к битве

Тревожный вопрос¹

Молодежь спрашивает. Кто даст ответ? Прежде чем спросить, молодые люди осматриваются вокруг с не лишенным оснований, логичным недоверием. Есть люди, утверждающие, что они – христиане: на чем основано их притязание? На чем-то общепринятом, традиционном, заученном наизусть на занятиях по катехизации молодежи? А на чем, в свою очередь, основано все это? С чем соизмеряются традиция, катехизис, совершение таинств? С Евангелием? Но ведь там все выглядит совсем иначе. Вот почему здесь необходимо примиряющее посредничество церковного учителя. Однако теперь ситуация становится и вовсе трудноразрешимой, ибо человеку еще хуже виден исток и нужно заглядывать по углам, и тогда начинаются досадные нескончаемые споры о притязаниях духовенства на точное знание замысла Основателя, на их правильное истолкование и даже авторитарное навязывание этого толкования совести верующих. Однако поскольку такие толкования так или иначе всегда – не в укор будь сказано – несут на себе печать своего времени, для которого они и предназначены, неизбежен момент, когда с изменением духа времени настойчиво вы-

двигаемые толкования теряют актуальность, становятся блеклыми, схематичными и часто вызывают неловкость; кое-что в них обнаруживается как обусловленная временем «идеология», оказывается неизбежным новое *aggiornamento* (итал. обновление. – Прим. пер.). Некоторые громко выступают постоянной «силой омоложения» церкви, другим становится слегка не по себе, когда так долго и упорно защищавшиеся позиции сдаются, остаются, сметаются как незначительные передовые укрепления или обветшалые бастионы, и потому еще тревожнее звучит вопрос: где же, в конце концов, масштаб? Настойчивее – поскольку все историческое так зыбко – обращается взор назад, к истокам: где та неколебимая скала, где недвусмысленный ответ на вопрос о том, кто такой христианин? И если этот вопрос не обжигает меня лично, то им жжет меня современное поколение. Если я отец, а сын желает это знать, то я не могу поступать по отношению к нему так, как если бы знал ответ, и обманывать его совесть. Если я учитель, то злоупотребляю своим авторитетом, когда учу детей вещам, за которые сам не могу дать руку на отсечение. Если я чей-то друг или коллега, то друг и недруг хотят узнать от меня больше, чем ученик от учителя, и от них не так легко отделаться. Если я не задаю этот вопрос себе, то меня вынуждают задать его другие.

77

Болезненная изоляция

При этом христианин, задающий такой вопрос, и тот, к кому вопрос обращен, находятся в такой

¹ Книга написана Г. У. фон Бальтазаром в связи с молодежными протестными движениями 1960-х годов. – Прим. ред.

изоляции, какой не случалось никогда прежде. До сих пор всегда находилась некая точка соприкосновения для начала религиозного разговора, по крайней мере, казалось, что есть общее основание, на которое можно опереться, и дискутировать было необходимо только о второстепенных различиях. Положению Павла в ареопаге после его утренней прогулки по храмам и святилищам Афин мы можем даже позавидовать (см. Деян 17. – *Прим. ред.*). Его партнеры по диалогу «особенно набожны», они не просто признают царящее повсюду во вселенной божество, им даже не трудно более или менее твердо верить во многие частные откровения и признавать государственные культы. Речь как будто идет лишь о том, чтобы снять покров с «неведомого Бога» и показать несравнимость с другими культами Его откровения в смерти и воскресении Христа. Конечно, потом наступит момент, когда борьба с Римом пойдет не на жизнь, а на смерть, однако победа будет завоевана сравнительно быстро, и впоследствии – в эпоху Средневековья, Возрождения и барокко, Просвещения и идеализма, вплоть до последнего столетия религиозный диалог продолжится в рамках беседы в ареопаге. Фома Аквинский говорит с иудеями и «язычниками» (то есть приверженцами ислама), причем общими предпосылками являются принципиальное признание Божественного в его отделенности от мира, а также признание личностности Бога и Его откровения, данного через одного или нескольких исторических пророков. Исходя из таких предпосылок, Роджер Бэкон, Раймунд Луллий, Николай Кузанский строят свои примирительные, часто далеко идущие религиозные беседы. Ренессанс продолжает их, когда, возвра-

щаясь к античности и осмысливая новые, постепенно появляющиеся в поле зрения факты из области истории религий, рассматривает христианство как высшее и прекраснейшее выражение религиозности человечества, поскольку при сравнении бросается в глаза его преимущество – абсолютное превосходство откровения Христа. Просвещение имеет в виду по сути то же самое, хотя расстановка акцентов смещается и мировые религии теперь полностью выступают под знаком религиозного «устройства» человека как такового. Однако это устройство, поскольку оно есть одна из возможностей или «способностей» человека, подлежит все более резкой философской, а затем историко-научной критике. Суть ее в том, что если человек «способен» быть религиозным, то он способен и отразить себя в своем Боге; значит, можно показать, как образы Бога соответствуют его изменяющимся потребностям и уровню образования, а также показать, что, став некогда совершеннолетним, он сможет понять, что сам фабрикует себе идолов, чтобы утолить свою потребность в любви и поклонении, свое чувство справедливости, свое желание продолжать жить счастливо после смерти. Однако такая детская комната уже не подходит тому, кто достиг совершеннолетия. И действительно, можно обойтись и без этого, дела обстоят очень даже хорошо. Человек, однажды сделавший ставку на себя, кажется, может продвигаться вперед даже быстрее и осознавать цель лучше. Никакой здравомыслящий человек сегодня уже не молится; эпоха созерцания прошла, теперь пришло время действия: человек начинает управлять не только своим миром, но и

самим собой, делает из себя то, что хочет. А ты, христианин, все еще медлишь включиться в новый ритм распоряжающегося самим собой человечества? Тогда ты заранее принял решение идти против логики мировой истории; ты не просто рискуешь попасть под ее колеса – они уже едут по тебе. Раньше, в древности, как у языческих философов, так и у христиан все вращалось вокруг «обращения» (*epistrophe*) – поворота от мира к Богу. Сегодня от всех, в том числе и от тебя, так долго, слишком долго взиравшего на Бога, требуется поворот в обратном направлении, принципиальный возврат: обращение к миру². Разве не подразумевает этого твоя же христианская логика? Разве ваш Основатель не посылает первых учеников в мир? Ты противоречишь самому себе, если, когда все смотрят вперед, неотрывно глядишь назад.

Христианин в поисках помощи оглядывается вокруг; то, что раньше укрывало его, подобно защищающей, согревающей одежде, отпало, он растерян, он наг. Он чувствует себя ископаемым из прошлых геологических эпох.

Этика через призму статистики

Ввиду уменьшения роли религии совершенно естественно оскудевает и основывающаяся на религии форма этики. С одной стороны, речь идет о той этике, которая полностью или преимущественно покоится на идее вечной справедливости и воздаяния, – но ведь человек либо нравственен

сам по себе, либо совершенно не таков; действие ради награды или из боязни наказания этически сомнительно, в любом случае – не чисто. С другой стороны, речь идет о боле высокой этике, которая творит добро, подражая высшему Благу: поскольку Бог дарует нам бытие, поскольку Он бескорыстно позволяет своему солнцу всходить над злыми и добрыми, мы тоже хотим быть благодарными и бескорыстными. Но что, если Бога нет? Разве тогда такое бескорыстие не заключалось бы в самой сущности человека? Разве не побуждает нас к таким мыслям социальный мир животных, который обретает в нас лишь более высокую форму самоуправления? Не следует ли, идя далее, уравновесить это так называемое бескорыстие здоровым природным желанием быть самим собой, любовью к себе и заботой о себе, которыми обладают и находящиеся ниже человеческого уровня формы жизни? Тогда все этическое могло бы находиться где-то посередине, между самосохранением и альтруизмом. Конечно, в данном случае человек, чтобы осознать такие простые вещи, не нуждается в связи с Богом или в каком-то особом откровении.

Задумайся также, дорогой товарищ христианин: не потому ли твои завышенные нравственные требования так оторваны от жизни, что вместе с этикой старого, ушедшего мира они предназначались для «героев» (ты называешь их «святыми»), для аристократически-улучшенных людей – подобно тому как в серьезных постановках античных театров на сцене могли появляться лишь цари, герои и боги (а в христианском театре – мученики или другие героические святые, ангелы и т. п.), в то время как обычный плебс мог вне-

² Hans Jürgen Schultz. *Konversion zur Welt*. Furche Verlag, 1964.

сти что-то свое только в непристойные комедии, где, впрочем, боги и люди обманывали друг друга, сколько душе угодно. Так обстояло дело раньше и точно так же слишком долго продолжалось и в христианскую эпоху.

Но что действительно являет собой и что может человек, становится ясным, только если не мерить его такими возвышенными мерками, которые не просто недостижимы для среднестатистического человека, но к которым он вообще не стремится, а трезво принять его таким, каков он есть. Проще всего в этом убедиться при помощи опроса, анкетирования, то бишь статистики. Такой срез, полученный на основании широкой индукции, ясно показывает, что большинство людей не только принадлежит к *massa damnata*³, но что оно по-своему вполне благовоспитанно, даже обладает чем-то вроде «иерархии ценностей», которую нет необходимости прилагать к нему извне и свыше, а принимающие людей такими, каковы они есть, будут, несомненно, более приятны им, чем те, кто спускает им десять или пятьдесят заповедей с каких-то лишь этически достижимых горных высот.

И ты, дорогой товарищ христианин, ты тоже представляешь собой материал для статистики. Определенный процент человечества составляют так называемые христиане. В свою очередь, его часть (еще более «так называемая») – католическая. Я предоставляю вам самим заняться статистикой и установить, какой процент из вас – «ис-

тинные» христиане и католики; я не знаю, какие методы вы будете использовать для выяснения этого.

Разве статистики недостаточно, чтобы выявить известные, общепринятые и тем самым обязательные нормы человеческого поведения, за границами которых – там, где необходимо – следует поставить полицейских? К чему вся эта шумиха вокруг априорного категорического императива или априорного естественного права? Ведь достаточно сказать, что человек как биологическое и одновременно разумное существо, чтобы жить с себе подобными, должен помнить об определенных правилах игры и ограничивать свою безудержность. В остальном же – либеральность и толерантность. Отдельные религии и этические системы, если они напрямую не противоречат общественному благу, можно предлагать индивидууму на выбор, так что свободная конкуренция в длительной перспективе будет только на пользу всем конкурирующим. Почему? Да потому, что быть порядочным человеком – это уже много, и никакая религия не освобождает от этого. Более того, каждая религия чаще всего предлагает себя человечеству, являя миру порядочных людей, осуществляющих то, что многие и многие носят в себе как идеал, который радостно находят в других, хотя сами, вероятно, не в силах достичь.

Бремя умерших

Ближние христианина хранят роковую память о его долгой истории, лучшую, чем у него самого,

³ *Massa damnata* – термин бл. Августина: лат. осужденное на вечные муки, погибшее; у И. Мейендорфа – падшее человечество. – Прим. ред.

желающего сегодня начать заново и быть современным среди современных людей. Другим нет нужды обременять себя традицией: мол, у умерших была своя ответственность, у нас – своя; то, как они справлялись со своей ответственностью, нас не касается. Протестант едва ли чувствует себя отягощенным грузом первых пятнадцати христианских столетий: *videant consules, i. e. papae* (лат. да будут бдительны консулы, т. е. папы. – Прим. пер.). Однако католик не может просто стряхнуть с себя эту историю; католический принцип традиции, как бы его ни понимали, запрещает ему это; та же самая церковь, которой он подчиняется, делала или попускала вещи, которые сегодня уже никоим образом нельзя одобрить; можно переложить эту вину на эволюцию человеческого сознания, но слишком уж тесно были переплетены в прошлом мирское и духовное! Он сам теснейшим образом включен в это предание и должен принять на себя долю ответственности, желает он того или нет.

Возможно, проще всего было бы не только немедленно принести полное покаяние в грехах, но – как это делает, к примеру, Рейнгольд Шнейдер (Schneider)⁴ – наполнить его как можно более мучительным трагизмом. То, что средневековым папам казалось допустимым, возможно, даже необходимым, кажется – если мы поместим это между обнаженной истиной Евангелия и нашей сегодняшней совестью – совершенно непростительным, даже смертным грехом, в любом случае –

⁴ Рейнгольд Шнейдер (1903–1958) – немецкий писатель, католик, «внутренний эмигрант» в период нацизма. – Прим. ред.

чем-то прямо противоречащим духу и заповеди Иисуса Христа. Насильственные крещения; судебные процессы над еретиками и аутодафе; Варфоломеевские ночи; завоевания чужих континентов огнем и мечом, чтобы наряду с жестокой эксплуатацией принести туда религию креста и любви; ненужное и совершенно безрассудное вмешательство в проблемы развивающихся естественных наук; лишение прав и отлучения, предпринятые духовной властью, которая действует как политическая и желает быть признанной в таком качестве, – неблагоприятным деяниям нет конца. Совсем невесело отвечать за такое наследие, кричащие изъязны которого очевидны.

Но если уж мы начали говорить об унижительном, то было бы честнее не бросать камни туда, где нельзя защищаться. Мы можем подтвердить, что во Христе заявлено об абсолютном притязании Бога на человека, превосходящем абсолютное притязание Яхве на ветхозаветный народ, что – тем или иным образом – нечто из этого взыскания человека в форме не подлежащего отмене решения переходит на апостолов, на церковь и что реализация такого полномочия грешными или недальновидными людьми способна натворить много бед, которых могло бы просто не быть. Солидарность сегодняшнего христианина с умершими взваливает на него груз покаяния за прошлые ошибки, который он должен нести не с отвращением, но терпеливо и в глубине души даже благодарно: кто знает, как он повел бы себя, окажись он в IX или XIV веке.

Для него, несущего это горькое бремя, может быть утешительной мысль, что зло не только

лучше оседает в памяти, чем добро, но что христианское благо вообще не может или может лишь косвенно менять окружающий мир. Кто исчислит и взвесит сокровенные акты преодоления себя, благодаря которым предотвращается распространение скверны, акты самоотверженного покаяния и жертвенной любви, кто измерит всю широту тайных пламенных молитв, кто кроме Бога знает опыт святых, которые, будучи ведомыми через небо и ад, из самых сокровенных мест сдвигали целые пласты истории, целые горы греха и открывали выход из состояния полной безысходности? Об этом следовало сказать лишь мимоходом и *sotto voce* (*итал.* вполголоса. – *Прим. пер.*), чтобы напомнить, что долги церкви нельзя подсчитывать без этого кредита.

Горькая ноша может быть связана и с нынешней церковью, которая хоть и пытается сделать многое, чтобы освободиться от ненужных уз, однако как единое целое лишь постепенно может исправить то, что отдельные люди в ней и вне ее видят уже давно. И если ставшие сомнительными структуры сравнительно быстро разрушаются, то это еще не означает, что вместо них видят, хотят, рискуют установить и устанавливают нечто другое – позитивное и созидательное. Назовем без ложного страха самое спорное, но одновременно самое укорененное из этих установлений – рано принятое решение с непредвиденными последствиями, несомненно, ответственное, однако не единственно возможное, ибо христианские преимущества противоположного выбора (если смириться с высокими, даже высочайшими, жертвами и потерями) также были бы неопровержимыми: это крещение детей. Предвосхищение великого,

единожды осуществляемого жизненного выбора по отношению к Богу; крещение в бессознательном состоянии, пробуждение разума и способности выбирать перед лицом уже совершившегося факта, который либо утверждается, либо нет, – поистине серьезная проблема! И это особенно важно сегодня, когда народные традиции, социологическая включенность в объемлющее все стороны жизни христианство стремительно сходят на нет или зачастую уже совсем исчезли. И все же необходимо нести и этот груз.

Сумерки образов

Для человека, живущего без Бога, слова христианской культуры о Боге ничего не говорят или говорят невнятно. Самые прекрасные творения западного мира укоренены в духе религии и порождены им. Это верно как в отношении классических произведений античности, которые в своей совокупности возникли из почитания Божественного, так и в отношении всех самобытных творений различных христианских эпох. Еще не доказано, может ли вообще из нерелигиозной сферы выйти подлинно великое произведение искусства. Гете сказал Римеру (Riemer): «Люди лишь до тех пор продуктивны в поэзии и искусстве, пока они религиозны; потом они начинают просто подражать и повторять, как мы повторяем древность, чьи памятники были предметами культа и стали нами имитироваться только из прихоти и игры фантазии». «Ифигения» Еврипида была драмой о почти безумном послушании Богу; в переводе

Шиллера вырезана богословская концовка и тем самым – весь корень; обработка Гете представляет собой лишь вдумчивую игру аристократического гуманизма.

Если мы зададимся вопросом о том, что говорят сегодняшнему зрителю, читателю, слушателю христианские здания, поэзия, музыкальные произведения, созданные для Бога и желающие возвестить о Боге, то ответ будет прост: в любом случае не то, что они хотят сказать. «Я слышу весть...»⁵ Нет, он не слышит ее, он просто записывает ее на пленку. Он ее фотографирует. Христианина при этом может охватить великое уныние, которое заставит его усомниться в изобразительных ценностях истории и побудит повсюду подозревать наличие какой-то идеологии. Разве все это не было ошибкой? Разве оно не окружает нас как сплошной позор? Что общего у элегантной римской базилики с христианством? Она представляет собой немного видоизмененный профанный крытый рынок. Что общего у романской церкви-крепости с незащитностью Иисуса? Что общего у готики, по-фаустовски штурмующей небеса, с «кротким сердцем и близким земле» Иисусом? И что общего (если мы со смущенным молчанием пропустим Ренессанс) у барочной пышности с наготой креста? Кое-кто даже радуется, что с того времени христианство онемело: лучше ничего, чем все это. Христианин стыдится своего прошлого, если он рассматривает его глазами «современного человека». (Толпы, которые слепо мчатся по

⁵ «Die Botschaft hör' ich wohl» – строка из «Фауста» Гёте.
– Прим. пер.

Европе от памятника к памятнику, уже даже и не в счет: это термиты эпохи упадка).

Однако христианин не должен стыдиться. Он должен уметь различать между верой и ее выражением. Любящая вера может быть бесконечной, произведение же конечно. Вера может быть неподвластна времени, произведение же временно. Произведение включает в себе призыв и настойчивое требование еще большей веры. Будь то даже восторженная барочная святая с влажным взором, разве ты вверил себя Богу настолько, что Он мог бы принять тебя так же, как и ее? Разве ты – хихикающий, когда речь заходит о гармонии, – имеешь хотя бы частицу такой души, в которой могла бы отразиться чистота Палестрины или Гайдна? Христианин, не играй в усталого неверующего, который уже ничего не видит, – тебе подарены очи веры. Не позволяй чуждым непрочным идеологиям одолеть себя. Прояви свободу утверждать, когда тебе предлагают отрицать. Будь свободен между ныне пребывающей радостью и прорывом в новое. Именно поскольку ты – свободный христианин, у которого нет нужды цепляться ни за что земное, признай свободу твоих творящих братьев по вере и вместе с ними всех благоговейных и благочестивых христиан, которые, как и ты, исповедовали свою связь с Богом, с миром Божественного. Не позволяй внушать себе, что старое христианство отворачивалось от окружающего мира: откуда тогда оно взяло бы такую любовь к его вещам, такое знание таинственнейших его законов, которое намного превышает любовь и знание сегодняшних людей? Или ты всерьез полагаешь, что твои маленькие абстрактные

построения более соответствуют миру, более верны земле и более тесно срослись с ней, чем воплотившиеся в жизнь идеи великих христиан? Кто действительно лучше знает внутреннюю сущность человека: Вийон и Гриммельсхаузен⁶ или сегодняшние холодные авторы порнографических сочинений? Оставь их и не попади впросак, слушая тех христиан, которые хотят внушить тебе, что лишь здесь человек раскрыт во всей «серьезности греха» без язычески-идеалистических украшений⁷.

Но воспринимай спокойно и то, что чистые бериллы, делающие людей зрячими, уже ни у кого не сидят на носу⁸. «Умею жить и в скудости, – говорит Павел, – умею жить и в изобилии; научился всему» (Флп 4:12). Христианин должен уметь переживать заходы солнца, но так, чтобы его солнце при этом не заходило; он может быть бедным (духовно) бедными братьями и все же не может отрицать своего богатства, того самого, что создало все блага, которые братья утратили, продав за чечевичную похлебку. Конечно, когда действительно заходит солнце, и его накрывает тенью – той, что вполне можно назвать мировой ночью и Божественной тьмой. Однако ему запрещено ом-

⁶ Франсуа Вийон (1431/32–?) – французский поэт, иронизировавший над аскетизмом и ханжеством и воспевавший земные радости; Ганс Якоб Кристофель Гриммельсхаузен (ок. 1621–1676) – немецкий писатель, автор гротескно-сатирической прозы с элементами социальной утопии. – *Прим. ред.*

⁷ Напр., Hans Eickehard Nahr. *Poiesis. Theologische Untersuchung der Kunst*, 1961.

⁸ Берилл в древности считался «философским» камнем. Здесь – игра слов: в нем. языке *Brille* означает «очки». – *Прим. ред.*

рачаться якобы из сострадания. Вы, «чада Божьи», призваны быть «непорочными среди строптивного и развращенного рода, в котором вы сияете, как светила в мире» (Флп 2:15).

Среднестатистическое и неосмысленное

Христианин должен светить. Но как? Здесь мы вновь оказываемся перед первоначальным тревожным вопросом. Каждый чувствует, что нынешнее положение дел далее продолжаться не может. Оно неудовлетворительно. Каждый имеет возможность посмотреть на самого себя, на свою церковь чужими глазами, как бы снаружи – так, как видят ее другие, и ужаснуться увиденному. Так у человека, который десятки лет привычно ходил мимо фасада своей церкви на богослужение и не замечал ничего необычного, внезапно открываются глаза, когда специалист по истории искусства обращает его внимание на то, что все потрескалось, осыпается и должно быть либо ликвидировано, либо основательно отремонтировано. И теперь он, боясь, как бы ему не обрушился на голову потолок, сам настаивает на как можно более скором и всеобъемлющем ремонте. Страх подгоняет его и придает ему «смелости» для осуществления отважного *aggiornamento* (итал. обновление. – *Прим. ред.*). И, как это обычно бывает во времена, когда господствует искусствоведческий взгляд на древности, он (вместе с экспертами) предлагает удалить барочные излишества, все эти бесчисленные фигурки ангелочков, завитки и ватные облака, которые лишь собирают пыль, и,

поскольку они созданы просто ради эффекта, совершенно не соответствуют сегодняшнему вкусу, к тому же требуют наибольших затрат при ремонте, – разве недостаточны и неоправданны эти доводы? А как замечательно, когда из-под этого «великолепия» проступает прекрасная романская терпкость, которая намного больше соответствует нашему вкусу и которую намного дешевле содержать! Эта радость обновления, когда в результате ликвидации возникает нечто прекрасное, существовавшее издревле, так велика, что человек начинает верить: это продуктивно, можно создавать путем разрушения!

Шутки в сторону. Разве любое созидание в христианстве не должно исходить из памяти и размышления об истоках? При этом, даже двигаясь против течения времени, как бы случайно – но и для укрепления в милосердии, мы имеем возможность пройти мимо переломной точки – Реформации и, ликвидировав позднейшие антиреформаторские наслоения, достичь неожиданного понимания. Если мы, сегодняшние христиане, и думаем про себя, что способны не слишком на многое, то доверимся особому гению этого путешествия против течения в надежде на то, что благодаря широкой ликвидации вчерашних и сегодняшних форм обнаружим лучшие, а может быть, даже причалим к скалистому берегу Евангелия.

Как бы то ни было (мы еще поразмышляем об этом позже), если мы недовольны тем, что имеем, это уже немало. Если мы обнаруживаем, например, что другие были правы, видя сомнительность нашей позиции. На мгновение поддавшись соблазнам статистики или, вернее, привлекая те ее данные, которые так ценят наши начальники, мы

получили бы совершенно расплывчатую картину, изображающую усредненного христианина. На первом плане находились бы те, для кого значимы свидетельство о крещении, христианское погребение и, возможно, первое причастие или конфирмация детей. Затем следовало бы великое множество «пасхальных» христиан, плавно переходящее в «воскресных», на фоне яркими пятнами вспыхивали бы те, кого можно описать с помощью понятий «пост в пятницу», «католическая пресса», «церковный налог», «верность Папе». В то же время растет, выходя за рамки уже упомянутого представления о «порядочном человеке» (и других в том же роде), число тех, для кого светят, подобно предостерегающим дорожным знакам, десять заповедей: конечно, на первом месте и с самым большим отрывом находится шестая (не убий), затем четвертая (о субботе), вторая, третья, в то время как пятая (почитай отца и мать), седьмая (не прелюбодействуй) и восьмая (не кради), возможно, воспринимаются не столько как заповеди Божьи, сколько как те вещи, которые «порядочный человек» совершает лишь в крайнем случае. Многое зависит и от культурного окружения: в сельской местности усердное посещение храма может быть таким же почетным долгом, как и непреклонное хранение памяти о личной или племенной ненависти. Вопросом чести также может быть жизнь в энергичном и совершенно «мужском» разладе между воззрениями приходского священника и собственными взглядами: мол, он занимается своим ремеслом, но и я свое дело знаю.

Эта пестрая картина не была бы достоверным «срезом», если бы лестница не суживалась вверху до слоя так называемых ревностных христиан – тех, кто на деле пытается построить христианскую семью, вводит в свою жизнь настоящую личную молитву, из истинной любви к ближнему заботится о бедных, брошенных, незащищенных. Ревностных христиан воодушевляет забота о миссионерских усилиях церкви, кто-то из них даже посвящает себя исключительно церковному служению в качестве священников, живет, согласно указанию Христа, в бедности, девстве и послушании.

Однако именно те, кто решается поместить себя как бы в луч прожектора, подвержены испытующему вопрошанию еще более, чем все остальные. И возлюбленные собратья-христиане будут простукивать их пальцем сверху донизу – не издаст ли какое место глухой звук. Ведь вопрос «Кто такой христианин?» не ставится всерьез в отношении тех, о ком шла речь выше: они все же указывают с уважением и определенным смирением на «профессионалов» христианства, даже если сами полностью не убеждены в этом профессиональном знании и профессиональном умении. Простукивание «специалистов» довольно опасно, ибо теперь должно действительно стать ясно, кто же в конце концов является христианином. Теперь речь идет о целом. Вопрос расчленяется на несколько конкретных подвопросов.

Во-первых, кто имеет право и может *эмпирически определить*, кто такой христианин? Может ли, к примеру, это сделать нехристианин? Можно ли вообще судить об этом по виду (но, с другой стороны, почему нельзя?) и по каким признакам?

Во-вторых, кто имеет право и может *нормативно определять*, кто такой христианин? А если такое право есть, какие мерки, законы и требования прилагаются к человеку, чтобы ответить на этот вопрос? Можно ужаснуться, даже немного поразмыслив об этом: все это совершенно неоднозначно.

И поэтому будет правильно, если мы, третьих, зададимся экзистенциальным вопросом: может ли христианин *сам установить*, христианин ли он, и если он дерзает утверждать это, то на каком основании?

Вопрос о том, кто такой христианин, неосознанно присутствует во всех попытках реформирования сегодняшней церкви. Причем проявляется это таким образом, что человек, с одной стороны, поступает так, как если бы он уже знал ответ и, исходя из этого знания, должен был только принять необходимые меры; с другой стороны, он позволяет себе вольность заподозрить в идеологизированности традиционные решения и идеалы христианина, чтобы сопоставить эти идеалы с имеющимся критерием, даже не отдавая себе в этом отчета. Нетрудно отыскать этот неосознанный и все же напрашивающийся сам собой критерий, ибо он вытекает из привлекательных, одобряемых толпой, однако настоятельно требующих критического отсеивания основных тенденций современного христианства.

II. Спинной к Богу, или Критика тенденций

Двусмысленность необходимого

В настоящее время происходит обширная и глубокая ревизия всего церковного арсенала. И, как это бывает в подобных случаях, человек видит пятнышко ржавчины на старом оружии, очевидное пятно привлекает его взор к другим, не столь явным; теперь все оружие и даже его тип кажутся устаревшими, и в конце концов очень быстро опустошается все хранилище и создается план перевооружения. При этом производят много движений, а там, где многое движется, как будто присутствуют жизнь, инициатива, целеустремленность. Для институтов, которые не славятся такой расторопностью, это уже много. Разве кто-то не согласен, что улучшение, *aggiornamento*, *à-jour-Halten* (фр. *à-jour* – актуальный. Смысл выражения – «стремление шагать в ногу со временем». – Прим. пер.), бытие *up-to-date* (англ. современный. – Прим. пер.) – в целом дело похвальное и что сегодня в ходе этого обновления происходит множество хороших, чрезвычайно важных, радостных, даже безусловно необходимых вещей? Во время генеральных весенних уборок редко обходится без явно дионисийского настроения уборщиц и домохозяек, и подобная возвышенность чувств будет зачтена только в пользу христиан

современности. Даже тогда, когда праздник – как это бывает у молодых клириков – грозит выродиться в настоящие сатурналии, все, что разрушает унылый порядок, кажется позволительным и необходимым, если уж только так можно быть по-настоящему современным и открытым.

В связи с этим творческим «разрушением» и вдохновенным «поворотом» не надо быть особо глубокомысленным, чтобы поставить вопрос о том, каким золотым запасом обеспечена эта масса бумажных денег. Поворот в церковном пространстве всегда был связан, по меньшей мере, с «обращением», и чем большей глубины достигает это обращение, тем оно болезненнее, иначе это, скорее всего, пустая болтовня. Итак, какую цену мы готовы заплатить за нашу реформу? Причем не только вещами, которые мало что для нас значат – например, историческим престижем, – но и теми, которые являются нашей живой плотью? Или мы полагаем, что можем обойтись простыми организационными усилиями? Действительно, перспектива браться за эти начинания кажется безнадежной, в результате чего все движение происходит под следующим знаком: любой ценой выйти из состояния *splendid isolation* (англ. букв. величественная изоляция; гордое одиночество. – Прим. пер.), которое мало-помалу становится уютным; поэтому необходимо сближение, братание, низведение с тронов и пьедесталов, коллегальность, демократизация, доступность, нивелировка «на понижение» (ведь нивелировки «на повышение» не бывает), как можно большее соответствие всему тому, что кажется сегодняшним, завтрашним и послезавтрашним.

97

Разве кто-то будет отрицать, что эти снижения, оставление прежних вершин часто, а возможно, в большинстве случаев представляют собой лишь осуществление и наверстывание чего-то давно ожидаемого, давно назревшего и что именно это интуитивное стремление является в своем истоке евангельским, поскольку больший между вами должен быть слугою всех (ср. Мф 20:26. – *Прим. ред.*), поскольку Христос всегда ясно отвергал все титулы (учитель, отец, авва, аббас, папа и т. д.) и поскольку Он сам, наш Учитель, умалил себя, став рабом всех? Итак, если этим снижением действительно наконец-то – с совершенно непостижимым опозданием – наверстывается давно назревшее, то этот процесс, безусловно, можно только приветствовать, хотя одновременно нельзя заглушить вопрос о том, какие побудительные причины определяют это поспешное наверстывание.

Много говорится о том, что церковь, чтобы ей доверяли, должна быть современной. Однако это означало бы, что Христос был современным, когда осуществлял свою миссию, которая для иудеев и язычников была соблазном и безумием, и умирал на кресте. Конечно, этот «соблазн» происходил современно, в кайросе Отца, даже в полноте времени, именно тогда, когда Израиль созрел для того, чтобы раскрыться, подобно спелому плоду, а другие народы созрели, чтобы принять семя этого плода в свое вспаханное поле. Однако Христос никогда не был современным и, избави Бог, никогда не станет таковым. Ни Он, ни Его ученики Павел и Иоанн не произнесли ни единого слова в угоду политической или гностической новизне. Отсюда совершенно естественно следует, что все наши движения могут иметь своим мотивом лишь уда-

ление из мира ложных, нехристианских соблазнов, чтобы позволить яснее проявиться истине – соблазну, коим призвана соблазнять церковь. Каким спасительным было бы это!

Тогда у нас было бы уже нечто подобное критерию, согласно которому можно различать духов, а именно тех духов, которые глубоко запечатлевают современные церковные тенденции. И если христиане начинают осознавать, что все эти обозримые начинания, именно поскольку они столь очевидно находятся на переднем плане, настоятельно нуждаются в христианском кризисе, что они – обоюдоострые, неоднозначные и, возможно, становятся опасными именно в той мере, в какой симулируют «единое на потребу», и, успокаивая совесть, избавляют от необходимости упомянутого обращения. Если бы это осознавалось, то мы уже обрели бы самое важное. Кризис не предшествует христианским инициативам и не вытекает из них, но заключен в них самих. Он постоянно ставит все эти начинания под вопрос, и это вопрос о том, направлены ли они к Богу или прочь от Него, находится ли Бог в поле зрения христиан, устремлен ли к Нему их ищущий взор или они обращены к Нему спиной.

«Спиной к Богу» – так в отдельных случаях мы могли бы сказать о реформирующих христианах, то есть о тех, кто уже знает о Боге, о содержании и широте Его откровения, о Церкви, о призвании христианина. И вот, вооруженные этим готовым знанием, они выходят навстречу миру – христианскому, нехристианскому, антихристианскому. Знание, которое берут с собой эти люди, надежно и достаточно, хотя, естественно, оно является усе-

ченным, редуцированным до пары основных понятий. Однако эта редукция происходит вполне легитимным образом, поскольку взор обращен на запланированную встречу с сегодняшним миром, или, как любят с сочувственной и глубокомысленной улыбкой говорить наши богословы (чтобы не подумали, что они допускают тавтологию), с сегодняшним мирским миром. Итак, они знают о Боге и откровении, а вопрос для них стоит лишь следующим образом: «Как рассказать об этом моему ребенку?». Они идут от Бога и устремлены к мирскому миру. Бог у них за спиной, мир – перед ними. Они не стали бы оспаривать, что человек, чтобы быть посланным Христом в мир, сначала должен довольно долго пребывать вместе с Ним. Но они думают, что уже осуществили это. Они – люди действия и с чистой совестью предполагают в отношении себя и других, что школа созерцательной жизни уже закончена. А если совесть иногда напоминает им о том, что они не получили аттестата зрелости по созерцанию или провалились на выпускном экзамене, то она быстро утешается слоганом: *contemplativus in actione* (лат. созерцательный в действии. – Прим. пер.), что на практике означает: тот, кто действует, достаточно созерцателен; никакой зрелой и совершеннолетней формы бытия, кроме действия, вообще не существует.

Эти слова произносят очень многие современные христиане – клирики и миряне, в отношении которых следует выразить опасение, что они присвоили своему бегству от Бога имя «миссия» в качестве евангельского камуфляжа. Тем самым ясна острота кризиса, в котором находится сегодняшнее церковное движение вообще и в частности. Этот кризис не означает, что его – как план, дви-

жение и результат – следует *осуждать*, скорее, его постоянно нужно *обсуждать* путем христианского суждения, поскольку за видимой однозначностью скрывается не столь приметная двойственность: движение от Бога к миру *может* быть аутентичной христианской миссией, христианской задачей в мире, однако *может* быть и бегством от Бога, страхом перед соблазном креста, предательством по отношению ко Христу. Все имеет свою обратную сторону, только у Христа ее нет.

Стремление к Библии

Обращение к Слову Божьему расценивается в сегодняшнем католическом мире как прекрасный, ясный знак надежды, и нельзя сомневаться, что так оно и есть. Дело действительно обстоит так, что сбрасывание всяческих покровов, мешающих видению христианских первоисточников (в качестве покровов рассматриваются все позднейшие церковные, катехизические, догматические формулировки Откровения), приближает к истине Бога и Христа. Христианин в этом движении желает «слышать и видеть, прикоснуться» к «Слову жизни» теперь, когда ему наконец-то это позволяют. Мы растерянно стоим перед темным прошлым, поскольку слишком много колючей проволоки было натянуто вокруг священного текста, так что человек, прикасаясь к нему, мог получить электрический шок отлучения от церкви – подобно израильскому народу, который под угрозой смерти не имел права прикоснуться к подножию Синая. Даже тысячелетняя твердыня Вульга-

ты, которая еще долгое время после попыток гуманистов восстановить первоначальный текст преграждала доступ к нему, сегодня пала. Растет число переводов и комментариев, призванных удовлетворить стремление множества людей, впервые вступающих в обетованную землю изначального текста, понять его. И, конечно, церкви предстоит еще немало потрудиться, чтобы утолить эту жажду слова и сохранить ее чистой: ведь она лишь недавно начала совместно с некатолическими и нехристианскими исследователями изучать текст Писания, следуя основным принципам современной историко-литературной критики.

Не следует приглушать радость этого прорыва, но все же она умеряется пониманием того, что современное католическое библейское движение обязано своим возникновением не просто горячему стремлению к изначальному Слову Божьему, выходящему за пределы схоластики и церковного учения (каким было, к примеру, движение Лютера), а в основном – мнению компетентных экзегетов, что католическая библеистика не должна продолжать свои исследования прежним образом, чтобы не стать посмешищем для всего научного мира. С огромными усилиями кораблик современной экзегезы необходимо провести между Сциллой и Харибдой грозных церковных осуждений – и так обстоит дело до сего дня, – чтобы в конце концов достичь гавани относительно безопасного, свободного и адекватного исследования. Конечно, по мере того как наука выходила на вольный воздух, тлеющий огонь разгорался все шире и вырвался на свободу пламенем; это придавало бодрости, побуждая к дальнейшим исследованиям. Тем не менее бесславное начало не должно со-

вершенно исчезнуть из памяти: ведь нам, католикам, потребовалось так много времени для того, чтобы развить свое же кровное дело, идя за теми, кто уже давно за церковной оградой взял его на себя как задачу особой важности.

И поскольку все, кроме Христа, имеет свою обратную сторону, кажущаяся однозначность библейского движения также имеет теневые стороны. Прежде всего, неоднозначна движущаяся в направлении к истокам католическая процессия; в период между двумя мировыми войнами широко звучал лозунг: обновление – в обход заученной, окаменевшей (нео-)схоластики – через отцов церкви. Эта «патристическая весна» у многих была лишь эстетической, недостаточно критической, чтобы продержаться долго. Сегодня уже давно наступившая патристическая осень – на пользу «библейской весне», и немало людей склоняется к тому, чтобы поставить под сильное подозрение в идеологизации всю традицию толкования Писания, как патристическую (сначала платонизированную, позже – по-константиновски политизированную), так и схоластическую, по сути поступая точно так же, как Лютер, поносивший блудницу-разум. При этом мы не осознаем, что каждый, кто мыслит, уже и философствует и что тот, кто не проверяет свои мыслительные предпосылки, рискует оказаться под властью грубой идеологии, например, идеологии «современного человека». С другой стороны, стремящаяся назад, к истокам католическая процессия встречается с противоположно направленной, быстро продвигающейся вперед протестантской процессией, которая устремлена от Библии к настоящему, избрав «современного человека» в

качестве горизонта и критерия, а «современную философию» (Хайдеггера) – в качестве герменевтического орудия. То, что «современный человек» способен уловить, для чего у него имеются антенны, что помогает и идет ему на пользу в религиозном плане, – именно это должно возвещаться, все же остальное необходимо ликвидировать как мифическое. При этом даже издали видна двусмысленность такой позиции, ибо она может означать самое худшее, но и скрывать в себе склонность к самому лучшему: самое худшее, если «современный человек» (действительно, мифическая величина!) превозносится до высот, откуда берется судить, что слово Божье имеет и чего не имеет права сказать, что оно может и чего не может требовать от человека; самое лучшее – если требование «современности» сводится к тому, что каждая новая эпоха должна заново глубоко пережить, осмыслить, усвоить всю полноту Откровения. Таким образом, идущая вспять католическая процессия так же не попадает в девственное пространство, как и народ израильский, вошедший в Ханаан: слова «в этой земле жили хананеи» означают не только то, что сразу же началась война, но и что после заключения мира сосуществование с коренным населением стало еще более проблематичным, еще более губительным.

Вообще говоря, эта неожиданная беда посреди победно ликующего шествия завоевателей чрезвычайно благотворна, ибо вынуждает каждого принимать Слово Божье как оно есть – как призыв к безусловному выбору: кто не со Мной, тот против Меня, или иначе: кто не собирает со Мной, тот расточает. Соблюдая научный нейтралитет, можно в лучшем случае вести предварительную работу в

«предполье»; слишком надолго застрявший на ней, видимо, уклоняется от принятия решения или принял негативное и просто маскирует его научностью.

Стремление к литургии

Подтвердим еще раз: литургический прорыв в церкви относится к самым радостным событиям; он победил секулярное сопротивление, исцелил вытесненные в подсознание недуги, вернувшись к эпохе молодого христианства, вновь сделал очевидными вещи, которые должны были быть таковыми всегда. Все то, что возникло в результате правильного позиционирования литургического торжества – казалось бы, частного церковного события – продолжает оказывать влияние на всю церковную структуру и тем самым на живое самосознание церкви как народа Божьего, тела и невесты Христа: затронут центральный нерв, и весь организм – каждый его член – реагирует на это.

Не клир, но община, собранная здесь, и ставшая конкретной еkklesia празднует трапезу воспоминания, в которой Господь телесно являет себя и делает собравшихся, вкушающих Его тело, в глубочайшем смысле телесно сопричастными себе, делает их своим собственным телом. Чтобы это происходило в том порядке, которого желал Павел (см. 1 Кор 11–14, хотя здесь еще нет упоминания о сане священнослужителей) и который, по-видимому, прекраснее всего был реализован у Игнатия Антиохийского: община собиралась вокруг своего епископа с последующим распределением служений

и ролей. Такая дифференциация соответствует церковной харизматике, она устремлена к тому, чтобы Писание читалось народу на понятном ему языке и истолковывалось в проповеди, чтобы проповедь была верным изложением, а не вольным «выступлением» или «наставлением» на свободную тему, чтобы храмовое пространство, как только оно разомкнуло тесные стены частной комнаты, соответствовало потребностям собрания общины вокруг трапезы Господней – это касается его плана, расположения мест, алтаря, кафедры проповедника, крещальной купели, характерных украшений и т. д. Разве сегодня не видно, что благодаря размышлениям о сущности богослужения все это послужило на пользу объективной истине, которая говорит сама за себя?

И тем не менее все это тоже не однозначно; внешне это видно из того, что пожилые люди, которые не могут и не желают приспособиться к новому богослужебному порядку, противостоят ему, не только основываясь на духе предания, но сожалея об утраченных ценностях и видя, как разрушается то, что было им. О чем они жалеют? О духовном пространстве тишины, которым мы окутываем таинство. Разве не в эти минуты происходит самое непостижимое? Разве, преодолев пространство и исторические эпохи, не сгущается в этой точке время, ибо здесь и теперь Сын Божий, обремененный грехом мира, моим грехом, бичуемый молнией Божьего суда, сходит в вечную ночь? В этом событии еще нет никакой «общины», а существуют лишь атомы грешников, один из которых – я; и как может позднейшая община, чей свет возжигается от молнии этого апокалиптического солнечного затмения, как может она по-

мышлять о часе своего рождения, праздновать его в вере и таинстве как совершающееся здесь и теперь, не погружившись в глубочайшее безмолвное созерцание?

Но где же в наших новейших богослужениях это благоговение? Полагая, что либо оно излишне, либо церковный народ недостаточно зрел для него, призвав на помощь фантазию, клир пытается заполнить все время без остатка с наибольшей пользой и разнообразием. Беспрерывно идет шумовая кулиса: когда не произносятся молитвы, не читается и не истолковывается Священное Писание, нужно петь; довольно часто даже евхаристический канон читается и парафразируется в микрофон на кафедре проповедника. Следует задуматься о том, что почти никто из присутствующих в течение недели не имеет времени и возможности для глубокого внутреннего сосредоточения, что их души во время воскресного богослужения тоже должны приходить в себя и переводить дух, что Бог говорит к ним преимущественно в тишине, что Литургия слова, разумеется, обрамляет Слово Божье – как благовестие и как молитва, но необходим и акт принятия, личного согласия в безмолвии, иначе мы будем сеять на камне и в терниях.

Конечно, красота общинного богослужения рождает своего рода удовлетворение. Священник доволен общиной, если она активно в нем участвовала; община довольна собой, что устроила такой прекрасный духовный праздник. Церковь довольна собой, и именно в этом духовном самоупоении общины мы любим упрекать пиетистское и либеральное протестантское общинное богослужение.

Нужно признать правоту язвительного анализа Карла Барта, сближающего Шлейермахера¹ и католицизм – как прославляющее себя *corpus mysticum* (лат. мистическое тело. – Прим. пер.), – или зловещие слова Арнольда Гелена², указывающие на то же самое:

«Я полагаю, что Бог во многих сердцах стал слишком человеком и что происходит новая секуляризация религии, которая на этот раз осуществляется не путем материального обмирщения, но через мораль. Человечество становится субъектом и объектом собственного прославления, однако скрывает это под именем христианской религии любви... Мораль интеллектуалов, подчиненная мировому движению сознания, проявляется... в двух формах: во-первых, наследуя Просвещению, как находящаяся исключительно в области этого мира, прогрессивно понимаемая этика солидарности и, во-вторых, как упомянутый неохристианский праздник человечества в честь самого себя, совершаемый во имя Божье»³.

Стремление к экуменизму

Разделение церквей представляет собой величайший публичный скандал христианства, его

¹ Фридрих Шлейермахер (1768–1834) – немецкий протестантский теолог и философ, близкий йенским романтикам, определявший религию как внутреннее переживание. – Прим. ред.

² Арнольд Гелен (1904–1976) – немецкий философ и социолог, один из основоположников философской антропологии. – Прим. ред.

³ «Das Engagement der Intellektuellen gegenüber dem Staat», in: Merkur, 1964, S. 407.

нельзя ничем оправдать – ни причинами, ни последствиями, то есть недостоверностью христианской внутренней и внешней миссии; все, что может помочь обратить этот процесс вспять, изначально соответствует устремлению спасительной воли Божьей. Тот факт, что вообще смогла распространиться мысль о необходимости делать нечто в этой области, о необходимости вопреки всему растопить древнейшие безнадежные ледники, нельзя понимать иначе, как благодатное чудо божественного Духа, который в своей свободе слышал молитвы и скорби разделенных христиан.

Будем делать все, что в наших силах, не приписывая ничего себе, но лишь всемогущему Духу Творца. И поскольку мы начали надеяться таким образом, отдадим первенство надежде – вопреки всем неудачам, всему, пока еще столь очевидно невозможному. Лишь Дух Христов может разрушить эти разделяющие стены, а не мы со всеми нашими лучшими стремлениями, со всей нашей мудрой богословской дипломатией. Будет замечательно, если мы именно в этой сфере обратим особое внимание на скрытую двойственность наших инициатив и постоянно будем подвергать их кризису (т. е. суду) Слова Божьего. Конечно, это требование нелегко исполнить: самим испытывать все подвластные нам средства, содействующие Христову Духу единства, и при этом не делать ничего, что на чисто человеческом уровне – «технически», «магически» – понуждало бы и опережало этот Дух.

Само собой напрашивается желание сказать: давайте будем подчеркивать объединяющее нас, а

все разделяющее пусть уйдет на задний план. Такой взгляд чаще наблюдается у евангелических христиан, где под разделяющим понимают скорее дефицит, нежели избыток, который записывают на наш католический счет как ничем не оправданное излишество, усложняющее простую весть Евангелия. Евангелическим христианам трудно понять, что католический излишек может прозрачно отсылать к Евангелию. Тем самым обязанность католиков заключается в том, чтобы по возможности добиться этой прозрачности, а затем и фактической проверки. Но как? С полным основанием можно сказать, что все церковные реалии, в том числе и догматические положения, относительно по сравнению с абсолютной точкой откровения Божьего во Христе. Тело относительно в сопоставлении с Главой; Евхаристия – с Тайной вечерей и Крестом; Мать – с Сыном, чистилище – с судом Христа, церковная иерархия действительно относительна в сопоставлении со священством Христа, и к тем, кто облечен саном священнослужителя, не менее чем ко всем остальным, приложимы слова: «Один у вас Учитель, все же вы – братья» (ср. Мф 23:8. – *Прим. ред.*). И любой догмат относителен в сравнении с истиной Откровения, сжато передавая которую, он стремится представить ее правдиво, но не исчерпывающе. Эта реальная относительность лучше всего экзистенциально подтверждается перед лицом отделенных братьев по вере. Так, например, Иоанн XXIII своей жизнью впечатляюще явил всему миру относительность и самого высокого церковного служения; так каждый собор выявляет реальную относительность какого-либо догмата тем, что, не подвергая его сомнению, помещает его в новый кон-

текст, раскрывает дополнительные смыслы, чтобы смягчить его кажущуюся абсолютность и вновь погрузить в живой поток человеческой мысли и речи о Слове Божьем. Так сейчас не менее впечатляюще мариология включается во всеобъемлющие рамки общего учения церкви.

Однако именно этот последний пример явно ставит нас перед альтернативой. Что здесь означает релятивизация? В каком духе, с каким намерением, под действием каких скрытых замыслов она осуществляется? Идет ли речь о том, чтобы позволить марианским догматам незаметно померкнуть, даже совсем исчезнуть, поскольку мы возжигаем другие, более значимые светильники – подобно тому как звезды меркнут и исчезают с восходом солнца? Означает ли это, что мы, собственно говоря, все-таки заблуждались, что имели место не просто практическое недоразумение и чрезмерность одностороннего, непросвещенного благочестия (чего не отрицает ни один разумный человек), но что мы и теоретически слишком далеко зашли по этому пути? Согласиться с этим значило бы принять вышеупомянутый метод вычитания, или нивелировки. Именно он – там, где его принимают в качестве предпосылки – лишает спокойствия души: с одной стороны, поскольку самим католикам не понятно, как церковь может пускать на самотек вещи, которые она в течение столетий и тысячелетий горячо защищала, а с другой – поскольку это слишком напоминает несерьезную дипломатическую игру, на которую считают вполне способным политизированный Ватикан: разве уступчивость – не чистый попу-

лизм и вместе с тем ловушка, которая сразу же захлопывается, когда человек попадает в нее?

Нет, с экуменической точки зрения этот второй путь невозможен. Необходимо до конца пройти первым, более требовательным, духовно напряженным путем. Однако это требует от католиков более интенсивной богословской работы. Прежде всего, речь идет о правильном восприятии всех тех аспектов богословия, благовестия и форм благочестия, которые у отделенных братьев могут считаться истинным (хотя и другим) выражением общего христианского Откровения. Что касается учения об оправдании, некогда так сильно раздвигавшего нас, то уже в значительной мере осуществлена необходимая рефлексия – ее следует лишь довести до конца. В таком случае то же самое верно и для другой стороны – необходима настолько основательная рефлексия о собственных позициях, чтобы, проникая в свои глубины, можно было встретиться с другими позициями. Однако для этого нужно духовное напряжение, которое, конечно же, не может быть делом каждого, тем более – дилетанта, но лишь того, чей ход размышлений и их результаты должны быть в общем понятны любому верующему, так чтобы каждый осознал возможность конвергенции, не обвиняя себя в лукавых компромиссах и дипломатических уловках.

Однако такой подход предполагает, что оба партнера по диалогу обращены к Богу лицом, а не спиной! Они должны стремиться к Нему как к Тому, кто всегда более велик и таинственен, кто, по слову Августина, «бесконечен, чтобы и Обретенного всегда искать Его вновь (*ut inventus quaeratur immensus est*)». Возможно, католики, достаточно поколебленные в своем взгляде на жизнь и рели-

гиозном мышлении, мало-помалу начинают сегодня по-новому осознавать смысл этих слов. Возможно, реальность экуменического диалога учит их, что откровение Божье никак нельзя раз и навсегда расфасовать по бутылкам и законсервировать в подвалах, что ответы, которые они извлекают из таких складов, не разрешают сегодняшних очень точных вопросов, что, несмотря на церковную традицию и непогрешимое учительство, мировая история неумолимо идет вперед, что судьбоносные мгновения можно прожить лишь исходя из абсолютно личного решения и что – тяжелая задача! – вся традиция вновь и вновь должна быть впаена в исторический момент, по-новому осознана и оформлена по отношению к нему. Именно тогда мы сможем быть твердо уверены в помощи Святого Духа, именно тогда Он станет ощутимым, именно тогда нам откроется смысл того, что называется истинной традицией и никогда не обретет форму без *martyrion* (греч. свидетельство, мученичество. – Прим. пер.), без риска свидетельства вплоть до необходимости выбирать между жизнью и смертью.

Но вопрос о том, кто такой христианин, во время таких разговоров обязательно должен стоять перед нами, а никак не за нами как нечто уже осознанное, более не подлежащее осмыслению. Как будет показано ниже, именно в таких диалогах сохраняется разномыслие, поскольку для католика важно как раз не то, чтобы он, вычитая и отбрасывая свой избыток, шел на уступки, но чтобы он не успокаивался, пока не осмыслит, как все это связано с сердцевинной Евангелия.

Стремление к «мирскому миру»

Именно здесь – высшая точка и центр всего современного движения, здесь должен произойти решающий, спасительный перелом. В упразднении всякой тенденции к стерильному самосохранению церкви, в своем прорыве в мир она должна пробудиться к обретению своей глубочайшей сущности, должна тем самым показать себе, что же такое, собственно говоря, есть христианин.

Чтобы обнажить остроту этой мысли, ее со всех сторон поддерживают исторически и подчеркивают с помощью противопоставлений. Раньше (якобы) не существовало мирского мира, а был осознаваемый в своей совокупности как чисто религиозный или даже, как говорят некоторые, «обоженный» (дивинизированный) космос. Под защитой примитивно-религиозной иллюзии человек повсюду в природе был близок к божеству и ощущал его присутствие; эта пелена грез была жестоко разорвана в современном, овладевающем природой, техническом и механизированном мире; мир стал «разбожествленным» и совершенно «очеловеченным», и христианин призван без страха и отговорки идти в этот холодный отрезвляющий мир. Жесткость этого требования подчеркивается тем, что бегство католиков от реальности после французской революции и в эпоху романтизма, чего нельзя отрицать, было расширительно истолковано как парадигма вообще христианской позиции в прошлые времена. Безусловно, это неверно, ибо огромная открытость к миру заключалась не только в апостольском движении ранней церкви, но и в спорной, так резко осуж-

даемой сегодня, рискованной христианизации Римской империи с ее мировым господством, в обращении варваров, в возделывании их лесов и пустынь монахами и рыцарями орденов, в обогатившем мир великом западном искусстве, философии и литературе, в приведении к высоким нравственным ценностям культур и царств. Реформаторы и пуристы сочли, что всего этого скорее слишком много, чем слишком мало для проникновения в мир и его ассимиляции!

Далее указывают на аскетические движения прошлого, которые прежде якобы представляли собой бегство от мира, начиная с впечатляющей эмиграции духовной аристократии в пустыню, в скиты и киновийные монастыри, которая переходит во вдохновленные монашеством средневековые трактаты о презрении к миру (*de contemptu mundi*), вплоть до все новых и новых современных волн «отреченной» жизни в евангельских общинах. Однако эти движения, как можно убедительно показать, следуя подспудному христианскому инстинкту, волна за волной все более вливались в мир; из чисто созерцательного бегства от мира первых монахов возникли возделывающие культурную почву бенедиктинцы, за ними последовали проповедники и евангелизаторы, вместе с Обществом Иисуса (иезуитами. – Прим. ред.) они оставили все монастырское и глубоко вошли в мир; сегодня мирянские сообщества (*instituta saecularia*) также шагают по этому пути и осуществляют евангельские советы в гуще мирской профессиональной жизни, ничем не отделенные от мира. И если в этих формах жизни действительно на долгое время нашел свое воплощение авангард христи-

анского бытия, то этот впечатляющий секулярный путь – от самых удаленных от мира монастырей до глубочайшим образом проникшего в мир бытия – все же есть внятное, властное слово Святого Духа. И из этого неудержимого целенаправленного движения именно те, кто оценивает динамику современного мира, не замедляют сделать окончательные выводы: то в евангельских советах, что мы так долго считали необходимым принимать буквально, все же прежде всего подразумевает духовное. Оно должно воплотиться полностью, без крайней дистанцированности девства по обету, в духе полноты человечности, бесстрашно утверждаемой в христианском браке. Подобным же образом внешние проявления бедности, свойственные прошлому, должны вочеловечиться в обдуманной дистанцированности от всякого обладания, и вечное несовершеннолетие внешнего послушания должно быть восполнено совершенным вполне ответственного, отваживающегося на решение по совести мирянина, живущего по-христиански в гуще мира. Необходимо лишь подкрепить эти высказывания историческими инсинуациями скрыто «манихейской», враждебной по отношению к плоти позиции древних и средневековых христиан, следы которой, к сожалению, слишком явно присутствуют в церковных наставлениях и запретах относительно брака. Следует указать и на естественную зависимость еще пребывающего в детстве и с трудом поддающегося воспитанию варварского человечества от отечески доминирующего церковного авторитета – зависимость, от которой оно, однако, освобождается благодаря естественному процессу взросления. Наконец, необходимо еще добавить, что в

столь специализированную эпоху компетенция все более переходит к специалистам, вследствие чего совершенно естественно она все более отнимается у церковных властей, которые тем самым ограничиваются областью чисто духовного. Такова общая картина нынешних тенденций: центр тяжести церкви неудержимо смещается от монашествующих и священников к мирянину; он, будучи обращенной к миру, укорененной в мире церковью, является подлинным средоточием царства Божьего на земле. Клер, напротив, есть лишь вспомогательная сила, а монашеская жизнь существует только для того, чтобы образно напоминать мирянам, что они сами – не «просто мир» и что царство Божье еще не наступило окончательно, но «будущее» Господа лишь в конце времен будет претворено в явное присутствие этого царства. Итак, жизнь-отречение есть лишь знак, в то время как жизнь-принятие есть ровно то, что она обозначает, и потому пастырь существует только ради паствы и должен приложить все свои силы для ее возрастания.

Если к этому образу мира добавить еще биологическую эволюционную теорию и ее наивное перенесение в область естественной и сверхъестественной человеческой истории, то стремление становится неудержимым: ведь теперь человечество должно взять в свои руки космическое развитие и путем активного духовного планирования привести историю мира к ее исполнению, тем самым подготовив и по возможности «ускорив» будущее пришествие Господа.

Вместе с этим смещением центра тяжести неожиданно и как бы между прочим теперь возни-

кает и ответ на наш основной вопрос: кто такой христианин? В конечном счете тот, кто глубже всего укореняет христианское в материи мирского мира, «воплощает» его самым основательным образом. Зачем же тогда все находящиеся в нашем распоряжении благодатные средства: Библия, таинства, проповедь и т. д.? Лишь для того, чтобы быть превращенными в жизнь и действие, а это происходит в христианских, то есть в общемировых, буднях. Таким образом исполняются притча о закваске и слова о соли земли, о свете мира.

Все это кажется столь простым и очевидным, столь освобождающим (от давления клерикализма и от опеки отворачивающейся от мира аскезы) и столь ободряюще требующим всех наших сил, что двоякость этого стремления среди такого обилия позитивного и воодушевляющего почти исчезает. Однако она сразу же проявляется, как только перед «обращенными к миру» встает вопрос: что же для вас, христиан, является христианским, что именно вы намереваетесь воплотить в мире? Когда определяют какое-то понятие, то само это слово не имеют права использовать в определении. Итак, вы уже имеете – за спиной – понятие христианства (и тем самым – христианина), которым вы оперируете, планируя вашу деятельность в мире. Ведь не хотите же вы сказать, что обращение к миру *как таковое* является христианским, что вы сами – часть мира, и поэтому у вас нет нужды еще раз специально обращаться к нему? Этот жест человек мог бы, в крайнем случае, приписать Богу, который по своей сущности не есть «мир» и в своем обращении к миру дарует ему «благодать». Для вас, напротив, бытие в мире есть естественный факт и укорененная в нем ду-

ховная обязанность. Или, возможно, радостный, ответственный и жертвенный способ вашего участия в созидании мира – это тот христианский дух, который вы могли бы внести в качестве своего вклада? Однако этот дух, каким бы превосходным он ни был, все же принципиально не превосходит того, что можно требовать от каждого члена человеческого сообщества. Или вы хотите сказать, что особая степень вашего участия в достижении общественного блага и ваше самопожертвование по отношению к ближнему составляют отличительные черты христианства? Однако если что-то и могло бы удивить людей, так это особо чистое, ясное и притягательное проявление человечности. Вы можете привести здесь важные доводы: христианская жизнь заключается все-таки не во внешних практиках и посещении церкви, но в исполнении основного стремления Христа, которое Он – например, в омовении ног ученикам – настойчиво и убедительно заповедал нам: все мы должны быть братьями, служить и помогать друг другу, как поступал Он, наш учитель. Однако это означает: мы не должны отличаться от остальных людей ничем особенным, за исключением того, что мы более добросовестно и последовательно соответствуем требованиям человечности и солидарности, чем другие. И если задача человечества в таком «конечном», совершенно «мирском» мире означает именно духовно-техническое конструирование этого мира, тогда сущностью христианства было бы, находясь на вершине этой солидарной задачи, идти впереди и являть хорошие примеры. Вместо того чтобы постоянно приходить слишком поздно, поскольку человек мечтательно смотрит в небо и

в это время упускает один за другим всемирно-исторические шансы, необходимо наконец-то пробудиться для ответа на религиозные требования нашего времени и быть образцом здесь и теперь.

Разве возникла бы потребность в коммунизме, если бы христиане в нужное время были светлы и здоровы? Разве гуманная забота о бедных и угнетенных с давних времен не заповедуется настоятельно Библией – и Ветхим и Новым Заветом? И если бы не существовало фатальных связей между эксплуататорами и христианской религией, разве тогда была бы нужда в современном атеизме? Здесь мы сталкиваемся с тем фактом, что «пролетарское... движение должно было осознавать себя почти неизбежно атеистическим, поскольку в решающие десятилетия его возникновения оно не увидело Бога. После явления Христа Бог мог бы стать зримым для этих людей только в христианах, следующих за Христом. Однако христианство, которое они видели скорее как охранительный крестьянский и мелкобуржуазный народный порядок, почти совсем не встречалось им в такой очевидности, зато очень ярко – в качестве оправдания и орудия эксплуататоров. Не логическим умозаключением, но повседневным опытом было то, что Бога нет... Безбожный революционный атеизм в час рождения рабочего движения вызван непосредственно отсутствием Бога, то есть отсутствием христиан»⁴. Что же было нужно? Ясное стремление к братству вместо фарисейской, слепой по отношению к миру практике. К чему эта над-

⁴ Walter Dirks. «Bittere Frucht», in: Das schmutzige Geschäft? Die Politik und die Verantwortung der Christen. Walter-Verlag, 1964, S. 261.

мирная экзальтация, несвоевременное заглядывание в потусторонний мир, если масса христианских задач лежит прямо под носом, причем сегодня точно так же, как во времена коммунистического манифеста? Сколько требований элементарной гуманности осталось неисполненными, поскольку люди якобы не имели на это времени! Именно здесь христианин может взяться за дело, именно здесь он может воплотить в жизнь свою религию.

Все это кажется совершенно правильным, однако, несмотря ни на что, следует повторить основной вопрос: итак, христианство – не что иное, как последовательный гуманизм? Тогда в конечном счете следует признать правоту серьезного, почтенного богословия эпохи Просвещения и либерализма: Христос – это высший учитель гуманности, ее чистейший пример и образец. После этого примера мы знаем, что такое истинная солидарность и самопожертвование. Но если мы знаем это, к чему тогда еще и вера? Разве не достаточно стремиться к исполнению простых, но притязующих на все наше бытие указаний Нагорной проповеди, которые не заключают в себе ничего мистериального; к чему помимо этого еще тайны веры? Любовь к ближнему может войти в глубины нашей души; к чему эти «установления» веры, которые лишь подчеркивают, что они остаются для нас чем-то внешним? Пусть христианское бытие означает реализацию; но если мы можем реализовать только то, что понимаем и для достижения чего можем прилагать соответствующие усилия, то к чему тогда все непонятное, неудобоваримое, не поддающееся усвоению?

Здесь вопрос «Кто такой христианин?» поставлен наиболее ясным образом. Если мое христианское бытие должно служить мирскому миру, я должен иметь его понятный, обозримый образ. Он должен быть соразмерен человеческому разуму и способности к действию; тем самым в своих действиях я исхожу из того образца, который – будучи понятным – находится у меня за спиной, даже если он, требуя реализации, вновь и вновь встает передо мной. Это – априори четвертой тенденции. Хотя она права в отношении идеи реализации, тем не менее основывается и на скрытом вычитании: сущность христианства – это (не более чем) истинный гуманизм.

122

Чтобы немного завуалировать это априори, существуют различные пути. Один из них заключается в том, что человек, едва разбожествив мир, вновь начинает рассматривать его с богословской точки зрения и вести речь «о богословии земной реальности». Пожалуй, такой аспект был бы возможен, если бы ранее (скажем, в сознании Фомы Аквинского) уже была развита его «философия». Однако философия сегодня обесценена в пользу «точной науки» голых фактов. Эта наука – философски неопосредованно – сопоставляется с теологией, что может создать лишь *видимость* диалога, в действительности же лишь порождает болезненно распавшуюся диалектику. «Творение как спасение», «творение как таинство спасения» – вот излюбленные темы и названия современных книг; звучат они многообещающе, однако грозят коротким замыканием – отождествлением философии и теологии, и в этом случае в длительной перспективе теология всегда окажется в проигрыше.

Благодаря такой диалектике можно примирить и самые противоречивые положения, однако лишь для видимости и без подлинного согласия. Так, сегодня одновременно и одинаково авторитетным тоном говорится о том, что мир наконец разбожествлен и стал чисто мирским, и о том, что мир должен осознаваться как всеобщее евхаристическое таинство, как растущее мистическое тело Христово: «обожение» космоса поверх всего того, чего опасалось предметно мыслящее Средневековье в христианской философии мира. В творении, которое и в своем эволюционном аспекте рассматривается непосредственно как богословско-сакраментальная мистерия, все секулярно-мирские процессы также непосредственно входят в духовное, причем несмотря на их вышеупомянутое разбожествление, что практически означает их подчинение только технически мыслящему и проектирующему человеку. Разбожествленный до состояния атеизма мир становится сакрализированным вплоть до признания его божественности. Однако это в конечном счете всего лишь фразы, которыми христиане в сегодняшнем, вполне преуспевающем без них мире обманывают себя и пускают себе же пыль в глаза. Там, где негласно уже отменили различия, бессмысленно поступать так, как если бы их еще сохраняли, и изрекать нечто по-христиански глубокомысленное, называя мирское духовным и духовное мирским.

123

Задумаемся на мгновение о христианской традиции, которая в начале этого раздела была приведена в качестве мощного свидетельства, и определимся: бросить ей упрек либо в чрезмерной секулярности (обожествлении мира), либо в чрез-

мерном бегстве от мира (разбожествлении мира). Если сделать такой выбор невозможно, то это показывает, что христианство издавна видело и в культурно изменчивых понятиях и выражениях представляло как один, так и другой аспект реальности. То, что христианское истолкование бытия всегда имело в поле зрения и в сердце судьбу всего космоса, не может оспорить никто: именно самым сильным и действенным мировоззрением никоим образом нельзя вменить в вину акосмизм, надмирность. «Священный космос», то есть мир, который через божественное творение, вочеловечение, примирение и искупление, но также и через исполнение внутримировых и человеческих законов бытия возрастает к последней полноте Христа, является устремлением Оригена и Дионисия Ареопагита, Бозция и Иоанна Эриугены Скотта, учителей Шартрской школы и великих схоластов Альберта, Бонавентуры, Фомы, устремлением Николая Кузанского и христианской возрожденческой мысли от Флоренции до Оксфорда, устремлением барочной мистики Якоба Беме и его школы до Шеллинга и Баадера. Всех их, за исключением, возможно, Августина, следовало бы скорее упрекнуть в том, что они привнесли слишком много мирского в священное, слишком много философии в теологию. Именно поэтому у нас вызывает недоверие, когда аскетические монашеские движения или движения нищенствующих Средневековья обвиняют в отказе от мира или даже в манихействе, последние следы которого якобы удалось стереть лишь нашему славному настоящему. Вполне может быть, что эти движения представляют собой своего рода противовес слишком мирскому, запутавшемуся в политике и

философии христианству: неужели у них нет в качестве противовеса своего здравого смысла и оправдания?

Но разве мы выяснили, кто же такой действительно христианин? Увы, наша четырехчастная тенденция на всех своих путях проявилась как совершенно неоднозначное и поэтому скорее опасное движение. Ибо каждый раз, хотя и по-разному, предполагалось, что нам уже известно то, что пока еще стоит под вопросом. Однако если уж в области философии ничто не приводит к худшим результатам, чем необдуманные предпосылки, то это верно и в отношении христианства. Поэтому мы должны обернуться и то, что очевидно находится у нас за спиной, поставить перед собою. Не упускать из виду вопрос при попытке ответить на него – вот правильный подход, ибо ответ непременно исходит оттуда, откуда даруется нам само христианское бытие: из живого Слова Божьего.

III. Бог перед нами, или Кто такой христианин?

Прямо в центр

Многое сразу же прояснится, если мы вспомним о простейшем законе мышления: знание о вещи становится наиболее ясным там, где она проявляется чище всего¹. Тот, кто захочет исследовать сущность лошади или осла на примере лошака, столкнется с трудностями; тот, кто желает изучить сущность христианина на примере человека, который не может уверенно определить, является он таковым или нет, который так или иначе знаком с выдвигаемыми требованиями, однако не имеет мужества выполнять их, который точно знает или чувствует, что не предъявит в достаточно чистой форме образ христианина, который сможет показаться убедительным ему самому и другим, – такой исследователь взял негодный предмет. Сказанное об этом объекте – христианине еще более бесспорно, чем в отношении других, поскольку он сам вновь и вновь определяется в слове Христа, исходя из своего основного решения. Христос обращается к человеку в контексте

¹ «Если высказывается истина о многих вещах – изначально или производно, – то изначально она должна быть высказана о том, в чем обнаруживается проявление полного представления об истинном» (Фома Аквинский. *De veritate* [Об истине] 1, 2).

этого решения, которое не просто осознается как входная дверь в христианское бытие (якобы открывающееся за ней), а уже своим начальным, однако самым существенным импульсом совпадает с этим бытием. Если рассмотреть шкалу возможных христианских состояний, от самого низкого компромисса, за которым можно признать лишь косвенную причастность христианскому бытию, вплоть до высшей бескомпромиссной формы, то каждый увидит, что идея, сила ее излучения и очевидность сияют тем яснее, чем более глубоко христианская форма определяет жизнь. Нельзя сомневаться в истинных «святых» (хотя существуют и ложные). Иногда они будут слышать слова: «Если бы только все были такими, как вы...». Здесь сразу же стоит заметить: он именно «святой», то есть тот, кто пытается все делать по-христиански, но лучше и глубже всех знает, какой он грешник. Кто-то легко отступает или разочаровывается, видя все, что отделяет его от полного соответствия христианскому идеалу. Кто-то сам формирует свою совесть, но пытается увидеть себя в чистом свете благодати и Божьего требования любви – и в отношении того, что касается его самого, окончательно смиряется и лишается всяческих иллюзий. Кто такой христианин? Чтобы добраться до ответа, не нужно начинать с азов или бродить вокруг да около («тот, кто крестился», «тот, кто ходит в храм на Пасху» и т. д.), но метить прямо в центр. Минималист – в высшей степени сложная (поскольку непрозрачная) фигура, от которой нельзя ожидать ясного ответа. Напротив, максималист – если бы это слово было подходящим, однако оно не таково – представляет собой фигуру простую,

прозрачную, настолько простую, что как раз *он-то* и является истинным минималистом, поскольку все сложное у него интегрировано. Для минималистов, согласно Павлу, поставлены бесчисленные скрижали моральных запретов, так что из-за деревьев почти не видно леса, для максималиста, т. е. того, кто стремится ко Христу, все эти негативные, запретительные формулы редуцируются до простой заповеди; исполняющий ее как бы мимоходом исполнил и все другие, и об этой заповеди Христос говорит, что она не тяжела.

На эту методологическую точку зрения необходимо указать, прежде чем будет раскрыта проблематика содержательных определений.

128

Как соединить несовместимое?

«Христианин» – слово, производное от «Христос». Его сущность полностью зависит от сущности Христа. Это понятно. Однако теперь угрожающе встает вопрос: какое сущностное родство, какой вид общности может установиться между Христом и христианином?

Первое и высшее положение для каждого истинно верующего в сущность и дело Христа гласит: Христос – единородный Сын Отца, единственный посредник между Богом и людьми, единственный искупитель, который на кресте принес жертву за всех, «первенец» воскресения из мертвых, который, согласно Павлу, обладает первенством во всем (ср. Кол 1:18). То, что Он являет собой, что Он делает, что происходит через Него, предстает в полнейшей исключительности Его богочеловеческого достоинства. Он активно искупил нас – мы

пассивно искуплены Им; все, что мы активно делаем в ответ, всегда покоится на этой изначальной пассивности, признает ее в вере, возвещает ее в свидетельстве. Именно свидетельствование придает всему нашему христианскому бытию и действию единообразную форму. Это настолько ясное высказывание, что на нем останавливается ортодоксальный протестантизм. Ибо все, что может быть добавлено помимо этого, будет лишь вновь затемнять его.

Однако будет хорошо, если мы пристально взглянем в евангельские повествования. При поверхностном рассмотрении могло бы показаться, что здесь перед народом выступил пророчески одаренный человек, который в своей проповеди возвещает Царство Божье, своими чудесами вызывает благоговение перед своим божественным посланничеством, наконец, веру в свою личность; который помимо этого выбирает небольшое число спутников-мужчин, чтобы они воспринимали Его слова и дела, сохраняли их, а потом, когда Он умрет и воскреснет, дали о Нем свидетельство «в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли» (Деян 1:8). Этот первый «слой» христианского бытия, несомненно, существует, он выстоит до конца времен; поручение свидетельствовать завершает Евангелия от Матфея и Луки и открывает Деяния апостолов, которые вместе с посланиями содержат рассказы об этом свидетельствовании.

И все же дело не исчерпывается этим. Христос говорит и действует не только *перед* людьми, но идет *вместе* с ними и приглашает их идти *вместе* с Ним. Это яснее всего видно в рассказе об избра-

129

нии апостолов: «И позвал к Себе, кого Сам хотел; и пришли к Нему. И поставил из них двенадцать, чтобы с Ним были» (Мк 3:13—14). В других сценах призвания говорится: *sequere te*, что вполне можно перевести как «следуй за Мной», если это «за» понимать не в смысле ковыляния позади, а в смысле отношений учитель – ученик, причем ученик благодаря своему «следованию за» допускается к внутреннему миру учителя и духовно вводится в него. Чем шире мы сможем охватить евангельские события, тем более это со-бытие (*Mitsein*) будет проявляться как главенствующая форма жизни воплотившегося Христа. Он начинает свое земное бытие в лоне Матери, которая выразила свое согласие со словом Божиим; Он проводит свою юность в кругу семьи, которую оставляет на пару дней, чтобы побыть «посреди учителей», слушая и вопрошая. Его общественная жизнь начинается с создания общины учеников, Он преображается перед тремя учениками в со-бытии встречи с Моисеем и Илией, при них же преодолевает страх смерти на Елеонской горе, идет на крест с двумя разбойниками, висящими слева и справа от Него; даже воскресает Он не один, но когда открываются гробницы в Великую пятницу, а в пасхальное воскресенье воскресают «многие тела усопших святых... и, выйдя из гробов по воскресении Его, входят во святой град и являются многим» (Мф 27:51–53). И когда Он, воскресший, идет вдоль полей, беседуя с эммаусскими учениками, то тем самым свидетельствует о своем со-бытии с ними до конца времен.

Однако этот уровень отношений – со-бытие – побуждает, отнюдь не упраздняясь, к третьему их уровню и предельной близости: к *внутреннему*

бытию (*Insein*), которое Он осуществляет в таинстве хлеба и вина, которого «очень желает» и уже предвозвестил во многих знамениях и обетованиях, которое Он рассматривает в единстве со своей спасительной смертью. Эту близость Он суверенно предвосхищает и, умирая, раздает себя «своим», входит в «своих» как непреходящая, присутствующая в любой мировой эпохе жизнь. Его заключительная молитва Отцу величественно и ясно запечатляет это внутреннее бытие: все они едины в Нем и Он в них, подобно тому как едины Он и Отец (см. Ин 17:21. – Прим. ред.). И на это бытие-единство, основанное на внутреннем бытии, Он возлагает всю свою надежду: именно в этом мир должен познать Его божественное послание. Апостолы, осуществляющие свою миссию свидетельствования, черпают силу из верующего сознания своего бытия-в-Господе и Его пребывания-в-них («живет во мне Христос» [Гал 2:20. – Прим. ред.]).

Мы так привыкли к этим понятиям, что едва ли воспринимаем их как парадокс: поскольку ученики свидетельствуют об уникальности Его пребывания *перед* ними, Он остается с ними и в со-бытии, и в состоянии бытия-в-них тем же самым – Единственным – до конца. Можно продолжить мысль и сказать: чем более Он был *с ними*, тем более открывались у них глаза на Его уникальность; чем более Он пребывает *в них*, а они питаются от Его жизни и приобщаются ей, тем менее они сближают себя с Ним, тем выше Он поднимается *над ними* как *Kyrios*, Господь. Вместе с этой близостью растет и ощущение расстояния, вместе с осознанием Его необъяснимого уничтожения растет понимание того, что именно здесь заключается и

проявляется непостижимая высота. Чем больше Он жертвует своей силой в бессилии страдания, тем яснее становится, что лишь Он один имеет власть «отдать жизнь за овец своих» и «опять принять ее» (Ин 10:15, 17), Он один заместительным образом, за всех других, может пострадать, умереть и восстать из мертвых. И поэтому ученик, который в глубокой близости с Иисусом верой постигает все это, вновь и вновь отсылается и как бы отбрасывается назад, к свидетельствованию.

Сегодняшнее христианство, уставшее от простой внешней практики, сконцентрировало свою любовь и внимание на дающем свидетельство Христе. *Témoignage* (фр. свидетельство. – Прим. пер.) – то слово, которое во Франции звучит повсеместно, часто почти до пресыщения. Жизнь священников-рабочих была *témoignage*, жизнь Малых братьев и сестер есть *témoignage*, жизнь новых сообществ мирян понимается таким же образом, как, в конце концов, и любое христианское бытие в церкви и мире. Хотя это действительно серьезный прогресс по сравнению с фарисейской религией ленивой буржуазности и хотя понятие «свидетельство» может включать в себя со-бытие и внутреннее бытие (в полноте понятия «мученичество»), оно, будучи взятым само по себе, есть действие, которое можно быть воспринято минималистски, как свидетельство об историческом событии. В этом смысле даже неверующий в крайнем случае мог бы свидетельствовать о распятии и «пустом гробе». И совершение общиной евхаристии подобным образом могло бы рассматриваться как праздник благодарного воспоминания о дарованном спасении, наподобие победы Юдифи над вражескими полчищами, которую из-

раильтяне ежегодно праздновали и которая «была включена в число священных дней с того времени до настоящего дня» (Иф 16:31, Vulg.). Однако такого понимания общинного празднования явно недостаточно; не просто потому, что христиане при этом должны переживать Слово Божье как актуализованное (в Святом Духе), но поскольку в пресуществлении и причастии «воспомянутый» Господь присутствует в своей телесно-духовной реальности: перед ними, с ними, в них.

Тому, что это действительно так, учит Евангелие, и христианин в это верит. Однако он стремится к пониманию того, во что он верит: как это возможно, что уникальность, несравнимость бытия Христа находится не только перед нами, но с нами и в нас? Что мы действительно совместно осуществляем его, но оно при этом не перестает быть бытием и действием Единственного? Необходимо принять во внимание, что речь здесь идет не о бесполезных тонкостях, но о центральном моменте, который необходимо прояснить, если мы хотим найти ответ на свой вопрос, вынесенный в заглавие книги. Необходимо также принять во внимание, что здесь и нигде более заключено решающее содержание экуменического диалога с протестантизмом.

Ключевой пункт

Давайте еще раз вспомним о внешнем течении жизни Иисуса. Молодость служила длительной подготовкой, постепенным посвящением возрастающего Иисуса в Его всемирное посланничество;

крещение – сообщением Духа и миссии, пребывание в пустыне с демоническими искушениями – последним экзистенциальным испытанием и закалкой. Теперь Подготовленный вступает в деятельную жизнь, в качестве первого шага призывая некоторых людей следовать за собой. Не как зрителей, но как спутников, которые должны стать причастными пугающей абсолютности Его бытия. В Его открытости они также открыли опасностям себя, и Он подтверждает это, говоря им во время Тайной вечери: «Вы пребыли со Мною в напастях Моих» (Лк 22:28). Они сделали это свободно, у них всегда была возможность («не хотите ли и вы отойти?» [Ин 6:67. – Прим. ред.]) оставить Его.

Может показаться, что в этом сообществе безусловной верности учеников прежде всего реализуется просто хорошее человеческое качество, присущее отношениям между герцогом и сопровождающим его подданным. Однако поскольку Иисус – больше (делает больше и требует больше, чем человек), то и верность Его учеников также больше, чем человеческая привязанность: она есть вера. Однако они никогда не соединились бы, если бы Иисус не совершил свое суверенное дело в человеческой и тем самым принципиально открытой и доступной для каждого форме – в форме абсолютного послушания Богу. Он творит не свою волю, но волю Отца. Он свидетельствует об этом в слезах и кровавом поту на Елеонской горе, скрывая свою человеческую волю – поверх своего желания и возможностей – в воле Отца. Это послушание, которое отодвигает конечные границы всех человеческих способностей в божественную бесконечность, есть свободно принятый образ раба вечной триединой любви между Отцом и Сы-

ном в Святом Духе. Это суверенное решение любви – не держаться боязливо за созданный собственной фантазией образ Бога (как говорит Павел), но, скорее, отпустить его, дать ему войти в малость человеческого образа, в анонимность не приметной частной жизни, наконец, в послушание Богу вплоть до смерти, позорнейшей смерти на кресте. Послушание из свободной любви вплоть до самых крайних последствий – именно это и есть образ жизни вочеловечившегося Бога. И теперь в этом связующем понятии обычному человеку открывается возможность стать причастным жизни, делу и страданию Богочеловека.

Свободное послушание любви есть та точка, в которой соприкасается несравнимое – вплоть до идентичности. Проявляемое человеком послушание любви носит особое имя – вера. Эта вера как акт человека есть начальная попытка верить себя («верую, Господи! помоги моему неверию» [Мк 9:24. – Прим. ред.]), которая, будучи благодатно включенной в Его собственное послушание силой Его примера и прообраза, уже в первом своем порыве взыскана Господом, пробуждена, поддерживаема, будет приведена к счастью (*gratia praeveniens* и *consequens* [лат. благодать предшествующая и последующая. – Прим. пер.]). Это подобно тому, как в чисто человеческой области доверие, жертвенность, окончательное согласие девушки могут быть пробуждены силой любви юноши и приведены к исполнению. Человеческая самоотдача, какой бы безграничной она себя ни считала, возможно, неосознанно все же будет всегда удерживаться в каких-то границах; например, если бы человек, которому мы полностью отдали себя,

стал неверным, нелюбящим, злым и союз с ним нельзя было бы более терпеть. Вера во Христа, напротив, испытывается именно в совершенной безграничности самоотдачи. Поскольку любая неверность со стороны Христа исключена даже тогда, когда Его верность в ночь перед распятием, в полной оставленности, незрима для нас; поскольку верность Божья по определению бесконечна и безгранична, то этот акт любящей, послушной жертвенности как ответа и вверения себя силе благодати Божьей, допускающей и делающей его возможным, также может быть безусловным и безграничным. Это тот акт, который в своей полноте называется вера-любовь-надежда: любящая вера, которая «всего надеется», или надеющаяся любовь, которая «всему верит» (1 Кор 13:7. – *Прим. ред.*), или верующая надежда, которая любит все, чего желает Бог. Это тот акт, который является краеугольным камнем в основании христианского бытия, так что мы неожиданно найдем ответ на наш вопрос «Кто такой христианин?». Христианин – это тот человек, который «верою жив» (Рим 1:17), то есть все свое бытие построил на той надежде, которую Иисус Христос, Сын Божий, послушный ради всех нас «даже до смерти крестной» (ср. Флп 2:8. – *Прим. ред.*), открыл ему: стать причастным спасительному для мира, послушному согласию с Богом.

Со стороны Христа акт послушания по любви является экзистенциально основополагающим, поскольку Сын Божий не «ввергается» в бытие, но «посылается» в него. О том, что Он вообще присутствует здесь и присутствует именно так, говорит изъятие любви к нам Бога Отца, который «не пощадил, предал» (Рим 8:32. – *Прим. ред.*) сво-

его Сына за наши грехи. В этом «не пощадил» заключается жертвенное бытие, а в нем – согласие жертвы, послушание. Итак, в бытии послушного Сына сияет во всей чистоте и тайна божественной Троицы, ибо Сын послушен не самому себе, но Другому, однако по вечной любви, которая есть основа такого послушания и одновременно единство Повелевающего и Послушного. Ибо если бы Сын был послушен Богу Отцу на основании естественного подчинения, то Он лишь покорно исполнял бы свою обязанность и в этом не проявилась бы абсолютно свободная любовь к Богу. Однако если Он послушен беспричинно, то есть из чистой любви, тогда в Принесенном в жертву являет себя беспричинная любовь Жертвующего к нам, грешным, та любовь, которая беспричинна настолько, что Павел, не колеблясь, называет ее безумной. И если после совершения знамения любви, которое Бог вписывает в человеческую историю, если после жизни, смерти и воскресения Принесенного в жертву общий Дух Отца и Сына будет послан в церковь и в мир как вечный свидетель этого события, то этот Дух никогда не будет чем-то иным и не будет свидетельствовать о чем-то ином, кроме как о беспричинно-безумной, а потому недоступной и не поддающейся никаким человеческим умствованиям любви.

Дело в том, что в земном бытии Сына сущность этой любви проявлена как отказ распоряжаться собой. Лишь этот отказ придает осуществлению Его задачи неслыханную взрывную силу. Он отказался от всякой пред-усмотрительности, предоставив все пред-видение посылающему и ведущему Его Отцу, и это избавляет Его от необходимости

расчета, взвешенности, дипломатии; это дарует Ему бесконечный порыв, которому нет нужды заботиться о стенах возражений, боли, неудач и смерти, поскольку именно Отец ведет Его к пределу последней ночи и принимает Его дух в руки свои. В акте полного послушания Сын достиг абсолютной свободы, все безграничное пространство Божье, вмещающее и смерть, и вечную ночь, и вечную жизнь, открыто для Его делания. Он с самого начала пребывает по другую сторону всякой «заботы» о завтрашнем дне («...что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться» – Мф 6:25), в беззаботности того, кто раз и навсегда может передать все заботливому Отцу.

Мы видим, как догматика в двух главных своих столпах – боговоплощении и Троице – представляет собой также совокупность христианского учения о жизни: догмат и бытие неразрывно связаны друг с другом. Ибо Иисус Христос есть не только вечный Сын Отца, который своей жизнью и страданием являет и передает нам благодать Отца, – Он также истинный человек, который поэтому «изначально» и «первым» полагает начало христианскому бытию. Он предоставляет в наше распоряжение пространство веры, но так, что Он сам прообразовательно совершает акт веры. Действительно, если Бог в пространстве своего творения может просиять и быть частично познанным в тысячах различных образов, то все же есть в этом пространстве и один-единственный способ, дающий Ему возможность сущностного (хотя и всегда покрытого тайной) проявления: безграничное согласие одаренного духом творения, которое выражает готовность идти так далеко, как этого хочет Бог, быть используемым и израсходо-

ванным настолько, насколько сочтет нужным Бог, умалившись, освободить столько пространства, сколько потребует Бог.

О том, чтобы это произошло, мы ежедневно молимся – так учил Христос. Мы молимся: «Да святится имя Твое» – и понимаем, мягко говоря, очень приблизительно, что значат эти слова. «Имя Твое» – это то, благодаря чему мы распознаем Тебя в мире, то, что открывает нам Твою уникальную реальность как единственно истинного, всемогущего, живого Бога, это дела, которые Ты один можешь вершить и благодаря которым Ты сделался среди нас «именем»; оно должно «святиться» – осуществляться как святое, божественное и признаваться таковым. Твоя божественная реальность да захватит в нас власть, да установится в нас вопреки нашему противлению, да возьмет перевес над всеми нашими отягощающими противовесами.

Мы молимся: «Да придет царство Твое». Царство Бога – это Он сам, если Он признается как единственный Господь. Он такой, каков Он есть, и не такой, каким мы Его себе хотели бы представить. Там, где некая область определяется нашими представлениями, – там все еще наше царство. Но, чтобы оно стало Его царством, в нем должен присутствовать Он со своей властью, а не мы со своей, которую мы используем якобы по поручению Бога, чтобы осуществить Его власть на свой лад. Ничто не может более затемнить силу Божью, воспрепятствовать пришествию Его царства, чем мы сами, когда, проталкиваясь вперед, хотим своими силами достичь грядущего царства Божьего.

Мы молимся: «Да будет воля Твоя и на земле, как на небе». Как на небе у Тебя, так на земле у нас. Если Твоя воля наполняет небо – «место», где Ты находишься, где святится имя Твое и пришло Твое царство, то пусть Твоя воля наполнит и землю, на которой мы живем и которой владеем, где Твое имя пока едва ли известно всем и Твое царство едва ли ощутимо. У нашей земли есть свои законы, которые Ты вложил в нее и вверил нам для развития. Поэтому сделай так, чтобы в этих законах, земных, а не небесных, тварных, а не божественных, проявлялась и воплощалась Твоя небесная воля и чтобы это происходило путем нашего соуправления, которое в конечном счете должно происходить не в земном духе и разумении, но в небесном.

140

Так мы молимся, и если мы не хотим тараторить хуже язычников, то мы в тварном трезвении признаем этими словами очевидную разницу между небом и землей и в христианской надежде получаем ясное обетование того, что воля Божья, если мы предоставляем пространство для нее, может осуществиться не только у Бога на небе, но и у нас на земле.

Завет и согласие

Из сказанного видно, насколько затруднительно применять категорию «завет» к этим отношениям. Речь не может идти о том, что Бог и человек заключают договор друг с другом, в котором каждый выдвигает свои условия и они сходятся на некоей средней позиции. В этом заключении завета нет, как бывает обычно, двух равноправных в

какой-то области партнеров, поэтому именовать человека «партнером Божиим» с богословской точки зрения просто безвкусица (только представьте себе: Мария как партнерша Святого Духа!). Нет, то, что здесь выступает как завет, полностью основывается на одностороннем избрании Богом; это избрание (зримо проявляющееся в Аврааме) имеет своим следствием обетование и притязание, означающие для человека, что он удостоен права позволить осуществиться на себе благодати Божьей, подтвердить ее, основать на реальности этой благодати свое бытие. Личное избрание на Синае становится коллективным избранием, в отношении которого народ может выразить свое согласие: исключительно в благодатном акте свободного избрания основывается позволение свободно исполниться этому избранию и обитанию Бога среди народа; здесь вновь проявляется единство свободы и послушания.

141

Этот свободный ответ Богу исполняется в согласии Марии, «дочери Сиона», на благодатное исполнение завета в вочеловечении Бога. Ее согласие есть исполнение события на Синае и прообраз всего христианского бытия в грядущей церкви. Это исполнение первых трех прошений молитвы «Отче наш», которые ради полноты этого согласия полностью выслушиваются Богом. Безусловность и тем самым нерасторжимость сказанного Марией «да будет» открывает путь к окончательной, безоговорочной, всецелой жертве Бога миру, выше которой от Бога уже нельзя ожидать ничего. Ввиду слабости ветхозаветного согласия Бог должен был оградить свой завет запретами и угрозами; сам Он не будет неверным,

но Израиль будет таковым, и нарушение им верности вечно верному Богу будет так ужасно наказано именно потому, что Бог не может отречься от своего завета. Поэтому тогда в окончательном «да» Божьем заключалось взятое в скобки «нет», но «Сын Божий, Иисус Христос, проповеданный у вас нами... не был “да” и “нет”; но в Нем было “да”, – ибо все обетования Божии в Нем “да”» (2 Кор 1:19–20). Это зримое «да», которое Бог со Христом и Его искупительной смертью дарует миру, переходит в едва слышное для мира, нерасторжимое «да» «рабы Господней», и это «да» представляет собой основу и сущность новозаветной церкви. Тот, кто так же живо произносит с нею это «да», есть живой член народа Божьего, и чем более всеобъемлюще он может это «да» произнести, тем более церковным оно является.

Согласие народа Божьего, которое звучит в Сионе-Марии-Церкви, полностью определено и возможно не только благодаря благодатным обетованиям Божьим, но благодаря их благодатному исполнению в Иисусе Христе, Боге и Человеке. Он сам есть неразрывное единство Божьего «да», сказанного человеку, и человеческого «да», сказанного Богу. Поэтому Он есть осуществленный новый и вечный завет. Он таков, поскольку мы уже видели: Его человечность в полном послушании предоставлена в распоряжение Его божественности, чтобы явить откровение Бога и в этом служении позволить использовать себя и быть использованным до конца; Он одновременно есть и священник, и жертва.

Абсолютное, то есть лишенное всех ограничивающих (осознанных или неосознанных) условий согласие Христа и Его Матери-Невесты-Марии-

Церкви – это то, с чем соизмеряется христианское бытие христиан. Это та христианская форма, в которую может войти лишь тот, кто желает подчинить ей свое бытие. Форма безусловная, не терпящая никаких «если», затрагивающая все, представляющая грешнику (который всегда привносит свои оговорки) высокие требования, и при этом такая, которая мягко, однако неумолимо, а иногда и жестоко – но разве крест не жесток? – позволяет согласившемуся пережить (в вере) неожиданные следствия, вытекающие из его «да». Ибо он не просто сказал «да» своему собственному, обозримому плану, но планированию всегда большего Бога, которое в любом случае выглядит иначе, чем человек может себе помыслить его. В этом опыте инаковости решается, сказано его «да» Богу или самому себе, было это послушанием веры или личным умствованием, приходит царство Божье или человеческое царство.

Тем самым истинный суд, который отделяет овец от козлов, выводит на свет веру и неверие, есть крест. Иисус обещает Петру крест, когда говорит: «Другой препояшет тебя и поведет, куда не хочешь» (Ин 21:18). Пророк Агав предрекает Павлу его грядущее страдание, беря его пояс, связывая себе руки и ноги со словами: «Так говорит Дух Святой: мужа, чей этот пояс, так свяжут в Иерусалиме Иудеи и предадут в руки язычников» (Деян 21:10–11). Решающее разрастание боязливой, озабоченной самосохранением человеческой воли до широты ничем не озабоченной и непредусмотрительной воли Божьей происходит не в результате действия человека, но через возложенное на него страдание. Пока действует человек, экспери-

ментально еще не доказано, что он при этом послушен Богу. Послушание в страдании выражает это. Ничем не заменить это испытание, этот опыт «вхождения» в широту Бога. О самом Христе говорится, что Он «страданиями научился послушанию» (Евр 5:8 [пер. еп. Кассиана. – *Прим. ред.*]). Для человека есть существенное различие между знанием и научением, причем именно в отношении веры. Поэтому категория «испытания» (человека Богом) относится к основным библейским положениям. Будто сам Бог лишь тогда «уверен» в человеке, когда испытал его, подобно золоту в огне. «С великою радостью принимайте, братия мои, когда впадаете в различные искушения» (Иак 1:2).

Дальше, чем можно подумать

Итак, христианство должно внести очень необычное предложение перед лицом общего стремления всех религий к единению с Богом. Религии, если они не застревают в ритуализме, должны в конце концов решиться либо упразднить разницу между Богом и миром, либо позволить человеку войти и погрузиться в Бога (в смерти, молитвенном экстазе или мистическом погружении и т. д.). Христианство спрашивает: как возможно тождество между Богом и человеком, если исходить из того, что они сущностно различны и останутся таковыми? И отвечает: тождество возможно благодаря тому, что Бог придает своей любви форму послушания, а человек своему послушанию – значение любви. Это происходит, если он согласен, чтобы Бог (которого он любит, поскольку Бог возлюбил его) вывел его за преде-

лы всего того, что он сам может спланировать, обозреть, пожелать и вынести своими собственными силами. Это превышение границ всего своего вводит в состояние божественной свободы. Трансцендентность по сути своей не «эрос» – не стремление излиться через край, но послушание веры, движимое силой повелевающего Бога. Так Петр в силу послушания идет по волнам. Так в силу послушания Лазарь, еще обвитое пеленами тело, восстает из гроба и идет.

Слово, которое призывает нас выйти из круга наших планов и конечных желаний, по необходимости твердо. Оно должно расколоть хрупкий панцирь нашей конечности, нашей грешной оброны. Поэтому все слова Господа в Евангелии звенят, как сталь. До конца мира человечество будет ломать о них зубы, но зерно этих твердых слов таит бесконечную сладость. Их непреклонность, которая по своей сущности равна ветхозаветной, только подчеркивает реальность, свободу, суверенность живого Бога, чья святая воля бесконечно превосходит всякое человеческое стремление, желание и понимание и, поскольку человек – грешник, остается противоположной всему этому. Человеческая желающая воля (*voluntas ut natura, eros, desiderium* [лат. естественная воля, эрос, потребность. – *Прим. пер.*]) никогда не может быть последней мерой этического действия там, где Бог открыл свою свободную волю любви. Желающая воля хотя и может, в силу своего стремления к безусловному, быть значимым критерием того, чего в области конечного необходимо избегать, или (в случае преодоления себя) того, к чему нужно стремиться, однако она будет неизменно про-

стираться лишь настолько, насколько простирается горизонт понимания человека. Если некто хотел бы наметить для себя высочайший, труднейший этический идеал, то идеал этот должен быть таким, который человек может сам создать и быть ответственным за него и который поэтому он может осознавать как правильный. Желать переступить через этот горизонт – как бы выйти из себя – для человека и невозможно, и безответственно; невозможно, поскольку и сотворенная воля, будучи свободной, покоится на абсолютном – иначе она не была бы свободной – и потому заключает в себе ответственность за этот момент абсолютности. Однако для него по существу невозможно предвосхитить понимание абсолюта как свободно вышедшей ему навстречу любви: то, чем является абсолют как любовь, может ему сказать лишь сам Бог любви, по ту сторону всех критериев тварного желания.

Это объясняет, почему первая решающая любовь творения зовется послушанием, а не предвосхищенным (спиной к Богу) знанием, в чем заключается любовь и как она реализуется. Конечно – в самозабвенной заботе о бедных и нуждающихся, и все же: «...нищих всегда имеете с собою, а Меня не всегда имеете» (Мф 26:11). Перед всеми такими благоразумными, самостоятельно разработанными проектами предстает ни из чего не выводимый факт – вечная любовь наставляет сама. И пока все земные программы определяют, что и как будем делить («Для чего бы не продать это миро за триста динариев и не раздать нищим?» Ин 12:5), любая расточительность без всяких расчетов должна, опережая события, идти к самой вечной любви («Оставьте ее; что ее смущает? Она

доброе дело сделала для Меня... Она сделала, что могла: предварила помазать тело Мое к погребению». Мк 14:6, 8).

Безграничное согласие Марии из Вифании представляет собой совершенное «дело», исчерпанную «способность» человека; однако оно бесконечно глубже, последовательнее, плодотворнее, чем все созданные самим человеком программы. Именно потому, что настолько любящий не охватывает взором широту своего действия, но отдает свою попытку любви в свободное распоряжение любви Божьей. Бог же использует ее в своих целях, которых не предвидит человек и откровение которых (сейчас или в день Страшного суда) ошеломит его как высшее блаженство. «Слепая» любовь Марии используется Богом с целью приобщить нас к страданиям Христа: не сознавая, что делает, она помазывает Господа для Его спасительной смерти, тем самым предоставляет от имени любящей церкви согласие человечества с этим благим делом Божьим и, как прислуживающая раба, подобно Богородице, приобщается к этому делу. Ничего, имеющего большие последствия, с человеком произойти не может.

Именно это «дело», которое здесь прославляет Иисус, есть то абсолютное, взамен которого христианин не может предложить ничего, пусть даже и кажущегося ему весьма эффектным. Ни харизматическая сила веры, которая может горы передвигать, ни духовное или даже ангельское красноречие, которое без любви остается пустой болтовней, ни глубокомысленное, пророчески окрыленное богословие, ни великодушная забота о бедных («Так что если я все имение мое раздам, чтобы кормить

нищих» [ср. Лк 19:8. – *Прим. ред.*]], ни даже подвижничество (например, девственная жизнь или жизнь свидетеля Божьего), – во всем этом «нет... никакой пользы» (1 Кор 13:1–3). Все эти высокие притязания человека при планировании хороших и самых хороших дел остаются потугами и кривым зеркалом. Бог требует иного – самоотдачи сердца в верующей любви.

Однако невозможно, чтобы человек мог всерьез произнести слова «не как я хочу, но как Ты» (Мф 26:39. – *Прим. ред.*), не будучи причастным смятению Елеонской горы. В решающем месте христианского пути все природное должно пойти со Христом на смерть. Его прямолинейный рост должен переломиться, его прозорливость – погрузиться в ночь, его выхоленное самосознание – претерпеть истязания. Борьба может идти не на жизнь, а на смерть, и никак иначе; если бы грешник не был жестоким, то Богу не было бы нужды поступать с ним жестоко; и если бы перед Богом было самое мягкое сердце, как сердце Иисуса или Марии, то и оно должно было бы заместительно соприкоснуться с жестокостью.

Если мы – все и всегда – избегаем этого момента, если христианство отталкивает его, вытесняет и в конце концов забывает, то что же здесь удивительного? Можно было бы рассмотреть и всю историю церкви под этим знаком: как историю всех подмен, которые она предлагает Богу, чтобы избежать акта истинной веры. Мы тем самым вновь оказываемся в зоне двусмысленности, где очень хорошие сами по себе вещи могут быть выражением скрытого бегства. Такова вся «культурная задача» христиан, которые создают для выражения сути своей веры величественные соборы, цар-

ства, стихи и симфонии; такова вся система «замкнутой церковной власти», которая, как всезнающая инстанция, предлагает надежное укрытие от опасностей и рисков веры, защищающую этику закона и казуистику. Однако сегодня скорее происходит прямо противоположное: отречение от этой власти и ее релятивация перед лицом эмансипации так называемых «совершеннолетних мирян». Наряду со многими другими симптомами это также может быть признаком обращающегося в бегство страха.

Лишь для бедных Весть – радостная²

Как Ветхий, так и Новый Завет полны благословений в адрес бедных, предостережений и угроз в адрес богатых. Бедные – это те, кто ввиду недостатка собственности располагают свободным пространством, чтобы радостно принять Бога и Его весть. Мария избрала «благую часть», поскольку она опустошает всю свою душу, чтобы сохранять ее свободной для «единого на потребу» – для слова Божьего, для Его пришествия. Напротив, Марфа заботится о многом, поскольку она сама *богата* планами о том, как принять и угостить Господа. Для богатого слово Божье всегда неудобно, поскольку оно притязает на все пространство, загроможденное собственным имуществом человека. Поэтому Весть для него не радостная, а неприятная, возможно, равносильная су-

² Формулировкой этого заголовка я обязан проф. П. Д. Бартелеми (P. D. Barthélemy), который так убедительно размышлял о связи бедности и Евангелия.

ду. Дева Мария подхватывает основной мотив Ветхого Завета, воспевая песнь хвалы: «Низложил сильных с престолов, и вознес смиренных; алчущих исполнил благ, и богатящихся отпустил ни с чем» (Лк 1:52–53. – *Прим. ред.*). Еще Анна, мать Самуила, пела такую песнь: «Из праха подымлет Он бедного, из брения возвышает нищего» (1 Цар 2:8; повторяется в Пс 113/112:7), как и Иудифь: «Ты – Бог смиренных, Ты – помощник умаленных, заступник немощных, покровитель упавших духом, спаситель безнадежных» (Иф 9:11). Бедные или униженные (они обозначаются одним и тем же словом: *anawim*) – это те, кто ввиду своей бедности и бессилия презренны и угнетены; Яхве устами пророков требует для них справедливости, причем как для их тела, так и для духа (Ам 2:6; Ис 3:15; 10:1–2 и др.), однако она даруется им лишь во Христе, который начинает свое послание с благословения нищих духом, то есть тех очищенных (*katharoi*, «чистых»), которые сами не могут добиться своих прав, а потому «плачут», «алчут и жаждут правды» и кого ради Христа или царствия Божьего «поносят, гонят и злословят» (Мф 5:3–12). К ним, кто не может надеяться ни на что другое, относятся обетования Божьи. В притчах у них есть время, чтобы последовать зову, в то время как богатые поглощены своими заботами. И поскольку у нищих ничего нет, они и чувствуют себя ничем, а по отношению к Богу – вечными должниками, могут вместе с мытарем стать в храме позади всех, исповедать себя грешниками и уйти оправданными домой. Эти бедные перед Богом – вечно несовершеннолетние, а «совершеннолетние» и всезнающие – это богатые, фарисеи и книжники. Однако обетование Божье говорит: «Я

удалю из среды твоей тщеславящихся твоею знатностью, и не будешь более превозноситься на святой горе Моей. Но оставлю среди тебя народ смиренный и простой, и они будут уповать на имя Господне. Остатки Израиля не будут делать неправды» (Соф 3:11–13). Обычно презируемые, пренебрегаемые и ничего не значащие, как нули, бедные в благовестии Христа приравниваются к «малым», «детям», «униженным» или «последним». Это те, кто незначителен, ничтожен в мире, о ком нечего рассказать и с кем можно не считаться, как те коринфские христиане, которым Павел говорит прямо в лицо: «Не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных». Но «Бог избрал немудрое мира... немощное мира... незнатное мира и униженное и ничего не значащее... чтобы упразднить значащее» (1 Кор 1:26–28).

Нет нужды специально доказывать, что Христос подразумевает под этой бедностью и реальную, буквальную бедность, в состоянии которой Он изначально и в качестве первого условия вводит своих учеников и пример которой сам дает в течение всей своей жизни. И только если сначала и прежде всего дело обстоит именно так, то можно надеяться, что богатые – материальными и духовными благами – научатся хоть немного понимать, что значит «нищие духом». Ведь возможно, что мытарь имел больше благ, чем фарисей. Однако если не начать с материальной бедности, то все останется громким шумом ветра и ничего не произойдет. Тогда каждый фарисей, который «дает десятую часть из всего, что приобретает» (ср. Лк 18:12), каждый мытарь, который «половину имения своего отдает нищим» (ср. Лк 19:8), могут во-

образить, что они тем самым уже обнищали духом. Совсем иное дело бедная вдова, которая отдает самое необходимое для еще более бедных и тем самым становится такой же *tabula rasa* (лат. чистая доска. – Прим. пер.), как и избранные апостолы.

С такой же убедительностью, как абсолютная бедность, в Ветхом Завете и в начале Нового представлено физическое бесплодие: невозможность зачать, выносить, родить ребенка. Такая женщина глубоко унижена, ее презирают и одновременно ей сочувствуют. Она не может совершить того, что может любое животное, она не вполне человек, она разочаровывает своего мужа, свою семью. К этой библейской стерильности, которая обычно является предпосылкой обетования Божьего (как в историях рождения Исаака, Иакова, Самсона, Самуила, Иоанна Крестителя), очень близки уничиженность и презренность девства ради Бога, поскольку Бог, верный своему обетованию, может лишь так, а не иначе исполнить его; поэтому Мария называет себя *humilis ancilla*, «низкая и презренная раба»³, на которую призрел с высоты Господь (Лк 1:48). Благодать плодовитости – для Бога абсолютный парадокс, и в «Книге утешения» дочь Сиона взывает, взирая на своих сыновей: «Кто мне родил их? я была бездетна и бесплодна, отведена в плен и удалена; кто же возрастил их? вот, я оставалась одинокою; где же они были?» (Ис 49:21). Однако вместо удивления она должна воспеть песнь хвалы: «Возвеселись, неплодная, нерождающая; воскликни и возгласи, не мучившаяся родами; потому что у оставленной гораздо более

детей, нежели у имеющей мужа, говорит Господь» (Ис 54:1; повторено Павлом в Гал 4:27).

Тем самым мы находимся в самом сердце Откровения, которое лишь для бедных становится радостной вестью и только в бесплодии приносит плод, подобно тому как оно только в послушании веры, позволяющем слову Божьему вывести себя из порочного круга распоряжения собой, может стать «венцом славы в руке Господа» (Ис 62:3. – Прим. ред.), «драгоценной жемчужиной», чудесным «имением» (Мф 13:45; 19:29). Принимающая почва человека «соответствует» божественному сеющему Сеятелю лишь тогда, когда она не в результате поверхностного, забывчивого слушания слова приносит невызревший, вскоре засыхающий плод, но пребывает в *привычном акте веры*, который в церковном предании называют *актом созерцания*. Это состояние настежь открытой души, которое есть непрерывное слушание слова. Такова Богородица, которая «сохраняла все слова сии, слагая (медитируя. – Г. У. фон Б.) в сердце Своем» (Лк 2:19. – Прим. ред.), «хранила все это в сердце Своем» (Лк 2:51 [в пер. еп. Кассиана. – Прим. ред.]). Такова Мария из Вифании, которая, пребывая в чистом созерцательном восприятии слова, совершает «единое на потребу».

Примат созерцательной веры

Теперь мы видим, насколько важное, центральное место в сложном организме церкви занимает созерцательная жизнь. Никакая внешняя деятельность невозможна без внутреннего созерцания

³ В русском Синодальном переводе – «смиренная раба». – Прим. ред.

(которое есть экзистенциальное измерение самой веры), в то время как вполне возможно наполнить жизнь внутренним созерцанием без внешней деятельности. Ибо созерцательный акт – это непрерывный основополагающий акт для любых внешних акций; он – более активный и действенный, более плодотворный и миссионерский, чем все направленные вовне инициативы церкви. Свидетельство нищеты церкви в негативном смысле этого слова – когда она перестает понимать это или когда ее богословы все более дерзко распространяют мнение, что созерцание, которое церковь уже с третьего столетия очень серьезно воспринимала во внешней форме своей жизни, якобы представляет собой чужеродное тело, для тяжелого, но в итоге победоносного устранения которого потребовались два тысячелетия. К примеру, кардинал Сюненс в книге «Кризис и обновление женских орденов» говорит о «ступенях развития», в ходе которого явно заставляющее его скорбеть заточение монахинь в келье наконец-то было смягчено, а потом, наконец, большей частью упразднено. Ангела Меричи, Пьер Фурье, Франциск Сальский и Иоанна Шанталь, Винсент де Поль представляют собой этапы «битвы, которая велась за свободу Святого Духа. Святому Винсенту де Полю удалось осуществить значительное продвижение вперед, однако он еще не полностью завоевал землю». Эта обетованная земля для кардинала, вообще говоря, есть свобода и дерзновение внешней деятельности – служения ближнему. Он полагает, что такая деятельность всегда была первичным импульсом основателя ордена, а позднейшие боязливые отступления в монастырь и келью представляют собой частичное предатель-

ство. Судьба ордена Иоанны Шанталь может служить тому примером. Сюненс, конечно, признает (однако лишь как редкое исключение) жизнь чистого созерцания, к которой стремились первые отшельники и киновиты. Эта жизнь «осмысливалась прежде всего как направленность к Богу, которого ищут самого по себе и ради Него самого, и это нормально. Она соответствует обязанности прямого поклонения Богу; ее ось есть литургическая жизнь – *opus Dei* (лат. дело Божье. – Прим. пер.) – и связь с Богом. Апостольская жизнь (тем не менее) одновременно устремлена к Богу ради Него самого и к Богу, которому служат в ближнем... Апостол оставляет Бога ради Бога».

Здесь изложено не совсем точное как с богословской, так и с исторической точки зрения понимание созерцания, которое Сюненс впоследствии – описывая неразрывность жизни исключительно для Бога и отдания себя церкви (69) – частично корректирует. Если мы по-христиански говорим о верующем созерцании, мы не можем подчиниться понятию греческой философии, подразумевающему однозначно-одностороннее «восхождение» от временного к вечному, от мира к Богу, понятия, которое возникает на заднем плане не только в сирийско-египетском монашестве (Евагрий и его школа), но еще и у Фомы Аквинского и которое лишь внешне и задним числом может быть связано с апостольской обращенностью к миру. Созерцание необходимо осознавать скорее как центральное библейское понятие, ибо оно включает в себя целостный ответ верующего на слово Божье – безграничную самоотдачу этому слову и его спасительной для мира цели. Отец мо-

нашествия Антоний Великий до конца вел свою активную заместительную битву против злого врага рода человеческого. Ориген признавал за созерцателями роль воинов Божьих, подобных Моисею, чьи руки во время боя были воздеты к небу, воинов, которые со своей горы принимают участие в битве народа Божьего. Тереза Авильская реформировала Кармил, чтобы придать церкви сил через молитву и жертву всеожожения вопреки потерям, связанным с Реформацией. Малая Тереза еще более всеохватно понимала свое созерцание – как средоточие церковного миссионерства, и церковь – очевидно, в качестве подтверждения ее взгляда – возвысила ее как общую покровительницу миссий. Шарль де Фуко в пустыне перед дарохранительницей ежедневно ведет бой за ответ Богу, исполненный абсолютной любви, вполне осознавая, что он не может помочь миру глубже, чем таким образом.

Если монахинь «старого стиля» хотят утешить тем, что они и сегодня, наряду с возрастающими мирскими сообществами, еще имеют свое оправдание в церкви, поскольку «дают всем видимое свидетельство (*témoignage*)» (61), то это хотя и правда, однако недостаточно полная. Решающее действие истинного созерцания целиком лежит, вызывая досаду любой статистики, в области невидимого; вера без всякого расчета и рефлексии отдает себя в распоряжение Богу, и то, что Бог делает из этого, в конечном счете не должно заботить верующего. Он принят, использован настолько, что дорога созерцания, если по ней идти искренне и прямо, обычно приводит в ночь: в больше-невидение, для чего человек молится, для чего отрекся от мира, в больше-не-знание, слушает ли Бог вообще, желает ли его жертвы и принимает ли ее...

Хочется надеяться, что церковь не продаст свои глубочайшие тайны и высшие привилегии за чечевичную похлебку внешнего апостольского довольства, что она не откажется от высших, могущих быть обоснованными только богословски, рисков по разным психологическим, социологическим и статистическим соображениям; это с самого начала выглядело бы как нивелировка. Если мы бросаем на ветер послание Терезы из Лизье, Эдит Штайн и Шарля де Фуко, значит, мы не слушаем Святого Духа. Ибо «свидетельство», которое ими дается, – это прежде всего свидетельство не об исключительно созерцательной форме жизни, которая всегда будет уделом немногих призванных, но о созерцательном фундаменте всякого христианского бытия, как мы попытались это показать.

Тому, кто не хочет вначале выслушать Бога, нечего сказать миру. Он будет, подобно некоторым сегодняшним священникам и мирянам, до потери сознания и до изнеможения «заботиться о многом» и при этом упускать единственно необходимое; он даже будет в чем-то обманывать себя, чтобы забыть об этом упущении или оправдать его. Такие оправдания можно сегодня повсеместно услышать из уст мирян и священников; это меня приводит в ужас. Говорят, что времена созерцания окончательно прошли, что созерцание принадлежит минувшей культурной эпохе – и здесь вновь бродит, как призрак, антично-философское понятие *theoria* (греч. умозрение. – Прим. пер.), – эпохе, когда считалось возвышенным (и возможным только для тех возвышенных, кто имел для этого свободное время) глядеть на звезды и чув-

ствовать при этом тоску по абсолютному. Взор того, кто сегодня романтически смотрит на небо, находит лишь дымящие фабричные трубы. Мы живем в рассудочном мире работы, который неутомимо загружает всего человека. В современном жилом квартале, в современной маленькой квартире с проходными комнатами, полными детского шума, нет больше ни одного угла, где можно было бы сконцентрироваться и с наслаждением погрузиться в созерцание. А днем и ночью осаждаемый священник в большом городе? Если он прочитывает свой breviарий, то это самое большое, чего можно от него требовать. Сегодня полагают, что необходимо встретить Бога в действии, иначе Его не достичь вообще. Мир приведен в действие, и никто уже не остановит его мотор.

Так говорят «люди действия» и не хотят слышать никаких противоположных доводов. Они примирились со своим положением и думают, что их отказ (такой удобный) заключает в себе нечто строго реалистическое, а возможно, и героическое. «*Dieu premier servi*» (фр. Прежде всего служи Богу. – Прим. пер.), – сказала Жанна д'Арк. Да, если прежде всего служат Богу, то вся наша мирская жизнь может обрести смысл богослужения, наше рабское служение на фабрике человечества может стать актом свободной самоотдачи и приятия, наша непрерывная, безысходная встреча с сугубо мирским может быть поддержана и направлена встречей с Богом, которая тем яснее сопутствует нам и запечатлевается в сознании, чем настойчивее она помещается в истоке нашего верующего бытия. Основное решение «Да будет воля твоя» – именно там, где Его воля, споря с моей и нарушая мои планы, притязает на меня, – осуществляется

во всем, что востребует нас: в этом смысле жизнь и деятельность в мире становятся научением созерцанию. Ибо теперь мы не обращены к Богу спиной, но идем к Нему в открытом ожидании.

Однако идти к Богу можно лишь в том случае, если за всеми нашими проблемами в нас остается свободное пространство для неожиданности Его воли. И если все программы, прогнозы и расчеты отодвигаются и остаются недоделками из-за Всегда Большого, завладевающего всем человеком Его призыва. Лишь в таком состоянии предшествующей всему абсолютной решимости на послушание христианин может претендовать на использование слова «любовь» в отношении своей жизни и дела. Иначе его позиция и его деятельность не превзойдут среднестатистического уровня гуманитарной деятельности, которая, судя по опыту, часто совершает намного больше и готова на большие жертвы, чем деятельность некоторых христиан.

Раз и навсегда

Именно в этой связи так часто встречающаяся у сегодняшних молодых христиан осторожная сдержанность в действии начинает внушать опасения. Они хотят действовать, но при этом держать в своих руках бразды правления. Они хотят полностью посвятить себя Богу, но только на какое-то обозримое время. Ведь иначе нельзя проверить, имеет ли смысл самоотдача, а они хотят остаться свободными, чтобы иметь возможность принять другое решение, использовать свои силы

иначе, установить новые связи. Таким образом они хотят достигнуть большего – поскольку всегда делают лишь то, что им ясно, и до тех пор, пока оно, по их мнению, имеет смысл – и хотят держать штурвал в своих руках.

Это немного напоминает «брак на время». Сегодня есть даже «монастыри на время», хотя, собственно говоря, ни того ни другого быть не может. Первое – это сексуальные отношения «на пробу». Второе – созерцательная передышка для очень занятых людей, иногда в стенах гостеприимного аббатства. Подобно тому как брак формально утверждается взаимным обещанием навеки, подобно тому как человек только навсегда, а не на время может стать священником, точно так же обстоит дело и с тем образом жизни, который определяется евангельскими советами. Окончателюность решения, обязательная для каждой из этих форм, есть то, что придает вес в глазах Божьих христианскому образу жизни и всем отдельным актам в нем.

После всего сказанного легко увидеть, что эта окончательность жизненной самоотдачи глубочайшим образом связана с христианским послушанием веры. Во всех трех случаях: в браке, священстве, монашестве – жизнь безвозвратно вверена Богу. Вверена в надежде, что брошенный нами мяч будет подхвачен всемогущей рукой. Тот же, кто отдает свою жизнь лишь частично, оставляет управление за собой, то есть по сути не отдает ее вообще. Возможно, человек поедет на три года в миссию в качестве мирянина-помощника: мол, там видно будет, как дело пойдет. Или девушка становится послушницей-медсестрой с задней мыслью, что еще можно будет выйти за-

муж. Ведь обстоятельства сегодня так быстро меняются.

Однако всякая истинная плодотворность жизни проистекает именно из этого «раз и навсегда». Все остальное Кьеркегор назвал эстетическим бытием (которое для него нашло чистейшее выражение в Дон Жуане); этическим он назвал бытие в случае брака и религиозным – при отказе от брака. Плохим оно становится лишь тогда, когда, используя этические предлоги, мы выбираем эстетическое бытие. Это зло сегодня находится на повестке дня ввиду злоупотребления прекрасным словом и превращения его в пагубный слоган: «совершеннолетний христианин».

Кто такой совершеннолетний христианин?

Что может означать это слово в области библейского Откровения? Существуют ли, к примеру, в Ветхом Завете совершеннолетние иудеи? Был ли Христос, послушный Отцу до смерти, совершеннолетним? Могут ли в церкви священник, монах, монахиня называться совершеннолетними? Или это слово нужно применять лишь к мирянам, которые, возможно, являются совершеннолетними в том случае, если они переросли необходимость опеки со стороны клира? Чтобы внести хотя бы немного ясности, нам необходимо открыть Библию.

Несовершеннолетним (*nepios*) может быть назван просто обычный ребенок («Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал», 1 Кор

13:11; «Из уст младенцев и грудных детей Ты устроил хвалу», Мф 21:16 – Пс 8:3). Однако если духовное состояние детства затягивается слишком надолго, оно становится неприемлемым. В Евр 5:11–12 читаем: «О сем надлежало бы нам говорить много; но трудно истолковать, потому что вы сделались неспособны слушать. Ибо, судя по времени, вам надлежало быть учителями; но вас снова нужно учить первым началам слова Божия; и для вас нужно молоко, а не твердая пища». Несовершеннолетие здесь есть непонимание, а оно, в свою очередь, основывается на глухоте к Слову; выражение буквально означает: вы ленивы, у вас бездействует слух. О том же Павел говорит в 1 Кор 3:1–2. Он перед этим сказал, что душевный человек не понимает Духа Божьего и что для этого необходимо быть духовным человеком, а он, Павел, имеет Духа. Затем он продолжает: «И я не мог говорить с вами, братия, как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе. Я питал вас молоком, а не твердою пищею». Если мы хотим понять из контекста этого послания, что Павел подразумевает под духовными вещами, которые могут понимать лишь духовные люди, то это (в 1 Кор 1:18–2:5) по сути «слово о кресте», который для мира есть безумие, но это безумие – сокрытая мудрость Божья, делающая безумием мудрость мира. Несовершеннолетие коринфян состоит в том, что они еще не доросли до этого «соблазна», который один только и позволяет заглянуть в «глубины Божьи». Этот взгляд усиливается в важнейшем месте Гал 4:1–7, одновременно и самом парадоксальном.

В Ветхом Завете верующие находятся под законом как под воспитателем, однако теперь бла-

годаря вере в Иисуса Христа все они вместе есть дети Божьи. Павел использует образ из области права: «Наследник, доколе в детстве, ничем не отличается от раба, хотя и господин всего: он подчинен попечителям и домоправителям до срока, отцом назначенного. Так и мы, доколе были в детстве, были порабощены вещественным началам мира. Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего, Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление. А как вы – сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: “Авва, Отче!” Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа».

Здесь несовершеннолетний – это уже не незрелый христианин, но дохристианский верующий иудей, поскольку он служил Богу лишь посредством закона, «мирского элемента» (руководимого «ангелами», т. е. космическими силами), а не в свободе и не непосредственно. Освобождение для совершеннолетия действительного сыновства происходит через Сына Божьего, однако странным образом, а именно в силу того, что Сын, подчиненный физическому закону возникновения («от жены»), помимо этого еще подчиняется «закону»: через Дух этого Сына прежние рабы становятся детьми и наследниками. Это Дух нисходящей, подчиняющей себя, самоотверженной, послушной любви, как Павел ясно описывает его далее (Гал 5–6). Это дух тех, «которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями» (5:24).

Общее во всех этих отрывках – связь совершеннолетия и креста. Приведенное место из По-

слания к Евреям завершается так: «Всякий, питаемый молоком, несведущ в слове правды; потому что он младенец. Твердая же пища свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла» (Евр 5:13–14). «Слово праведности» Божьей, явленной во Христе, то же самое, что и «слово о кресте» или, в Послании к Евреям, слово о первосвященническом служении Христа. Для невоспитанного христианина оно остается безвкусным и неудобоваримым. Чтобы вкусить его, человек должен иметь взрослую чувствительность. Лишь таковой «вкушает дар небесный», «вкушает благой глагол Божий и силы будущего века» (ср. Евр 6:4–5), поскольку экзистенциальная истина смерти и воскресения Христа обрела в его бытии перевес и стала критерием восприятия правильного и ложного.

Если эта чувствительность по отношению ко кресту выработана в отдельной личности и в общине, то апостол может считать свою работу няньки завершенной. Он говорит галатам: «Хорошо ревновать в добром всегда, а не в моем только присутствии (в роли гувернантки. – Г. У. фон Б.) у вас. Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос!» (Гал 4:18–19). Это «изображение», которое должно проявиться в христианине, есть то самое, которое изначально запечатлела в нем церковь в таинстве крещения с надеждой, что оно осуществится в строптивой материи: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием

смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения, зная то, что ветхий наш человек распят с Ним... Веруем, что и жить будем с Ним» (Рим 6:3–8). Соответственно, совершеннолетний – тот, кто эту объективную таинственную реальность реализует в себе субъективно-экзистенциально. Тот, кого более не нужно извне принуждать умереть для этого мира, но кто свободно и ответственно перед самим собой раз и навсегда «распял плоть со страстями и похотями» (Гал 5:24. – *Прим. ред.*) и вместе с апостолом может сказать: Христом «для меня мир распят, и я для мира... я ношу язвы Господа Иисуса на теле моем» (Гал 6:14, 17).

Если бы мы, завершая главу, искали пример совершеннолетия, который одновременно может служить мерилom каждому, то можно было бы рекомендовать поразмышлять над Деяниями апостолов 16:6–7: «Пройдя через Фригию и Галатийскую страну, они не были допущены Духом Святым проповедовать слово в Асии. Дойдя до Мисии, предпринимали идти в Вифинию; но Дух не допустил их». Павел и его спутники строят планы – безусловно, в духе христианской самоотдачи, стремясь к достижению лучшего ради царства Божьего, – но Святой Дух, тем не менее, имеет другие, более дальновидные планы. План вопреки плану. Тот христианин, кто в доверии молитвы может услышать вечно-теперь ведущего и повелевающего Святого Духа Иисуса, говорящего, что он должен оставить свой план ради плана Божьего, – тот был бы совершеннолетним христианином. Тем, кто полностью стал «материалом» для изображения Христа, «материей» (Materia), которая из такой «пассивности» возвышается до высшей

активности «матрицы» (*Matrix*) и «Матери» (*Mater*) Иисуса («...тот Мне брат, и сестра, и мать», Мф 12:50).

Бытие из посланничества

Христианское совершеннолетие, тем самым, не есть такая простая и однозначная вещь, как думает большинство людей. Речь ни в коем случае не идет лишь о проблеме созидания собственной совести согласно каким-то якобы христианским положениям. Совесть, поскольку она принадлежит нашей человеческой природе, представляет собой основание нашего естественного этического действия, однако, поскольку мы христиане, наша совесть всегда должна быть внимательно-открытой для Святого Духа Христова, который свободно и независимо от наших распоряжений господствует в нас и над нами. Удерживать себя в бутылках и принципах, которые раз и навсегда можно закупорить пробкой, Дух не позволяет; лишь свежая жизненность непрестанного слушания имеет шанс воспринять Его, готова Его понять. Это предполагает высочайшую способность понимания, вошедший в плоть и кровь сверхъестественный инстинкт послушания, т. е. противоположность тому, что мы в своей закоснелости понимаем как «совершеннолетие». Чем более мы послушны свободному Духу Христа, тем более свободными и совершеннолетними можем считать себя. Все прочее – лукавый самообман.

Условия реализации этого были продемонстрированы: необходимо совершенно серьезно усвоить крестную смерть Христа в качестве основ-

ной формы нашей земной жизни, ибо лишь таким образом для нас становятся осязаемыми «силы будущего века» в «благое глаголе Божьем», то есть те вечные, бессмертные силы, исходя из превосходства которых, христианин должен различать, управлять, овладевать земными вещами. Эти «силы» не являются нашими по природе, однако они предоставлены нам, мы можем «облечься» в них, как в одежду, более того, как в новое тело, мы можем проскользнуть в него и идентифицировать себя с ним; Писание называет это «облечься во Христа», «облечься в нового человека» (Рим 13:14; Гал 3:27; Еф 4:24; Кол 3:10). Если бы мы делали то, чего желает новый человек-христианин, мы были бы свободными и совершеннолетними. Однако эта свобода, пока мы находимся на земле, сохраняет характер служения. Ибо мы не сами дали себе этого нового, свободного человека, но благодарны за него благодати Божьей во Христе; ранее бывшие рабами греха, мы стали служителями Божьими, и плод этого служения есть «святость», а его «конец – жизнь вечная» (Рим 6:22). Эту жизнь свободы в служении Богу можно охарактеризовать как бытие в посланничестве. Чтобы тебе его доверили, необходимо предложить себя ему раз и навсегда. Таинственно эта окончательность есть крещение и его неизгладимая печать, однако оно требует экзистенциального утверждения. У Бога не бывает служения или поручения «на время». «Постоянство» служения – основание для того, чтобы служитель всегда мог получить новые и неожиданные конкретные задачи. Он постоянно стоит в дозоре: «Господи! что повелишь мне делать?» (Деян 9:6) Ни один служитель не может

уйти от этого, воображая, что он окончательно понял свою задачу и для ее исполнения более не нуждается в вопросах, в общении с волей Господа. Силы, которыми он живет, не от мира сего, но от «будущего мира», а он сам есть «эсхатологическое бытие», его новый человек в своей целостности утвержден в акте веры (устремленной ко Христу), надежды (на то, что пока ему не подвластно), любви (не к себе, но к Богу и ближнему). Вечная взволнованность этого триединого акта удерживает служащего в состоянии вечного прорыва, постоянного рекурса (т. е. возвращения) к Богу.

К этому добавляется второй аспект. Христианин является христианином лишь как член церкви. Крещение есть акт церкви, присоединяющий нового члена к телесной общности церкви. Никто не является христианином самовольно. И Святой Дух, который, если этого хочет человек, делает его совершеннолетним, – это изначально и прежде всего дух церкви. Она есть святое тело Христа и Его непорочная невеста. Церковь в данном случае не означает «клир», однако это не то же самое, что любое объединение, в которое можно вступить, заплатив небольшой членский взнос. Дух церкви – это дух святости. Дух Марии, апостолов, духоносных святых, которых Господь делает «столпом в храме Бога Моего» (Откр 3:12). Несовершеннолетен тот христианин, который не желает и не стремится сделать этот дух своим. «Воспитатели» обращают его внимание на то, что ему предоставлены средства и приемы, чтобы вращаться в нем, упразднить внешние отношения и заменить их внутренними. Пока он вчуже противостоит этому духу, любые приемы тоже будут казаться ему чуждыми и законническими и он будет жаловаться на форма-

лизм церкви. Такие ощущения он должен приписывать своему несовершеннолетию. Если же он решается раз и навсегда отождествить себя с церковным духом, он становится совершеннолетним христианином и, поскольку он принимает на себя полную солидарную ответственность, он больше не может позволить себе отчужденность и противостояние, стороннее наблюдение и констатацию фактов⁴.

Поскольку индивидуум есть член церкви и Дух и жизнь подобают ему как части целокупного Христа – главы и тела, то его христианское посланничество – всегда еще и церковная «харизма» (поставление на служение по дарованной благодати). Павел называет распределение дарований Святым Духом между членами церкви в соответствии с потребностями целостного организма «мерой веры» или «согласием с верой» (Рим 12:3, 6). «Мера» назначенного мне служения находится, если смотреть с христианской точки зрения, не во мне; я должен принимать ее как данную величину, и это – основополагающее «церковное послушание» каждого члена, которое глубже и основательнее, чем послушание мирянина клиру, представляющему собой внешнюю функцию поддержания порядка и официальную инстанцию для сохранения чистоты веры и преподания учения и таинств. Взаимосвязь члена и данного ему поручения, основанного на откровении, – это настолько объективные и одновременно духовно-живые отношения, что их конкретизация в харизматиче-

⁴ Прекрасно изображает это превращение Анри де Любак в «Credo Ecclesiam». *Festschrift für Hugo Rahner* («Sentire Ecclesiam») 1961, S. 13–16.

ски-дисциплинарном послушании по отношению к «старшему» (в так называемом евангельском «завете» послушания) целиком лежат в русле предопределения⁵. Именно таким образом апостолы, которые ради Христа оставили все, были послушны Ему как человеку, который конкретизировал для них волю Божию, – послушны задолго до того, как они ясно осознали, что этот человек в строгом смысле слова является Сыном Божиим. Именно такого рода послушания требует Павел от своих общин (например, во Втором Послании к Коринфянам) – послушания, которое в своих сильных, резких требованиях, в многообразии и интенсивности своего действия выходит далеко за пределы простой функции иерархического порядка обычного клира. Поэтому из-за тона таких указаний о послушании никоим образом нельзя предположить, что коринфская община в принципе проявила себя как «несовершеннолетняя». К несовершеннолетним (которых можно распознать по псевдосовершеннолетнему бахвальству) Павел в полном осознании своего духовного дарования (1 Кор 7:40) нередко обращается с ироническим превосходством: «Прошу, чтобы мне по пришествии моем не прибегать к той твердой смелости, которую думаю употребить против некоторых, помышляющих о нас, что мы поступаем по плоти. Ибо... оружия воинствования нашего не плотские, но сильные Богом на разрушение твердынь: ими ниспровергаем замыслы и всякое превозношение, восстающее против познания Божия, и пленяем

всякое помышление в послушание Христу, и готовы наказать всякое непослушание, когда ваше послушание исполнится» (2 Кор 10:2–6). Лишь тогда, полагает Павел, община через послушание достигнет того совершеннолетия, которое откроет ей глаза на законность и правильность его наказующего вмешательства.

Тот, кто не понимает единства совершеннолетия и христианско-церковного послушания, от совершеннолетия очень далек. Однако поскольку связи открываются лишь живо верующему и молящемуся, а без этой предпосылки все теряется в пустой, опасной болтовне, с понятием совершеннолетия следовало бы обходиться в высшей степени бережно и осторожно. Большинство людей, часто произносящих это слово, очевидно, не слышит интонации Писания; они говорят, став к Богу спиной, о вещах, которых («*vox temporis vox Dei*» [лат. голос эпохи – голос Божий. – Прим. пер.]) якобы требуют обстоятельства эпохи и склад современного человека. О том, чего требует Христос, они не спрашивают. Они сами выдумывают свою миссию, полагают, что сами знают, чем лучше всего можно послужить царству Божьему, и поэтому не стесняются выбрасывать жизненно важные части Откровения, если они не укладываются в их прокрустово ложе, не вписываются в их модернистскую концепцию. Они называют этот процесс демифологизацией.

⁵ Об этом лучше всего: Willibrord Hillmann. *Perfectio Evangelica. Der klösterliche Gehorsam in biblisch-theologischer Sicht*, in: Wissenschaft und Weisheit 25 (1962), S. 163–168.

Любовь – форма христианской жизни

Читатель становится нетерпеливым. Разве можно так долго говорить о христианине, не упоминая главную заповедь – о любви к Богу и ближнему? Мы постоянно и настойчиво говорили об этом, но так, что сначала установили особенность, отличающую эту любовь от общеизвестной человеческой любви – гуманизма. Обратите внимание на странные, заставляющие остановиться слова Иоанна: «В том любовь, что *не мы* возлюбили Бога, *но Он* возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши» (1 Ин 4:10). Остановиться и начать заново – главное, с христианской точки зрения, дело, и отсюда вытекает все самое важное для нашей собственной любви.

172

Эта любовь исходит от нас и направлена к Богу и ближнему; оба они внутренне соединены во Иисусе Христе, Боге и человеке, Боге с нами всеми и человеке для нас всех. «Не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?» (1 Ин 4:20). «Кто говорит: “я познал Его”, но заповедей Его не соблюдает, тот лжец» (1 Ин 2:4). «Не любящий брата пребывает в смерти. Всякий, ненавидящий брата своего, есть человекоубийца» (1 Ин 3:14–15). «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин 4:8). Образ нашей любви определен тем, что мы приняли ее от Бога и соответствующим образом должны передавать братьям. «Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев» (1 Ин 3:16). «Возлюбленные! если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга» (1 Ин 4:11). Это движение любви, которая приходит к нам от

Бога и исходит от нас к братьям, имеет своим центром нашу благодарную любовь ко Христу, который дает нам свою заповедь любви, поэтому она изначально Его и как следствие – наша: «Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди... Нелюбящий Меня не соблюдает слов Моих... Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас. Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих. Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам» (Ин 14:15, 24; 15:12–14).

Особенность этой любви очевидна: она, соответствуя примеру Христа, идет вплоть до смерти. Общий закон симпатии в космосе состоит в мудрой и правильной сбалансированности между самосохранением и самопожертвованием, которое, в свою очередь, служит сохранению вида: биологически – когда родители изнуряют себя ради детей, социологически – когда воины умирают за родину. Однако было бы безумием, если бы каждый хотел отдать свою жизнь за каждого. Христианская любовь приносит именно этот момент бесконечности, поскольку в любовь входит самопожертвование Бога. Бог полностью предал себя на смерть за каждого человека, который спасен крестом от своих грехов и беспредельной удаленности от Бога, так что за каждым человеком стоит эта реальность. Каждый человек есть то, что он есть, – возлюбленный вечного Бога, вопреки всему, чем он мне кажется. В вере я вижу за каждым человеком любовь Сына Человеческого, и, возможно, тем большую, чем больше Он должен был вынести за него. Самые бедные – Его ближайшие братья; и это не только те, кто страдает от внеш-

173

ней нужды, но также и духовно бедные, не имеющие окна в область любви, пребывающие в ночи своего эгоизма, гордыни и алчности. Для христианина было бы ересью предположить, что Сын Божий умер не за всех грешников. Нет никого, кто был бы удаленнее других от Него, распятого на кресте; каждый был Ему ближе всего – вплоть до неразличения, отождествления, каждый был Его ближним. Эта бесконечность, непостижимость вошла на кресте в любовь.

«Отдать свою жизнь за братьев» не означает, что можно телесно умереть за каждого. Такое возможно лишь Господу. Однако это значит, что мы должны быть готовы, принципиально и всерьез, никому ни в чем не отказывать. «Кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два» (Мф 5:41), или три, или сколько нужно. И Павел говорит: «И то уже весьма унижительно для вас, что вы имеете тяжбы между собою. Для чего бы вам лучше не оставаться обиженными? для чего бы вам лучше не терпеть лишения?» (1 Кор 6:7). И, конечно, в особенности там, где речь идет о вечном спасении, где оно могло бы зависеть от выбора – я или он: «Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти» (Рим 9:3).

Поразительно и постыдно, что Христос развивает учение о ближнем на примере «еретика» самарянина. То, что оказалось невозможным для священника и левита, делает он, перешагивая преграду вражды между иудеями и самарянами. Пусть он сделал это из чувства сострадания или простой человечности, но Господь возводит этот настрой в свет своей вечной любви. Он вменяет ему его поступок в христианскую любовь. И сам

Он, Сын Божий, тем самым ставит себя в ряд скромных анонимных любящих. Кто может точно сказать, где в огромном мире происходит такое жертвенное отдавание собственной жизни? Где человек дает ближнему перевес над собственной важностью? Все это остается тайной Божьей.

И все-таки для христианина этот встреченный ближний становится зеркалом, в котором ему сияет Христос. Другой кажется безликим, частью массы, такой же клеткой в бесформенном целом, как и я сам. Но вдруг, если происходит истинная встреча, он действительно становится другим – тем, за кем стоят свобода, достоинство, уникальность Совершенно-Иного; от Христа он получает свое лицо, обретает бесконечную значимость и перевес, тем самым вынуждая и меня тоже выйти из анонимности: я должен стать рядом с ним, увидеть в нем свои черты, должен стать ответственным за себя и за него. Из зыбкого мира мечтаний возникает объект, возможно – объект-противник, в любом случае мы сталкиваемся с реальностью, обретаем свое место. За моим братом стоит сопричастность Божья – вплоть до смерти; поэтому он действительно имеет для Бога вечную ценность... взор погружается в область непостижимого. И одновременно проявляются, в общих чертах и все же реально, все грани Откровения; они представляют собой уже не сухие «положения», но необходимые для завершения картины краски. Если бы Христос не был Богом, то Его жертва не была бы уникальной, а ее плод не был сейчас актуальным. Если бы Он не был человеком, то не могло бы произойти таинственное замещение, в силу которого я начинаю говорить с братом. Если бы

Бог не был триединым, то Христос не мог бы совершить свое дело из любви к вечному Отцу, более того – Бог вообще не был бы в самом себе любовью или, чтобы любить, нуждался бы в творении, но тогда Он не был бы Богом. Если бы не было благодати послушания веры, то эта встреча не могла бы происходить воистину в реальности Божьей и я не мог бы лелеять вечную надежду в отношении этого брата. Если бы Христос не присутствовал в таинствах, то мы не были бы включены в Его тело таким неизреченным образом, что мы соприкасаемся друг с другом как члены одного тела и в «вспоминании» о Нем. Если бы не было прощения грехов, то мы в конечном счете оставались бы замурованными в себе самих и не могли бы в человечески осмысленном акте стать из потерянных вновь обретенными сыновьями. И все же продолжает существовать расстояние между нами – теми, кто не должен судить, и высшим божественным Судьей над нами, чье суждение никто из нас не может предвосхитить. Это расстояние таинственно передается через образ той, которая никогда не может ошибаться, – через Женщину, которая стала матерью этого ребенка и остается таковой, поэтому всегда сохраняет авторитет любящей, ходатайствующей; через Женщину, которая по-женски укрывает всех нас в своем лоне, для которой мы всегда остаемся ее детьми: она родила нас в муках и будет рождать до тех пор, пока не завершатся муки церкви, не возрадуется жена, «уже не помня скорби от радости, потому что родился человек в мир» (ср. Ин 16:21).

Нет ни одного положения в корпусе христианского вероучения, которое не пришло бы в движение при встрече с ближним. Все они спят, безжиз-

ненные и теоретические, под переплетами катехизиса, однако пробуждаются и встают во весь рост, когда теория во встрече становится практикой. Практический христианин – это тот, у кого такое воскресение истины случается в реальной жизни. Можно сказать, что, собственно, он и есть практикующий христианин. Он – тот, кто любит Иисуса и «соблюдает заповеди Его». Практиковать означает претворять эти заповеди в практику, и мы знаем, что все заповеди Христа обретают свое воплощение в заповеди любви. По этой единственной заповеди мы некогда будем судимы в зависимости от того, практикуем ли мы практически-действенную, реализующую любовь или ее упускаем. Этой единственной заповедью измеряется и то, имеем мы знание о Боге или нет: «Кто не любит, тот не познал Бога; потому что Бог есть любовь» (1 Ин 4:8). Не существует вообще никакой теоретической веры, никакого теоретического христианского бытия. Христианство – это форма, которая не может существовать вне материн, подобно тому как форма статуи становится реальной лишь в материале. Материя – это то, в чем выражается и светит любовь, то, за что она приносит себя в жертву: это ближний, который может быть близким лишь постольку, поскольку в нем присутствует Бог во Христе, и которого можно любить только так, поскольку в нем вечная любовь Бога ко мне и к нему как начало и конец охватывает все, в том числе нашу встречу.

Это определение христианской практики как будто пока обходится без использования расхожего понятия «практиковать»; теперь следует показать, что оно включает его в себя.

Что значит «практиковать»?

Буквально и по сути это означает «применять», претворять в действие профессиональную или какую-то другую способность. К примеру, практикует врач: он применяет свое искусство во благо больному. Христианин практикует следующим образом: он применяет ниспосланные ему благодатные дары во благо ближнему. Поэтому будет неправильным, если мы, чтобы определить «практику» христианина, просто уделим внимание тому, ходит ли он каждое воскресенье в церковь или приступает ли к таинствам на Пасху. С одной стороны, это минимум в отношении церковных предписаний, с другой стороны, не самое главное, поскольку главное – воплощенная в жизнь христианская любовь. Возможно, это скорее симптом того, что для человека принципиально важно его христианское бытие. Конечно, тут же возникает вопрос, является ли это симптомом здоровья или болезни. Последнее верно в том случае, если человек рассматривает христианство как страховую гарантию достижения неба и просто платит за это минимальный взнос; первое же верно, если он осознал, что его христианское бытие требует для своего осуществления регулярно дела самодисциплины, которое в длительной перспективе означает немалую жертву. Например, воскресенье за воскресеньем слушать раздражающую проповедь. В такой готовности к жертве заключается высокая ценность исповедания; она может как-то оправдать подчеркнутое внимание к этому акту со стороны клира, который привык

считать своих овец именно по посещению ими церкви.

Однако это понятие все же остается очень двусмысленным, поскольку отдельный его аспект – конечно, важный – претендует на имя целого; или иначе: поскольку целостность, которая, как и во всех остальных деталях, присутствует в этой части, здесь для «практикующего» не достигает уровня практической реальности.

Церковь – свет миру, соль земли, закваска в тесте. Тем самым она связана с миром подобно тому, как солнце – концентрированный огонь – имеет возможность, светя и обогревая, действовать до границ солнечной системы. Ничего нельзя сделать с простой закваской или солью: в добавлении и исчезновении, в растворении и пропадании в мясе или тесте они являют свою эффективность и реализуют свою сущность. Церковь есть абсолютно необходимая концентрация для дальнейшего расширения. Ибо «если... соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою?» (Мф 5:13. – *Прим. ред.*) Концентрация означает слушающее и действенное размышление о самом существенном. «Практиковать» значит ходить по воскресеньям на службу. В благовестнической части святой мессы мы слушаем Слово (и если этого благовестия нам экзистенциально недостаточно, мы обязаны восполнить его собственным чтением Писания); это слушание, конечно, не самоцель, но подразумевает наше действие: прежде всего, наше собственное обращение, так чтобы мы достоверно могли направить к Богу других, кто еще находится вне церкви. Евхаристия есть актуализация Христа в центре общины и вплоть до центра любого

сердца, она теснейшим образом соединяет сердца в одно святое тело, ибо в посланничестве нет одинок, но за спиной каждого всегда стоит община; Евхаристия завоевывает центральное место в сердце, чтобы «не я жил, но жил во мне Христос». Именно в этой личной молитве и благодарении она есть отчуждение своего «я» для большего, для Христа и Его дела: церкви и мира. Поэтому двойной праздник – слова и таинства – обязательно завершается посланием вовне: *Ite, missa (missio) est* (лат. Идите, дается отпуст (послание). – Прим. пер.). В мир через празднование-богослужение посылается ставший «совершеннолетним»: он понял слово о кресте и Теле на кресте, оба едины, и он сделал их своей формой жизни в мире для мира.

180

Далее, понятие «практиковать» включает в себя совершение исповеди один или несколько раз в году. Это в высшей степени личностный акт и никоим образом не механический процесс. По мере того как мы осознаем ответственность за него – через искренность исповедания, истинность покаяния и исправления – мы осознаем и обнаруживаем глубокое действие прощающей благодати. Пример – блудный сын. Необходимо осознать и исповедать всю неблагодарность, в которой мы бездумно ежедневно влачим жалкое существование, в то время как Христос в смертных муках и оставленности страдает из-за нашего забвения Бога. Нужно ощущать эту ужасающую пропасть, которая зияет между главной заповедью Христа – любить Бога всеми своими силами и ближнего как самого себя, или глубже: ближнего и самого себя в духе Христа – и моей собственной главной заповедью. Все прочие синайские заповеди и естественные законы следует поместить под этим хри-

стианским предписанием, чтобы обрести правильный масштаб для самооценки, и если в истинном исследовании греха перед исповедью этот масштаб однажды был найден, то, «практикуя», можно его прилагать к нашей повседневности. Исповедь можно рассматривать как свет и соль всей жизни: светильник не ставят под сосудом, исповедь не запирают в лишенной воздуха и звуконепроницаемой исповедальне. Она есть акт, совершаемый в церкви, и очень правильно, что в первые века она происходила открыто, перед лицом всей общины. Она должна вновь примирить нас, эгоистов, вытолкнувших себя на обочину церковной любви или вообще из ее области, не только с Богом, но и с «сообществом святых». Она должна вернуть нам духовную чистоту, которая

181

позволяет нам быть представителями духа Христова и этого сообщества святых в мире, поскольку это наш христианский долг. Прекрасно зная, что отпущение грехов есть чистая благодать, а никоим образом не наша заслуга и что мы, «обращенные», не имеем права, подобно фарисеям, демонстрировать перед необращенными свое превосходство, мы, пытающиеся жить по-христиански, должны указывать на единственный Источник благодати и посланничества.

В-третьих, понятие «практиковать» включает в себя жизнь в рамках и ритме церковно упорядоченного времени – «церковного года». Циклически повторяющиеся воспоминания о важнейших спасительных событиях должны быть упражнением в христианской жизни. Христианин должен практически реализовывать праздничное время так, как церковь, святая невеста Христа, вновь и

вновь встречает это «ныне» Рождества, Страстей, Воскресения и ниспослания Духа. Мы слишком привыкли к этому ритму, чтобы оценить чудесное и радостное в нем; однако представим, что мы отменили бы все наши христианские праздники – каким пресным тогда было бы быстротечное время! «Практиковать» Рождество означает претворить дух праздника в нашу жизнь: богатый Бог ради нас становится бедным, чтобы обогатить нас своей нищетой (см. 2 Кор 8:9). Праздник, которым так постыдно злоупотребляют, сделав его днем рождения маммоны, замаскировав до неузнаваемости, превратив в нечто противоположное, – этому празднику христиане должны возратить первоначальный смысл. То же самое относится к современному искажению времени покаяния перед днем смерти Иисуса; Пасха должна быть праздником нашего воскресения, но воскресения не в веселый земной мир и оптимистическую всемирную эволюцию, а к Отцу Иисуса Христа, который для нас и с нами «силою славы своей» вырвал Его из вечной ночи в вечную жизнь. Потому и «Вознесение» – это не прощание с Господом, но наше взятие на небеса, где Отец посадил нас «во Христе Иисусе» (Еф 2:6), а дарование Духа в день Пятидесятницы – исходная точка апостольского посланничества «по всему миру», совершавшегося в немощи, «не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и [его] силы» (1 Кор 2:3–4); долгие недели после Пятидесятницы символически предоставляют нам необходимое для этого время.

«Практиковать» индивидуум будет в конечном счете не только на социально проторенных путях церковного года, но точно так же на нехоженных,

неизвестных путях своей личной судьбы, которую он осознает в таком качестве в дни радости, однако еще убедительнее – во время испытаний. Здесь он жестко призывается к тому, чтобы практически истолковать свое бытие по отношению к Богу. Он наталкивается на свои границы, чувствует свое бессилие, не может выйти за свои пределы и разочарован в своей жизни; любимый человек умер и оставил его, другой просто предал; пустое место пронизывает холодный порыв ветра, и необходимо принять решение: Бог или ничто. Еще сильнее действуют унижения, которые Господь обещовал своим ученикам как великую благодать и которые, когда они приходят, всегда должны напоминать нам о Нем: «Ученик не выше учителя, и слуга не выше господина своего. Довольно для ученика, чтобы он был, как учитель его, и для слуги, чтобы он был, как господин его» (Мф 10:24). Они есть знак того, что Господь и учитель не забыл слугу. Неудачи, удары сзади, обиды, клевета, пренебрежение, наконец, как итог жизни – великое банкротство: все это было ежедневным хлебом Христа, это же будет участью церкви века сего, и тот, кто хочет принадлежать к церкви, должен приготовиться к чему-то подобному, ибо никакая эволюция никогда не сможет это преодолеть.

Таким образом понятие «практиковать» верно вписывается в общехристианский жизненный контекст. Это акт вспоминающей концентрации – «сие творите в Мое воспоминание» (Лк 22:19. – *Прим. ред.*), – однако всегда с ориентацией на расширение по направлению к миру. Мы можем найти Бога в знаках слова и таинства, однако лишь для того, чтобы все более пылко – *ut inventus quae-*

ratur immensus est – искать Его там, где Его еще нет и куда мы Его должны принести; или лучше (поскольку Он все же всегда пребывает повсюду) – где Он скрыто уже присутствует и где мы должны открыть Его.

IV. Отчуждение и призвание в мире

Как христианин служит миру – и как нет?

Все, что мы извлекли из размышлений о сути христианства, теперь позволяет позитивно взглянуть на те четыре основные тенденции, которые прежде были подвергнуты критике. Они показались нам сомнительными, поскольку уводили от главного в христианстве – предполагая, что оно достаточно известно, – и старались достичь слишком многого на периферии. Часто это происходило таким образом, что становилось ясно: о главном предпочитали забыть и тем или иным путем сделать из периферии новый центр.

Однако Слово Божье неумолимо сдерживает нас и настолько прозрачно в своих высказываниях, что всегда может противостоять мутной амальгаме, в которую его подмешивают. Невозможно понудить Писание возвестить, что христианин – это прежде всего служитель мировой эволюции и тем самым служитель Христа (а именно – грядущего в день Омега эсхатологического Христа). Можно выжимать тексты как угодно, но из них не вытечет ни единой капли эволюции; поэтому людям, если они не хотят уличить все откровение в культурной незрелости¹, остается лишь *встраи-*

¹ Богослов не осмелился бы утверждать: принадлежностью кенозиса Христа является то, что Он стал человеком

вать Писание как фактор во всеобъемлющую философию мироздания. Этой философии дается имя «богословие» (см. выше), и, если бесхитростный читатель понимает под этим именем христианское богословие, возникает оптический обман: богословие Писания входит в философию мира (= естественное богословие) как «фактор» и тонет в ней, чтобы вновь воскреснуть как эсхатологическое острие этой философии и как христианское *quod erat demonstrandum* (лат. что и требовалось доказать. – Прим. пер.): обязательно в форме евхаристически прославленного космического Христа, однако с «прекращенным соблазном креста» (Гал 5:11). Теперь все естественно становится легким и радостным, христианин, до сих пор такой досадно упрямый, соглашается в конце концов сотрудничать, ему аплодируют, его прогрессивность одобряют и почетно принимают его в круг тех, кто серьезно озабочен будущим космоса.

Именно эта легкость должна вызвать подозрения у любого понявшего, что Христос обещает своим ученикам. И не менее подозрителен синтез, который встраивает в себя суверенное Слово Божье в качестве поддающегося обозрению фактора. Этот синтез непременно осуществляется так, что христианское учение используют, пока его можно превратить в «позитивную этику», однако сразу же оставляют, если оно противится такому использованию². Противится потому, что в этом слу-

так рано, в такой эволюционно несовершеннолетней эпохе. Какого суперинтеллектуального Христа мы должны были бы ожидать сегодня, поднявшись на пару витков выше по эволюционной спирали сворачивающейся Вселенной! Невозможно представить!

² См. мою статью «Die Spiritualität Teilhards de Chardin». Bemerkungen zur deutschen Ausgabe von «Le Milieu Divin», in: *Wort und Wahrheit* 18 (1963), S. 339–350.

чае человек совершил суд над Словом Божиим и добавил от себя якобы недостающие части, о которых оно не говорит. Такой метод как предварительный конечный продукт принадлежит роковой истории христианского гнозиса, который всегда превращал веру в знание, откровение – в философию, поиск истины – в ее обретение и более глубоко, чем что-либо другое, дискредитировал христианство. Сегодняшний атеизм – это в значительной степени обоснованная реакция против такого христианского всезнайства и самоуверенности, ведь и то и другое, с христианской точки зрения, уже представляет собой забвение Бога³. Христианский гнозис губит как философию, так и богословие; он философизует откровение Писания, сводя судящее и спасающее Слово Божье к обозримой системе, но он и теологизует философию, парализуя связанное с очевидным риском движение мировой и человеческой истории чрезмерно оптимистическими прогнозами. Царство мира сего и царство Божье, природа и благодать сохраняют собственное достоинство лишь в том случае, если они оберегают свою автономность и присущее им начало свободы: конвергенции обеих областей (по направлению к точке Омега) человеку не достичь собственными усилиями до тех пор, пока Бог сохраняет за собой свободу прийти, подобно вору в ночи, и свободу распоряжаться силой креста.

Поэтому христианину запрещена любая форма синтеза, которую мы называли «интегрализмом» и которая представляет собой лишь практическое

³ См. мою статью «Die Gottvergessenheit und die Christen», in: *Hochland* 57 (1964), S. 1–11.

применение описанного выше гнозиса, а именно – (забывающее Бога) использование специфических мирских средств власти якобы для содействия достижению царства Божьего на земле. Намерение может быть чистым, однако ложным является наивно предполагаемая идентичность царства Божьего и политико-культурного влияния церкви, которое практически уравнивается с властным влиянием группы христианских мамлюков – воинов, жаждущих всемирного завоевания⁴. Однако мы живем уже не в эпоху Средневековья, с наивным отождествлением неба и земли покончено; все формы современного христианского «масонства» долго будут вызывать подозрение и ненависть у христиан и нехристиан. Совершающий такие вещи не понял ни бессилия креста (которое он должен возвещать), ни всемогущества Бога (к которому он хотел бы стремиться с помощью мирской власти), ни законов мирской власти (которую он наивно и некритично использует). Мы, христиане, находимся в намного более беззащитной ситуации, чем нам хотелось бы. Мы радикально открыты: как христиане – перед миром и через Христа – к миру. Мы очень хотели бы выковать из Церкви щит против мира, а из нашего посланничества в мире – щит против слова и притязания Христа. Однако Христос дезавуирует мирской меч интегралиста Петра, встает на сторону нападающих и исцеляет ухо Малха. Мир дезавуирует в тот же самый вечер коллаборационистские сближения того же Петра и ставит его на подобающее ему место: «Точно и ты из них, ибо и речь твоя об-

⁴ См. мою статью «Integralismus», in: *Wort und Wahrheit* 18 (1963), S. 737–744.

личает тебя» (Мф 26:73). С обеих сторон отвергается боязливый поиск укрытия, христианин отсылается в состояние открытости, где он должен стоять «совершенным во всей полноте» (Иак 1:4. – *Прим. ред.*), с единственным «щитом веры», «шлемом спасения» и «мечом духовным, который есть Слово Божие, всякою молитвою и прошением» как оружием защиты и нападения. Сюда добавляется еще «пояс истины», «броня праведности» и сандалии «готовности благовествовать мир»: это всеоружие (*panoplia*) христианина, благодаря которому он «укреплен Господом и могуществом силы Его», достаточно вооружен «против властей, против мироправителей тьмы века сего» (ср. Еф 6:10–Яф18). Или, как Господь говорит Павлу, удручаемому «жалом... ангела сатаны»: «Довольно для тебя благодати Моей; ибо сила [Божья] совершается в немощи [человеческой]» (ср. 2 Кор 12:9).

Однако это означает, что христианин в своей открытости, и *только* в ней гарантированно обретает от Бога небесную помощь как для защиты, так и для нападения. Если же он бежит от своей кажущейся беззащитности в укрытие, то защита покидает его. Открытость вполне может означать «немощи, обиды, нужды, гонения, притеснения за Христа» (ср. 2 Кор 12:10) – все это включено в данное понятие и есть своего рода опознавательный знак положения, в котором человек не должен бояться. Пусть каждый почувствует в себе удары маятника, звучащие в напутственных словах Христа из Мф 10:

«Вот, Я посылаю вас, как овец среди волков: итак, будьте мудры... и просты... Остерегайтесь же людей: ибо они будут отдавать вас в судилища...

не заботьтесь, как или что сказать; ибо в тот час дано будет вам, что сказать... Дух Отца вашего будет говорить в вас... будете ненавидимы всеми за имя Мое... Ученик не выше учителя... Итак, не бойтесь их... что на ухо слышите, проповедуйте на кровлях. И не бойтесь убивающих тело... Не думайте, что Я пришел принести мир на землю... Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее... кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня. Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее».

Лишь в битве между Богом и миром обретается мир, лишь в бессилии христианина его спасает всеисие Божье. Или, как мы уже уяснили раньше, лишь для истинно, актуально бедного существует богатство Божье.

Можно ли вообще вынести такое промежуточное положение, надолго ли оно будет жизнеспособным? Не ведет ли оно к шизофрении сознания, которое должно объединить в себе две личности? Разве оно не вредит как одному, так и другому царству? И разве тогда попытка бегства в ту или иную область не является единственным, чего обычно можно ожидать от того, кто поставлен в положение апории (безвыходности)?

Только участие – вопреки всему

Прежде чем будет дан решительный ответ, мы не должны забывать, что уже естественный человек, поскольку он есть дух, трансцендирует закрытый от него мир и определяет свое «нормальное» местоположение – о чем издавна знала лю-

бая религия и философия всех народов – между релятивным и абсолютным, между миром и Богом. Когда современное человечество забывает или старается забыть эту совершенно элементарную истину ради «мирской реальности», то это шаг назад, за пределы знаний человечества и свидетельство о нищете сегодняшнего мира. Человек может – гуманистически или христиански – нуждаться в заклинательных формулах, вроде «Оставайтесь верными земле!»; такой призыв может относиться лишь к тому, кто уже имеет свободу возвыситься над землей, кто господствует над нею как «царь творения». К тому же необдуманная эксплуатация недр и окружающей среды в техническую эпоху – поистине проблематичный способ оставаться верными земле. Это лишь предварительное замечание.

Обратимся теперь к христианину. В нем общее напряжение между природой и духом, очевидно, еще выше. Он более радикально «выкорчеван» из «природы», вообще из «мира», из всей его полноты, но именно поэтому и более радикально послан обратно в мир, во всю его полноту. С одной стороны, «в мире, но не от мира», с другой – «идите во весь мир»⁵. Предлог «во» здесь означает действительно вглубь, а не только ближе к миру. Амплитуда маятника шире, размах его – резче.

Ранее мы искали кажущуюся невозможной точку единства и нашли ее между уникальным делом Богочеловека и нашим делом – следовани-

⁵ В немецком переводе Евангелия в этом стихе (Мк 16:15) употреблен предлог «ip» («во»); в русском Синодальном переводе – «по» («идите по всему миру»). – Прим. ред.

ем Ему. Эта точка – «да будет», сказанное Богу, как абсолютное отдавание себя в Его распоряжение, как любящее послушание. Наверное, кому-то казалось столь же невозможным найти и такую точку, откуда могла бы взять начало наша человеческая и христианская задача в мире (в церкви и вместе с ней). И все же это должно быть возможным, раз Бог в своем Откровении серьезно воспринимает собственное творение и, возвышая, расширяя, предъявляя ему, казалось бы, чрезмерные требования, не разрушает, но завершает его. Исходя из той же нравственной точки, наше сознание обязательно найти ответ на оба вопроса (иначе на них вообще не было бы ответа), и эта единая отправная точка не может быть ничем иным, кроме уже обретенной нами: согласием отдать себя в распоряжение Бога.

Прежде всего, это единство нетрудно увидеть. Христианин говорит «да» Богу и обретает тем самым свое посланничество к людям. Человек в мире тоже говорит «да» своей мирской задаче – в семье, государстве, обществе, и чем более он отдается своему служению, тем он полезнее как член этих сообществ. В обеих областях практическая полезность является предпосылкой того, что христианин – в первом случае, ближний – во втором сделал ставку на акт свободного, ответственного отождествления себя со своей задачей. На акт готовности к служению, включающий в себя отречение от эгоизма. У христианина это действие должно быть радикальным и решительным, иначе он не был бы истинным верующим. У человека в мирском служении оно также *может* быть радикальным: в этом случае он понимает свою жизнь как нераздельное служение целому, и то малое,

что он действительно может привнести в целое, должно выражать эту нераздельную готовность. Правда, у очень многих людей самоотдача остается частичной: к примеру, они работают лишь для того, чтобы зарабатывать и в промежутках между работой вести эгоистическое, потребительское существование. Они ищут в отношениях с женщиной в браке или вне его преимущественно удовольствия – неважно, признают они это или нет, находят его или не находят. Нет надобности особо разъяснять, что самоотверженность как верующего, так и нравственного человека не есть потеря себя, саморасточение или попросту бегство от себя (которое, конечно, тоже существует – Макс Шеллер разоблачает и порицает его в «Sympathiegefühlen» [*«Чувство симпатии»*. – Прим. пер.]); предпосылками самоотверженности обоих являются тишина, тайна бытия-для-себя и – по крайней мере у верующего – молитва. Однако ритм собирания – рассеяния направлен к самопожертвованию: любящий должен быть более глубоким колодезем, чтобы он мог черпать из самого себя.

Но поскольку самый глубокий, неисчерпаемый и одновременно самый исчерпанный кладезь есть Христос, а верующий христианин видит перед собой этот прототип, изначально нет никакого повода для того, чтобы противопоставлять самоотдачу христианина и самоотдачу члена человеческого сообщества. Самопожертвование, предоставление себя в распоряжение в обеих сферах подразумевает, что человек должен нечто отдать, что он в мирских делах усерден и опытен, что вследствие этого он извлекает из своей части посланничества несомненный интерес, который

способствует такому усердию, что он получает радость от своей профессии, будь она почетной, как исследование духовных глубин, или не приметной, как механическая работа на фабрике, которую можно бы поручить машине и выполнить быстрее. Поскольку (и до той поры, пока) это служение, оно требует аккуратного исполнения, которого можно требовать от добросовестного рабочего. Раб из притчи о талантах «в малом был верен» и в качестве награды «над многим поставлен» (ср. Мф 25:21. – *Прим. ред.*). Большинство людей совершает свое жизненное служение не иначе, как наподобие маленького колесика в огромной машине, где выпадающие колесики легко заменяются другими, так же проворно вертящимися. И все же любой служащий – единственный в своем роде человек, и любовь его сердца незаменима. Он отдает свою личную любовь в великую анонимность, и такое отдание себя является, если у него развито самосознание, почти смертью. Жертвенной смертью. Нельзя упрекнуть бедного в том, что он оставляет себе местечко для радости и отдыха, питает надежду и почти уверен в том, что мир как единое целое движется к осмысленному будущему и маленькая волна, которой он был, давно исчезнувшая в безымянном потоке, достигнет покоя в некоем беспредельном море. Чего-то иного мирской человек вообще не может знать, если он не предается каким-то наивным мечтаниям о будущем, и это немного побуждает его к тому, чтобы истолковывать свою жизнь как жертвенный дар и изливать ее.

Здесь нет нужды задаваться вопросом о том, приносит ли он фактически эту жертву; решающим является то, что она может быть совершена

христианином в мирской области и что она уже заложена в объективной устремленности бытия с его конечностью, но заложена как дух, трансцендирующий конечность. То есть человек как можно больше выходит из пределов своего бытия, как можно основательнее использует его для конечной цели, которая представляет для него ценность. Без самоотдачи делу невозможна полная вовлеченность, и наоборот. Значит, в конечном счете жертву нельзя противопоставлять успеху. То, какую роль в этой вовлеченности играют честолюбие, властное желание добиться своего, сейчас не является решающим. Существует хорошее честолюбие – исполнять свою задачу как можно лучше, как бы объективированное в вещи честолюбие; это первоочередное дело не только христианской, но уже и естественной этики – преобразовать свои мотивы с субъективно-закрытого в объективно-вещественное стремление к успеху.

Может быть, мне возразят, что христианин не способен к такой полной вовлеченности в мирские дела, поскольку его голова и сердце находятся в другом месте («где сокровище ваше, там и сердце ваше будет» [Лк 12:34. – *Прим. ред.*]) – в грядущей вечной жизни. Земная жизнь для него – лишь кратковременное пристанище на пути, в котором не имеет смысла задерживаться, осматриваться и обустриваться или даже перестраивать его. Говорят, поэтому христиане всегда рассеяны, никогда не принимают реального участия в созидании земного будущего. Прежде всего, чисто эмпирически, необходимо задать встречный вопрос: кто же тогда создал западную культуру, если не почти исключительно христиане? Если бы они

были совершенно нечувствительны к мирским ценностям, как они смогли бы выковать такие прекрасные «сосуды» для сверхвременного, вечного? Однако следует возразить и принципиально: разве Евангелие не призывает распоряжающегося раба не зарывать свой талант, но отдавать его в рост? Это означает выжать из скудной личности его земных лет высочайший доход. Разве христианин не знает лучше других, какова ценность этой единственной земной жизни, этого клочка поля, который скрывает в своей глубине вечное сокровище, так что ради того, чтобы его выкопать, стоит оставить (продать) все? Ведь сказано: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют, и где воры подкапывают и крадут» (Мф 6:19). Однако человек, желающий достигать и дарить, стремится собирать не для себя, его сокровище, а значит, и сердце заключены в его задаче. Христианское учение почти бесконечно углубляет возможность посвятить свою жизнь выполнению той или иной задачи, часто необъятной, поскольку не только внешний успех, но и настрой, воля к жертве и прежде всего страдание (там, где никакая активность уже невозможна), включаются в этот труд, в его плодотворность.

То, что называют христианской надеждой, не есть прерывание, но бесконечное углубление и усиление смутного упования индивидуума, что его земное существование не было совершенно напрасным и бессмысленным для совокупного бытия. Человек хочет участвовать в строительстве царства человечества; христианин хочет привнести в царство мира и человека хотя бы немного от царства Божьего. У него есть надежда, ко-

торая «не постыжает» (Рим 5:5. – *Прим. ред.*): даже то, что во времени записывается в счетную книгу как напрасное, достойно внесения в книги жизни и плодотворности. Поэтому в эпоху, которая способна рассматривать прогресс и содействовать ему почти исключительно в технико-механическом плане, христианин становится защитником более глубокой идеи прогресса, поскольку не впадает в заблуждение, будто что-то движется вперед лишь там, где успех можно выразить в цифрах. Однако он должен будет дать себе горький отчет и в своих упущениях: что он не изменил ничего там, где именно как христианин должен был бы проявить настойчивость, и что другие взяли на себя его задачи – часто в укор ему, – чтобы реализовать их в технико-механическом, материалистическом смысле.

Христианин изначально должен был бы являть пример самоэкспроприации, или отчуждения себя, ибо с этого начинается Евангелие. Теперь другие овладели этим навыком и направляют события таким образом, что процесс происходит принудительно. Христианин должен включиться в него, чтобы при его развитии, насколько это еще возможно, спасти свободу. Тогда для всех стало бы очевидным, что существует лишь единственное истинное делание – для братьев, для мира. Это делание Бога, который приносит своего Сына в жертву за мир; это делание Христа, который может принести свою жизнь в жертву и (вместе со спасенными) вновь принять ее; это делание христиан, говорящих «да» Господу; это делание человека, для которого брат более ценен, чем он сам.

Смиренная церковь

198

Теперь наконец мы можем осознать истинный смысл современных тенденций. Движение церкви за пределы своих границ к христианским, иудейским, нехристианским братьям могло бы быть движением самоэкспроприации Бога и Христа. Оно было бы таковым, если бы христиане стремились не к послаблениям для, не к дипломатическим авансам в виде послаблений для других, но к самому трудному: беззащитной, самоотверженной готовности подставить себя под удар. Это задача, имеющая цель в самой себе, в то время как все другие задачи (например, иерархической церковной дисциплины) релятивны по отношению к ней; хорошо, если они способствуют решению основной задачи, плохо, если затемняют ее. Самоотверженная церковь ищет лишь славы своего Господа, а не собственной, поскольку и Господь искал не своей славы, но славы Отца. Церковь ищет в Библии те слова, которые учат ее более совершенному послушанию. Она ищет в богослужении не самоупоения общины, но благоговейного почтения своего Господа и наполнения Его силой для того, чтобы справиться со своей задачей. В общении с отделенными христианами она стремится исполнить настоятельное требование Учителя – заповедь единства в любви. Она стремится исполнить в окружающем ее профанном мире свое призвание: быть закваской, которая действует, когда исчезает.

Церковь ищет в своих сегодняшних прорывах не оправдания себе, но, скорее, будет чувствовать себя в этих движениях глубочайшим образом уни-

чиженной, потому что все эти элементарные вещи пришли ей на ум так непостижимо поздно, потому что она была совершенно глуха к внушениям и советам не только Святого Духа, но и всего современного поколения протестантов, гуманистов и коммунистов. И тем более она чувствует свою малость в недавно начатом, пока еще робком диалоге с иудеями. Как ей подобрать слова после всего, что происходило на протяжении почти двух тысяч лет? Возможно, она лелеет надежду, что внутрихристианские раздоры могут быть сглажены благодаря искреннему смирению. Но как ей предстать перед иудейскими братьями? Возможно, она может принести всеобъемлющее покаяние в грехах, начиная с ее пренебрежения ко многим высказываниям Писания: что Бог оставляет суд за собой, что церковь привита на святом стволе Израйля и христиане должны быть очень внимательными, ибо если Бог не пощадил благородных естественных ветвей, то еще проще такое может случиться с привитыми дикими; наконец, что весь Израиль будет спасен, поскольку Бог не раскаивается в своих обетованиях. Связь понятий Израиль – церковь укоренена в самом Писании, поэтому не может быть отдана на усмотрение церкви. Она в таинственном смысле диалектически существует в Израиле, разрыв происходит в центре истории спасения, и преодоление его есть дело Судии мира. Однако для церкви это означает, что она невидимо для себя остается релятивной по отношению к Израйлю, так же как Израиль релятивен по отношению к ней. Тем самым она сама по себе не просто нечто целое. Не просто царство Божье. «Не

199

гордись, но бойся», – призывает к ней апостол (Рим 11:20).

Нигде церкви так сильно не указано на ее смиренное положение, как здесь. Напрашивается слово «позор», и не следует отвергать его – это только ухудшило бы положение вещей. Во время исповеди человек всегда позорен. Столь очевидные грехи, совершенные перед лицом всей мировой истории, нельзя изгладить из исторической памяти, в том числе и их исповеданием. Так что проглотим унижение. Не из добродетели, но поскольку так оно и есть. И каждый отдельный христианин не может от этого дистанцироваться, как уже было сказано вначале. Ведь это наша церковь. Протестантам, которые любят кидать камни и все же хотят называться христианами, здесь следовало бы вспомнить, что история христианства до разделения – в той же мере их история, как и наша (католиков), поскольку церковь начала существовать отнюдь не в XVI веке.

Смирненная церковь должна легче найти путь к униженному и оскорбленному. К тем, кем пренебрегают, поскольку едва ли стоит или не стоит вообще расходовать несоразмерные финансовые средства, чтобы добиться жалких улучшений. Подобно тому как знаком земного бытия Иисуса Христа была тщетность усилий, она должна быть и знаком земной церкви. Чем больше мировая цивилизация организуется и предпринимает свои боевые походы против бедности, эпидемий, голода, необразованности, тем активнее должны были бы христиане – люди среди людей – включаться в эти инициативы и содействовать им. Государства и межгосударственные союзы будут иметь все более явное преимущество перед церковью в отно-

шении имеющихся средств, но тем самым церкви указывается на постоянно остающиеся пробелы между хорошо организованными, рентабельными инициативами; если она среди последних занимает «последнее место» Евангелия (Лк 14:10) и апостолов (1 Кор 4:9), она ставит себя на ей предназначенное, для нее сохраненное и подобающее ей место. Но это не означает, что церковь не должна пытаться благодаря участию своих членов в нехристианских мероприятиях по возможности выходить за рамки обычного человеколюбия и распространять свой, особый дух смиренного, нерасчетливого самопожертвования. Это касается и высших, ответственных должностей в человеческом сообществе – ведь и управлять по-деловому можно именно тогда, когда такой деловитости способствует высшая степень самоотречения, в частности – в борьбе за власть отдельных групп, фракций, наций, относительно которых остается надеяться, что расширяющийся до планетарных масштабов горизонт будет способствовать дельности их позиций и аргументов.

Если в этих мирских вещественных областях необходимо считаться с очевидной эволюцией к универсальности, то для идеи церкви возможности эволюции не существует. Ее идея и ядро ее реальности были даны ей полностью с самого начала пути, и она всегда может вспомнить о своих истоках, чтобы, соизмеряясь с ними, признать свое грехопадение и обратиться к тому, что она до сих пор недостаточно ревностно развивала. То, что в мирском понимании выглядит как прогресс и развитие, у нее сразу же вызвало бы подозрение: не бегство ли это от собственной сущности? Большой численный рост, почести, богатство, культурная и политическая власть должны вызы-

вать у нее неловкость и страх быть забытой Богом. Ее положение остается парадоксальным, поскольку она лишь в качестве малого стада может оказать огромное влияние, лишь как концентрированная закваска может «заквасить все тесто» и, разумеется, вновь и вновь подвергается искушению принять это «огромное влияние» во «всем тесте» за пробный камень истинности своего действия. Это является искушением потому, что измерить действие церкви в конечном счете вообще невозможно. Самое существенное, что в ее силах: молитва, страдание, послушание веры, готовность (возможно, неиспользованная), смирение, – не поддается никакому статистическому учету. Поэтому действительно важны те мирские сообщества (*instituta saecularia*), которые отказываются от прямого (доступного статистике) апостолата в пользу простого присутствия в дехристианизированном мире (*présence au monde*). Другие сообщества, которые всеми средствами стремятся к мирской и культурной власти, чтобы тем самым якобы помочь церкви, лишь вредят ей и справедливо вызывают ненависть к себе и к ней.

Если мы постоянно говорим здесь о «церкви», то каждый христианин должен знать, что под этим подразумевается он сам. Прошли времена, когда миряне могли свалить свою ответственность на клириков. Клер все более явно становится той вспомогательной организацией, которая должна воспитывать и поддерживать народ Божий (*laos Theou*) в истинно христианском духе. Для этого он получил свои особые священнические, учительные и руководящие благодатные дары. Ни один мирянин уже не может сегодня осуждающе начать высказывание словами «Церковь должна...», не спрашивая при этом себя, делает ли он сам то, что

она «должна». Чтобы произносить такие слова, ему нужно сначала удостовериться, говорит ли он в Святом Духе церкви как невесты Христовой и сообщества святых или, скорее, вещает, исходя из частного и лишнего любви, а потому совершенно нецерковного духа голого критиканства. Для христианина недопустимо требовать и наблюдать, как церковь экспроприруется и смиряется, не видя осуществления этого спасительного процесса в своем собственном бытии.

Если в заключение поднять вопрос о том, какое соподчинение форм жизни следовало бы выстроить для того, чтобы сущность церкви действительно стала ясной для всех, то на вершине следовало бы поставить «положение» тех в народе Божьем, кто получил в дар и избрал послушание веры, бедность и мариански-плодотворное «бесплодие» в качестве своего особого образа жизни; затем – народ Божий в его совокупности и наконец – его церковнослужителей (как *servi servorum* [лат. слуги слуг. – Прим. пер.]). Однако поскольку этот объективно правильный порядок среди грешных людей вновь и вновь подвергается опасности быть ложно истолкованным как иерархия достоинств, с тем же успехом этот правильный порядок можно поставить с ног на голову и, начав, как обычно, с клира, поместить полную форму реализации в конец, тем более что положению «последних» последнее место и подобает.

Молитва, надежда и профанность

Христианин должен все глубже и глубже учиться экспроприации. Для него, обязанного своей свободой Христу, она становится молитвой. По-

сколько человек есть грешник и тем самым эгоист, молитва несет в себе тяжелый груз связанности со своим «я». Человек заботится и хлопочет о своем спасении, о «милости Божьей». Он имеет все основания умолять о прощении своих прегрешений, о даровании силы в его слабости. Наряду с этим он, конечно, будет молиться и за друзей, знакомых, тех, кто ему поручен. И в конце, если это ему придет на ум, – за христианство и за мир. Однако по мере того как он узнает Христа, его молитва экспроприируется. Он молится о прощении грехов; здесь заключается его собственная вина, тяжкая и все же как бы исчезнувшая, ибо теперь ужасает то, что вообще существует грех, кто бы его ни совершил. Он молится о пришествии царства, о том, чтобы святилось имя Божье, о Его воле, которая должна осуществиться на земле, о хлебе, который Бог должен даровать всем нам и в первую очередь голодным, об избавлении от искушения и зла – особенно тех из нас, кто почти безнадежно одолен тьмой.

Чем лучше молящийся умеет молиться, тем более его сердце становится экспроприированным. Он должен сделать редкое открытие, которое вначале кажется ему неприятным и почти невыносимым: то, что он рассматривает как свою личную тихую комнатку, где он в предельном уединении хочет общаться с Богом, закрыто стенами лишь от мира, но не от Него. Каждый из прославленных в небесной церкви может заглянуть внутрь. В Апокалипсисе все происходящее на небе и на земле разворачивается как бы в огромном открытом зале. Молитвы святых, зримые для каждого, принимаются ангелами и восходят, как фимиам, перед престолом Божиим. Ничего частно-

го нет. Чем интимнее, чем личностнее любовь, тем больше открыта она в царстве Божьем, тем больше каждый может претендовать на нее. Не только нижнее основание небес, но и стены прозрачны, как кристалл. В домик в Назарете, к сердцу Девы имеет доступ каждый, в том числе и люди в грязной обуви и рваной одежде, которые пахнут вовсе не лилиями.

Здесь христиане еще должны учиться; большинство становятся буржуазно-щепетильными, когда речь идет об их благочестии. Они должны серьезно осмыслить, не отстают ли они от эволюции сознания. Их бытие, их сердце, их молитва есть тот хлеб, который должны разделить все. Почему христиане не должны быть причастны к евхаристической тайне? Если они члены Христовы, то Глава может распоряжаться ими. Они пребывают в служении, меру которого определяет пользующийся ими Глава. Они должны в своей целостности осознавать и чувствовать себя призванными на служение, употребляемыми, используемыми Богом. И они должны ориентировать на это движения своего сердца, свою молитву. Они должны учиться творить молитву «Отче наш» по-

⁶ «Поскольку Иисус в своей целостности чист, то и вся Его плоть есть пища и вся Его кровь – питье. Ибо каждое из Его дел свято и каждое из Его слов истинно. Именно поэтому Его плоть есть истинная пища и Его кровь – истинное питье. На втором месте чистой пищей являются Петр и Павел и все апостолы, на третьем – их ученики. И тем самым каждый может, в меру своей вовлеченности или чистоты своих помыслов, стать для ближних своих чистой пищей. Каждый человек имеет в себе особую пищу. Если она блага и он черпает из нее и из доброго сокровища своего сердца, то он предлагает своим ближним чистую пищу». Ориген, 7-я проповедь на книгу Левит.

добающим образом и в соответствии с ее смыслом, т. е. со смыслом Христовым, и не суживать вопреки этому смыслу каждое прошение, ставя в центр себя. В «Отче наш» вообще нет слова «я», но лишь «мы». В этом «мы» возвышается, но в то же время и упраздняется всякое «я».

Совершенно непостижимым образом в богословии некогда существовал взгляд, что каждый может иметь надежду лишь в отношении себя – ту христианскую надежду, которая «не постыжает». Однако скорее следовало бы сказать совершенно противоположное. Каждый должен иметь надежду в отношении всех своих братьев, а что до себя, то он едва ли может хоть на мгновение отложить страх. Конечно, «совершенная любовь изгоняет страх» (1 Ин 4:18. – *Прим. ред.*), но кто может о себе сказать, что имеет совершенную любовь? Однако во встречающемся ему брате он видит Сына Человеческого, который умер за него и ходатайствует за него перед Отцом (см. 1 Ин 2:1). Он видит Христа в каждом, во всем мире. Этим питается его надежда. Ему уже не приходит в голову надеяться, имея в виду только себя, – к примеру, на то, чтобы после смерти как можно быстрее достичь созерцания Бога, – в то время как остальные могут спокойно подождать. Истинная христианская надежда эсхатологична и общинна. Она отражает «стенание твари», которая во всей своей совокупности надеется стать причастной спасению. В такой надежде противоречие между этим и тем миром преодолено. По мнению некоторых отцов церкви, достигшие блаженства на небе также надеются на окончательное, всецелое спасение мира. И мы видим это в молениях Апокалипсиса. Обетуются новое небо и новая земля. Новым небо будет лишь

тогда, когда земля придет на небо. Тогда это будет и новая земля, на которой осуществляется воля Божья – «на земле, как на небе». Тем самым надежда христиан не уходит из истории, но движется по ходу истории, к ее концу.

Поэтому расхожим выражениям «мирской мир» и «современная профанность» нужно вернуть истинно христианское значение. Про-фан (*pro-fan*) значит «снаружи, перед святилищем» (*fanum*). *Pro* для нас означает, что мы еще не пребываем в нем, но также и то, что мы всегда предстоим перед ним и идем к нему. Точно так же дело обстоит при каждой встрече с человеком: она происходит перед святилищем, однако вообще не произошла бы, если бы христианин не смотрел сквозь профанность на святость и в про-зрении не шел бы к ней. В этом шествии разница между профанным и сакральным устраняется. Но происходит это только в шествии. Горькие речи трансценденталистов о тотальной профанности мира отказываются от пути надежды, как и упоенные речи тейярдистов о тотальной сакральности космоса.

Даже робкий шаг по пути надежды освещается для того, кто экспроприирован в послушании веры. Он отваживается на этот шаг, не задаваясь вопросом о том, на чужбине он или дома. Если он чувствует, что находится на чужбине, то все-таки знает, что его шаги устремлены к родине и что родина будет не чем иным, как чужбиной, которая нашла дорогу домой.



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ

СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

сочетает в себе черты конфессионального и светского учебного заведения, ориентирован на мирян, открыт межконфессиональному диалогу и свободным дискуссиям. Помимо библейско-богословских предметов студенты ББИ изучают широкий спектр общегуманитарных дисциплин.

В издательстве ББИ выходят книжные серии:

«Современная библеистика»

«Современное богословие»

«Богословие и наука»

«Диалог»

«История Церкви»

«Религиозные мыслители»

«Богословские исследования»

«Современная апологетика»

«Услышать Человека»

«Читая Библию»

и другие книги, а также

«Страницы: богословие, культура, образование».

Ежеквартальный журнал ББИ (издается с 1996 г.)

Подписано в печать 08.04.2009 г.

Формат 84×100/32.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл.-печ. л. 10,11. Тираж 1000 экз.

Заказ № 1355.

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных материалов
в ОАО «Дом печати — ВЯТКА»
610033, г. Киров, ул. Московская, 122

ВЕРУЮ ГАНС УРС ФОН БАЛЬТАЗАР КТО ТАКОЙ ХРИСТИАНИН?

В течение всего 1988 года «Пастырский листок» епархий Аахена, Берлина, Эссена, Хильдесхайма, Кёльна и Оснабрюка публиковал в качестве передовицы краткое толкование двенадцати «членов» Апостольского символа веры, вышедшее из-под пера швейцарского богослова Ганса Урса фон Бальтазара. Объединенные знаменательным названием «Верую» эти тексты – практически последнее, что им написано, – в связи с его внезапной смертью 26 июня 1988 года приобретают характер завещания, поскольку в чрезвычайной своей насыщенности и глубине представляют собой сжатую «сумму» всего его богословия.

Дополняет книгу работа «Кто такой христианин?» Это мужественный, прямой разговор о месте христианства в мире. Обновление сегодняшней церкви невозможно без памяти об истоках и без ответа на вопрос, кто же такой христианин. Реформаторство «спиной к Богу» и лицом к секулярному миру грозит обернуться изменой Христу, модернизация богослужения – утратой пространства тишины для созерцательной молитвы и т. д. Однако вместе с тем Бальтазар настаивает: церкви необходимо отказаться от стерильного самосохранения и пробудиться до уровня своей глубочайшей сущности, дав себе и миру ответ на заглавный вопрос книги.

ISBN 5-89647-200-5



9 785896 472001



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ
ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

www.standrews.ru