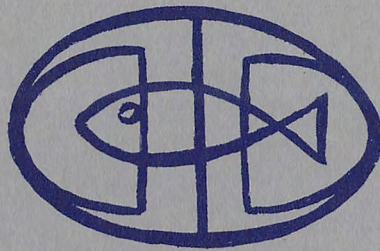


СИМВОЛ



6

DÉCEMBRE 1981

С
И
М
В
О
Л

Б

SIMVOL

Revue semestrielle
publiée par la Bibliothèque Slave de Paris

Rédaction – Administration
14 bis, rue d'Assas F – 75006 PARIS

Abonnement d'un an : 50 F
Le numéro : 27 F

Compte postal : «Simvol»
22 288 60 E – Paris

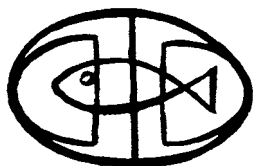
СИМВОЛ

Журнал христианской культуры
при Славянской Библиотеке в Париже

Выходит 2 раза в год

Подписная плата на 1980 г. : 50 фф
Цена отдельного номера : 27 фф

CIMBOA



6
DÉCEMBRE 1981

Слово "символ" происходит от греческого *σύμβαλλω*, что значит "составляю", "соединяю".

В Древней Греции существовал такой обычай: друзья, расставаясь, брали какой-нибудь предмет (глиняную лампадку, статуэтку или навощенную дощечку с какой-либо надписью) и разламывали его пополам. Каждый брал себе половину. По прошествии многих лет эти друзья или же их потомки при встрече узнавали друг друга, убедившись, что обе части, соединяясь, образуют единое целое — *символ*.

ОТ РЕДАКЦИИ

С Выходом шестого номера "Символа" завершается третий год издания нашего журнала. Уже после появления первого номера редакция начала получать письма. В одном из них был задан следующий вопрос: "Будет ли новый журнал журналом диалога или, в очередной раз, журналом монолога?"

Теперь, после выхода шести номеров "Символа", на этот вопрос, несомненно, могут ответить сами читатели. Тем не менее редакция считает необходимым уточнить свое понимание сущности диалога, или общения.

Вполне можно было бы представить себе журнал, в котором на заданную тему поочередно высказывались бы католики и православные. "Символ" издается католиками. Поэтому может показаться, что уже сам этот факт исключает подобный принцип. И действительно, могут сказать: какое право имеет редакция решать за православных, что в той или иной области должно рассматриваться как православная позиция. Но задача журнала не в том, чтобы раскрывать позиции католиков или православных, а в передаче живого духовного опыта жизни во Христе.

К тому же само противопоставление "православие—католицизм" носит узкоконфессиональный характер и неудовлетворительно в смысле определения участников чаемого диалога. С самого начала мы поставили перед собой задачу содействовать встрече, новому обоюдному раскрытию двух великих христианских традиций. Для достижения этой цели необходимо, чтобы западная половина "Символа" раскрылась такой, какова она есть в действительности. (Это вовсе не означает, что нужно — как кажется некоторым — показывать лишь

теневые стороны жизни Западной Церкви. С представлением о Западной Церкви связано множество избитых штампов, за которыми она и сама порой пытается скрыться.) Западная половина Символа должна явить себя со всеми присущими ей особенностями, теми особенностями, которые отличают ее от второй, дополняющей ее, половины. В свете сказанного понятно, почему редакция надеется, что в самом близком будущем в журнале начнут появляться статьи, написанные православными авторами. Мы считаем это необходимым, ибо иначе Символ не может раскрыться как Символ. Ведь Символ — это две дополняющие друг друга стороны: подлинная встреча между людьми всегда основана на этой истине.

Чтобы проиллюстрировать эту мысль, можно было бы привести содержание уже вышедших номеров нашего журнала. Но нам кажется, что более логично воспользоваться примерами, взятыми из данного, шестого, номера. Публикуемые в нем материалы, как и материалы всех предыдущих номеров, — и редакция придает этому особое значение, — предназначены были, главным образом, для самих католиков.

Центральная тема шестого номера — Библия. Статьи на эту тему занимают почти две трети номера. Важность выбранной темы очевидна для всех: мы говорим о Библии, потому что она обладает непреходящим жизненным значением. Священным Писанием живут все христиане. Мы же стараемся выявить то место, какое Книга занимает сегодня в жизни католиков.

Еще не так давно Библия была книгой, как бы запечатанной для католиков. Однако сейчас положение изменилось. Обновление библейской науки и возобновившийся интерес к Книге, проявляющийся в среде самой широкой публики, — вот те явления, которые характеризуют жизнь современных западных христиан. Этим и объясняется выбор и помещение в журнале четырех библейских собеседований, проведенных отцом Полем Бошаном.

В настоящее время Поль Бошан — профессор иезуитского богословского Факультета в Париже. Он известен как ученый благодаря своим книгам и своему толкованию Библии. Мы решили опубликовать не какую-либо из его "ученых" статей, но цикл библейских собеседований, проведенных им в одной из парижских церквей; аудиторию составляли христиане, хотя и образованные, но не имеющие специальной подготовки в области библейской науки. Мы постарались сохранить очень живой, разговорный, неприглаженный стиль выступлений Бошана, выступлений, в ходе которых профессор, как верующий, попытался передать не только свои научные знания, но и свое духовное горение — свою веру в Слово. И мы были бы счастливы, если бы наши читатели, вникая в суть выступлений отца Поля, почувствовали себя как бы находящимися в храме, где они вместе

со своими католическими братьями стараются раскрыть Книгу, овладеть основами правильного ее прочтения.

Отдел хроники посвящен памяти Тейяра де Шардена, столетие со дня рождения которого отмечалось в 1981 г. Легче всего было бы написать для наших русских читателей специальную статью, в которой рассказывалось бы о жизни, научной деятельности и философско-религиозных мыслях отца Тейяра. Однако мы предпочли опубликовать проповедь, произнесенную по случаю его юбилея отцом Г. Мартеле в Соборе Парижской Госпожи нашей Девы Марии (Собор Парижской Богоматери). Таким образом мы даем русским читателям возможность услышать слово о Тейяре, произнесенное в Парижском кафедральном соборе, т.е. услышать то, что слышали католики (и как мы полагаем, другие западные христиане).

Проникаться вместе Словом Божиим, стоя по обе стороны реки, несущей потоки воды живой – христианства, вместе восторгаться деланием Бога, деланием, воплощающемся в тех людях, которые полностью отдали себя Ему, – не есть ли это наиболее истинный образ диалога, общения!

Впервые мы начинаем публиковать в нашем журнале тексты Отцов Церкви. Наше желание – вернуть русскому читателю, хотя бы отчасти, то, что принадлежит ему по праву, ибо речь идет о русском переводе коптской рукописи, в которой повествуется о святом Макарии Египетском. Этот перевод под названием "Новооткрытые сказания о Макарии Египетском" был опубликован в 1898 г. в Казани в журнале "Православный собеседник". Подобные материалы мы собираемся постоянно публиковать и в будущем и надеемся, что таким образом постепенно составитя библиотека избранных творений святых Отцов и Учителей Церкви – восточных и западных, – творений, в которых так нуждаются современные русские (да и не только русские) христиане.

Не так ли должны действовать члены одной семьи – возобновлять в своей памяти наиболее отдаленное прошлое, дабы раскрыть друг перед другом малые и великие богатства, унаследованные от общих предков, те сокровища, в которых каждый узнает свое неотъемлемое и одновременно принадлежащее всем вместе благо, какое Бог даровал Своему Народу?

БИБЛИЯ

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ СЕГОДНЯ

П. БОШАН

БИБЛИЯ СЛОВО БОГА И СЛОВО ЧЕЛОВЕКА

В ЭТОЙ серии лекций я не ставил себе целью последовательное "объяснение" Библии, ибо такое "объяснение" заняло бы слишком много времени. Скорее я хотел бы поговорить с вами о Библии в целом. Изучение Библии на наших христианских собраниях — дело относительно частое, хотя и относительно новое. Я использую здесь слово "Библия" в его наиболее широком смысле: Ветхий Завет и Новый Завет — Бытие в той же мере как Псалмы, Евангелие или Апокалипсис. Библия — это та громада, перед которой каждый христианин чувствует себя в какой-то мере обойденным, неспособным обрести ту радость, что скрывается в ее сокровищах.

Конечно же, можно и должно давать объяснение всему библейскому ансамблю — книга за книгой, текст за текстом, шаг за шагом. Но существует ключ, который подходит ко всей Библии в целом. Для меня это-то и есть самое важное. И я предлагаю вам принять участие в поисках этого ключа. В сущности, самое главное — это не "исследование" Библии, но "вхождение" в нее. У Библии есть как внешняя, так и внутренняя сторона. Пребывание "вне" или "внутри" Библии зависит прежде всего от отношения к этой книге, от внутренней обращенности к ней.

Что это за книга? Вот мой вопрос, и я отвечу на него тройным образом (в четырех беседах).

1. Библия есть Слово Бога и слово человека. Об этом я буду говорить в первых двух беседах.

2. Далее, Библия это собрание книг, но она также и Единая книга — Единая истина, однако допускающая разнообразные подходы

и, в известной мере, заключающая в себе противоречия. Об этом я буду говорить в третьей беседе.

3. И наконец, Библия — это книга одного народа, затем одной Церкви, но также и вселенская весть, книга людей. Речь об этом пойдет в четвертой беседе.

Все вы прекрасно знаете, что для любой серии лекций всегда трудно найти общее название. И как вы уже могли почувствовать, мне придется говорить о серии "контрастов", число которых вполне можно увеличивать, — Библия это книга истинная и правдивая, но толковать ее можно по-разному; Библия это книга Откровения, но она также и закрытая книга; Библия включает Ветхий и Новый Заветы, но также и Новый и Ветхий Заветы.

Любой контраст или парадокс всегда вызывает чувство неловкости, и поэтому люди стихийно пытаются избавиться от любого контраста и парадокса. Например, делают выбор между "книгой Бога" и "книгой человека" — ведь гораздо удобнее придерживаться чего-то одного. Но именно обе эти стороны Библии, взятые вместе, не должны исключать одна другую. Вся красота заключается именно в единении этих сторон. Вполне возможно разделить эти два аспекта Библии, о которых я только что говорил, как бы расположить их на двух столбцах. Но верное представление о Библии есть такое представление, которое заставляет нас постоянно переходить от одного столбца к другому и обратно. Самое важное — это слово "И". Все это кажется довольно простым, но все же требует известного внимания и усилий, которых мы часто пытаемся избежать. Да, затруднения существуют, но свет исходит именно оттуда, где скрываются эти затруднения.

Говоря о каждой из контрастирующих сторон, я постараюсь показать, где находятся контрастирующие элементы и в чем именно они заключаются. Я постараюсь выявить всю важность слова "И". Если хотите, мы вполне можем назвать центром тот источник света, что скрывается в этом союзе "И". Я закончу это введение изложением плана первой беседы.

1. Книга Бога.

а. Кто говорил об этом? — Соборы.

— Собор 1965 г.

— Соборы 1870, 1546 гг.

б. Писания, цитированные на Втором Ватиканском Соборе.

2. Книга человека: 1893 — 1965 гг.

3. Книга и Бога и человека.

- а. *И равно В: Бог в человеке.*
- б. *Святой Дух.*
- в. *Воплощение.*

4. *Истолкование соборных текстов.*

- а. *Резюме.*
- б. *Конкретное применение.*
- в. *Суть проблемы.*

И теперь и далее, излагая предмет, я буду отводить большое место учению последнего Собора. Поэтому мне придется часто обращаться к соборным текстам, и я надеюсь, что вы не сочтете меня слишком дотошным. Но если все же такое и случится, то прошу вас обратить внимание на следующее: по-моему, на Собор часто ссылались, восхваляли его и восхищались им (а иногда и не принимали его), но слишком редко излагали и объясняли христианам его учение. Так что мне придется уделить соборному учению много времени. И это позволит мне также, по ходу изложения, ответить и на следующий вопрос: что нового содержится в учении Второго Ватиканского Собора?

1. КНИГА БОГА

- а. Кто говорит об этом? – Соборы.

Книга Бога

а. С помощью этого выражения лишь передается учение, повторенное Вторым Ватиканским Собором. Я цитирую: *”Все книги как Ветхого, так и Нового Завета, во всей их совокупности и во всех их составных частях, рассматриваются Святой Матерью Церковью, по вере, полученной от апостолов, как святыя и канонические, в силу того, что они, будучи написаны под воздействием Святого Духа, имеют автором Бога и как таковые были переданы Церкви”* (Догматическая конституция ”О Божественном Откровении, гл. 3, пар. 11, 18.11.1965 г.).

Имеется ли в этом тексте что-либо новое?

Я уже говорил, что этот текст Второго Ватиканского Собора есть повторение, потому что каждое слово и каждое выражение этого текста можно найти в текстах Первого Ватиканского Собора (1870 г.). В 1546 г. Тридентский Собор с той же определенностью подтвердил, что автором обоих Заветов (как Ветхого, так и Нового) является Бог.

- б. Писания, цитированные Собором.

То, что Церковь утверждала всегда, сегодня утверждается ею

с еще большей настойчивостью, ибо сама она опирается на сказанное в Писании, по крайней мере на следующее выражение: "Писания вдохновлялись Святым Духом".

Вот тексты Священного Писания, цитированные последним Собором, в порядке их следования. Полезно перечитать их, с тем чтобы убедиться в древности церковного почитания Писаний. 2 Тим 3.15-16 (в конституции "О Божественном Откровении" цитируется только стих 15). Павел пишет своему юному ученику Тимофею: *"С самого детства ты знаешь Священные Писания; они способны передать тебе Мудрость, ведущую ко спасению через веру, которая есть во Христе Иисусе. Все Писание вдохновлено Богом и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности, да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен"*.

Прекрасный текст, в котором можно отметить три важных момента.

Первое: Писания дают не только какое-то знание или информацию, они обладают и "силой".

Второе: Именно поэтому они признаются богодухновенными.

Третье: Они спасают через веру, делают человека способным к добрым делам; именно это доказывает их, Писаний, силу.

2 Петр 1.19-20; второй текст, принадлежащий Петру (или притязающий передать учение Петра), гласит: *"И притом мы имеем вернейшее пророческое слово, и вы хорошо делаете, что обращаетесь к нему, как к светильнику, сияющему в темном месте, доколе не начнет рассветать день и не взойдет утренняя звезда в сердцах ваших"* (стих 19).

По своей вдохновляющей мощи этот текст достоин того, чтобы все его знали, и он действительно широко известен. Я обращаю ваше внимание на то, что роднит его с Посланием к Тимофею. Как и Тимофей, христиане, к которым обращается Петр, уже читают Писания; Петр им говорит, что они хорошо поступают, вникая в Писания. Это не призыв к чтению Писаний. Однако текст не кончен, остается еще стих 20: *"Во-первых, вы должны знать, что толкование какого бы то ни было пророчества Писания не есть что-то частное дело. Ибо никогда пророчество не было произнесено по воле человеческой, но говорили от Бога движимые Духом Святым"*. Следовательно, Дух Святой делает людей способными говорить от Бога.

Собор опирается также на то место Евангелия от Иоанна, которое некоторое время считалось заключением этого Евангелия. Собор признает за этим текстом скорее косвенный, нежели прямой авторитет: *"Много сотворил Иисус перед учениками своими и других чудес, о которых не написано в книге сей. Сие же написано, дабы вы уверова-*

ли, что Иисус есть Христос Сын Бога, и, веруя, имели жизнь через Его имя” (Ин 20.30-31).

Почему Собор, обосновывая Божественное происхождение Писания, цитирует этот текст? Этот текст очень интересен, хотя он лишь косвенно свидетельствует о Божественном происхождении Писаний. Непосредственно в тексте говорится о цели (а не о происхождении) Евангелий – дабы читатель веровал и был спасен. И, как показывает только что упомянутое послание апостола Павла к Тимофею, это также отчасти и точка зрения апостола Павла. Иоанн Богослов утверждает, что Евангелие действительно раскрывает ту истину, что Иисус – Сын Бога. Но раз Писание настолько мощно, что способно вести нас к Богу, то это доказывает, что оно исходит от Бога. Писание обладает Божественной целью, и тот, кто утверждает это, тем самым, косвенно утверждает, что Писание имеет Божественное происхождение. Через Писание – вера, а через веру – ”жизнь через Его имя”.

С полной ясностью Писание представлено Иоанном Богословом как орудие Откровения. Эта книга написана, ”дабы вы веровали... а через веру имели жизнь”; так что понятно, почему эти слова Иоанна пользовались на Соборе таким большим вниманием. В этом следует рассматривать Соборную волю, противоборствующую тем, кто стремится поставить Писание на более низкую ступень, чем другие орудия Откровения.

Рассмотрев все эти тексты, мы неизбежно приходим к выводу – автор Писаний – Бог.

2. КНИГА ЧЕЛОВЕКА (1893-1965 гг.)

Переходя на другую сторону, на другой столбец, попытаюсь рассмотреть другую сторону проблемы, совсем не обязательно отходить от текста Собора, даже от параграфа, который мы сейчас рассматривали. И, действительно, несколькими строчками ниже мы можем прочитать, что *подлинными авторами* Писания суть люди. Полностью цитирую фразу, раскрывающую самое существенное в этом смысле: *”Дабы создать Писания, Бог избрал людей, которых взял, воспользовавшись их собственными качествами и способностями. И так Он действует в них и через них, чтобы они письменно передали, как подлинными авторами, все, что Он хотел, и только это”* (”О Божественном Откровении”, гл. 3, пар. 11). Первая часть этой цитаты есть просто повторение слов энциклики Льва XIII ”Провиденциальность Бога” (18.11.1893 г.).

Но выражение ”как подлинными авторами” представляет собой нечто новое в смысле происхождения Писаний. Здесь чувствуется стремление более четко, чем это было ранее в подобных текстах, выявить

этот второй аспект. Следовательно, в этом и заключается некий новый подход.

Попытаемся истолковать учение Собора, задавшись лишь двумя вопросами, связанными с его текстом.

Можно ли сказать, что библейские авторы, раз им помогал Бог, в меньшей степени являются авторами своих книг, чем обычные писатели, и что они, библейские авторы, несут лишь часть ответственности за свои писания? Ответ отрицательный! Этого утверждать нельзя. Библейские авторы – настоящие авторы Библии. Каждый из них является автором своего труда в той же мере, в какой Расин или Клодель являются авторами своих литературных произведений, а Моцарт своей музыки.

Невозможно не отметить определенной разницы в формулировках Второго Ватиканского Собора ("Слово Бога") и Льва XIII ("Провиденциальность Бога"). Энциклика 1893 г. показывает Бога скорее как музыканта, который полностью владеет своим инструментом – человеком; в тексте энциклики чувствуется стремление представить человека как существо пассивное: она проникнута заботой о том, чтобы ничего не было отнято от Бога – Бога, Который "порождает... помогает... и управляет" ("Провиденциальность Бога", 125). Ни один из этих глаголов не был внесен в тексты Второго Ватиканского Собора.

И далее, можно ли сказать, что одно в Библии идет от Бога, а другое от людей? Разве можно сказать, что все слишком неясное, неточное, смущающее в Писании связано лишь с человеком, оставляя за Богом все, что представляется нам бесспорным? Собор дает на этот вопрос полностью отрицательный ответ. С одной стороны, вдохновение Святого Духа "распространяется на все книги как Ветхого, так и Нового Завета, во всей их совокупности и во всех их составных частях" ("О Божественном Откровении", гл. 3, пар. 11).

С другой стороны, "подлинными авторами" написали "все, что хотел Бог, и только это". Нужно воздать должное Собору и Церкви за эту четкость суждений, за оказанное Богу доверие, которое, на первый взгляд, усугубляет трудности, но в действительности закрывает дорогу компромиссам, столь обессиливающим дух человека.

В Писаниях невозможно отделить Божье от человеческого: это утверждение кажется невероятным, но оно одним ударом пресекает все бесконечные и совершенно бесплодные придирки; оно освобождает и сосредотачивает наше внимание на "И", о котором я только что сказал: Бог и человек.

Действительно, суть не только в том, чтобы, как иногда говорят, держаться за оба конца цепи: Бог, человек. Ни в коем случае нельзя забывать, что, если бы было только два конца цепи, то не было бы

самой цепи. Цепь это именно "И". Именно в этом суть проблемы, ее средоточие. Важна именно эта суть; именно к ней направляет учение, тем или иным образом провозглашаемое Церковью. Конечно, это учение как-то связывает ум, не дает ему блуждать по пути, который способен привести лишь к тупику; но, прежде всего, оно создано для того, чтобы развязать нас, направляя к тому центру, где пребывает истина, дарующая жизнь, а следовательно, и свободу.

3. КНИГА БОГА И ЧЕЛОВЕКА

Что говорит Второй Ватиканский Собор о Боге и человеке как авторах Писания?

Есть три ответа на этот вопрос.

а. И равно В.

Говоря об отношениях между авторами Писаний и Богом, Собор утверждает, что Бог действует "в них" и "через них". Одно из примечаний соборного текста обращает наше внимание на эти два предлога. Все это может показаться какой-то излишней, чересчур изоцированной грамматической тонкостью; тем не менее различие между этими двумя предлогами обладает большим значением. Суть этого различия в том, что "в" (у авторов-людей) — это нечто сравнительно новое по сравнению с "через" (у тех же авторов). Слово "через" было излюбленным в период подготовки Второго Ватиканского Собора. Это слово обозначает понятие так называемой "инструментализации". Бог обращается с библейским автором, как органист с органом или флейтист с флейтой. Это понятие выражает, прежде всего, полное владычество Бога. "В" обозначает понятие почти противоположное, понятие внутренней соприсутственности. Не инструмент, но как бы чаша! Это подобно тому, как душа действует через тело, но еще более — в самом теле, воздействуя на него. Художник достигает нас посредством своей картины, но еще более из своей картины. Так и Бог говорит нам через Моисея, Иеремию или святого Павла, но еще более в Моисее, в Иеремии, в святом Павле. Это, как я полагаю, означает, что сам святой Павел стал делом Божиим раньше тех писаний, которые он, святой Павел, создал. Написанное, Книга, вышла из внутренней соприсутственности Бога каждому библейскому автору, как и из их пребывания в Нем. И это как-то особенно проясняет ту истину, что Бог — автор Библии — никак не умаляет свободу человека — автора Библии; более того, возрастание свободы есть знак Божественного присутствия. Наконец, последнее замечание относительно этих маленьких предлогов. Употребление предлога "в" оправдано самим Писанием, что и подтверждает наши предположения.

Собор хорошо понимает, что такой способ выражения мало принят в обиходе. Следовательно, необходимо было узаконить такой способ выражения с помощью Писания. Действительно, в Послании к Евреям говорится, что Бог "многократно говорил отцам в пророках" (1.1). В экуменическом переводе Библии в комментарии к этим словам отмечается: "Выражение непривычное. Как правило, в Библии говорится "через пророков". Однако выражение "в пророках" все же поддается объяснению. Ибо, гласит Послание, раньше Бог говорил в пророках, а с недавнего времени, во Христе: "В Сыне, Которого поставил наследником всего" (Евр 1.2). Можно сказать, что внутренняя сопричастность Отца и Сына (Сын не может быть лишь инструментом!) и свобода Сына уже как-то проступают во внутренней сопричастности Богу и свободе, дарованных Богом пророкам, и это распространяется на их весть. Подобно тому как Бог раскрылся во Христе, Он уже раскрывался в тех, кто говорит в Библии.

Анализ двух этих предлогов всего лишь частность. Но, может быть, стоило бы по ходу изложения отметить, что в целом понимание соборных текстов возможно лишь при условии их тщательного исследования.

б. Святой Дух

Понятие внутренней сопричастности может помочь нам понять, почему всегда говорят, что Писания вдохновлены Святым Духом. Это прекрасная тема для молитвенного размышления, ибо мы все уверены, что столь древнее выражение не может быть пустым. С ним связано особое учение. По-моему, суть этого учения заключается в уточнении всего того, что остается еще недостаточно ясным в представлении о человеке как "инструменте". Само выражение "Святой Дух" вызывает представление о внутреннем, глубинном и, в результате, сладчайшем Божественном воздействии, оказываемом на авторов Писания: это столь сладостное воздействие не только не ущемляет свободу человека, но даже утверждает ее. Так что можно дать имя этой "цепи", этому "И", что соединяет Бога и человека: Предание назвало это "И" Духом Святым, Духом всепроникающим и благим. Дух Божий до самой глубины проникает в человека — библейского писателя, и, размышляя об этом, понимаешь, что именно в силу этого сам библейский писатель может достичь других людей, обратить их, привести их к Духу Божьему. Проникнутый Богом в том, что есть в нем, человеке, наиболее человеческого, библейский автор именно поэтому может говорить нам о Боге. Второй Ватиканский Собор, пользуясь словами святого Августина, утверждает то же самое: "В Священном Писании Бог говорит через людей на челове-

ческом языке” (“О Граде Божьем”). В “Граде Божьем” святой Августин продолжает эту мысль, говоря: “Выйдя на поиски человека, Бог говорит именно таким языком”.

в. Воплощение

Третье, о чем говорит Второй Ватиканский Собор, раскрывая смысл союза “И” в словах “человек и Бог”, также не ново, хотя и более позднего происхождения (взято из энциклики Пия XII “Божественное вдохновение Духа”, 1943 г.). Собор говорит следующее: *“Не отходя от истины и Божественной святости, Священное Писание являет изумляющее схождение к нам, людям вечной премудрости – являет, чтобы мы познали неизреченную благодать Бога; Священное Писание показывает, до какой степени Он, Бог, предупредительно заботясь о существовании человека, уподобил Свое слово слову человеческому. Слова Божьи, выраженные на разных человеческих языках, уподобились словам человека, точно так же как Глагол вечного Отца, облекшись в слабую человеческую плоть, стал подобен людям”* (“О Божественном Откровении”, гл. 3, пар. 13).

Теперь мы подошли, быть может, к самому важному в соборном учении о Священном Писании.

Говоря об этом, нам необходимо вновь вернуться к определенным моментам, о которых мы уже упоминали. Учение Собора настойчиво указывает на слабость человека и человеческих слов и говорит о “схождении к нам” Бога, о Его “уподоблении” нам. На протяжении последних столетий – особенно начиная с Возрождения – утверждалась мысль об абсолютном авторитете Писания, которое обращается к человеку как бы с вершины горы, с вершины неприступной крепостной стены. Легко объяснить такое отношение: Писание хотели защитить от гордыни и презрения, с которым многие люди отбрасывали его, – и таких людей теперь гораздо больше, чем в прошлом. Но не только из-за гордыни и презрения люди отбрасывали Писание. Часто причиной тому была просто-напросто честность, которая отказывалась закрывать глаза на трудности. Стало быть, чтобы слова Писания воспринимались людьми как Слово Божье, недостаточно лишь настаивать на абсолютном авторитете Писания. На этом пути существует опасность, которой не всегда могли избежать: я имею в виду стремление заморозить слово Божье под предлогом вящего уважения к нему. Многим казалось, что можно сделать слова Божьи, так сказать, более истинными, как бы “окаменив” их, то есть, в конечном счете, обращаться с ними не как со словами. Таким людям кажется, что если бы слова Божьи можно было превратить в цифры, то это было бы надежнее всего, а если бы для выражения

истины Божьей нашлось что-нибудь еще более твердое и устойчивое, чем цифры, то выбрали бы и это.

Церковь останавливает нас на этом пути, уводящем столь далеко от Бога и от Его подлинной и живой истины. Абсолютное содержится в словах Писания, но при условии, что они остаются словами, что люди обретут "И" (Бог и человек), позволяющее этим словам проникнуть в самое сердце нашего человеческого слова. Необходимо, чтобы библейские слова оставались человеческими, так говорят многие люди — но ведь все без исключения слова суть человеческие. Бог говорил через людей на человеческом языке, — подчеркивает учение Собора. Церковь отвергает все лазейки, то есть делает именно то, что всегда служило знаком здравого учения.

Некоторые люди не захотят согласиться с тем, что в Писании есть нечто хрупкое; тогда им надо сказать, что они хотят исключительно Божественных словес, а это неверно. Они могут также спросить, откуда в соборном учении понятие о слове одновременно Божественном и человеческом, — о слове, в котором одно не подавляет другое.

Сам Собор отвечает на этот вопрос: "Глагол есть истинный человек и истинный Бог в Иисусе Христе, так же и слово Писания есть Истина человеческая и Истина Божественная".

Глагол есть истинный человек и истинный Бог, а не смесь того и другого. Собор говорит это для того, чтобы мы познали любовь Бога, восхотевшего уподобиться нам, людям. Подобным же образом слова Писания суть истинные человеческие слова — и это для того, чтобы мы познали любовь Бога. Иначе говоря, Священное Писание не могло бы достичь нас и оказать на нас воздействие, если бы оно просто говорило о любви Божьей. Но оно говорит именно на нашем языке, и это — знак любви. Оно говорит о Божественной любви, но одновременно и о человеческой любви, ибо оно говорит, как человек человеку. Самое страшное заключается в том, что, если мы, люди, перестаем говорить как люди, мы перестаем слышать Бога. И встреча не может состояться!

Есть ли что-нибудь новое в таком взгляде на Писание? Верно, что такой подход к Писанию совершенно противоположен подходу, который был принят в тот период, когда Церковь боролась с рационалистической эмансипацией. Но, как я уже говорил, это новое зародилось при Пие XII. С другой же стороны, представление, согласно которому Слово Божье в Писании и есть "схождение к людям", — это представление отнюдь не ново, ибо Пий XII и затем Второй Ватиканский Собор в связи с этим неоднократно приводили суждения Иоанна Златоуста. Можно было бы привести и речения святого Иринея Лионского. Церковь всегда направлялась одной и той же истиной

Воплощения, но в соответствии с изменчивыми нуждами времени формулировка этой истины может становится более точной.

По-моему, есть нечто новое в самой точности суждений Второго Ватиканского Собора, особенно если сравнить их с текстом Пия XII, — текстом, который является их источником. Этот новый подход производит большое впечатление.

”Вдохновенное слово, — говорит Пий XII, — сходит, или даже, если хотят так выразиться, нисходит к человеку, подобно тому как это происходило при Воплощении”.

Собор прибавляет к этому: ”Нисходит таким же образом, как воплощался Глагол, воспринимая слабость человеческой плоти” (“О Божественном Откровении”, гл. 3, пар. 13). ”Слабость” — этого слова не было в тексте Пия XII. Бог не освободил каким-то магическим образом от слабости человеческую плоть во Иисусе Христе; Он взял, так сказать, обычную, не только лишь победившую и прославленную плоть. Бог воспринял нашу плоть слабой, понес и ее слабость. И если с этой точки зрения посмотреть на Писание, то необходимо понять, что Бог воспринял наше слово как слабое. Вдохновенное слово остается словом слабым и хрупким.

В этом заключен для нас великий свет. Но сразу же следует отметить, что слабость Иисуса Христа есть камень преткновения для людей. Некоторым Иисус распятый несет озарение: возможность обновить жизнь через веру. Если Христос пребывает здесь, то это потому, что Он Бог, Который нас любит. Другие делают относительно Его слабости противоположное заключение и неспособны поэтому получить жизнь, которую Он дает. И совершенно то же самое можно сказать о Писании. Если человек видит в слабости Писания знак снисхождения Бога, то он обретает освобождение и перед ним раскрывается дверь, ведущая к любви, но дверь эта узкая, и, согласно Евангелию, ее можно и не найти.

4. ТОЛКОВАНИЕ СОБОРНЫХ ТЕКСТОВ

Постараемся получше вникнуть в учение Собора. Не следует бояться продолжать начатые Собором исследования. Дверь, раскрытая Собором, открывает перед нами длинный путь. Отказываться от движения по этому намеченному Собором пути и невозможно и неразумно. Все проделанное Собором побуждает нас двигаться, вдохновляясь Духом, Которым запечатлен был Собор. Неразумно было бы ограничиваться лишь буквой соборных документов. Собор принес нечто новое, и это побуждает нас к движению, которое, однако, не должно мешать нам сохранять христианское благоразумие. Собор проясняет слабости Писания, обращая наше внимание на то невероят-

ное, что служит подлинным камнем преткновения, — Иисус понес нашу слабость. Соборное объяснение этому бесценно; оно ново, по крайней мере для нашей эпохи. Но до какой степени можно говорить о слабости Иисуса Христа? Собор не говорит нам об этом, и поэтому мы должны сами постараться вникнуть в это. Попробуем сделать несколько шагов в направлении, обозначенном Собором.

а. Резюме

Бог говорит людям через людей и на человеческом языке. Дух Святой действует, будучи внутренне сопричастным человеку, который пишет. Дух Святой действует в человеке пишущем, но действует, опираясь на самое человеческое в нем. Дух берет на себя слова этого человека. Истинный автор того, что пишется человеком, — Бог. Но это не освобождает вдохновенные слова от ограниченности и слабости, присущих человеческому слову.

б. Какие конкретные выводы мы можем сделать?

В выражении "человеческое слово" "человеческое" обозначает присутствие во времени и пространстве. Библия это не только небо, говорящее земле и на земле, ибо любое слово неба, доходящее до нас, проходит через землю и, следовательно, по необходимости, через определенное место и определенную историческую эпоху. Из этого проистекают все особенности и, вместе с тем, все ограничения небесного слова. Действительно, мы, к примеру, знали бы больше о Моисее, если бы он сам говорил о себе. Но в человеческом смысле вполне естественно, что в истории любого народа о великом человеке продолжают говорить спустя долгое время после его смерти и что отзвуки самых отдаленных времен оказываются исторически не слишком достоверными. Бог не препятствует этому и даже использует это. То же самое справедливо и для Евангелия. Слово Божье остается словом человеческим, а это означает, что Бог соблюдает "экономия" в смысле непосредственного раскрытия исторических событий и, в общем, не дает нам видения давно прошедших времен. Так что неразумно требовать от Писания того, чего в нем нет.

"Человеческое" означает, что недостаточно интересоваться лишь тем, что сказано, необходимо обратиться и к тому, кто говорит. Ибо Бог раскрывается не только через того, кто говорит, но, как уже отмечалось, в нем. Интонация голоса, если можно так выразиться, то есть стиль, уже есть откровение. Мы не имели бы нужды в подоб-

ного рода поисках, если бы Бог просто проходил через того, кто говорит, и пользовался бы им, как пользуются телеграфистом или почтальоном. Бог вдохновляет слово – это совсем не то же самое, что простая диктовка. Следовательно, тот, кто говорит, – каков он, кто он и где он?

Со времени Пия XII Церковь призывает экзегетов обращать внимание на того, кто говорит в Писании, и на то, как он говорит. В энциклике "Божественное вдохновение Духа" (1943 г.) этот принцип настойчиво утверждается; в энциклике постоянно встречаются такие обороты, как "способ выражения", "стиль", "литературный жанр", "языковые особенности речи человека и эпохи" и так далее.

Мы исследуем "человеческое" в Писании, сами оставаясь людьми; поэтому, сталкиваясь в Писании с ограниченностью и слабостью, мы не имеем никакого права говорить, что Писание не есть слово Божье. Оно слово Божье даже в этих слабостях, а может быть, прежде всего в них. Но мы часто ищем чудес, в то время как учение обращает наше внимание на слабости: в этом корень всего.

в. Суть проблемы

Однако здесь энциклика Пия XII, а затем Второй Ватиканский Собор устанавливают необходимые ограничения. "Слово Божье взяло на себя слабость слова человеческого, не нарушая при этом ни святости, ни божественной истины". Если в Писании слово исходит от злобы или лжи, то не Бог ответственен за это: и действительно, не все в Писании соответствует нашему нравственному идеалу, в Писании проявляется также и наша слабость. Но этому есть предел. Слабость, о которой мы здесь говорим, есть также и та слабость, что становится причиной ошибок. И если слабость такого рода существует, то именно потому, что человеку свойственно ошибаться. Неоспоримо, что в Писании содержатся некоторые утверждения, соответствующие тому, что можно было назвать ошибкой – в том случае если эти утверждения увязывались бы с научными, формальными нормами материальной истины. В буквальном смысле слова Писания не всегда соответствуют материальности фактов. Обычно в человеческих делах Бог не возмещает слабости человеческих средств познания. Следовательно, на определенных уровнях существуют так называемые "ошибки"

Если же хрупкость человеческого слова, о которой говорит соборное учение, объясняется не этим, то тогда чем же ее можно объяснить? И так же непонятно восхищение схождением Бога к нам и к нашей

слабости, если дело касается лишь объяснения каких-то незначительных подробностей и расхождений. Суть именно в проявлениях этой хрупкости, ибо проявления эти важны. Но учение говорит нам, что существуют какие-то границы и что в применении этого принципа необходима осторожность. И это совершенно правильно. Поэтому мы должны стремиться к этой осторожности.



НОВОЕ ПРОЧТЕНИЕ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

В ПРЕДЫДУЩЕЙ беседе мы определили Библию как книгу Бога и книгу человека. Это определение как бы подсказывает тему данной статьи: новое прочтение Библии.

В первой статье я пытался отыскать какой-то новый подход к Писанию, и это заставило меня сопоставить наиболее старое и наиболее новое в позициях Церкви. Отправной точкой для этого послужил мне обнародованный в 1965 г. соборный текст "О Божественном Откровении". Тот же текст я беру и сегодня, начиная новую тему.

Я хочу коротко напомнить вам, почему мы сегодня вновь говорим о Соборе. Можно сказать, что если Собор как событие привлек к себе внимание, то тексты Собора, наоборот, привлекли "невнимание". Слышали о текстах, но самих-то текстов не услышали. И не удивительно — внешне они выглядят настолько обыкновенными, что кажется, будто это нарочно, — для того чтобы под личиной обыкновенного скрыть необыкновенное. Поэтому необходимо проявить особое внимание к этим внешне маловпечатляющим текстам — ведь они скрывают в себе куда больше неожиданностей, чем может показаться на первый взгляд.

После рассмотрения главы соборного документа, посвященной нашей теме, я постараюсь сосредоточить в нескольких пунктах основные условия чтения Писания. Я употребил именно слово "сосредоточить", потому что все мы, я и вы, должны отказаться от попыток найти легкий и несложный способ чтения Священного Писания. Но если мы хотим протоптать тропинку к самому существенному, нам необходимо выделить основные положения — пусть их будет немного. Не броня Голиафа, а скорее давидова праща. Маленький снаряд, но снаряд хорошо подобранный, точно нацеленный и брошен-

ный изо всей силы! Обрести его может каждый, но лишь погружаясь в глубины собственного духа, обращаясь к первичным энергиям. В нашем изложении будем придерживаться следующего плана:

1. *Рассмотрение соборного документа "О Божественном Откровении"*.
2. *Вера – дерзновение.*
3. *Чувство опасности.*
4. *Чувство Бога.*
 - а. *"Начало Премудрости – страх Господень"*.
 - б. *Начало Мудрости и есть сама Мудрость.*
5. *Совершенное желание.*
 - а. *Жизнь.*
 - б. *Вся Книга – целостность – время – центр.*
6. *Нестяжание – смирение.*

1. РАССМОТРЕНИЕ СОБОРНОГО ДОКУМЕНТА "О БОЖЕСТВЕННОМ ОТКРОВЕНИИ"

Излагаемое в главе соборного документа учение фактически скорее раздроблено, нежели сосредоточено в одном месте. Постараемся рассмотреть основные положения соборного учения, не вдаваясь, по крайней мере вначале, в их подробное истолкование. Отложим напоследок отбор, сбор и классификацию всего материала.

Параграф 26

Первая фраза шестой главы конституции "О Божественном Откровении" гласит: "Церковь всегда почитала Божественное Писание, как Тело Самого Христа". Весьма откровенное и довольно смелое утверждение, устанавливающее параллель между Библией и Евхаристией. Ясно, что это ни расплывчатая метафора, ни, тем более, отождествление этих двух понятий. Речь идет скорее об определении структуры христианской жизни, ибо Собор провозглашает, что Священное Писание и Евхаристия суть образующие элементы христианской жизни, равно необходимые и почитаемые, поскольку они не могут подменять друг друга. Это доказывает сама Литургия, ибо ее называют "Трапезой как Слова Божия, так и Тела Христова", – как видим – структура двойная.

Параграф 22

И далее: "Верным должен быть широко открыт доступ к Священному Писанию". Прежде всего, это значит, что не следует относиться к этому доступу каким-то двояким образом, что произошло бы, если бы священнослужители, призывая мирян к чтению Библии (ибо речь здесь идет именно о мирянах), при этом умножали бы ограничения в этом чтении, иными словами, "разоряли бы одной рукой то, что насаждали другой". Нужно не приоткрыть дверь Книги, а "широко раскрыть ее". Этот призыв связан с упоминанием о том, что Церковь всегда, как в прошлом, так и в настоящем, стремилась к этому. Можно рассматривать это упоминание как стилистический прием, вызывающий иной раз чувство подозрения или раздражения, прием, которым Церковь пользуется, желая исправить те злоупотребления, за которые она сама более или менее ответственна. Но было бы несправедливо забывать и о том, что последние Папы неоднократно призывали весь церковный народ читать Библию. Но текст идет куда дальше и в качестве доказательства стремления Церкви к всеобщему чтению Библии приводит тот факт, что Церковь всегда призывала к чтению переводных текстов Библии. Собор сразу же напоминает о том, что Церковь приняла "как свой" древнейший греческий перевод Ветхого Завета. "Приняла как свой" выражение очень точное, ибо этот перевод был сделан евреями в третьем столетии до Рождества Христова. Этот перевод в греческих восточных Церквях обладает тем же статусом, что латинский перевод у нас. Но, упомянув греческий и латинский переводы, Собор пожелал, чтобы Библия была переведена на все современные языки, и объяснил почему: "Дабы слово Божие было доступно во все времена". Следовательно, Собор признает, что какой-то один язык не может быть пригодным для всех эпох. Затем Собор идет дальше этой очевидной истины и говорит следующее: "Переводы, сделанные с одобрения церковных властей, а при случае, даже в сотрудничестве с инославными братьями, могут использоваться верными".

Параграф 23

Святоотеческая традиция Церкви, как и труды современных экзегетов, дают Церкви возможность более глубоко раскрывать Писания на благо верным. Собор высказал одобрение экзегетам, с тем чтобы они продолжали "счастливи начатую работу". Эта отеческая похвала явилась ответом Собора на целый ряд нападок, осуществляемых чуть ли не в форме клеветнической кампании.

На первых заседаниях Собора мишенью для этих нападок послужили все без исключения экзегеты. Когда читаешь соборный текст, не создается впечатления, что Собор каким-то образом поддерживает тенденцию свалить всю вину за беды Церкви на экзегетическую работу. С другой стороны (это уже моя мысль), экзегетам необходимо напоминать о том, что их наука, сама по себе, дает не все, а лишь часть средств, открывающих доступ к Писанию.

Параграф 24

Данный параграф посвящен богословию. Богословие опирается на Священное Писание (называемое "Слово Божие написанное"), взятое вместе с Преданием. Богословие "сохраняет свою юность", если не нарушается связь между Священным Писанием и Преданием. Цитирую дальше: "Священное Писание содержит слово Бога; следовательно, изучение Святой Книги должно стать как бы душой богословия". Необходимо отметить, что так и было во все великие периоды истории богословия. И лишь в один не столь давний период, эта связь между библейским чтением и богословием ослабла.

Параграф 25

Нужно, чтобы все клирики связали себя с Писанием двояким образом — т.е. через прилежное и непрестанное духовное прочтение Писания и через тщательное изучение его. Клирики должны вникать в Писание, с тем чтобы передать его верным. "Так же (или "в том же плане"), (или "равно") Священный Собор с силой и настойчивостью призывает всех верных, в особенности монашествующих, научиться, посредством частого чтения Писаний, высшему благу, которое есть познание Иисуса Христа". Ибо, как говорит святой Иероним, неведение Писаний есть неведение Христа. Это иеронимово изречение, повторенное Собором в 1965 г., уже было торжественно провозглашено Бенедиктом XV в энциклике "Дух Утешитель" и Пием XII в 1943 г. в энциклике "Божественное вдохновение Духа". Отметим в этом параграфе мысль о "равновесии", которое должно существовать между клириками и мирянами, хотя полной симметрии тут нет. И, правда, было бы затруднительно согласиться с мнением, что "неведение Писания есть неведение Христа", и одновременно потакать неведению мирян. Для мирян указаны определенные средства: литургия, духовное прочтение Библии, все те церковные организации, которые приносят мирянам помощь в таком духовном прочтении.

Далее в тексте имеется увещание иного порядка. Цитирую: "Но нужно помнить, что молитва должна сопровождать это чтение, чтобы оно стало собеседованием между Богом и человеком, ибо, как говорит святой Амвросий, мы обращаемся к Богу, когда молимся Ему, мы слушаем Его, когда прочитываем слова, Им произнесенные". После этого Собор говорит о необходимости изданий Библий даже для нехристиан, но, конечно, такого рода издания должны сопровождаться соответствующими примечаниями.

Параграф 26

Эта глава соборного документа заканчивается параграфом, в котором Собор вновь возвращается к параллели между Библией и Евхаристией: подобно тому как через Евхаристию христианин достигает возрастания жизни, так и "Церковь надеется, что через возрастающее почитание Слова Божия будет достигнут новый подъем духовной жизни". Этим мы заканчиваем наше рассмотрение соборного документа.

Все же недостаточно одного лишь, пускай внимательного, прочтения соборных документов. Можно и должно задаться некоторыми вопросами относительно текста и попытаться ответить на них, опираясь на опыт тех двенадцати-тринадцати лет, что прошли после Собора, тем более что сам текст соборных документов как бы побуждает к этому. Этим мы теперь и займемся.

В соборном тексте имеется некоторый пробел — там не говорится ясно, в чем заключается *н о в о е*; более того, это *н о в о е* даже скрывается. При составлении текста из него стремились убрать любой "драматический" элемент и создать впечатление, что в тексте отражается продолжение того, что было всегда. Чего на самом деле желает Собор? Несомненно, он, прежде всего, настаивает на том, что библейская весть должна передаваться теми, на ком лежат иерархические обязанности проповедования и учения — т.е. клириками. Желать этого уже много, но было бы слишком наивно верить, что это уже по-настоящему осуществлено.

С другой стороны, Собор, параллельно этому (пар. 25), также желает, чтобы все без исключения верные непосредственно обогащались через чтение Библии. Но это как раз и есть новое. А факт сокрытия этого нового вызывает определенные затруднения. Легко понять, что новая, специфическая ситуация требует какого-то нового подхода и каких-то новых средств. Однако в соборных документах об этом ничего не говорится. Так что теперь в центре моего внимания постоянно будет находиться христианин, по-новому призванный

к новому прочтению Библии. Постараемся же понять, как теперь, двенадцать лет спустя после Собора, следует читать Библию.

Собор с полной точностью назвал средства, или условия правильного чтения Библии: великая любовь к Писанию (подобная любви к Телу Христову) и великая вера (иными словами сопряженная со чтением Библии горячая молитва). По-моему, ничего нового добавлять к этому не нужно. Первое условие библейского чтения – это полная духовная отдача, которая и есть жизнь в вере. Но, быть может, у такой жизни имеются особые духовные черты, которые следует найти. Какие духовные особенности должны быть присущи человеку, читающему Библию сегодня, спустя двенадцать лет после Собора? Это необходимо получше уточнить. Попробуем нарисовать портрет читателя Библии – так, чтобы в этом портрете не было ничего лишнего.

2. ВЕРА ЕСТЬ ДЕРЗНОВЕНИЕ

Мы дадим вере иное имя и назовем ее дерзновением. Такое дерзновение коренится в достоинстве сына или дочери Бога: через это дерзновение человек освобождается от духовного рабства. Веру можно также назвать свободой, той свободой, которая не должна была бы покидать семью христиан. Свобода не от закона, но в законе Христа. Такая свобода есть знак, свойственный тем, кого Христос освободил от страха; эта свобода – знак сыновства. И сегодня Церковь широко раскрыла двери перед этой свободой. Каждый христианин призван получать от Самого Бога учение Бога. Именно об этом свидетельствуют Писания. "Все сыны Твои будут вразумлены Господом", – возвещал Израилю Второ-Исайя (Ис 54.13). Иеремия провозглашает то же самое: "Вложу закон Мой во внутренность их, на сердцах их напишу его... уже не будут учить друг друга, брат брата... и говорить: "Познайте Господа", ибо все сами будут знать Меня от малого до большого" (Иер 31.33-34). И наконец, Иоиль: "... и будут пророчествовать сыны ваши, и дочери ваши; и старцам вашим будут сниться пророческие сны, и юноши ваши будут видеть видения" (Иоиль 2.28-29). И все эти обетования, как и многие другие, осуществились с приходом Иисуса Христа, о чем многократно свидетельствует Новый Завет (Ин 5.45). Чем был бы Новый Завет, если бы не был обещанием, что мы обретем Бога в свободе, обетованием, способным исполнить нас радости уже сегодня? И возвещение этого пред всеми людьми и есть возвещение Евангелия. Стало быть, только тот, кто принял в сердце это обетование, способен стать читателем Библии. Каждый христианин призван познавать Бога через Бога. И сердце каждого, кто возвещает это, должно было бы исполниться великого

трепета и умиления. В этом — познать Бога через Бога — есть нечто совершенно новое. Это новое и есть Новый Завет. Не всегда христианину говорили об этом. И тем не менее в этом — несокрушимое основание, краеугольный камень всего "дома". Это подобно тому, как в жизни все движения ребенка — когда он ходит, говорит, ест — находятся в зависимости от призыва, ощущаемого ребенком и исходящего от родителей, от их желаний, которые ребенок старается понять. Так что все связано с уверенностью в том, что ты призван, а эта уверенность, или доверие и есть другое название веры.

3. ЧУВСТВО ОПАСНОСТИ

Некоторым кажется, что первое следствие свободы — это опасность (как если бы эту опасность создавала сама свобода). Мы же полагаем, что первое следствие свободы — это знание о существовании опасности и неприятие всего того, что маскирует эту опасность (ибо опасность, конечно же, существует). Определение веры как дерзновения оказалось бы пустой болтовней, если бы вера не была связана ни с каким риском. Во всяком случае, свобода, о которой я говорю, на каждом шагу раскрывает существование некоей опасности.

Каждый приступающий к чтению Библии подвержен риску ошибиться — легко или тяжело, незначительно или смертельно, — и никто не может избежать этой опасности. Иной раз эту опасность усматривают не там, где следует: как самого великого зла страшатся обвиненный в том, что ошибаются, страшатся любых порицаний, исходящих от вышестоящих лиц или даже от посторонних. Но не следует забывать, что самое страшное зло — это именно ошибиться по-настоящему, ошибиться прежде всего в том, что касается спасения, веры и жизни. С другой стороны, создается впечатление, что сегодня многие совершенно перестали бояться порицаний и, более того, обличений — даже со стороны своих духовных наставников. Такие люди часто вообще теряют всякую боязнь ошибиться. Отчасти такое явление объясняется прошлым. В любом обществе злоупотребление властью (какое, например, имело место в том церковном обществе, которое мы еще застали) может привести к потере чувства реальности. Теперь раскрываются все недостатки общественных систем прошлого, но современное общество, резко порывающее с институциями власти, тоже не способно таким путем обрести чувство реальности. Само по себе отсутствие боязни совершать ошибки показывает потерю чувства реальности. Нужно, однако, пойти дальше.

Чтение Писаний проходит как суд Бога над тем, кто читает. Такое понимание смысла чтения достаточно древнее. Его можно найти в относительно позднем новозаветном тексте – во Втором Послании Петра. Петр (или автор, скрывшийся под этим именем) просит слушателей не унывать, хотя Христос и медлит придти на землю вторично. Петр говорит: ”И долготерпение Господа нашего почитайте спасением, как и возлюбленный брат и друг наш Павел, по данной ему премудрости, написал вам, как он говорит об этом и во всех посланиях, в которых есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели, превращают, как и прочие Писания” (2 Петр 3.15-16). Конечно, речь идет (более или менее непосредственно) об учении Павла о свободе. Автор послания, скрывшийся под именем Петра, безусловно является сторонником очень умеренного направления, поскольку сам выбор имени ”Петр” указывает на большую заботу об иерархических ценностях. Автор послания считает, что те, кто плохо читают Павла, не лучше читают и других библейских авторов. Это не вина Павла и не вина Писаний, но вина невежд и неутвержденных, рискующих погибнуть. Создается впечатление, что все это не слишком смущает Петра. По-видимому, ему даже не приходит в голову мысль каким-то образом править писания Павла или вводить какие-либо ограничения в их чтение. Ибо для плоти слово Божие есть камень преткновения, и кто может воспрепятствовать этому?

4. ЧУВСТВО БОГА – УСТРЕМЛЕНИЕ К БОГУ

Теперь я хочу приостановиться и предложить вам подняться немного выше. Мы уже рассмотрели две темы, и не следует прибавлять к ним еще и третью; теперь нам нужно перейти к высшему плану, с тем чтобы рассмотреть отношения между этими двумя звеньями: дерзновением и познанием опасности, связанными с познанием Бога. Но такое рассмотрение должно быть последовательным. Настаивая на необходимости дерзновения и осмотрительности, я, собственно говоря, настаивал на необходимости двух совершенно противоположных качеств. Это может показаться стремлением к излишней осторожности при истолковании предмета. В таком случае наши рассуждения рискуют свестись лишь к бессмысленной болтовне. Однако они окажутся пустой болтовней и в том случае, если дерзновение и осмотрительность исключают друг друга и друг с другом несовместимы. Но настойчивое, без всяких оговорок, утверждение необходимости двух противоположных качеств может означать и нечто иное – одновременно очень притягательное и очень трудное. Всем известно,

что такое дерзновение, и всем известно, что такое осмотрительность. Но менее известно другое, то, о чем мы не можем иметь ясного представления, а именно — единство этих двух качеств. И это совсем не удивительно, поскольку единство дерзновения и осмотрительности поистине существует. Это опять то "И", о котором мы уже говорили. Оно, это "И", есть нечто стоящее выше обоих этих качеств. Несмотря на всю свою высоту и трудность, именно это высшее притягивает желание. Мы желаем не дерзновения и не осмотрительности, но истины. Дерзновение и осмотрительность суть видимые качества, истина же невидима. А наши наиболее истинные желания всегда направлены к невидимому. Истина превышает частных качеств; но она притягивает к себе наше желание, что и доказывает ее Божественность. Стремление х о р о ш о прочесть Писание есть стремление к Божественному. Именно поэтому необходимо молиться о добром прочтении Писания. Божественного достигают через молитву, потому что если бы его достигали через самих себя, не было бы никакой причины говорить о Божественном, нужно было бы говорить лишь о человеческом. Но Божественное, помимо того, что невидимо, обладает также и другим свойством. Божественное — свободно. Уточню свою мысль, возвращаясь к уже сказанному. Конечно, можно говорить о необходимости быть дерзновенным и осмотрительным, о стремлении достичь противоположных качеств. Но никто не знает, к а к стать одновременно дерзновенным и осмотрительным. Истина именно в этом. Именно это не поддается никаким определениям, не укладывается ни в какие правила. Истина, заключающаяся в этом к а к, в этом "И" ускользает от любых попыток уловить ее: она уносится, подобно птице. В руках того, кто хочет поймать ее, она оставляет лишь перья: пятьдесят процентов дерзновения и пятьдесят процентов осмотрительности; можно стать менее дерзновенным, приобретая некоторую осмотрительность, или менее осмотрительным, приобретая некоторое дерзновение. Тут нет никакой истины, это всего лишь карикатура. И все-таки, несмотря ни на что, истина существует, и к ней можно приобщиться, пожелав ее.

Каждый, кто раскрывает в себе самое человеческое, с точки зрения наиболее универсальной, должен признаться, что подлинное желание — это желание, проникнутое сознанием недостижимости цели. Именно поэтому истинный объект желания — это Бог, пребывающий в Себе Самом и в том, что Он сотворил. Вы мне скажете, что эти рассуждения уводят нас слишком далеко от Писаний, но вся суть именно в том, что Писание говорит о Боге. Об этом нужно не только постоянно говорить, нужно оценить это. Пяти минут для этого недостаточно! Что же, мы далеко отошли от Писания? Но если мы далеки от Писания, то значит, мы не искали в нем Бога. А если

мы не стремимся найти в Писании Бога, то мы и не найдем там Бога. И разве не называли мы Писание "Словом Божиим"?

Я хочу вернуться к только что сказанному, вновь опираясь на язык и характерные черты Библии. В Писании есть нечто, что я назвал бы широко распахнутой дверью, дверь эта — Мудрость. Мудрость эта обретается прежде всего в книгах, созданных писцами-книжниками. Для тех, кто хочет знать, как приступить к чтению Библии, вполне естественно обратиться к библейской Мудрости, ибо книги, созданные писцами-книжниками, говорят, что Мудрость во всей полноте присутствует в Библии. Но как же войти в эту Мудрость? Для меня этот вопрос тождественен другому: как войти в Книгу? Следовательно, имеется один ответ на оба вопроса, или, иначе говоря, ответ, данный на один вопрос, оказывается ответом и на другой вопрос. Этот ответ обладает как бы двумя аспектами, каждый из которых весьма прост.

а. "Начало Премудрости — страх Господень"

Итак, дверь, ведущая в Писание, это именно страх Божий, но лишь при условии правильного понимания традиционного термина Писания "страх Господень". Я уже раскрыл вам смысл этого термина: влекущее желание, которое сопряжено с пониманием опасности, связанной с поисками Божественного. Страх Божий — это некий трепет, сопровождающий всякую истинную любовь: "Прекрасна ты, возлюбленная моя, грозна, как полки, снаряженные к бою" (Песн 6.4). И то же можно сказать о самом Писании. В Песне Песней говорится также о любви, более сильной, нежели смерть: следовательно, любовь борется с угрозой смерти. Второй аспект еще более парадоксален. Вот он:

б. Начало Премудрости это и есть Мудрость

Это означает, что, в известном смысле, к Мудрости нет никакого пути и для ее поисков не годятся никакие правила, потому что Премудрость неуловима. Она дар Бога. А раз познание Писаний есть Премудрость, то оно также дар Бога. Премудростью невозможно овладеть силой, но она желанна и достижима посредством Божественной Любви, если сам человек преобразуется в эту Любовь через молитву.

5. СОВЕРШЕННОЕ ЖЕЛАНИЕ

Мы говорим о желании как о двери в истину; эта истина сопрягает противоположности. Следует еще более углубить наше понимание желания. Необходимо, чтобы желание было совершенным. Дам несколько примеров, с тем чтобы было понятнее то, о чем я теперь говорю.

а. Жизнь

Во-первых, совершенное желание означает нечто очень простое. Желание войти в Библию имеет смысл лишь в том случае, если ему соответствует желание войти в х р и с т и а н с к у ю ж и з н ь и начать практические поиски Царства Божьего. И это не есть какое-то предварительное условие; все это должно совершаться на протяжении всей жизни. Иначе нельзя понять Писание. Все сказанное — не какая-то назидательная уловка. Это целесообразная необходимость, признанная и подтвержденная всем Преданием. В Библии говорится не о чем ином, как о том преображении, благодаря которому человек настолько входит в страх Божий, что становится христианином. Библия может по-настоящему помочь всякому человеку, не противящемуся такому преобразению. И действительно, желание жить по-евангельски неизбежно ставит человека в такие неожиданные ситуации, о существовании которых он заранее даже не мог и помыслить. В эти соборные и послесоборные годы многие из нас пережили подобное. Писание же постоянно изумляет и озадачивает нас, описывая проявления Божьего воздействия в ветхо- и новозаветной истории; и в этом для нас великая поддержка. Но если мы начнем уклоняться от всего того, что вытекает из нового положения вещей, Писание ни в чем не сможет помочь нам. Более того, чтение Писания может в этом случае привести нас в уныние и вызвать умаление нашей веры. Писание — это неожиданный Бог: библейское чтение испытывает веру, как испытывает ее жизнь. Новая, вдохновляющая обстановка сама по себе уже подготавливает к испытаниям, но она может вызвать и чувство уныния. Знать об этом необходимо.

б. Вся Книга — целостность — время — центр

“Совершенное желание” это также желание Писания, взятого во всей полноте. К этому утверждению можно подойти по-разному. Целью познания является вся полнота Писания. Но это совсем не значит, что нужно стремиться запоминать все слова, все главы, все книги Писания. Неблагоразумно было бы принуждать всех к такому

познанию Писаний. А если бы такого рода познание и было кем-нибудь достигнуто, оно обладало бы лишь формальной и материальной полнотой. Такое поверхностное знание Писания никак не доказывает, что достигнута истинная полнота, оживляемая душой, полнота, столь же соразмерная, как человеческое лицо, столь же гармонично соединенная, как человеческое тело. К тому же из утверждения, что вся Библия — именно вся, во всех своих частях, во всех своих книгах, во всех своих деталях — вдохновлена Святым Духом, неизбежно вытекает заключение, что именно Он, Дух Святой, придает Библии общее единство. Следовательно, совершенное желание распространяется на все Писание, рассматриваемое как некое живое целое.

6. НЕСТЯЖЕНИЕ — СМИРЕНИЕ

Теперь можно подвести некоторые итоги и задаться вопросом, в чем смысл нового прочтения Библии, о котором все это время я говорил с вами. Вы, конечно, уже заметили, что я дал два главных правила чтения Книги и что эти правила я нашел в самой Книге. Следовательно, можно сказать, что сама Книга указывает, как следует читать ее; для правильного прочтения Книги вполне достаточно ее самой. Тут есть, конечно, некий замкнутый круг, поскольку Книга сама указывает на способ ее прочтения. Как иначе, не прочитав самой Книги, можно понять, что два изречения — ”Начало Премудрости — страх Господень” и ”Начало Премудрости — сама Мудрость” — могут служить ключом к чтению Библии? Следовательно, мы оказываемся в каком-то замкнутом пространстве: для правильного прочтения Книги необходимо, чтобы она была уже прочитанной. Так что мы вновь сталкиваемся с древней проблемой «*scriptura sola*», или достаточно ли одной Библии? Но ведь вы уже разрешили эту проблему — еще до того, как узнали, каким образом она формулируется. Эту древнюю проблему можно выразить по-иному: ”Достаточно ли одного Писания для познания Бога?” Очень часто ответ искали на путях, пролегающих рядом с Библией. Однако решение более правильное и более простое дает сама жизнь. Да, нужно выйти за пределы круга, но ведь вы уже вышли, и вышли потому, что некто уже прочитал Писание и предложил вам ключ, утверждая, что этот ключ точно соответствует Писанию. И если вы принимаете его, то именно потому, что вы верите словам того, кто предложил вам этот ключ и вводит вас в Книгу. Это и есть Традиция, или Предание (Передавание). Предание не имеет ничего общего с прошедшим, исчезнувшим. В смысле вероучительном и христианском Предание не соответствует

тому, что еще совсем недавно подразумевали под этим понятием: Предание является Преданием в ином смысле. Предание означает передавание истины — евангельской, церковной. И это передавание, эта передача осуществляется передачей самой Книги; но эта Книга не есть нечто мертвое, замкнутое, наоборот, она проникнута, пронизана живым голосом.

Этот голос слышен: именно поэтому в самом акте передачи, который я сейчас осуществляю, я могу опереться также и на утверждение, данное Собором, ибо один и тот же Дух вдохновляет Писание и направляет Собор.

Голос этот предлагает не только одно Писание, и это легко заметить. Я говорю: он предлагает самое себя, с тем чтобы поделились им, разделили его между собой — там где предлагается Евхаристическое Тело Христа. Трапеза Книги и трапеза Тела, — говорит Собор. Вы, конечно, все знаете, что отрывки из Священного Писания читаются во время Литургии слова. Но (и это куда важнее) Христос (Евхаристия) пребывает среди нас, когда читаются следующие слова Писания, произносимые при освящении святых даров: "В ночь, когда Он был предан, Господь взял хлеб ... сие есть Тело мое ... сие есть Кровь Моя", — это слова самого Писания! Здесь круг поистине замыкается. Священник может сказать: "Если вы хотите понять смысл этих слов, смотрите на то, что мы делаем, а если вы не понимаете совершаемого нами, углубляйтесь в чтение этих слов". Но это не пустой, порабощающий, порочный круг: священник говорит эти слова тому, кто поистине участник евхаристического собрания, кто призван. Чтение Писания это продолжение призвания.

Я говорил о священнике, потому что именно священник выходит и выводит из круга Писания, и делает это, именно передавая Книгу, называя ее священной, указывая на то, что она сама указывает на Тело Христово, раскрывая ее, наконец, как и она сама раскрывает Тело Христово, с тем чтобы все получили доступ к Нему. Ибо поистине совершенный доступ к Писанию невозможен, если на своем пути, всегда столь отличном от путей других, человек однажды не встретится со священством Христа, которое во всей полноте пребывает в апостольском преемничестве.

Но именно здесь выявляется смысл нового прочтения Библии и начало той новизны, с которой столкнулся Собор. В тексте Собора симптомом этой новизны является слово "равно". Я обращаю ваше внимание на этот термин, ибо он играет важнейшую роль в тех соборных текстах, где рассматривается иерархическая проблема. Прочитую это место еще раз: "Священники и равно все верные призваны..."

Кто должен знать Писание? Все те, кто несет церковную ответственность (клирики, катехизаторы), и, прежде всего, священники Христовы. Знать Писание — долг всех принадлежащих к иерархии, но Собор не слишком настаивает на, так сказать, иерархических преимуществах. Наоборот, Собор говорит священникам: "Не проповедуй о том, что ты плохо знаешь" и "Не предавайся исследованиям, если ты не собираешься учить других". В этом вся суть! Такое обращение Собора — не к долгу священника, но к его личности — позволяет на равном основании утверждать необходимость того, чтобы и миряне знали Писание. В параграфе о мирянах Собор указывает на некоторые классические и общеизвестные способы изучения Писания, но ничего не говорит о роли священника в преподавании Священного Писания. Собор ограничивается указанием на то, что эти способы изучения Писания должны внедряться "с одобрения и при помощи поддержки пастырей" (термин, под которым следует понимать прежде всего епископов, о чем и свидетельствует конец параграфа). Так что данный текст более, чем старые документы, отходит от представления об иерархической, нисходящей передаче Писания. Наоборот, для этого текста характерно настойчивое утверждение равенства между священниками и мирянами в их долге проникаться словом Божиим. И совершенно верно, что это равенство утверждается под эгидой епископата. Некоторые находят, что епископат слишком отдален, но терминология текста очень точна. Епископы обязаны "учить пользоваться Книгой", они не являются проводниками учения, содержащегося в Книге, и уж никак не могут освободить кого бы то ни было от чтения Книги. Этот вообще свойственный Собору очень умеренный стиль может скрыть подлинную новизну самих деяний Собора. Я верю, что Предание и Передавание, восходящие к самым корням Библии, призывают весь Народ Божий подняться и взять в свои руки всю Книгу без каких-либо ограничений и правки. Этот призыв необходимо услышать так, как если бы он был произнесен впервые со всей преображающей силой и величием Нового Завета. Этот призыв и есть Новый Завет, возвещенный нам.

Этот призыв не был бы услышан, если бы решили, что речь идет только о Книге. Книга это лишь в выражении нового явления: впервые весь без исключения Народ призван жить полностью по-евангельски и по закону Христову, который есть Крест. Если бы христианский народ был призван к религиозной жизни, сущность которой сводилась бы только к выполнению десяти заповедей и участию в таинствах, было бы вполне естественно ограничить его доступ к Писанию. Но полностью раскрыть дорогу ко Христу во всех тайнах Евангелия — то же самое, что открыть доступ ко всей Книге.

Мы стоим перед двойкой необходимостью: полностью раскрыть Книгу и усвоить закон ее чтения. Справедливо поэтому спросить самих себя и Господа: "Как совершить это?" Время же наше очень ограничено, и ограничено во всех отношениях. Так что правильнее всего будет сказать, что у нас нет никакого выбора, что имеется лишь одна дорога — дорога выживания; а если мы убеждены в том, что такая дорога существует, то средства всегда найдутся.

Перед тем как закончить, я хотел бы вновь обратить ваше внимание на роль священника в передаче Писания. За священником сохраняется его обязанность учить — учить от имени Церкви, так как сами Евангелия с настойчивостью усваивают долг учительства Служению, которое так или иначе исходит от Двенадцати апостолов. Но те же Евангелия, и прежде всего Иоанн, совершенно ясно указывают на путь, по которому должен следовать учитель, и путь этот приводит к смирению — нестяжанию. Учитель призван разделять с другими не только познание, но и неведение, не только ученость, но и неученость. Я хочу сказать, что учащий постоянно должен обращаться к тому, о чем он ничего не знает. Он должен победить страх неведения. Существует неведение, которое пребывает в начале знания и является чуть ли не корнем знания. Именно здесь желание устремляется к знанию, а это стремление, в свою очередь, передается другим. Необходимо найти, указать и сохранить дорогу, ведущую к смиренному знанию. И в этом, быть может, заключается призыв к священникам и к несвященникам соединиться в общем порыве к этому смиренному знанию.

ПИСАНИЕ – МНОГООБРАЗНОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО И ЕДИНОЕ СЛОВО

В ТРЕТЬЕЙ части нашей серии "Что такое Библия"? я рассмотрю другое основное положение, а именно: Библия – одновременно многообразна и едина. Это влечет за собой много затруднений, но в этом и много света.

Вначале, исходя из самого Писания, я уточню само понятие "множественность" и для этого кратко напомню некоторые библейские факты. Что же собой представляет эта множественность?

1. Во-первых, это – многообразие преемственности во времени, связанное со сменой различных исторических эпох. В этом именно и заключается разительное отличие одного Завета от другого.

2. Затем, эта множественность – синхронная, полифонического типа. Понятие такой синхронности связано с многообразием библейских литературных жанров, а также со множеством свидетельств об одном и том же событии, что особенно показательно для Евангелия.

3. Наконец, в заключение, определив наиболее высокое и наиболее трудное, мы скажем об единстве Писания и о тех центрах (или средоточиях) этого единства, которые сами находятся вне Писания.

КНИГА ВО МНОЖЕСТВЕННОМ ЧИСЛЕ

1. Факты

Как и всегда в наших размышлениях, мы будем основываться на "полученном", учитывая при этом нынешнее положение вещей: "полученное" сегодня и есть само Писание.

Из Писания я прежде всего процитирую первые стихи Послания Павла к Евреям: "Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне" (Евр 1.1-2).

Эти стихи указывают на важнейшее значение того факта, что Откровение — это не только Иисус Христос, единый, ибо у Бога Отца только один Сын, Который есть также и единое Слово (все это тем более важно, что этими стихами начинается Послание). Но есть также многообразное слово, и это многообразие обладает двумя сторонами, ибо Бог говорил много раз и говорил по-разному: "многократно и многообразно". В процитированном отрывке речь идет о "пророческом" слове. Но термин "пророческий" здесь (как зачастую и в других местах Писания) имеет очень широкое значение. Термин "пророк" имеет отношение не только к Книгам Пророков, но и ко всем словам закона Моисеева, Книг Псалмов и Премудрости, поскольку все эти книги связаны со Христом и, следовательно, указывают на будущее. Все эти книги называются пророческими, даже если исходят и не от пророков. Эти многообразные и многочисленные слова стоят лицом к лицу со словом единого Сына Божьего Иисуса Христа. Многочисленные слова Писания предшествовали единому слову Христа (вначале пророки, а затем Иисус Христос), поэтому могло бы показаться, что единое и окончательное слово Сына, пребывающее на недостижимой высоте, способно если не упразднить предшествующие слова (ибо слово Сына не может сделать их ложными), то, по крайней мере, сделать их бесполезными, лишними и тем привести к забвению слов пророков. Но я полагаю, что это не так. То же Послание к Евреям (11-12) еще раз говорит об отцах, пророках и мучениках, предшествовавших Иисусу Христу: "Все они не получили обещанного" (Евр 11.39). И все же дальше в том же тексте говорится: отцы или их дела, поступки и слова дают нам многочисленные свидетельства: двигаясь к совершенству во Христе, "мы также имеем вокруг себя такой рой свидетелей" (Евр 12.1). Следовательно, мы нуждаемся в слове верующих, которые предшествовали Христу, поскольку мы нуждаемся в самом существенном, ибо необходимо, чтобы мы, через испытания, приближающие нас к жизни и страданиям Иисуса, утвердились и сами свидетельствовали со Христом.

Эти свидетели, или пророки образуют собой весь Ветхий Завет со всеми его двадцатью двумя книгами, написанными по-еврейски и переведенными на греческий язык, и пятью книгами, написанными по-гречески. Так что Ветхий Завет, представляющий собой единое целое, но также и множество, — это одновременно и одна книга и целая библиотека: пять книг Закона, или Тора, так называемое Пятикнижие; четыре книги, рассказывающие о делах избранного народа, от завоевания Земли Обетованной до Вавилонского пленения, которым закончился монархический период истории Израиля; затем четыре больших пророка: Исаия, Иеремия, Иезекииль, Даниил; далее двенадцать малых пророков: Амос, Осия и т.д.; затем Псалмы и книги Мудрости; затем писания, свидетельствующие о периоде после плена: Ездра, Неемия, Паралипоменон, Маккавейские книги, Товит, Иудифь и Есфирь. Вот те пророки, через которых Бог говорил людям.

Следует сказать, что, согласно только что процитированному нами Посланию к Евреям, древний иудейский народ призван был образовать одно целое с христианами, к которым обращено Послание. Ведь действительно, "они (древний иудейский народ) не получили обещанного" (Евр 11.39). Причина тому, согласно Писанию, следующая: "Они не могли достичь без нас совершенства, поскольку Бог предусмотрел о нас еще лучшее". Ясно, таким образом, что совершенство не может разделить нас, но принадлежит как им (иудеям), так и нам (христианам). Стало быть, мы причастны к их испытаниям и свидетельству. Именно поэтому в Послании говорится: "Мы также должны упорно бежать вперед" (Евр 12.1). Наш удел быть призванными к тому же, что и они. Но народ, возникший после Христа, — столь же многочислен. Оба народа — один до Христа, другой после Него — соединены. И это важно. Два народа — две книги. И каждая книга полна свидетельств, и каждая — не только некая книга, но и целая библиотека. Действительно, Новый Завет тоже многообразно разросся после Христа. Вначале это четыре Евангелия (по-другому прекрасно именуемые Четвероевангелие), затем Деяния, далее четырнадцать посланий, традиционно усваиваемых, включая Послание к Евреям, святому Павлу. Дальше идут семь посланий, называемых "кафолическими", поскольку, в основном, они обращены не к какой-либо отдельной Церкви, но к Церкви вселенской, или "Кафолической": одно Послание Иакова, два Петра, три Иоанна, одно Иуды. И наконец, Новый Завет (или, если хотите, оба Завета) заканчивается Апокалипсисом. В конечном счете Новый Завет это собрание двадцати семи писаний, двадцати семи разных писаний. Каждое Послание считается отдельно, например, Первое Послание к Коринфянам, Второе Послание к Коринфянам и т.д. Иудеи же ведут счет иначе, для них,

наоборот, двенадцать малых пророков образуют одну книгу. Следовательно, каждый Завет образует собой единое целое.

Бросается в глаза нечто поразительное — нет ни одной книги, приписываемой тому, на кого, по словам Паскаля, ”обращены взоры обоих Заветов” — т.е. Иисусу. В обоих случаях (т.е. и в Ветхом и в Новом Завете) все достаточно многочисленные книги Писания приписываются свидетелям Иисуса Христа, которые говорят о Нем — в каждом Завете по-своему. Но нет ни одной книги, которую написал бы Сам Иисус Христос. Свидетелей множество, Иисус же один. Он более молчалив, чем свидетельствующие о Нем. Четвероевангелие — плод творчества четырех свидетелей, а не Самого Иисуса Христа. Это ни в коем случае нельзя упускать из вида. Бог восхотел, чтобы Иисус Христос говорил нам не прямо через Себя Самого, а через Свой народ. Мы познаем Иисуса Христа именно через Его друзей, через Его ближайших друзей, а также и через древних пророков. Несомненно, в Писании имеются собственные слова Христа, но Он полностью и щедро отдал их ученикам Своим, так сказать, не сохраняя за Собой монополии и авторских прав на них. Он предпочел быть познанным через рой свидетелей, через два роя свидетелей.

Начнем, если вы не против, с рассмотрения множественности Писаний и наших обязанностей, проистекающих из этой множественности. Конечно, можно было бы не задумываясь утверждать, что в этой множественности мы должны искать единство, принцип соединения и гармонию. По словам Собора, Писания содержат Слово Божье и сами являются Словом Божиим. Именно отсюда проистекает их единство. И это совершенно верно. Все же не следует, так сказать, приобретать это единство за слишком дешевую цену. Подлинное единство не стремится силой избавиться от различий или противоречий. Не следует устанавливать единство разных библейских книг путем принуждения или ”по приказу”. Такого рода единство называют ”механическим”; оно не обладает ни ценностью, ни жизненностью. Тот, кто достигает единства, уравнивая все или придавая всему видимость равенства, неизбежно оказывается в тупике. Такого рода единство не придает нового качества тем элементам, которые оно объединило. Такое единство не приносит радости тому, кто обретает его. Оно слишком бедно. Совершенно иное происходит, когда достигают единства, включающего понятия и данные поистине разные, контрастирующие, противостоящие. Такое единство живое, динамичное, творческое. Оно насыщенное, живоносное, в нем можно разглядеть превосходящее наше разумение Божье действие; такое единство приносит нам радость. Оно, так сказать, питается множественностью, оно непрерывно утучняется.

2. Многообразие преемственности во времени

Все изменяется с течением времени. Главное, чем вещи и явления отличаются друг от друга, связано с моментом их возникновения: вначале зима, потом весна; вначале одна династия, затем другая. Так же при переходе от одной эпохи к другой меняется стиль, а может быть, и мировоззрение и учение. Библия создавалась на протяжении примерно двенадцати столетий. Поэтому естественно и в ней ожидать подобных изменений, причем некоторые из них могут быть коренными. Такие изменения можно было бы назвать противоречивыми. Они затрагивают наиболее существенное, тем более что имеется два Завета.

Так, например, в Ветхом Завете не всегда содержалось учение, согласно которому Бог создал мир из ничего. Можно встретиться и с представлением о том, что Бог создал мир из хаоса, установил порядок там, где была неорганизованная материя. Но вот что еще более удивительно: не всегда Ветхий Завет учил, что после смерти человек будет жить с Богом. В Ветхом Завете о жизни после смерти иногда говорится так, как будто об этом ничего не знают, а иногда даже так, будто боятся, что после смерти жизни не существует. Когелет (Экклезиаст) даже утверждает, что человек смертен, как животное. И все это не препятствовало любви к Богу, служению Ему. Для нас это великое назидание: древние служили Господу не ради какого-то будущего, но ради Самого Бога. И хотя Новый Завет создавался не на протяжении более чем тысячи лет, как Ветхий Завет, но лишь на протяжении нескольких десятков лет, в нем также содержатся изменения, связанные со временем. Однако датировать их труднее. Поэтому будем придерживаться хронологии лишь в самых общих чертах, с тем чтобы в более широкой перспективе выявить ту великую перемену, которая и есть переход от Ветхого Завета к Новому, — перемену со всеми присущими ей противоречиями.

Из всего сказанного вытекает, что каждый раздел Библии необходимо датировать: во-первых, соответственно тем данным, которые содержатся в самой книге (например, Притчи Соломона идут после Закона Моисея, поскольку Соломон жил после Моисея). Во-вторых, следует определить период, когда книга была действительно написана. И в этом случае хронология может измениться: некоторые притчи Соломона созданы раньше, чем некоторые законы, приписываемые Моисею.

Вопрос в том, как интерпретировать тот факт, что в библейском описании одного и того же события содержатся элементы и хронологически последовательные, и противоречивые. Постараемся разъяснить этот очень важный и трудный вопрос и напомним вам один

библейский рассказ, который содержится в Бытии (22). После долгого ожидания Авраам получил от Бога сына. Затем Бог сказал Аврааму: "Авраам, Авраам!" – "Вот я", – отвечал Авраам. И Бог сказал: "Возьми своего сына, твоего первенца; пойди в страну Мориа и там на горе принеси его в жертву". И Авраам повел своего сына на гору и там взял нож, чтобы заколоть своего сына. Но тогда он услышал голос ангела Ягве: "Авраам! Авраам!" Тот отвечал: "Вот я". И ангел сказал: "Не причиняй боли отроку".

Так что вся соль, или, если хотите, вся сущность этого рассказа в том, что Бог противоречит Себе, приказывая вначале одно, а затем противоположное. Следовательно, необходимо определить во времени приказ и "контрприказ" и установить последовательность, в которой они отдавались: какой был первым, а какой вторым. Ведь это важно для жизни Исаака и вообще для смысла всего рассказа. Но прежде всего я воспользуюсь этим рассказом, чтобы показать всю необходимость двух противоречащих друг другу фаз. Во второй фазе мы понимаем, что Бог не хочет смерти Исаака, что Он желает его жизни, жизни сына. Это истина, и, следовательно, этого должно быть достаточно. Да, это истина, а все же этого недостаточно. Действительно, вначале Бог желает смерти Исаака. Однако слишком легко было бы, пользуясь христианским языком, повторять, что Бог нас любит, и воображать, будто мы понимаем смысл этого. Авраам тоже мог бы повторять: "Бог любит Исаака, сына моего" и тоже мог бы воображать, что Бог в Своей любви подобен ему, Аврааму. Но вот что говорит святой Иоанн Креста: "Если ты хочешь пойти туда не знаешь куда, то ты должен пройти через то, что тебе неизвестно. И чтобы достичь того, чего ты не видел, должно пройти там, где ничего не видно, – через ночь". Необходимо было, чтобы Авраам познал смысл слов "Бог любит", пройдя там, где он не в состоянии увидеть того, о чем говорят сами эти слова – "Бог любит", – ибо видит лишь противоположное. Авраам, пройдя через испытание, говорит: "Бог любит Исаака, сына моего". И это те же самые слова, которые он произнес вначале. Но насколько иной смысл вкладывает он теперь в эти слова!

Можно было бы – и так часто поступают – рассказать эту историю по-другому. Поддаваясь чувству чрезмерной щедрости по отношению к Богу и находясь под впечатлением кровавой щедрости язычников, часто приносивших отроков в жертву идолам, Авраам решает принести Исаака в жертву, но Бог открывает ему, что Он не желает смерти. Такое толкование раскрывает присутствие Слова Божьего лишь во второй части рассказа. Такое толкование весьма назидательно. Но углубление в Библию как раз и вызывает недоверие по отношению к любому назидательному рассказу. Или иначе: Авраам самостоятельно познал, что Бог есть добро, но в таком случае ни в одной из

частей рассказа нельзя усмотреть Божьего присутствия; это именно то, что называют повествованием о внутреннем поиске, скорее психологически-душевном, нежели духовном, поскольку каждый человек, обладающий подлинным духовным опытом, знает, что это не он, но Бог говорит, обращаясь к нему! Но всякое подобное толкование слишком далеко от духа Библии, для которой "Авраам! Авраам! принеси жертву" есть слово Бога, и "Авраам! Авраам! не приноси жертвы" есть также слово Божье. Поистине, если Бог пребывал с Авраамом в конце, то это означает, что и вначале и в середине Он также был с ним. Это так, если Бог есть Бог.

Авраам ошибался, полагая, что Бог желает смерти Исаака. Да, если хотите, ошибался. Но Библия предпочитает называть ошибку Авраама Словом Божьим, настолько она уверена в том, что Бог говорит в Аврааме, что Бог присутствует в Аврааме, даже тогда, когда кажется, что Авраам далек от Бога. Случалось, что пророческие и иные воздыхания Слова Божьего издевательски называли "чревоуещанием". Поэтому-то я так люблю рассказ о жертвоприношении Авраама (Быт 22). Действительно, если бы Бог говорил лишь тогда, когда Авраам произносит естественное: "Бог любит сына моего", то в этом случае можно было бы сравнить Авраама с чревоуещателем. Но Авраам произнес эти слова дважды, причем вкладывал в них противоположный смысл; именно в этом я вижу изумляющее знамение Божье. Авраам знает, что любовь по Богу превосходит и созидает любовь по Аврааму; и это так, поскольку Слово Бога говорит в словах Авраама. Так что в этой истории Авраам никак не может быть "чревоуещателем".

Существует иной подход, благодаря которому рассказ о жертвоприношении приобретает прообразовательное значение. Последовательность двух частей этого рассказа служит ключом к другой великой истории, последовательность которой охватывает все. Я имею в виду последовательность двух Заветов. Есть нечто, чего желает Ветхий Завет, и чего Новый Завет, напротив, не приемлет. Вначале Бог желает того, от чего Он впоследствии отказывается. Ветхий Завет предписывает совершение ряда актов, которые Новый Закон запрещает, которым он даже препятствует. Я имею в виду все связанное со смертью. Бог желает жертвенной крови, а затем отказывается от нее. В Ветхом Законе имеются и другие ужасные требования, неприемлемые для Нового Закона. Так что можно видеть в христианине, человеке Нового Закона, некое беззаботное существо, весело скачущее по лесам и долам и напевающее: "Бог любит Исаака и хочет его жизни. Бог любит нас и желает нашей жизни". И такие христиане встречаются довольно часто. Но истинен ли такой образ христианина? Говоря о любви Божьей, имеет ли право христианин представлять

Бога по своему образу? Христианин должен пройти двуступенчатый путь Авраама. К этому христианина побуждает связующий два Завета Крест Христов. Распятый на этом Кресте поистине принял смерть, послушавшись Своему Отцу. Эта смерть неким таинственным образом связана с Законом Ветхого Завета (что и подчеркивает святой Павел). Эта смерть неким образом связана также и с Богом, Который в Ветхом Завете иногда раскрывался через требование принести в жертву жизнь. Авраам поднялся на гору вместе с сыном. Иисус понес свой крест. Вот те два делания, что связаны с Ветхим Законом и без которых Откровение Закона любви не имело бы никакого веса. Обе ступени необходимы.

Из всего сказанного следует, что последовательность может оставаться истинной, даже если она включает противоречие. Конечно, течение времени упраздняет прошлое; но течение времени также и усовершенствует прошлое, преобразуя его в самом сердце сегодняшнего. Прошлое дает плоть и образ настоящему. Столь противоречивая, история долгих веков придает глубину настоящему, является мерой нашей жизни и нашего образа бытия. Мы не должны принимать во внимание лишь последний этап истории, как если бы этот этап не имел никакой связи с прошлым. Это означало бы, что мы видим лишь внешнюю сторону событий. Ветхий Завет не дает обесценить христианские слова, такие как "любовь", "прощение" или "доверие", лишить эти слова их подчас страшной силы — и все это дабы они, эти слова, были отражением не нас самих, но образа Божьего. Необходимо поэтому обратить наш взор к горе — Мориа или Голгофе.

3. Множественность синхронная

После рассмотрения множественности последовательной обратимся к множественности одновременной — к синхронной множественности. Эта множественность подобна множеству голосов в хоре (полифония) или множеству красок на картине. Если множественность образует аккорд, возникает гармония. Иначе эта множественность будет резать ухо. В связи с этим, что можно сказать о Библии? В любом случае, будь то множественность во времени или синхронность в пространстве, правило, которому необходимо следовать, — общее. Правило двойное.

Во-первых, необходимо принять за аксиому существование высшей гармонии.

Во-вторых, устремляясь к этой гармонии, не следует слишком торопиться; наоборот, вначале нужно примириться с дисгармонией или, по крайней мере, примириться с тем, что нашему взору и слуху

представляется дисгармоничным. Приведу несколько по необходимости кратких примеров. Примеры эти будут разного рода, поскольку между текстами имеются видимые или невидимые преграды.

а. Преграды видимые

Такие преграды возникают, когда разница между авторами соответствует разнице в названии, данном той или иной книге, или когда ясно видно, что речь идет о двух типах Писаний, двух книгах разных жанров (Псалмы, Пророки и так далее). Различия могут быть огромными. Закон точно и подробно объясняет, как в рамках законного культа следует совершать жертвоприношения. Пророки же достаточно часто провозглашают, что Бог не желает жертв. Если мы хотим узнать, противоречат ли друг другу два рода носителей Слова Божьего, необходимо вначале дать им определение. Тем, кто считает необходимым совершение жертвоприношений, Закон указывает, как именно следует это делать. И в точности, с которой обряды устанавливаются и описываются, видна большая любовь. Но так ли уж необходимы жертвоприношения? Закон дает утвердительный ответ. И это "да" кажется общим, абсолютным, универсальным, поскольку таков сам стиль Закона.

Пророки же, сущность служения которых – критика, ищут то, что придает смысл жертвоприношениям, совершаемым в разных конкретных обстоятельствах жизни. Однако, я не считаю, что такая полифония, такая трактовка проблемы с помощью понятия двух голосов, двух служений, двух разных литературных жанров должна заставить нас сделать выбор между Законом и Пророками. Невозможно представить себе такую Библию, в которой говорили бы лишь пророки. Библия была передана нам без каких-либо "отсечений", и это должно вызвать у нас размышления. Мы должны созерцать мир как бы через двойную подзорную трубу – через Закон и Пророков, не закрывая глаза на различия между ними и ничего не отбрасывая.

То же самое можно сказать относительно пророков и мудрецов. Исаия провозглашает: "Горе тем, кто все упование свое возлагает на коней" (31.1), т.е. на боевых коней, на оружие. Но одна из книг Мудрости, Книга Притчей, смотрит на вещи не так просто: "Ко дню битвы снаряжают коня. Но победу испрашивают от Господа (Пр 21. 31). Ясно, что эти две позиции не противоречат друг другу, но в жизни мы можем прийти к разным решениям в зависимости от источника, из которого черпаем – источника мудрости или источника пророческого. Библейские тексты ничего за нас не решают и не содержат никаких прорицаний, касающихся нашей практической деятельности.

Но они создают некую общую атмосферу, в которой мы решаем сами: библейские тексты как бы очерчивают для нас горизонт. Наши решения не зависят непосредственно от нашего чтения, но после чтения этих текстов мы становимся другими и, следовательно, начинаем приходить к иным решениям. Все это прекрасно понимал уже Когелет (Экклезиаст), который столкнулся с подобного рода трудностями, читая своих предшественников. Нет ничего хуже, говорят они, когда притча применяется не вовремя! Когелет развивает этот принцип, говоря, что всему есть свое время. Время сшивать и время раздирать; время обнимать и время уклоняться от объятий. Но все же кто нам укажет на это время? Есть время для того, чтобы приносить жертвоприношения, но есть время и для того, чтобы не приносить их. Кто скажет когда? Указать на время, определить время, сказать "сейчас"— это и есть дело пророка. Но когда пророки стали книгой, они уподобились Закону, Притчам, и сами не указывают более на наше "сейчас". Так что мы возвращаемся к главной мысли нашей второй беседы: истина не подчиняется никаким правилам. Это значит, что она от Бога. Мы нуждаемся в пророках, но когда является истинный пророк, рядом с ним, как правило, оказывается и ложный. И так же, как правило, в конце концов, не существует никаких законов, с помощью которых можно было бы отличить одного от другого. Парадокс пророчества, в конечном счете, заключается в том, что именно сам "слушатель" должен стать пророком. Вывод: необходимо суметь сделать выбор с помощью Бога.

б. Невидимые преграды

Подчас видимые преграды отсутствуют. В таком случае малосведущий читатель не видит, что тексты разделены, и только критика может указать на это. Так, например, в Библии имеется два рассказа о сотворении: Бытие 1 и Бытие 2-3. И не следует во что бы то ни стало приводить их в соответствие по отношению друг к другу. Согласно Бытию 1, Бог вначале творит животных, а затем человеческую чету. Согласно же Бытию 2, вначале Бог творит Адама, затем животных и наконец Еву. Нет никаких причин приводить оба рассказа в соответствие на уровне видимых фактов. Зато на более глубоком уровне существуют пересекающиеся линии.

в. Примеры из Евангелия

Несомненно, однако, что одним из проявлений библейского плюрализма является существование четырех Евангелий, или Четверо-евангелия. Конечно, четыре Евангелия существуют в форме одной Книги, но в той же Книге нет пятого Евангелия, созданного с тем, чтобы, так сказать, залатать пропуски в наших четырех Евангелиях, каким-то образом дополнить их. И не наше дело пытаться включить в Книгу такое пятое Евангелие. Евангелие от Иоанна и Евангелие от Марка не содержат рассказов о детстве Иисуса: все же каждое из них представляет собой законченное целое, и они должны быть приняты как таковые. Мы не должны относиться к Евангелию от Иоанна как к какому-то ущербному труду, из которого по ошибке или по несчастью выпали главы, рассказывающие о детстве Иисуса. Согласно Иоанну, происхождение Иисуса связано с выявлением вечного Глагола, затем воплотившегося. По Марку, о происхождении Иисуса рассказывается в связи с первым явлением Иисуса во время Крещения. В истории христианства существовало время, когда у христиан была такая вера, что они полностью удовлетворялись целостностью любого Евангелия и, вероятнее всего, не нуждались в частных подробностях, касающихся жизни Иисуса. В качестве примера можно указать на учительную деятельность апостола Павла. Мне кажется, что мы должны строить нашу веру, основываясь на целостности Писаний, и не наша задача что-то выбирать и что-то отбрасывать, упрощая наши проблемы. Да, сегодня мы читаем именно четыре Евангелия, но четыре Евангелия это не просто собрание четырех книг. Евангелия призывают нас искать такую точку, опираясь на которую мы можем понять все четыре Евангелия, — и это совершенно другое дело. Четыре Евангелия должны восприниматься нами как некий призыв двигаться ко Христу, Который, пребывая среди книг, Сам молчит.

Трудно придерживаться такой линии, что видно по работе той или иной библейской группы. Когда такая рабочая группа читает у Марка: "Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божьего", — именование, непосредственно предшествующее рассказу о Крещении, многие дополняют молчание текста объяснениями, взятыми из начала Евангелия от Луки или от Матфея; для библеистов образ Христа в Евангелии от Марка складывается под влиянием рассказов о его детстве, взятых из других Евангелий. Но это неправильно. Хотя Иисус приходит из Назарета (Мк 1.9), для Марка достаточно лишь Крещения, чтобы провозгласить Божественное сыновство Христа, — отчасти это так, как если бы Иисус исшел из Бога в момент Крещения. Так же для правильного прочтения Марка надо увидеть Голгофу, возле которой нет Марии, Матери Иисуса. И это совсем не означает, что Марк, рассказывая о Голгофе, "забыл" упомянуть о Марии.

На деле этот принцип имеет свой предел. Действительно, все четыре Евангелия образуют в нас нечто целое. К этому мы еще вернемся. Но так же необходимо признать, что Церковь, не отдавая предпочтения ни одному Евангелию, все же на практике выбирает между ними, особенно в том, что касается богослужения. Включение в литургию четырех Евангелий приводит к выбору евангелиста, который говорит больше остальных, т.е. Луки. Именно поэтому наша литургия обладает, так сказать, лукианической структурой. Больше внимание уделяется повествованиям Луки о Благовещении и Рождестве, чем повествованию Матфея о Богоявлении. То же можно сказать относительно повествований о Сретении, Пасхе и особенно о Вознесении и Пятидесятнице, рассказы о которых берутся только из Евангелия от Луки. Таким образом, в богослужебной практике известное предпочтение отдается наиболее повествовательному, по сравнению с другими, Евангелию. Необходимо признать, что подобное предпочтение (или некоторое неравновесие) возникло из-за тяготения к повествовательному реализму. Но, может быть, так было не всегда: с точностью сказать это могут лишь историки, изучающие древние формы литургии. Быть может, самое важное в том, чтобы уже сегодня вера вновь обрела внутреннее равновесие, утверждая на первом месте то, что и есть первейшее: Бог окончательно отдал Себя человеку, отдал Себя в личности и делании Иисуса, истинного человека и истинного Бога, ибо Он (Христос) дает нам Бога.

Иногда говорят, что сегодня вера сталкивается с трудностями. Но чтобы преодолеть эти трудности, необходимо, чтобы вера направлялась прежде всего к самому главному, к тому, что перевернуло весь мир, — к первому слову Иисуса. Это не значит, что я как бы стремлюсь умалить весть Луки, особенно то значение, которое он придает Марии, Деве и Матери, в плане нашего спасения. Так же я не умаляю значения вести Матфея. Но самое трудное — первый и основополагающий шаг к вере. И не следует путать этот первый шаг к вере с высшим Откровением внутренней тайны христианства. Может быть, относительно этой деликатной проблемы правильнее было бы сказать, что все наиболее повествовательные части Евангелий, в частности Евангелия от Луки, могут, в конце концов, служить препятствием к вере, — и это в том случае, если, не дай Бог, центральные покои здания окажутся пустующими, не заселенными христианским народом.

Под этими центральными покоем я разумею Откровение и дар Отца в Сыне, тот дар, который предназначен для нового человечества в духе.

4. Единство

В этом Откровении, в этом даре поистине заключается единство многообразной Книги, той множественной Книги, которая и есть Библия. Но сразу, так сказать одним ударом, невозможно достичь цели – единства. Когда мы говорим об едином, то говорим не только о наиболее великом, но и о чем-то другом, еще большем! ”Единое” – одно из прекраснейших именовании Бога. ”Слушай, Израиль: Господь Бог твой Бог един есть” (Втор 6.4). Так что мы исповедуем Троицу, зная, что все в Ней пребывает в единстве. Следовательно, в ”Едином” наличествует некая иерархия и разные уровни.

Второй Ватиканский Собор с достаточной ясностью установил иерархию Писаний. Они все в равной мере Слова Божьи, но все же конституция ”О Божественном Откровении” (5.18) гласит: ”Всем известно, что во всем Писании, включая и Новый Завет, на самое высокое место по праву ставятся Евангелия, ибо они суть основное свидетельство о жизни и учении воплотившегося Глагола – нашего Спасителя”.

Этот текст свидетельствует, что Собор занял твердую позицию относительно того, что было и несомненно еще будет причиной споров. Известно, какое важное значение придавали протестантские Церкви наиболее древним Павловым Посланиям. Однако, опираясь на постановления Второго Ватиканского Собора, можно утверждать, что проповедь Павла, в которой не содержится рассказа о жизни Иисуса, была бы невозможной, и даже невысказанной, если бы другие апостолы и сам Павел вне своих Посланий не описали бы земной жизни Христа. ”Лишь Иисус Христос, и притом распятый” – говорит Павел, определяя сущность своей проповеди. Но если мы хотим проповедовать о Христе, необходимо знать, кто есть Иисус Христос.

Теперь мы подходим к тому месту, где сходятся и сосредотачиваются все линии. Корневая антиномия, выявляющая единство, – следующая: с одной стороны, океан слов, который сохранил бы все свое многообразие, даже если бы в нем не было противоречий, а с другой – то, что Иоанн в самом начале своего повествования называет Единым Словом, логосом, Глаголом Божьим, – т.е. десятки тысяч библейских слов и Слово, Которое и есть Глагол Божий. В двух библиотеках двух Заветов глаголит многообразие. Но посреди двух библиотек пребывает Тот, Кто Сам безмолвствует, – Глагол Божий. Многообразие глаголет о Глаголе, Глагол же безмолвствует о Себе. Многообразие говорит, тогда как Единое молчит. Единое Слово Глагола не нарушает и никогда не нарушало тишины. Оно никогда не оставляло за собой никаких завихрений.

И тем не менее тишина эта связана с произносимыми вслух словами Писания, и эту связь мы постигаем посредством опыта, коренящегося в самых повседневных вещах.

Любое слово связано с тишиной. Когда мы слушаем друга или присутствуем на концерте, на лекции, вторжение шума мешает нам. Всякое внимание есть движение нашего духа, движение, во время которого рождается некое внутреннее слово, и это слово есть плод тишины. В таком процессе все происходит так, как если бы наличествовало два слова — шумящее и безмолвствующее. В том слове, которое шумит, слышен лишь шум, тогда как в безмолвствующем слове слышен лишь смысл. Именно поэтому глагол "слышать, внимать" обладает двумя смыслами — физическим и психическим. В выражении "доброму слышателю — спасение" "слышатель" означает "постигающий". И когда мы говорим, что Писание есть Слово Божье, что имеется в виду, — оно Слово Божье, поскольку несет "шум" или поскольку несет смысл? Стоит задаться таким вопросом. Писание является Словом Божиим и в качестве звука, так как смысл так или иначе связан с шумом или звуком. И задача Писания — с помощью условных знаков обеспечить слышание именно определенных, а не каких-либо иных звуков. Но Писание есть Слово Божье прежде всего потому, что оно несет смысл. Это означает, что процесс выявления Слова Божьего включает выявление слова безмолвного, которое рождается внутри нас в силу слышания. И это, как вы сами можете почувствовать, приоткрывает перед нами нечто новое. Здесь мы сталкиваемся, если так можно сказать, с двумя средоточиями единства Писания, которые суть два центра безмолвия. Вначале это безмолвие Глагола Божьего — логоса, а затем мы достигаем внутреннего безмолвия, когда наше внимание порождает некий логос в нас самих. Из этого со всей очевидностью вытекает, что мы должны суметь внутренне склониться перед неожиданностями Слова и что мы должны преобразовывать прочтение Библии в молитву. Только тогда оба средоточия единства могут образовать единое целое, а мы получаем обетование рождения Слова в наших сердцах. Может быть, эти слова — "Глагол Божий рождается в наших сердцах" — покажутся некоторым слишком выпяченными. Но все-таки в этих словах сосредоточено то обетование, которое заключено в первых словах Евангелия от Иоанна.

Глагол рождается, поскольку Глагол это Сын. Мы же рождаемся через Глагол, когда внутренне раскрываемся перед Ним. Это и есть наше второе рождение. И раз достичь этого посредством наших собственных сил и воли невозможно, то, следовательно, мы достигаем этого рождения именно посредством вечно рождающегося Глагола, приобщающего нас к тому, что принадлежит только Ему — рождению.

Чистым сердцем внимая вести Глагола, мы возрождаемся посредством Его рождения. Об этом говорится в первых словах Евангелия от Иоанна: "А тем, кто принял Его, верующим в Его имя, дал власть стать чадами Божьими. Они родились не от крови, не от хотения плоти, не от хотения мужа, но от Бога" (Ин 1.12).

Подвожу итоги: в самом процессе чтения рождается Слово Божье, исходящее из Глагола и облекающееся в слова, которые образуют звук и смысл. Но вместе с тем имеется и наше слово – в силу того, что смысл создается посредством движения нашего духа, создается, можно даже сказать, в самых глубинах нашего духа, там, где в человеке почивает Бог. Так что через рождение в нас Глагола Божьего и вхождение Его в наше слово творится единство Писания.

Таким образом, мы достигаем того слова, которое слышали все авторы Писания, и это слово – безмолвствующее. Одно и то же безмолвствующее Слово Бога говорит Аврааму "жертвуй" и "не жертвуй". Поскольку это слово противоречит себе, оно еще звучащее вонне слово. Но сам Авраам рожден словом ("жертвуй"), и Исаак возрожден как сын словом ("не жертвуй"), и оба они оживотворены единством этих двух слов; именно это безмолвствующее слово возрождает обоих.

Есть и третье средоточие логосного безмолвия. Крест Иисуса Христа – безмолвствующий среди Писаний и раскрывающий перед нами смысл Писаний. Поэтому-то апостол Павел и говорит о "слове Креста", "крестном слове".

Таким образом, наше частичное неведение и недоумение относительно подлинной жизни и подлинных слов Иисуса связано не с потерей какого-то текста, не с чем-то по несчастью забытым, не с какой-то навеки исчезнувшей Атлантидой. Какими бы обширными и богатыми ни были наши знания относительно жизни и слов Иисуса Христа, истина всегда будет находиться за пределами такого рода познаний. Туда, за эти пределы, зовет нас Христос, зовет туда, где мы обретем Его и вкусим от Его истины.

Не побоюсь сказать, что теперь, в наше время, мы должны не мешкая устремиться к этому столь далекому, запредельному, ибо речь идет, быть может, уже о спасении самой Церкви и ее веры. Некоторых смущает вопрос, "был ли в действительности тот день, когда слова Нагорной проповеди прозвучали все вместе". Других же беспокоит мысль о том, что к словам Иисуса Иоанн очень многое прибавил от себя. Но даже если бы мы знали наизусть все прозвучавшие и услышанные слова Иисуса во всей их последовательности, все же вне трех средоточий Евангелия они не обладали бы никакой силой. Вот эти три центра: Вечный Глагол, Слово внутри нас и Крест.

Со всем этим связаны последствия, о которых христиане часто и не подозревают. Иисус много говорил о справедливости и милости. Все же суд над нами будет осуществляться, исходя не из нашего внешнего соответствия произнесенным вслух словам Иисуса. Конформизм угрожает не только обрядовой жизни, но так же и деланию любви. Спасает нас лишь внутренняя верность внутреннему слову Глагола — ибо в записанных словах Иисуса так или иначе всегда имеются какие-то пробелы, так как эти слова обращают нас к тому л о г о с у, который безмолвствует, чтобы глаголить в самой глубине наших сердец.

Это и есть вдохновение Иоанна. Он услышал слова Иисуса, произнесенные вслух, но еще более ясно Иоанн услышал те безмолвные слова, на основе которых он создал свое Евангелие. В этом ключ к вести о том л о г о с е, о котором говорится в самом начале Евангелия от Иоанна.

Так устремимся же через Писания к этому л о г о с у, который и образует их единство!



БИБЛИЯ – КНИГА ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ И КНИГА ОДНОГО НАРОДА

ГОВОРЯ о Библии и пытаюсь выявить ее характерные особенности с точки зрения веры, всегда приходится пользоваться парами терминов, выражающих антиномичные понятия. Так, например, недостаточно говорить лишь о том, что Библия содержит в себе Слово Божье: необходимо сразу же дополнить это утверждение и сказать, что она, Библия, есть и слово человеческое. Бог и человек. Так же Библию должно читать, как мы уже говорили, со свободой, но и с благоразумием. Как мы видим, здесь опять и. Библия – книга многообразная (целая библиотека), но она и Единая Книга. Два Завета, но одна Библия. В слове и содержится вся мудрость. Эта библейская мудрость связана одновременно с Богом и человеком, со свободой и благоразумием, а также с единством и многообразием.

Теперь я прибавлю еще одну пару терминов: Библия – Книга общечеловеческая, вселенская и Книга одного народа, Книга, принадлежащая всем, но и каждому в отдельности, поскольку это Книга Иисуса Христа.

На этот раз я не буду делать никаких предварительных замечаний, как в предыдущих наших беседах. Я не стану говорить вам, как входить в Библию, но постараюсь вместе с вами войти в нее. Для этого я обращусь к библейской истории, с самого ее начала, и укажу на самые значительные и важные ее моменты, чтобы показать все универсальное значение Библии.

Прежде всего я буду говорить о Ветхом Завете, с самого его начала. Мы рассмотрим библейскую историю от Адама до Авраама, Моисея, Давида, Соломона – но ведь это, как говорят, ”уже целая история”, некая общечеловеческая история.

1. Адам
2. Авраам
3. Исход
4. Валаам – Израиль на пороге
5. Давид и Соломон
6. Испытание
7. Сын Человеческий и Агнец

Почему каждый, кто говорит об универсализме Библии, как правило, начинает с рассмотрения Ветхого Завета? Для этого имеется несколько причин. Во-первых, Ветхий Завет менее известен: следовательно, по ходу нашего рассмотрения перед нами раскроется кое-что новое. Во-вторых, на этот аспект Ветхого Завета не слишком часто обращали внимание; так что, если понадобится, мы будем освобождаться от тех или иных предрассудков, связанных с Ветхим Заветом. В-третьих, универсализм Нового Завета (именно Нового, а не Ветхого) с наибольшей полнотой выявляется именно тогда, когда его рассматривают с точки зрения всей предшествующей ему традиции.

1. Адам

Рассмотрение Ветхого Завета я начну с самого его начала, то есть с книги Бытия, с А д а м а.

Мы настолько привыкли придерживаться лишь буквы рассказа – рассказа о несчастье после счастья ”в земном раю”, что в нашем сознании часто остается лишь то, из-за чего мы не можем поверить этой букве. И пытаюсь придать ей больше достоверности, сделать ее более приемлемой, мы потеряли некоторые наиболее живоносные элементы, содержащиеся в библейском рассказе. Так, среди прочего, мы потеряли Адама и Еву, наших прародителей... И, разумеется, такая потеря очень существенна, ибо в них, наших прародителях, заключено обетование нашего грядущего счастья. Я не призываю к возвращению в наивное детство. Но нам всем необходимо как бы внутренне потянуться навстречу вести, той вести, которая сама не содержится в материи фактов.

Адам – это простой и прекрасный символ того, что все люди братья. С большой силой об этом говорится в первой главе Книги Бытия (но и не только в ней). Правда, к этой мысли читателя должны подвести его собственная интуиция и размышления. В Бытии мы не находим фразы: ”все люди братья”. Но в тексте как бы содержится некий, непосредственно не сформулированный вопрос: ”почему у всех нас один отец?” Только перед тем, кто знает ответ: ”мы все

братья”, — лишь перед ним одним раскрывается заключенная в рассказе истина. Вера в то, что один человек является отцом всех людей, ничего не дает, если из этого утверждения не сделан соответствующий вывод. И наоборот, вера в общечеловеческое братство раскрывает перед нами истинную суть текста, даже если мы не совсем понимаем все это с точки зрения биологического происхождения человеческого рода, возникшего несколько сотен тысяч лет назад. В те времена, когда создавалась Книга Бытия, биологические знания людей были ограниченными, и люди говорили на языке иносказаний. Прошло лишь несколько десятилетий с тех пор, как люди стали (как кажется им самим) хорошо разбираться во всем, но, к сожалению, они забыли, что Библия создана именно мудрыми, предпочитавшими говорить на языке иносказаний, а не учеными людьми. Сегодня мы опять начинаем сомневаться в своих знаниях и задаем вопрос: где, когда и каким образом возник род человеческий? Единственное, в чем мы уверены, — это то, что в действительности начало рода человеческого было не таким, как об этом рассказывается в Библии. Но в плане философском — и теперь мы это понимаем лучше — начало рода человеческого остается загадочным и никогда не будет раскрыто с помощью каких-либо археологических раскопок. Следовательно, сегодня мы лучше подготовлены к пониманию языка иносказаний, на каком говорили древние. Такого рода прочтение древних библейских книг можно уподобить воскрешению текстов. Во всем, что касается той или иной по-настоящему философской проблемы — такой, например, как проблема смысла человеческой истории, — ни об одной эпохе нельзя сказать, что она более сведуща, чем другая. Забытое всегда способно возродиться заново. То, о чем я говорил, отчасти выходит за рамки нашей темы — я напоминаю ее: универсализм Библии, — но остановиться на этом было необходимо из-за знаменитого текста, который мы выбрали.

Понять библейскую логику помогает нам прежде всего не археологическая кирка, но свойственная всем древним литературам психология. Библия требует постоянного размышления. Это первое условие чтения. И Библия во многом рассчитывает на интуицию. Вот требования, которые предъявляются к размышляющему о Библии читателю. Во-первых, как я уже говорил, библейское размышление должно протекать на самом простом уровне: если у всех людей один отец — Адам, то все они братья. Затем другая ступень, требующая более тонкого подхода. Читателя поражает то значение, которое в Библии (и не только в начале ее) придается животным. Животные даны Адаму и Еве, чтобы они (Адам и Ева) могли сопоставить себя с ними. В рассказе о семи днях творения и в рассказе о ”земном рае” главными партнерами человека оказываются животные! Тут есть

нечто поразительное; ведь сегодня, пожалуй, никто из нас, истолковывая смысл человеческой судьбы, не взял бы за исходную точку своих размышлений сопоставление человека с животными. Тем не менее такой подход не столь уж чужд нам. Все родители знают, с каким изумлением их дети смотрят на животных. И в этом детском изумлении отражается присущий самим родителям интерес к какой-нибудь собачке, канарейке или экзотической рыбке. Один китаец, приехавший из КНР этой зимой, рассказывал мне о том потрясении и изумлении, которое он испытал, увидев в Париже такое огромное количество животных. Библейское же повествование почти сразу начинается с рассказа о животных, с рассказа о пятом дне творения, и затем Библия часто возвращается к животным. Обратимся теперь к первой главе Бытия, где рассказывается о семи днях творения. Этот текст, каждое слово которого значительно и полно смысла, обращает внимание читателя на то, что каждая группа животных и даже растения получают приказ размножаться "по роду их". Слова "по роду их" повторяются на протяжении первой главы Бытия около десяти раз: "Да произведет земля живых существ по роду их: скотов, гадов, зверей земных по роду их, и стало так. И создал Бог зверей земных по роду их, и скот по роду его, и всех гадов земных по роду их, и увидел Бог, что это хорошо" (Быт). Но так не говорится о человеке, появляющемся сразу после сотворения животных. "Бог сотворил человека по образу Своему, по образу Божию Он сотворил его, мужчину и женщину сотворил их" и т.д. Бог им говорит: "Плодитесь и размножайтесь", но Он не говорит им: "По роду вашему". Внимательный читатель может усмотреть в этом некий смысл. Посредством контраста животное освещает природу человека: животное множественно, а человек един. Итак, внимательный читатель может заметить, что животное — не по образу Бога, ибо только человек создан по образу Божьему. Слово "образ" приобретает очень большое значение именно при сопоставлении человека и животного! Когда ребенок в зоопарке замороженно смотрит на то или другое животное, не объясняется ли это детское изумление тем, что он, ребенок, видит перед собой "зеркало", в котором отражается существо подобное ему и одновременно не похожее на него. Следовательно, по Бытию, обладания жизнью еще недостаточно, чтобы человек получил образ Божий, поскольку растения и животные также обладают свойственной всякому живому существу способностью самовоспроизводства. Мужское и женское (в тексте "мужчину и женщину сотворил") не связано с понятием образа Божьего, ибо "мужское" и "женское" также встречаются и в царстве животных. То единое, что составляет самую суть человеческого, истинно образует человека по образу и подобию Божьему, так как Бог по существу Своему един.

Человечество не разделено на разные виды, как животные. Человек — не какой-то дополнительный вид в царстве животных, он превосходит их — поскольку он, и только он, сотворен по образу Божьему.

Но единство, присущее человеку, не есть нечто данное ему раз и навсегда. Человек не Бог, человек лишь "образ и подобие Бога". Единство — это служение, цель и будущее человека. Именно поэтому к человеку обращено повеление стяжать это единство. Следовательно, человеку отдан приказ вносить единство в живое и управлять всем царством животных. Это царствование образует гармонию всех животных под знаком высшего единства, присущего человеку; а само это единство — образ образа Божьего. "Наполняйте землю и обладайте ею; владычествуйте над рыбами морскими, над зверями, над птицами и над всяким животным, пресмыкающимся по земле".

В эпоху, когда не помнили, что Библия говорит на языке иносказаний, т.е. еще совсем недавно, на этот стих Бытия почти не обращали внимания. Считалось, что миссия повелевать животными не приносит человеку особой славы и вообще не слишком привлекательна. Поэтому искали чего-то другого и насильно вкладывали в текст свои предвзятые идеи. А все же если только что процитированный текст содержит скрытую и ценную истину, то это доказывает, что Библия говорит иносказаниями. И это именно так. Эта миссия — управление царством животных, — многим представляющаяся малозначащей и второстепенной, в действительности символизирует собой нечто очень мощное, чрезвычайно знаменательное. Читатель призван расшифровать смысл отношений между человеком и животными и понять, что эти отношения знаменуют собой ту истину, которую можно было бы определить как "политику" ("управление"). Человечество, уподобляясь образу Божьему, становится как бы одной семьей. Но такой образ бытия неизбежно приводит к тому, что иным становится и образ всего остального мира. Если человек полностью уподобится образу Божьему, то и животные, в силу владычества над ними человека и его царственного примера, больше не будут пожирать друг друга. В этом более нет никакой нужды. Все питаются только травой. "А всем зверям земным, и всем птицам небесным и всякому гаду, пресмыкающемуся по земле, — всем оживленным жизнью дал я всю зелень травную в пищу. И стало так". Читатель должен понять, что это возможно только в том случае, если над всем господствует "Человек", кроткий и миролюбивый, как того требует присущий ему образ Бога. Какая великая драма чувствуется уже в этом столь простом тексте!.. Без человека животные пожирали бы друг друга, такой была бы их "политика", ибо животные не братья, подобно людям, братьям в Адаме — образе и сыне Бога... Так было бы, если бы над животными не царствовал человек —

”единый” человек. В сущности, само имя первого человека — Адама указывает на то, что он подобен Богу — своему отцу, Который един. Это имя указывает и на его призвание быть отцом единого человечества, а также собирателем всего разнообразия живущего. Но читатель должен понимать, что сказанное относится именно к шестому дню творения, т.е. к первой пятнице... увы, не столько исторической, сколько предысторической.

Теперь можно спросить: почему библейский автор все наиболее прекрасное отнес в баснословные времена, или, как говорят теперь, ”в те времена”, ”в предысторию”, т.е. в ”мифические времена”. Однако библейский автор не ”мифолог”, даже если он (что неоспоримо) отдает известную дань мифологическому языку. Будь он ”мифологом”, он долго и подробно описывал бы первые блаженные времена, говорил бы о них так, как если бы сам был их свидетелем. Прежде всего его интересовало бы прошлое. Но он, наоборот, в первую очередь интересуется будущим. Впрочем, его интересует не только будущее. (Иначе это также было бы одной из форм бегства от жизни.) Он хочет показать, что человек уже изначально обладает некоей внутренней властью, которая однажды, по обетованию, принесет плод свой. И эта власть — бескорыстный дар Божий, а не явление, так сказать, биологического порядка. Человек подобен некоему наследнику, который еще не получил своего наследства. Но наследство это не прольется на человека в виде золотого дождя. Чтобы получить это наследство, человеку придется принять участие в великой драме. И когда текст писался, эта драма уже разыгралась. Это хорошо известно всем: единство разбито. Богодухновенный автор Бытия создал его, чтобы укрепить мужество человека, он как бы говорит нам: ”и все же ты получил образ Божий, но как некое наследство единства, удел всей человеческой семьи, и твой долг — двигаться к этому наследству”. Все человечество в целом призвано через единство вновь вернуть образ Божий и преодолеть все те разделения, которые, как мы видим сегодня, привели к тому, что человечество утратило образ Божий и приняло образ зверя — пантера против антилопы и волк против овцы.

Мы знаем, что уже очень рано, на заре истории, образ Божий был утерян человеком. Зверь притаился у порога дома Каинова. Зверь этот — его животность: ”Не грех ли при дверях лежит, зверь, притаившийся, алчущий тебя, но ты должен господствовать над ним” (Быт 4.7). Но зверь повелевает Каином, и тот убивает своего брата. Это повествование подтверждает наше толкование рассказа о семи днях творения. Возможно, стих 4.7 исходит из того же источника, что и Бытие 1, и помещен в этом месте рассказа для смыслового равновесия: ”зверь у дверей лежит” — и Бытие 3.1 — ”змей был

хитрее всех зверей полевых”. Рассматривая библейскую историю разделения между людьми (негативная форма библейского ”универсализма”), лучше всего опираться на тот же источник, откуда исходит рассказ о семи днях творения. Это так называемый ”священнический источник”, который впоследствии был прибавлен к более древним источникам, для того чтобы Книга Бытия приобрела законченную форму. Следуя этому источнику, приходишь к иной версии первородного греха, чем та, которая содержится в главах 2-3 Бытия (рассказ о рае). Грех этот – насилие: ”Ной родил трех сыновей – Сима, Хама, Иафета” (от которых произошли все народы земли). ”Земля растлилась перед Богом и исполнилась всяческого насилия” (Быт 6.10 и далее). Это означает, что семья, посеянное убийством Авеля, во времена Ноя принесло свой самый страшный плод. Поэтому для Библии рассказ о потопе всегда был неким предвосхищением последних дней всего мира, всей истории, как об этом рассказывают разные библейские апокалипсисы.

Совершенно ясно, что, раз человек насилием разорвал собственное единство, он больше не может препятствовать одному виду животных разрывать другой. Человек – насильник. Это значит, что он повинуется слепому животному, ”дремлющему при дверях”. Повинуясь этому животному, он не исполняет своего человеческого служения, заключающегося в том, чтобы повелевать слепым животным. Он более не царствует над животными, ибо он более не царствует над самим собой. Как же может он повелевать животными, раз он подражает и уподобляется им? Следовательно, он принимает их образ. Но раз человек принял образ зверя, значит, он утратил образ Божий! Логика очень простая, но очень сильная, она убеждает, не прибегая ни к каким идеалистическим философским рассуждениям. Человек находится между Богом и животным, но он не вправе пренебрегать животным или презирать его; для животных он должен быть умиротворяющим отцом. И даже по отношению к своей собственной, так сказать, животности он должен быть пастырем, а не врагом.

Итак, человеку дан ключ, для того чтобы он постиг самого себя. Один вид ведет войну с другим видом, чтобы пожрать его, – это закон царства животных. Но этот закон может служить зеркалом (как видите, снова идея образа) и для человека: народы стали отличаться друг от друга, как разные породы животных. Люди забыли о существовании единого человечества, и более сильные народы, чтобы выжить, пожирают более слабые.

После потопа Бог решает больше не препятствовать есть плоть животных: ”Плодитесь, размножайтесь, наполняйте землю”, – говорит Бог Ною (Быт 9.2). Это подобно новому творению, ибо Бог говорит Ною то, что говорил Он и первому человеку. Но затем Бог

произносит слова, которые до сих пор никогда не произносились: "Да страшатся и да трепещут вас все звери земные". И особенно: "Все движущееся, все живое будет вам в пищу..." (Быт 9.3).

Да, человек хозяин, но мы должны понять, что он уже не владыка по образу Божьему, ибо царствовать по образу Божьему значит царствовать посредством слова, разума и любви; человек же, наоборот, царствует над животными, наводя на них "страх и трепет". Человек царствует, как тиран, посредством железа. Но это и есть то иносказание, которое позволяет понять то, о чем текст прямо не говорит: человек убивает животное, чтобы употребить его в пищу, и это для самого человека служит зеркалом. Он видит свои дела — дела человека, убивающего другого человека и царствующего над ним с помощью закона железа. Это зеркало показывает, что человек более не пастырь своей собственной животности; он может владычествовать над собой лишь с помощью силы. Библейский автор как бы побуждает нас сравнить этот закон железа, который царствует между народами, с клеткой, в которой заключено животное. И то и другое представляет собой некое знамение изгнания из рая.

Этот тяжкий закон, закон железа, в символической форме выражен в девятой главе Бытия. На этот раз Бог, вопреки постановлениям Бытия (1), допускает пролитие человеком крови, раз это необходимо, чтобы человек мог питаться плотью животных. Но Бог вводит ограничительную меру; Он запрещает питаться кровью. Все живое может служить пищей, но... "не ешьте плоти с ее душою, то есть крови" (Быт 9.4). Этот появившийся после потопа закон еды, или диеты еще и сегодня с большой тщательностью соблюдает еврейский народ (по крайней мере те иудеи, которые выполняют предписания своей религии). Но вначале этот закон был дан всему человечеству, и он не исходит от Моисея. Как истолковать этот новый "режим", этот закон, данный после потопа и после падения?

Поражает двойная направленность этого закона. Он начинает с разрешения того, что раньше было под запретом. Его первая составляющая — терпимость по отношению к насилию. Однако, не запрещая насилия, закон вводит некую ограничительную меру (запрещение есть кровь — вторая составляющая закона).

Невозможно не отметить, что Бог принимает человека таким, каков он есть в действительности: Бог берет на себя его падение. Мы уже встречались с этой формулировкой в наших первых беседах: Бог "сходит с..." — т.е. сходит к человеку с человеком до такой степени, что человек приходит в изумление, как бы натывается на камень преткновения. Святой Ириней говорил, что Бог постепенно приучал к Себе человека, но, чтобы приучить его, человека, к Божественному

Бога, Богу пришлось приблизиться к несовершенным путям человека, даже падшего человека. Правильное понимание всего этого должно изменить наше отношение ко многим элементам в Библии, которые часто вызывают столь сильное смущение... Но ясно, что если Бог "сходит к человеку с человеком", то это для того, чтобы восставить его.

Раз так, то мы уже сейчас можем предчувствовать, что закон, о котором мы говорим, — временный. И так как это первый специфический библейский закон Ветхого Завета, то необходимо рассмотреть все его особенности. Задача этого закона — постоянное напоминание о смысле человеческой истории во всем, что касается прошлого. Ибо закон этот обязывает человека размышлять о грехе. Но закон возвещает также и будущее человека, возвещает справедливость, которая выше, чем он сам!..

Теперь несколько слов о той стороне библейского закона, которая обращает нас к будущему.

Прежде всего, этот закон возвещает будущее негативным образом, ибо закон этот является компромиссом, а компромиссы, даже те, что длятся очень долго, временные по определению. Насилие не упраздняется, но перед ним ставится ограждение: закон — лишь некая плотина. Десятая глава Бытия показывает нам, что распределение сынов Адама по нациям, разделенным границами, осуществляется под знаком этого закона железа: границы сдерживают насилие, но не упраздняют его. В известном смысле, все, что сдерживает насилие, не упраздняя его, отчасти способствует этому насилию. Так, плотина усиливает энергию того, чему она является преградой. Потому-то святой Павел и делает свое, в сущности весьма простое, замечание о том, что закон увеличивает силу греха. Книга Бытия не говорит, когда наступит конец компромисса, но в ней можно почувствовать большую озабоченность будущим. Будущее позитивно присутствует в тексте Книги Бытия, об этом свидетельствуют некоторые слова. Но и они достаточно иносказательны. Фраза, где дается закон пищи, запрещающий есть пролитую кровь, указывает на существование определенного символа, касающегося насилия: "Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукой человека, ибо человек создан по образу Божьему" (Быт 9.6). Кровь вызывает кровь: это и есть равновесие насилия, которое часто оборачивается неравновесием, ведь Каин будет отмщен семь раз, а его потомок Ламех — в одиннадцать раз больше, т.е. семьдесят семь раз (Быт 4.23 и далее). Стало быть, необходимо удерживаться от умножения мщения, чтобы человечество могло выжить. После потопа Бог возвещает, что отныне человечество никогда более не исчезнет. Знамением этого служит радуга — знак завета с Ноем. Но единственное подлинное обетование

для будущего — это образ Бога. В цитированном выше стихе (Быт 9.6) упоминается образ Божий, и одно это уже подтверждает следующее наше толкование: после насилий потопа человек призван к миру ради единства. Но путь к этому лежит через сдерживание собственной животности. Ной служит для нас примером, предвосхищающим этот мир. Ной это уже новый Адам, ибо он повелевает животными. Он начинает со спасения этих животных, которые символизируют все народы земли. Он собирает их в ковчег, капитаном которого является, и будучи "единственным повелителем на борту" по образу Божьему, повелевает хорошо. С ним плывет новое возобновленное творение. Ковчег — это Церковь, собирающая все народы. Мы понимаем, что речь идет о мире, ибо голубь есть символ мира. Все люди братья в новом Адаме, как все они были братьями в первом Адаме. Всякий земной человек — сын Ноя, как всякий человек — сын Адама. Но новый Адам — Ной стал свидетелем установления временного закона, который будет действовать, пока не придет новый, окончательный Адам, носитель окончательного закона. Новый окончательный Адам — Христос не убивает животных. Он не мстит за Авеля. Он становится на место Авеля и даже занимает место ангца. Ибо из всех животных один агнец никого не убивает, он тот, кого убивают... Уже Исаия указывал на этот путь, пророчески описывая мессианское царство сына Давида. Его узнают по кроткой человеческой власти над животными: "Тогда волк будет жить вместе с ягненокм, и барс будет лежать вместе с козленком, и теленок и левенок будут пастись вместе, и малое дитя будет водить их". Вновь взошла заря творения: "Лев, как вол, будет есть солому, и змея не опасна отныне; на гнездо гадюки дитя положит руку свою" (Ис 11.6,8).

Некоторые мифологические элементы использованы в Библии для описания как начала мира, так и его конца. Следует принять это как философскую необходимость: лишь язык символов способен выразить как абсолютное начало, так и абсолютный конец. Этот язык полностью вне языка науки. Язык символов выражает очень глубокую философскую истину, а именно — человек не может в корне преобразиться, если полностью не преобразится сама Природа. Судьбы человека и Природы связаны — и в этом библейская мысль выходит за границы идеализма. Библия не только предвозвещает, что усовершенствуется психология человека и его наклонности; она возвещает, что человек встретится с Богом, и эта встреча возможна лишь в мире, сотворенном Богом именно для этой встречи.

Теперь вернемся к нашей теме универсализма, от которой, впрочем, мы и не отходили слишком далеко. В Библии речь идет о становлении всего человечества. После всего сказанного мы понимаем, почему апокалипсисы описывают борьбу народов между собой как

борьбу животных, пожирающих друг друга. Но мы также понимаем, почему в Апокалипсисе Иоанна Агнец занимает столь важное место. Агнец — символ того, кто упраздняет компромисс Ветхого Закона. Учение и делание Иисуса приносят полную победу над злом. Да, мы воспеваем победу — победу Агнца, о котором повествуется в Апокалипсисе Иоанна. Но все же мы еще остаемся пленниками Ветхого Закона, поскольку в нашей теперешней жизни мы опираемся на законы, которые остаются компромиссными: наши общества основаны на ограничительных по своему характеру законах. Мы должны оставаться в рамках этих законов и не стремиться упразднить их посредством очередного насилия. Лишь так мы сможем познать и ощутить пришествие иного закона, закона царствия Божия. Наше положение достаточно горькое, ибо мы должны ожидать пришествия истинного Царства.

Подведем итоги. В чем состоит универсальная ценность того, о чем мы все это время говорили? Несомненно, в том, что все это может заинтересовать любого человека. И более того — в библейском повествовании, вплоть до Ноя и даже несколько позже, нет ни одного упоминания об евреях. Конечно, эта библейская история (от Адама до Ноя и чуть дальше) передана Израилем, но она не является историей самого Израиля, ибо в то время самого Израиля еще не существовало. История, переданная нам евреями, развивалась на протяжении двух тысяч лет начиная с сотворения мира, и все это было до того, как на земле появился первый еврей (еврейский способ счета отличается от нашего, но в масштабе этого счета число две тысячи огромно). На протяжении всего этого долгого периода человечество утверждалось на земле, спорило с Богом без избранного народа, но в этом человечестве уже были великие избранники, которые навечно остались примером для всех (Энох, Ной, Авель). Следовательно, в корне неудовлетворительным было бы утверждение, что Бог Ветхого Завета — Бог евреев! Дело здесь не в умалении значения евреев: напротив, такое утверждение (Бог Ветхого Завета — Бог евреев) означало бы предательство по отношению к самим евреям и доказывало бы, что их никто не услышал. Ибо великая заслуга евреев именно в том, что написанная ими Святая Книга обладает столь ясным универсальным характером и содержанием. И действительно, первые одиннадцать глав Бытия являются основополагающими. Было бы величайшей бессмыслицей полагать, что о начале человеческой истории рассказано лишь для того, чтобы затем это начало отбросить, или что Бог возлюбил человечество, вышедшее из Адама, а затем отрекся от него, избрав Израиль. Такое понимание было бы чуть ли не согрешением против Духа и даже против буквы Писания. Наоборот, мы знаем теперь, что Бог, устанавливая Завет, обязался никогда

не покидать детей Ноя. Ной представляет собой все человечество, включающее и численно превышающее Израиль. После заключения Завета с Ноем последовало разделение народов. Народы разделяются и сдерживаются "законом железа". Но этот временный закон является также и законом обетования. Так что Бог, Бог также и Израиля, заключил Завет Свой со всеми народами ради их спасения. История спасения не может быть сведена лишь к истории Израиля, поскольку она началась без него. И она всегда будет историей всех народов. Мировая история народов есть основание, цоколь и фундамент истории Израиля. И наоборот, история Израиля не растворяется и не исчезает во всемирной истории. История Израиля обладает единственным и неповторимым качеством, ибо это история избрания, первое упоминание о котором мы находим в гл. 12 Бытия.

2. Авраам

Все источники Книги Бытия, повествующей о первых шагах человечества, устанавливают связь между первородным грехом и разделением человечества на враждующие нации. Сущность этой связи в следующем: вспомним, что, согласно источнику, лежащему в основе первой главы Бытия, человек был сотворен по образу Божьему. И далее, согласно тому же источнику, пролитие крови посредством насилия есть именно то, что разрушает образ Божий. Ибо образ Божий — это единство человечества. Первое преступление — согласно тому же источнику, — вероятнее всего, преступление Каина. Это преступление породило насилие, приведшее к потопу. После потопа народы разделились. Это разделение является одновременно и добром и злом: насилие сдерживается с помощью границ, но сами эти границы не могут восстановить разрушенное единство.

Согласно источнику, лежащему в основе второй и третьей главы, где рассказывается о земном рае и падении прародителей, земля проклята из-за человека. И далее, Каин проклят из-за своего преступления. Из-за него Каин не получит более плодов от земли, впитавшей кровь Авеля: "И ныне проклят ты землей, которая отверзла уста свои принять от руки твоей кровь брата твоего. Когда ты будешь возделывать землю, она не станет более давать силы своей для тебя: ты будешь изгнанником и скитальцем на земле" (Быт 4.11-12). Затем мы узнаем, что Каин — насильник по своей природе — на любое преступление ответит преступлением еще более страшным (за Каина отмститися всемеро, а за Ламеха — семьдесят семь раз). Такое усугубление насилия сотрясает историю во все убийствующем темпе. Рассказ о земном рае указывает на самый корень ревности: ревность. Змей испытывает ревность к человеку и внушает человеку ревность

к Богу. Ревнив тот, кто не может поверить в доброту другого, даже видя доказательства его любви. Так, Ева, испытал благость Божью, все равно полагает, что Бог — владыка жестокий и надменный. А раз она считает Его жестоким, то и не подчиняется Ему. Конечно, это неразумно, но психологически очень понятно и хорошо показывает, как Сатана влияет на нас! Ревность заставляет человека считать весь свет своим соперником. Из-за ревности человек не верит в дружбу и не может поверить в благость Бога: следовательно, необходимо вести борьбу с этим соперником — с Богом. Это как раз и есть история Вавилонского столпотворения. Человечество относится к Богу как к сопернику, которого необходимо низложить. Это уже не какое-то частное прегрешение, как было в саду Адама и Евы, — это общее прегрешение. И наказание совершается в области общественной жизни: человечество разделилось на множество языков. Сама по себе эта множественность не является каким-то злом или наказанием, но она запятнана чувством вражды, породившим вселенское несчастье. Ненависть между двумя братьями перешла в ненависть между народами. Так что основные источники Книги Бытия, лежащие в основе первых одиннадцати ее глав, преследуют одну цель: указать на связь между первородным грехом и той недружественной, враждебной, человеконенавистнической "политикой", которая определяет характер отношений между народами. Из-за первого падения человека все народы, как дикие звери, терзают друг друга. И тогда Бог воссоздает новое человечество, которое призвано подготовить новый Союз-Завет (человечества с Богом), и все прешествующие события объясняют появление Авраама, который приходит именно в нужный момент (см. начало гл. 12 Бытия): "И говорит Ягве Аврааму: покинь свою страну, твоих родичей и отчий дом ради земли, которую я укажу тебе, и ты станешь великим народом... я благословлю тебя, возвеличу имя твое, и ты станешь благословенным. Я благословлю благословляющих тебя и прокляну оскорбляющих тебя. И тобою все племена земли благословят друг друга" (Быт 12.1-3).

Тогда и только тогда появляется Авраам, но за Авраамом находится некий народ — народ, из которого вышел Авраам, и это понятно, потому что речь идет об отношениях между "народами", живущими на земле. Следовательно, в Книге Бытия говорится об отношениях всех народов земли с одним-единственным народом (для полноты прибавим, что этот один-единственный народ представлен единой личностью — Авраамом).

Здесь опять вполне возможно серьезное искажение смысла текста. Может быть, у некоторых возникнет искушение рассматривать всю предшествующую Аврааму историю как историю подготовки Авраама; следовательно, можно якобы предать забвению прошлое всех

других народов ради того единственного человека, которого возлюбил Бог. Но это не соответствовало бы промыслу Божьему: выбрать одного-единственного человека, а про других забыть, пренебречь ими, отвести им лишь самую незначительную роль. В отличие от Ноя, Авраам не является неким новым Адамом. Библия раскрывает перед духовным взором каждого ту истину, что Авраам избран ради всех народов, через Авраама Бог хочет спасти человека в целом. Он желает спасти всего Адама, все человечество, через того, кого Он, Бог, только что воспринял как своего избранника. В том же духе толкует текст Бытия Второй Ватиканский Собор. "Желая открыть путь высшего спасения, Он (Бог) от начала также явил Самого Себя нашим прауродителям. После их падения Он восстановил в них надежду спасения, дав им обетование искупления (Быт 3.15). Он (Бог) постоянно заботился о роде человеческом, стремясь даровать жизнь вечную всем тем, кто через постоянное добродетельное ищет спасения (Рим 2.6-7). В установленное время Он призвал Авраама, чтобы сотворить из него великий народ (см. Быт 12.2); после патриархов Он образовывал этот народ с помощью Моисея и пророков, дабы народ этот познал Бога — как единого, живого и истинного, как Отца, промышляющего и справедливого, и чаял бы обещанного спасителя, пролагая тем самым на протяжении столетий путь к Евангелию" ("О Божественном Откровении", 1). Так что, согласно учению Второго Ватиканского Собора, недостаточно утверждать только, что Бог послал Сына Своего едиnorodного, чтобы спасти всех людей, разделенных грехом. В этом посланничестве сыграла свою роль история Ветхого Завета. И эта история есть история одного народа, народа, представленного в Аврааме. Священная История вся посвящена одной теме: отношениям одного народа со всеми другими народами. Подтверждение тому имеется в ней самой. Читая первые же слова об Аврааме в гл. 12 Бытия, мы сразу понимаем смысл его призвания: "Я благословлю благословляющих тебя: тобою все народы земли благословят друг друга" (Быт 12.3). Не очень внимательный читатель может вообразить, что Аврааму здорово повезло, потому что Бог призвал на него благословение всех людей, привлекая их к этому Своими обетованиями. Полностью отрицать такое понимание нельзя, но мне кажется, что повезло прежде всего народам, потому что через Авраама они вновь обрели благословение Божие, тем более что благословение это было почти утеряно Адамом в Эдемском саду. А если народы соберутся вокруг сына Авраама (Агнца), то не будет ли это означать, что первый Адам вновь обрел истинную чистоту и полноту благословения? Можно лишь восхищаться тем, как Бог совершает Свои деяния: ведь человек, утерявший единство и вместе с тем подобие Божие, восстанет не через благословение Бога, но когда один благословит

другого, когда сын Адама (Каин) благословит сына Авраама (Исаака — Христа), когда убийца благословит свою жертву. Тогда Адам вновь станет "единым" по образу Божьему. История движется очень точным курсом.

3. Исход

Можно было бы подумать, что библейский универсализм менее присущ Книге Исхода, поскольку в ней речь идет о спасении лишь одного народа — Израиля. Безусловно, имеются основания и так рассматривать эту книгу, тем более что подобный подход можно найти во многих местах Библии, особенно если брать их по отдельности. Но мне представляется, что основное направление Книги Исхода иное. В ней речь идет о Боге, устанавливающем справедливость в отношениях между двумя народами — народом Моисея и народом фараона. С этой точки зрения Книга Исхода представляет собой притчу о спасении и, вместе с тем, о последнем суде. Эта книга говорит не только об избрании Израиля, но и о суде над народами, среди которых находится и Израиль. Я сказал — притча, но это не означает "выдумка", "фикция", хотя манера выражения во многом скорее поэтическая, нежели историческая. Вся книга зиждется на живом опыте одного народа. Эта книга — притча и одновременно выражение живого опыта народа. Как говорит апостол Павел: "Все, что происходило с ними, для нас, живущих в конце времен, есть образ грядущего".

Приступая к Книге Исхода, мы сразу же видим, что начало Бытия не забыто. "Плодитесь, размножайтесь и наполняйте землю...", — говорит Бог Адама: так и сыновья Авраама "расплодились, умножились, наполнили землю ту". Есть в Книге Исхода и другое напоминание о начале Бытия. Теперь люди пошли наперекор Слову Божьему, причем самым простым способом. Действительно, разве в первой главе Исхода говорится о том, что, властвуя над животными, надо действовать кротостью? Нет. И все же здесь та же тема, но развивается она в противоположном направлении. Почему человек должен повелевать животными? Потому что животные обладают очень большой силой. Он (человек) повелевает ими, чтобы удержать их: человек стремится наполнить землю, но и животные стремятся к тому же; в обоих случаях причина тому одна — плодовитость. Так что существует как бы конкуренция. Далее, люди стремятся к господству над силой, чтобы ее использовать: животные служат для перевозок и используются на различных работах. Что же происходит в начале Книги Исхода? Хотя человек и господин (по крайней мере человек

Египта), но господствует он над человеком (прежде всего над человеком Израиля) и осуществляет свою власть двумя способами. Человек Египта господствует над человеком-иудеем, чтобы удержать его в каких-то границах: вас слишком много, прекратите размножаться на нашей территории; повивальным бабкам приказано бросать новорожденных в реку. Это один способ. А вот и второй – человек господствует над человеком, чтобы использовать его: ”делайте кирпичи для наших городов”. Господствующий смотрит на поработанного исключительно с точки зрения собственных интересов – своего единственного закона. Детоубийство, рабство – так один народ обращается с другим народом, который поселился у него. Чтобы понять это, читая Библию, не нужны какие-то особые усилия. Эта тема (господство одного народа над другим) занимает центральное место в истории Пасхи: Бог вмешивается, чтобы избавить поработанный народ от народа-угнетателя.

Я начал свой рассказ с истории о животных. В начале же Книги Исхода ни о каких животных не говорится. И это не потому, что о них забыли, но потому, что их место занял человек. Термины другие, а тема все та же: речь постоянно идет об образе Божьем. А образ Божий – это Адам. Так что проблематика Книги Исхода остается, стало быть, всеобъемлющей, т.е. она касается не только одного народа, но всего человечества.

Речь идет о том, каким образом Адам обращается с Адамом: если Адам (“Человек”) поработан, то это означает отсутствие Бога и смерть. А если так, то Моисей есть образ Бога, но и фараон также образ Бога, и то же можно сказать об их народах. Образ против образа: эта драма столь трагична именно потому, что есть лишь один образ. Фараон наказан Богом, ибо человек, не испытавший страдания, никогда не поймет, что он приносит страдания другому. Казни египетские следуют одна за другой. Их цель – заставить фараона уступить. Каждый раз, когда казнь приостанавливается, фараон, вместо того чтобы увидеть в этом знак Божьей доброты, пользуется передышкой, чтобы отобрать у евреев то, что сам им дал. Вот в чем его основная ошибка: он верит лишь в силу. И когда в конце концов стало ясно, что в нем нет ничего, кроме силы, образ Божий угас в нем, и он (фараон) умер. Подобная трагедия длится долго. На протяжении всего этого времени поработанный народ пытается говорить. Моисей, в отличие от фараона, пошел по другому пути. Он начал с того, что убил в пустыне человека, хотя никто его об этом не просил. Затем он бежал и попросил убежища в стране Мадьян. Тогда он еще не видел Бога. Затем Бог явился ему и попросил его идти говорить с фараоном. Говорить. Моисей не побоялся убить египтянина – начальника строительных работ фараона, но когда Бог попросил его г о в о р и т ь

с фараоном, он ответил: "Я заика, найди другого". Для такого человека, как Моисей, говорить куда труднее, чем избивать. Но Бог поставил его на этот путь: он будет жить. Фараон же, для которого сила — это все, погибнет в море.

Для Израиля слово и соблюдение субботы, которое предписано уже в первой главе Бытия, суть великие знамения его свободы. Находясь под угрозой закабаления, незаконного принуждения к труду, Израиль потребовал разрешения пойти в пустыню, чтобы совершить служение Богу. "Отпусти народ Мой, чтобы он совершил Мне служение" (Исх 8.1). Всем известен ответ фараона: "Это лентяи". Закон работы упраздняет все другие законы. Но то, что называют "законом работы", слишком часто оборачивается незаконным принуждением к труду.

В этом состязании между фараоном и Моисеем их противостояние не случайно. Оба суть образ Божий, и во всем этом очень чувствуется отголосок призвания Авраама. Фараон просит заступничества у Моисея и Аарона (Исх 8.24). Тогда, когда фараон на несколько часов смягчается, он говорит Моисею и Аарону: "Идите, совершите служение Господу, как вы просили... уходите и призывайте и на меня тоже благословение" (Исх 12.32). Когда фараон расположен по-доброму, он находится под действием слова Божьего, сказанного Аврааму: "Я благословлю тех, кто тебя благословит". (Фараон отпускает Моисея с народом. Это и есть его благословение — насильник отпускает, т.е. благословляет свою жертву.) И мы чувствуем, что освобождение Израиля спасло бы не только Израиль: оно спасло бы и самого фараона, если бы все шло как надо. Увы, Исход, будучи лишь прообразом и притчей о нашем спасении, являет нам не спасение народов, но смерть первенцев Египта и потопление фараона и его войска. Это и есть тайна зла, которая с такой остротой передана в этой книге. Здесь мы сталкиваемся с притчей и прообразом: следовательно, нам явлен образ спасения, но не полностью. Нечто остается скрытым. Но все же мы видим в этом знамение всеобъемлющей любви Бога к Своему образу (человеку — Адаму, Ною, Аврааму). В конечном счете, образ Божий никогда не будет воспринят по отдельности ни Израилем, ни Египтом. Нужно, чтобы оба стали одним народом. Как говорит святой Павел: "Крестом соделал из двух одно", крестной кровью.

Углубляясь в Книгу Исхода, мы видим, насколько Моисей близок к египтянам. У него две матери; одна — израильянка, другая — приемная мать, и эта приемная мать как бы вторично рождает его, вынимая из колыбели, плывущей по Нилу, который поглотил стольких израильских младенцев. Она, дочь фараона, спасает Моисея от смерти, усыновляет его, учит языку и обычаям Египта. Моисей также

и египтянин. Исход мог бы быть, если можно так выразиться, понастоящему удачным, если бы Израиль взял вместе с собой и Египет, спас бы Египет. Ведь у Бога только один сын.

Эта идея скрыто присутствует в Исходе. Она скрыта настолько глубоко, что даже невозможно в нескольких словах и за несколько минут рассказать о ней. Тем не менее скажем, что об единстве Израиля с другими народами свидетельствует смерть, распространяющаяся на всех. В пасхальную ночь смерть надвигается и на Израиль и на Египет. Израиль спасен от смерти, которая символически надвинулась на всех без исключения людей. А если не так, то почему Израиль должен был платить дань смерти, жертвуя агнца, и отмечать его кровью свои двери?

Разделяющая людей ненависть несет смерть всем. Возможно ли, что Бог будет спасать лишь какую-то одну группу людей? Ибо, как говорит святой Павел, необходимо "убить саму ненависть" (т.е. спасти всех). Убитый агнец знаменует собой эту истину. Он убит вместо Сына. Именно Сын должен умереть, дабы исчезла ненависть. Пасхальный агнец не может уничтожить ненависть. Но именно об этом — об уничтожении ненависти идет речь, и мы таинственным образом вновь встречаемся с животным и с кровью животного. Опять животное вместо человека! Иоанн Креститель, говоря об Иисусе: "Вот Агнец Божий", — знал, о чем говорил. Человек пришел занять свое место, ибо кровь приносимого в жертву животного — агнца не может убить ненависть. Смерть жертвенного агнца оставляла народы разделенными, но смерть Сына, который есть истинный Агнец, изумительным образом соединит все народы. Жертвенный агнец есть прообраз истинного Агнца, а его кровь возвещает победу над общей смертью в общей жизни Израиля и Египта. Сын — это реальность, Его кровь — это жизнь, которая соединяет вместе прежних врагов. Содержащееся в Ветхом Завете обетование всеобъемлющей вселенской любви исполнилось.

4. Валаам (Израиль на пороге Земли Обетованной)

Если бы образ был воспринят, то история бы закончилась. Но история не остановилась — Исход не явился завершением Божественного Домостроительства. И мы переходим к следующей книге; бегство совершилось, земля рабства покинута, теперь нужно войти в Землю Обетованную. Но для этого дверь должна открыться. И вот опять отношения Израиля с другими народами приобретают особую важность. "Я благословлю, — говорит Бог, — всех тех, кто тебя благословит". Какое тяжкое испытание ложится на Израиль, когда он долгое время

после Авраама и после Исхода пытается войти в Ханаан, тем более что царь соседней страны Моав хочет, чтобы Израиль был проклят. Царь ищет пророка, который проклял бы Израиль. Пророк же говорит: "Я не могу проклясть Израиль". Но все же пророк остался с царем (я сокращаю всю эту историю), и вполне можно было ожидать, что пророк в конце концов послушается царя и проклянет Израиль... Тогда разгневанный Ягве посылает Своего ангела – ангела Ягве, который преграждает пророку дорогу, и только ослица пророка видит ангела в гневе, стоящего посреди дороги. Она останавливается, а пророк ударяет ее несколько раз – три раза. Тогда ослица говорит пророку: "И меня, которая служит тебе с юности, меня ты бьешь" (Числ 22.24). После этого пророк Валаам увидел ангела, который сказал ему: "Тебе очень повезло с этой ослицей, потому что, не будь ее, я бы тебя убил". Как видите, опять история с животным. Животные в Эдеме, в первую неделю творения, животные в Ноевом ковчеге, а теперь история с животным при входе евреев в Ханаан – Землю Обетованную

Перед тем как перейти к следующему эпизоду, скажу, что история с Валаамом (Числ 22) безусловно одна из самых достоверных во всей Библии, и потому-то я ее и выбрал. Она одна из самых достоверных, конечно, при условии правильного ее понимания. Как может ставший на неверный путь и не зрящий Бога пророк Валаам повелевать животными? К счастью, роли переменялись, и скотина спасла человека. Порой мы не видим Бога, и тогда наш осел начинает видеть Его. Наш осел – это наше тело. Наше тело глаголет, предупреждает нас. Ибо оно обладает способностью более глубокого восприятия, чем наше сознание; наше тело подает нам знаки, противится нам, болеет и говорит: "Не обращай со мной так жестоко, но внимай тому, что я знаю и вижу лучше тебя..." Вольтер находил эту историю недостойной Библии, но это и неудивительно, ведь Вольтер считал также, что у Шекспира дурной вкус.

5. Давид и Соломон

Закроем скобки: в Книге Чисел поэтически воспеты благословения Валаама, который благословил Израиль, вместо того чтобы проклясть его. Некоторые места как бы из глубины возвещают явление великого Царя: "Восходит звезда от Иакова, и станет владыкой, и восстает жезл от Израиля" (Числ 24.17). В Израиле быть призванным на царство означает именно быть благословленным народами. Это значит, что в Израиле сынами Авраама по преимуществу станут Давид и его сыновья. Бог сказал Аврааму: "Я благословлю тех, кто

тебя благословит”. В истории это обещание осуществилось в Давиде, прообразе Мессии, и в Соломоне, сыне Давидовом. Сегодня экзегеты признают, что рассказы Бытия (которые я взял и резюмировал, исходя из их наиболее позднего слоя, или формы) были первый раз записаны в начале монархического периода истории Израиля. Обещание, полученное Авраамом: ”Я благословлю народы, если они благословят тебя”, рассматривалось как идеал, цель, смысл существования царства Давидова. Была постоянная озабоченность тем, чтобы это обещание исполнилось. Именно в эпоху Давида и Соломона была принята и передана нам традиция Авраама, или, иначе говоря, патриархальная традиция. Следовательно, необходимо прочитать наложившиеся друг на друга тексты, в которых отразилась как патриархальная, так и монархическая традиция.

Чем же была монархия для народа Израиля? Монархия, зародившаяся одновременно с зарождением железного века, начавшаяся с Саула и Давида примерно за тысячу лет до рождения Иисуса, оказалась поворотом, вызвавшим модернизацию, или рационализацию всей жизни Израиля. Этот поворот был наиболее рискованным во всей истории Израиля. В Библии ясно говорится, что этот поворот был одобрен Богом уже после того, как люди решились на него, но вначале Бог противился этому: ”Это Меня они отвергли”, – говорит Господь (1Цар 8.7). Затем Бог возлюбил Давида в ожидании Сына Давидова. Сущность монархического поворота заключалась в том, что Израиль сознательно и решительно стал лицом к лицу со вселенной, представленной всеми другими народами. Мы поймем, сколь древне это стремление Израиля стать лицом к лицу с другими народами, если вспомним, что наиболее древние части Книги Бытия были известны, по крайней мере, уже во времена Соломона, сына Давидова, царя Израиля. Ведь, желая царя, Израиль хотел быть, ”как другие народы” (1Цар 8.5). В рассказе Израиля о том, что Авраам вышел из Адама (”как все другие народы”, но после них, дабы перед ними просияла слава Божья), под патриархальным слоем чувствуется монархический. Иными словами, имеется некая политическая установка, с точки зрения которой большое значение придается правилу, общему для Израиля и всех других народов: Израиль живет, поскольку он обменивается с народами, и народы живут, поскольку они обмениваются с Израилем. Это обмен благами, обмен словами, обмен истиной. Это правило обмена обладает именем, и имя это – Мудрость. По сути дела ей посвящена треть библейских писаний – писания Закона, пророков и мудрых. В одной из книг Мудрости – в Книге Притчей, 8.22-31 – Мудрость описывается как живое существо, обладающее личностью: ”Ягве соделал меня Своей, истоком путей Своих. Прежде самых древних созданий Своих, до вечности я была задумана. До начал

земли, когда еще не существовали бездны, я была рождена. Когда еще не было источников, обильных водой, когда еще не были водружены горы, прежде холмов я была рождена. Когда Он еще не сотворил ни земли, ни пространств, ни начальных пылинок вселенной. Когда Он укреплял небеса, я была там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, когда Он утверждал вверху облака, когда бросил вызов источникам бездны, когда Он давал морю Свой закон и воды не переступят того, что изрекли Его уста, когда Он утверждал закон оснований земли. И я была при Нем еще совсем маленькой, и я была Его наслаждением, изо дня в день играя перед Ним, постоянно играя на лице Его земли, ибо мое наслаждение быть с детьми людей” (Притч 8.22-31).

Эта Мудрость – дитя, рожденное Богом до творения, до создания самой первой пылинки вселенной, следовательно, до Адама. И для этого ребенка, настолько близкого к Богу, наслаждение – играть на земле с детьми людей, всех людей, а не только с детьми Израиля. Со всеми ”сыновьями Адама”. И здесь неизбежно задумываешься о Логосе Иоанна. В начале было Слово. Оно было в начале с Богом... Все через него начало быть... Слово было истинным светом, который освещает каждого человека. Он (Христос) пришел в мир... В этом прологе Иоанна отражены размышления о восьмой главе Книги Притчей и первых одиннадцати главах Бытия. Этот известный пример лучше всего показывает, насколько книги Мудрости в своей духовной основе всеобъемлющи и связаны с первыми одиннадцатью главами Бытия. Все это не помешало библейским авторам все больше и больше предаваться размышлениям об избрании. Но ведь сама сущность избрания сводится именно к отношениям избранника со всем миром во всем его многообразии. И вся Библия проникнута этим вселенским служением Мудрости. Мудрость есть, так сказать, легкое Библии.

Но Библия знает только одну форму универсализма: Один как Один нуждается в другом как в другом. Люди встречаются на пограничной линии, которая и есть место встречи. Так именно встречаются мужчина и женщина, Израиль и народы, а иногда эти два типа встреч... совпадают. Царь Соломон является царем Израиля более всего тогда, когда женщина, олицетворяющая собой все народы, приходит к нему, чтобы прославить его мудрость. Совершенный образ Мудрости народов – эта женщина приходит к Соломону и говорит ему, что все являющееся благом для Израиля является благом также и для нее и для народов: обмен полностью осуществлен. Женщина – царица благословляет Соломона: ”Блаженны твои жены, все слуги твои. Благословен Бог твой: ради любви к Израилю Он поставил тебя царем” (3Цар 10.8). Это благословение и означает исполнение слова Божьего,

сказанного Аврааму. Нам требуется весьма много времени, чтобы понять то, что было совершенно очевидно для современников царя Соломона.

Ясное дело, Соломон увлечется затем не одной женщиной, Библия насчитывает более тысячи таких женщин, главным образом иностранок, которые будут не только чаровать царя, но и приносить с собой своих идолов. Это подтверждает, что желание иметь царя, "подобного царям других народов", означало вступление на опасный путь, а также что монархический переворот был связан с риском. Но человечество в своем движении к Богу по необходимости должно взять на себя такой риск. К тому же трудно, быть может, сказать, что стоит за этим символическим числом — тысяча женщин — укоризна или бахвальство.

Итак, есть несколько связанных с самим библейским языком причин, начиная с доброго (или, если хотите, дурного) примера Соломона, говорить таким образом: Израиль нуждается в других народах, так же как мужчина нуждается в женщине, а женщина, по словам Павла, — слава мужчины (1Кор 11.7). Так же в Псалмах, где несомненно отразился монархический идеал (отчасти вдохновивший, как мы уже упоминали, и Книгу Бытия), говорится, что народы прославят Израиль, т.е. народы станут славой Израиля.

Это столь трогательное желание у некоторых может вызвать улыбку — что же, я не против, если в этом усматривается нечто большее, нежели пустая похвальба. Ведь такое желание по своей сущности столь же жизненно необходимо, как воздух.

Другими словами, это означает, что Израиль погибнет, если народы не признают его богоизбранничества. Тот, кто несет на себе избранничество, вновь уходит в небытие, умирает, если не находит вселенского признания, — того признания, которое от самого избранника не зависит.

Это именно то признание, которое Псалмы называют "хвалой народов". Эта похвала — исполнение того служения, которое Бог уже ранее вручил Аврааму, призвав его: "быть благословленным всеми народами, чтобы все народы получили благословение". "Он царствует — Бог — над народами. Бог восседает на священном престоле Своем. Главы народов сошлись: это и есть народ Бога Авраамова. Князья земли — суть Божии. А Бог вознесся над всеми" (Пс 47.9). Читая другой псалом, мы понимаем, что замысел Божий исполняется через царя: "И благословятся в нем все племена земные. Да благословят его все страны земли!.." (Пс 72.17).

Этот замысел — мессианский. Но замысел Божий осуществляется неожиданным для людей образом.

6. Испытание

То, о чем я говорю, пытаюсь показать вам универсальность, всечеловечность Библии, может быть, выглядит слишком выпяренным, приукрашенным. Но я хотел, не прибегая к преувеличениям, обратить ваше внимание на саму силу, с какой в Библии утверждается эта универсальность. В действительности, сила эта не всегда ощутима. И хотя она ясно выражена, часто свет скрыт, так сказать, под пятнами. Может быть, таких пятен больше всего там, где самый сильный свет: это подтверждает и частная жизнь отдельных людей, и вся в целом Священная История. Мы хорошо знаем, что представляют собой такие пятна. Ведь часто спрашивают: почему в Библии столько войн и насилия?

Тем не менее все это становится более ясным, если мы поймем, что в повествованиях Ветхого Завета речь идет именно о непреклонном стремлении утвердить универсализм — единство человечества и его истории. И говоря об этом, мы отнюдь не утверждаем, что этот вселенский идеал уже осуществлен. Вселенская любовь преобразует все библейские неувязки и несоответствия. Однако эта любовь не явная, а часто и вообще скрытая. Но желание вселенской любви столь же реально, как и действительность, описанная во многих назидательных библейских историях, подобных истории, повествующей о царице Савской: царица настолько восхитилась Соломоном, что благословила и его и его Бога. Но от этого короткого посещения мало что осталось, оно промелькнуло слишком быстро, и никто потом никогда точно не знал, был ли это сон или действительность. Желание или даже сон уже принадлежат действительности. Но действительность эта выявляется по-разному. В некоторых ветхозаветных текстах это стремление к универсализму связывается с силой: избранный покоряет все народы или грезит об их покорении. Библейская История показывает, что такое господство было отчасти осуществлено. О сколь кратким было оно — это господство, достигнутое через силу! Народ Ветхого Завета никогда долгое время не был сильным, но очень часто он выражал свое желание быть таким.

Теперь вспомним то, о чем я вам говорил раньше: необходимо читать всю Библию в целом, не отбрасывая никаких ее страниц, не прибегая ни к какой цензуре. Ни в коем случае! Обратите внимание, я только что говорил о стремлении к универсальному, о потребности в универсальном. Очень трудно в полной мере постичь отношение человека к тому, что находится вдали от него и, следовательно, непонятно ему. Так именно обстоит дело и с желанием всеобъемлющей любви. Эта всеобъемлющая любовь далека от человека, мало знакома ему: следовательно, эта любовь выявляется как некая "тень", говоря

традиционным языком, она воплощается в какие-то "образы". Жажда универсализма, всеединства у человека, каков он есть, в своем развитии неизбежно проходит через ступени более примитивные. Человек должен пройти через неудержимое стремление к обладанию и завоеванию. И здесь опять вспомним великую притчу об единстве мужчины и женщины. Эта притча очень часто приводится в Библии для объяснения отношений между избранником и народами. Она являет нам образ этого происходящего во мраке и часто трагического перехода — перехода от насилия к любви. И часто то, что кажется нам непосредственным желанием обладания, оказывается знаком, и притом единственным, того более истинного и более универсального желания, которое возникает в человеке в тот или иной момент его жизни. Мы должны относиться к библейским повествованиям, к библейским событиям так же, как мы относимся к нашей жизни, ее событиям. И наоборот, алчность, жадное стремление к обладанию и к завоеванию часто является формой, выражением желания истины, но это истинное желание еще не постигнуто тем, в ком оно проснулось. Оно еще скрывается под грубой плотностью. Поэтому человек оценивается не по его непосредственным сиюминутным проявлениям, но по тому, как он меняется. Преобразуется ли человеческое алкание в истинное желание? В живом человеке истинное желание всегда является следствием преобразования чего-то другого (вначале, может быть, даже противоположного этому истинному желанию: ненависть-любовь, зло-добро и так далее). Истинное желание всегда есть преобразование нашего алкания. И другого пути нет.

Библейская История есть история преобразования библейского человека. Следовательно, не стоит слишком доверять истории, в которой мы не можем найти ничего, кроме слащавых проповедей или слащавых рассказов: в этом случае мы обязаны задаться вопросом: что же происходило в действительности?

Вся Библейская История доказывает, что обращение исходит от Бога, а не от человека. Мы не понимаем смысла наших алканий, и этот смысл раскрывает нам Бог. Необходимо, чтобы на этом пути алкание явило свою истинную природу. И в Библии мы видим, как это происходит. Может быть, это одно из наиболее мощных знамений истинности этой Книги. Библия не стремится вызвать в нас восхищение человеком. Наоборот, ее цель — вызвать в нас восхищение деланием Бога, преобразовывающего человека. Значит, нет никакой нужды что-либо скрывать. Ведь самое главное вот в чем: мы должны увидеть, что сами мы несовершенны. Дорога людей к истине полна ловушек! Уже давно признано то, о чем я только что говорил, утверждают и повторяют, что Библия это история некоего прогресса. И все-таки многие попались в ловушку: о н и (люди Ветхого Завета, еврейский

народ, вообще люди древних эпох) были примитивными и вся жизнь их строилась на насилии, а мы достигли высшего этапа по одной лишь причине — мы живем во времена очень отдаленные от них. Так что христиан еще смущает двойственность Священной Истории, но они не видят, в какой двойственности живут сами, и не понимают, что задача Священной Истории — дать им познание самих себя. Все прекрасно знают, как в нашей истории даже лучшие представители христианских народов подчас поддавались искушению господствовать над другими народами. Причины тому находили самые святые. И мы знаем, что существует некая, так сказать, всеобъемлющая любовь, настолько слепая, что верит в возможность одновременного господства над народом и любви к себе с его стороны. Поэтому мы, христиане, должны понимать, что именно в этом таится смертельная западня. Ибо смертельно опасно принимать за всеобъемлющую любовь все то, что на деле скрывает подлинную действительность. Библия раскрывает перед нами историю людейс Богом. И именно в самых ужасных, самых отталкивающих местах Библии мы не можем не увидеть подлинной человеческой реальности. Это и есть доказательство истинности Библии. И действительно, мы же видим, что в Библии Бог одобряет ужасные дела и даже приказывает человеку совершать их, в частности, призывает к войнам. Невозможно отрицать эту сторону Библии. Израиль был народом-воином. Он вел войны точно таким же образом, как и другие народы в то время, и можно даже утверждать — таким же точно образом, как и вообще люди всех времен. У каждого читателя создается впечатление, что Бог воюет вместе со своим народом, вдохновляет его и даже повелевает ему воевать: и в этом поистине страшная тайна. Не будем закрывать на это глаза. Наоборот, мне кажется, именно здесь нужно искать свет.

Бог избрал Израиль не потому, что тот был, так сказать, наиболее кротким среди других народов. Скорее всего Бог избрал его именно потому, что Израиль был как другие, следовательно, олицетворял собой полную жизнь и переживаний человека. Да и где же Бог мог найти добродетельный народ? А если бы и нашелся такой кроткий, миролюбивый народ, то все равно у него оказались бы другие недостатки! Бог воспринял народ людей в самом полном и точном смысле этого слова. Он взял его таким, каким этот народ был в действительности. Такой, а не какой-либо другой, более кроткий, более мирный, непричастный к насилию народ (каких, по-видимому, бывает очень мало) был ведом Богом к истинной кротости Агнца; и это духовно насыщает нас куда более глубоко. А иначе кто бы мог поверить в то, что и мы (даже мы — неевреи) можем достичь кротости — кротости Агнца. Вот где тайна: чтобы провести этот (еврейский) народ до конца (до явления Агнца), необходимо, чтобы Бог был с этим на-

родом с самого начала и скрыто присутствовал в глубине его изначальных устремлений.

Таким образом, мы возвращаемся к началу наших бесед: прежде всего, Библия являет образ "схождения с..." (схождения Бога к человеку с человеком). И это изумляет человека: без Библии мы никогда не смогли бы представить, что Бог, ища нас, может спуститься столь глубоко.

Как узнать, что Бог был с Израилем даже в начале его истории, которая кажется нам столь варварской? Есть лишь один путь: Библия, показывающая нам, что Бог действительно ведет народ Свой к восхождению кротостью, к воплощению ее, — ведет, по крайней мере тех, кто охотно подчинился воле Бога, влекущей их туда, куда и нам самим так трудно придти. Почему нужно было, чтобы Бог сопутствовал нам во всех наших начинаниях? Для того, чтобы мы освободились от иллюзий. Иными словами, чтобы мы освободились от иллюзии силы, но также и от иллюзии кротости (ловушка для самых горячих христиан, имеющих самые благие намерения). Библия показывает нам, что Бог был (хотя и не полностью) причастен к победам (не окончательным) Своего воющего народа, — это означает, что кротость не слабость. Когда со Христом мы начинаем любить кротость, то это означает, что мы начинаем любить и силу. Когда мы шагаем за Христом, несущим Свой крест, мы шагаем за победителем. Бог, сопровождая народ-воин, вел его к кротости. Но, проявляясь в кротости Христа, Бог, тем самым, наиболее абсолютным и радикальным образом побеждает врага.

7. Сын Человеческий и Агнец

В Послании к Евреям Павел пытается рассказать всю Библию, но он вынужден остановиться: "Что еще скажу? Не достанет мне времени, чтобы рассказать о Гедеоне, Вараке, Самсоне, Иеффе, Давиде, и Самуиле, и других пророках..." (Евр 11.32). Как закончить? Послание заканчивается историей мучеников Ветхого Завета. Действительно, в самые решающие и самые продолжительные периоды своей истории Израиль находился в положении не победителя, но поверженного, поработанного народа. В Ветхом Завете с большой силой говорится об этой ситуации — народ лишен возможности действовать и обречен на пассивное страдание. Не об Израиле торжествующем, но об Израиле поверженном пророчествует Исаия, давая образ "страдающего Слуги". Такой Израиль услышат все народы: они опять благословят Израиль, и на этот раз самым прекрасным благословением. Иллюзорный универсализм (тот, который убивает) представлен

в Библии в образе великих царств, надвигающихся на Израиль. Из них наиболее известен Вавилон. Согласно Бытию – правильно понимаемому, – эти великие царства представлены, как мы это видим в апокалипсисах Иезекииля и Даниила, в форме чудовищных животных, пожирающих все во имя универсализма. Согласно пророку Даниилу, тот, кто призван повелевать ими, есть ”Сын Человеческий”.

Сын Человеческий (о котором также говорится и в Евангелии) прообразует собой Адама, который вновь обрел власть над животными, ибо вновь обрел кротость. Сын Человеческий – это то имя, которое принял Иисус. А раз это имя, согласно пророку Даниилу, относится и к Израилю, оно также относится и ко всему Народу Божьему – к Церкви. ”Царство” этого народа поистине вселенское царство. Посредством Креста Христова все народы становятся одним Народом. В Послании к Евреям (приписываемом одному из учеников апостола Павла) Павел призывает всех людей Ветхого Завета, прошедших через испытание, предвосхищающее голгофское испытание, свидетельствовать о Кресте Христа.

Агнец Божий понес не только грехи Израиля, но и грехи всего мира.



"ЗЕМЛЕТРЯСЕНИЕ" В ОБЛАСТИ НОВОЗАВЕТНОЙ КРИТИКИ

Л. БУЙЕ

НЕТ сомнения, что для всех, кто постоянно следит за развитием новозаветной критики, не оказалось неожиданным то, что американцы назвали бы "an agonizing reappraisal" (возрождение из пепла. — Ред.). И действительно, специалисты по новозаветной критике, такие как Бультман и пришедшие ему на смену, которые среди людей малоосведомленных (а к ним в данном случае относится, увы, большинство католиков) слынут "радикалами", до сих — и это весьма показательно — кладут в основу всех своих более или менее гипотетических реконструкций то, что на деле оказывается лишь некой "неоортодоксией", которую многие настоящие специалисты давно уже полагают весьма сомнительной и не более обоснованной, чем представления, обычно считающиеся "традиционалистическими". Так что неизбежно встает вопрос: не является ли "неоортодоксальная" критика Нового Завета еще более "хрупкой", чем та, которую она стремилась заменить, — и это даже тогда, когда "неоортодоксальная" критика касается тех мест Нового Завета, которые никак уж нельзя заподозрить в какой-либо догматической предвзятости.

В двух словах, все последние исследования и связанные с ними весьма спорные теории всегда опирались на два казавшихся бесспорными положения, которые установились в новозаветной критике еще до Первой мировой войны. Первое из них — так называемая "теория двух источников" — основывалось на предположении, что первым по времени составления было Евангелие от Марка, а расхождения — как между ним и Евангелиями от Матфея и Луки, так и двух этих Евангелий между собой — объяснялись существованием какого-то другого, совершенно гипотетического источника, условно называемо-

го Q, или Логии (т.е. некоего собрания высказываний, принадлежащих — преимущественно или исключительно — самому Иисусу). Этот источник существовал якобы еще до появления, по крайней мере, синоптических Евангелий от Матфея и Луки. Согласно второму положению, четвертое Евангелие составлено гораздо позже остальных. Нас уверяли, что его невозможно приписать непосредственному ученику Иисуса, т.к. христианское учение якобы излагается в нем не так, как в других Евангелиях, а совершенно по-иному, в рамках эллинистической мысли.

Вместе с тем, уже начиная с 1914 г. по этим двум теориям были нанесены сильные удары — надо сказать, настолько сильные, что еще до Второй мировой войны у многих вызывал удивление тот факт, что во множестве учебных пособий эти теории преподносятся как бесспорные.

Во-первых, оказалось поистине невозможным, исходя из двух (предположительно позднейших) Евангелий, определить, хотя бы отчасти, что представляли собой "Логии". Во-вторых, каковы бы ни были результаты, к которым пришли те, кто старался отыскать эти "Логии" (уже не говоря о сомнительности самого их пути), не менее, а, быть может, еще более трудно было доказать, что Евангелия от Матфея или от Луки, такие, какими мы их знаем теперь, есть плод комбинации Евангелия от Марка с каким-то загадочным — чтобы не сказать фантастическим — "вторым источником". В результате стали появляться другие гипотезы, еще более "авантюрные": прежде всего, гипотеза о том, что существовал некий "прото-Марк", отличавшийся от дошедших до нас рукописных текстов Евангелия от Марка и послуживший основой для составления Евангелий от Матфея и Луки. Затем, несмотря на то, что нашего Марка (единственного, в чьем существовании никто не сомневался) весьма ловко прооперировали, чтобы извлечь из него первоначальный вариант, пришлось присоединить к нему "прото-Луку" и даже "прото-Матфея" — нужно было хоть как-то согласовать между собой тексты Евангелий от Марка, Луки и Матфея, какими мы их теперь знаем.

Все это настолько усложнилось и перестало поддаваться проверке, что известное приходилось теперь объяснять через неизвестное, т.е. прибегать к методу, который настоящие ученые всегда считали антинаучным. Так что "теорию двух источников" можно было бы сравнить с космологической системой Птолемея, впоследствии усложненной нагромождением эпициклов: коперниковский переворот окончательно ее отбросил, т.к. она оказалась всего лишь прочно укоренившимся заблуждением, помехой на пути к подлинному научному прогрессу.

Что же касается "четвертого Евангелия" — как говорят те, кто не желает себя компрометировать даже одним произнесением имени

Иоанна, т.е. того, кто, по их мнению, никак не мог быть автором этого Евангелия, — тут дело обстоит, может быть, еще хуже. Прежде всего, выяснилось, что язык этого якобы "греческого" Евангелия ближе к арамейскому, чем язык трех остальных. Более того, еще задолго до открытия Кумранских рукописей лучшие специалисты по древнему иудаизму считали Евангелие от Иоанна наиболее иудаистическим из всех Евангелий. После Кумрана в этом уже не может быть никаких сомнений. Наконец, это "духовное Евангелие", которое отказывались признать делом летописца и, тем более, свидетельством очевидца, оказалось насыщенным точными историческими (и даже географическими) сведениями относительно Палестины и всего, что происходило в ней задолго до разрушения Иерусалима и о чем сам Марк, не говоря уже о двух других евангелистах, по всей видимости, даже и не подозревал.

Но вот что должно было бы окончательно разрушить эту теорию: после открытия египетских папирусов, чья датировка не вызывает никаких сомнений, стало ясно, что Евангелие, которое, по общему мнению, не могло быть составлено раньше второй половины второго века (по крайней мере!), в действительности было широко распространено уже в самом начале этого века; мало того — за ним уже тогда признавалась исключительная авторитетность.

Ввиду всего этого кажется весьма удивительным (чтобы не сказать больше), что даже теперь, в последней четверти XX века, во многих учебниках обе вышеназванные теории по-прежнему преподносятся как "несомненные достижения библейской критики".

Тем более фантастическим представляется то, что ряд критиков, считающих себя такими же "независимыми", как Бультман и его последователи, могут ничтоже сумняшеся все еще строить карточные домики своих гипотез на столь зыбучих песках.

В более широком плане, за эти последние годы, после того как пополнились наши знания об отношениях между эллинистическим иудаизмом и иудаизмом палестинским, выяснилось, что как бультмановские гипотезы (в первую очередь), так и гипотезы старой Тюбингенской школы, от которой все это и пошло, полностью противоречат действительности. А что касается самого Бультмана и его наследников, весь их анализ истории литературных форм строится на основе различения в новозаветном материале четырех пластов: того, что определено относится к миссии Церкви в эллинистической языческой среде; того, что отражает влияние эллинистического иудаизма; того, что могло идти от первохристианской общины, существовавшей в условиях чисто палестинского иудаизма; наконец, того, что, возможно, восходит к самому Иисусу.

Точно так же предполагаемая последовательность во времени — т.е. Марк+Логии, Матфей, Лука и, наконец, Иоанн — включает сначала то, что идет непосредственно от Иисуса, затем то, что идет якобы от палестинской христианской общины, потом — от общины эллинизирующейся и, наконец, — от христианской общины, находящейся уже в стадии "прекафолицизма" и фактически забывшей о своих иудейских корнях.

Увы! Все эти различия и противопоставления рухнули, после того как в научный обиход вошли вновь открытые тексты и другие археологические данные. Резюмируем вкратце:

1. В эпоху возникновения христианства палестинский иудаизм и иудаизм эллинистический находились в состоянии не разделения и вражды, но непрерывного взаимопроникновения.

2. Палестинцы времен Иисуса — и наверняка сам Иисус, ибо это относилось, хотя и не исключительно, но прежде всего к галилеянам — почти все владели в качестве второго языка греческим, а в самом Иерусалиме имелась по меньшей мере одна синагога, где вся служба совершалась по-гречески.

Достаточно прочесть недавно вышедшую книгу Мартина Хенгеля, посвященную этому вопросу, чтобы убедиться в окончательной невозможности придерживаться критериев как Бауэра, так и Бульмана с их школами.

Итак, в области новозаветной критики получается нечто подобное тому, что произошло, например, в Калифорнии. Все геологи предупреждают нас, что кажущаяся безопасность повседневного существования, неизменного с начала этого века, — всего лишь обманчивая и опасная иллюзия. На самом же деле реальные обстоятельства таковы, что в любой момент может случиться катастрофа: внезапный сдвиг пород в одно мгновение снесет все, что казалось столь прочным. Можно задать вопрос: не то же ли самое произошло, когда появилась новая книга англиканского епископа Джона А. Т. Робинсона "Redating the New Testament" ("Передатировка Нового Завета").

Всем памятна сенсация, вызванная книгой того же автора "Honest to God" ("Честность перед Богом"), вышедшей лет десять тому назад. Отчасти из-за недоразумения эта книга имела скандальный успех, ибо у многих сложилось впечатление, что появился епископ, готовый отказаться не только от трансцендентности Бога, но и от Божественности Иисуса Христа, от необходимости искупления и от многого другого. В действительности же доктор Робинсон, питая трогательно добрые намерения, но одновременно будучи склонным к неким, так сказать, "туманным" построениям, которые так дороги сердцу англичан, хотел лишь сделать удобопонятными и приемлемыми для "человека наших дней" догматические формулировки, наиболее

далекие от привычных ему ("человеку наших дней") форм мышления. Робинсон просто пытался, правда в несколько неясной форме, высказать элементарную, очень традиционную истину, столь ярко истолкованную святым Фомой Аквинским: все наши формулировки, даже самые строгие, остаются недостаточными, если их применять к Божественному. Следовательно, они не могут выразить Божественные истины иначе как в форме аналогий — но это вовсе не означает, что можно обойтись без этих формулировок или что они, эти формулировки, не выражают "истинное", — наоборот, они выражают его в высочайшей степени.

Однако из-за недостаточно требовательного метафизического и теологического подхода к проблеме наш уважаемый епископ, часто не без оснований, производил впечатление человека, который, по выражению своих соотечественников, "вместе с водой выплескивает из ванны и ребенка". И все же, несмотря ни на что, эта книга, написанная из добрых побуждений, хотя и без должной требовательности, вполне доказывает, что если наш автор и пошел после ее написания по, казалось бы, совершенно противоположному пути, то отнюдь не из-за каких-то "догматических предрассудков".

Действительно, нельзя сказать, что область систематической теологии, в которой Джон А. Т. Робинсон без должной подготовки пробовал тогда свои силы, его привычное поле деятельности. Он всегда занимался новозаветной критикой и экзегезисом. Тут его блестящие исследования об апостоле Павле и его учении, в частности маленькая, но очень содержательная книжка о понимании апостолом Павлом слова "тело", ставят Робинсона в ряды наиболее выдающихся ученых. И если сейчас Робинсон опять принялся за исследования такого рода, обратившись к технической, весьма деликатной, проблеме датировки разных текстов Нового Завета, то, следовательно, можно быть уверенным, что он основывается при этом на исчерпывающем и методически проверенном материале.

Поразителен, однако, тот факт, что, несмотря на свою старую привязанность к теологии "либерального" направления, Робинсон после научного пересмотра всего написанного по этому вопросу за последние сто с лишним лет счел себя вынужденным заявить, что все эти исследования привели в конце концов к совершенно неприемлемым датировкам, базирующимся не на подлинно критическом изучении документов, а на априорных принципах, не соответствующих точным данным.

С простодушием, делающим ему честь, Робинсон, не колеблясь, признается, что и сам он долго не мог примириться с собственными выводами, ибо слишком хорошо понимал, что, публикуя их, рискует потерять свою репутацию "современного", "свободного от предрас-

судков” теолога. Но в конце концов он решил, что нельзя руководствоваться подобными соображениями, когда истина, являющаяся общим достоянием всех, заставляет признать себя, — и особенно если она заставляет признать себя там, где ее никто не ждал. Отсюда и огромный отклик, который книга Робинсона нашла в англосаксонских странах и который, несомненно, найдет всюду, где будет издана.

Робинсон отправляется от одной из наиболее блестящих, хотя и шатких попыток построить новую теорию. Речь идет о гипотезе современного ученого С. Брандона. Брандон первый заметил, что даже при самом внимательном прочтении текстов Нового Завета ни в одном из них невозможно обнаружить никаких сведений о событиях, связанных с разрушением Иерусалима римлянами в 70 году. Однако из этого Брандон делает заключение совершенно невероятное. По его мнению, христиане, приняв сторону революционных zelотов, способствовали тем разрушению Иерусалима. Таким образом, весь Новый Завет был написан будто бы с целью скрыть этот факт — для того, чтобы христиане могли уцелеть после катастрофы и влиться в до того ненавидимую ими Римскую империю.

Гипотеза эта совершенно несостоятельна хотя бы уже потому, что она абсолютно не считается с совпадающими между собой свидетельствами самых различных древних авторов — даже тех, что полностью расходились друг с другом в оценке христианства.

Все же, отмечает Робинсон, первоначальное наблюдение С. Брандона вполне обоснованно: создается впечатление, будто ни одному из авторов Нового Завета ничего не известно о том, что именно происходило во время взятия Иерусалима; авторам Нового Завета неизвестен даже тот важнейший факт, что христианская Церковь покинула Иерусалим за два года до его разрушения. Евангельские пророчества об этом разрушении никак не могли быть придуманы после самого события, *ex eventu*, ибо в этом случае форма, в которую они бы вылились, была бы совершенно иной. Между тем, о гибели еврейского народа говорится в образах, свойственных исключительно древним апокалиптическим пророчествам; слова, которыми все это передано, ни один свидетель в новой обстановке не мог бы употреблять без комментариев или какого-то соотнесения с тем, что произошло.

Следовательно, возможен только один вывод: если новозаветные авторы ничего не знают о конкретных обстоятельствах события, прогремевшего повсюду и столь важного для них, то только потому, что они все писали до этого события. Вот, по словам Робинсона, объяснение, которое должно было бы показаться наиболее естественным всем критикам, если бы они не находились в плену предрассудков как старой Тюбингенской школы, так и ее теперешних последовате-

лей, будь то бультманисты или кто-либо еще. Текстологическое исследование, предпринятое в духе беспристрастной объективности, как ясно показывает в своей книге Робинсон, неизбежно приводит к выводу о том, что новозаветные тексты были написаны до разрушения Иерусалима. Действительно, все доводы в пользу более или менее поздних дат написания Евангелий рухнули, а новейшие данные о среде, где зародилось и начало распространяться христианство, со всей очевидностью показывают, что именно там были составлены не только три первых, но также и четвертое Евангелие.

А если так, то всякого рода мнимые проблемы исчезают. Больше нет никаких оснований придумывать целый ряд анонимных авторов или авторов, скрывающихся под псевдонимами. Так называемые традиционные атрибуции Матфею, Марку, Луке и даже Иоанну оказываются наиболее вероятными. По крайней мере, можно сказать, что у тех, кто продолжает отвергать эти традиционные атрибуции, не остается даже видимости доказательств в пользу своих утверждений. Следует прибавить еще и другое: если эти атрибуции выдуманные, то непонятно, почему позднейшие редакторы, стараясь связать новозаветные тексты непосредственно с апостольской средой, приписали их таким малозначачим лицам, как Марк, или совсем сторонним, как Лука...

Таким образом, проблема синоптических Евангелий заключается в том, что собрание текстов, которое, по всей вероятности, начало создаваться ближайшими учениками Иисуса еще при Его жизни, образовалось именно из трех разных, одинаково быстро возраставших по объему, возникших в одно время и повлиявших друг на друга записей, фиксирующих дела и поступки Иисуса. Евангелие же от Иоанна, хотя и несет несомненные следы позднейших переработок, сделанных в духе глубокого молитвенного проникновения (и притом по сути своей однородных со структурой первоначальной версии), быть может, имело еще более глубокие корни и было еще более широко распространено в первоначальной среде тех учеников, которые группировались вокруг любимейшего ученика Иисуса. В любом случае, оно, как и другие Евангелия, исходило от христианина первого поколения и не могло быть окончательно составлено позже, чем через три десятка лет после событий, о которых в нем рассказывается.

В превосходной и общедоступной книжке "Can we trust the Gospels?" ("Можно ли доверять Евангелиям?"), которую Робинсон написал вскоре после своих обширных исследований, совершенно справедливо подчеркивается, что среди исторических документов древности нет более надежных... Кстати, практически это всегда признавалось всеми профессиональными историками древности, которые

были далеко не в восхищении от "научности" априорного скептицизма стольких критиков Нового Завета.

Все это не означает, что нужно соглашаться со всеми положениями, выдвинутыми Робинсоном. Иногда он стремится доказать недоказуемое. Так, например, хотя у него есть весьма интересные наблюдения относительно крайней древности посланий Иакова и невозможности изъять из писаний апостола Павла его "пастырские" послания, все же, например, его попытка датировать Послание апостола Иуды и Второе Послание Петра представляется недостаточно обоснованной. И это, вероятно, будет использовано теми, кто попытается бросить тень на всю совокупность полученных Робинсоном результатов и на его метод интерпретации данных, связанных с проблемой датировки новозаветных текстов. Однако мы полагаем, что, даже идя таким, так сказать, окольным путем, будет очень затруднительно серьезно поколебать наиболее существенное из того, что стремится доказать Робинсон.

Louis BOUYER. Un tremblement de terre dans la critique du Nouveau Testament. Nova et Vetera, 1977/4.

ЭКЗЕГЕЗА КАК ОСНОВНАЯ ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ДИСЦИПЛИНА

И. БЛАНК

ЗА последнее тридцатилетие библейская экзегеза в ее современной научной форме, отмеченной историко-критическим методом, выросла в сфере католического богословия из вспомогательной науки в самостоятельную теологическую дисциплину (1). Осознать себя в полном объеме как основную "теологическую дисциплину" и в соответствии с этим провести проверку своих методов и своей проблематики для их расширения и углубления — таковы ее ближайшие задачи.

За понятием "историко-критический метод" (или "историко-филологический метод") стоит целая группа различных методических приемов, ведущих от критики текста к сложнейшему процессу адекватной интерпретации текста, ко всеобъемлющему целостному изложению ветхо- и новозаветной теологии, а может быть, даже "библейской теологии" или "истории Израиля, Иисуса, первохристианства" и т.д. Экзегеза изначально связана со всем корпусом богословия. Если исходить из "предмета", то существует, следовательно, изначальное единство "историко-критического метода" и теологии.

Поэтому современная экзегеза должна быть готовой к тому, чтобы осознать свою особую теологическую ответственность как в богословской деятельности в целом, так и в церковных и общественных проблемах.

Первым шагом на этом пути было то, что экзегеза как историко-теологическая дисциплина выработала свои собственные методы и проблематику, постепенно вышла из-под опеки традиционных учений и постулатов (особенно догматики), а также освободилась от влияния церковного учительства, авторитарного по своему характеру. Таким образом она достигла научной истинности и достоверности,

Статья публикуется в порядке обсуждения, по просьбе православных друзей "Символа". Печатается с некоторыми сокращениями.

в частности и благодаря тому, что смогла воспользоваться важнейшими результатами протестантской библейской науки.

В области экзегетики также не прекращается критическое обсуждение полученных результатов и критическая проверка собственных методов и проблематики, т.е. здесь постоянно присутствуют два основных элемента свободной дискуссии и взаимной критики. Не существует априори недозволенных тезисов и вопросов. Надо лишь, чтобы они удовлетворяли основному условию: давали возможность обсуждать и критиковать их. Оказалось, что такой подход позволяет в поисках истины продвигаться вперед и сглаживать крайние точки зрения при помощи дисциплинирующего научного самоконтроля, не прибегая к авторитарным вмешательствам извне. Напротив, там, где церковное учительство действовало с помощью разных запретов, экзегетика чаще всего была вынуждена идти на уступки. Поэтому, невзирая на любую критику в свой адрес, экзегетика должна (разумеется учитывая особенности своего исторического развития) опираться на полное доверие к своей методически надежной и доступной проверке работе. Такое доверие к себе не имеет ничего общего с самоуверенностью: прежде всего речь идет о доверии к своему делу, где терпеливая, но не изнуряющая работа должна привести к цели.

Можно сказать, что, благодаря историко-экзегетической деятельности, в теологии и Церкви создалась атмосфера свободы, независимости и научной ответственности. Благодаря находящейся в союзе с другими историческими дисциплинами теологии экзегезе, а также церковной истории и истории догматики, в область теологического исследования было внедрено автономное историко-критическое мышление Нового времени.

Вопрос об историко-фактической истине, о точности буквального смысла какого-либо библейского текста или об исторически реконструируемых фактах, скажем истории Иисуса, внес в теологию **новое понятие истины**, а именно **индуктивное, или позитивное понятие** определенной, исторически зафиксированной **истины**. Это понятие истины связывает экзегезу с индуктивными и герменевтическими методами современных гуманитарных наук — литературоведения, языкознания и исторической науки. Можно согласиться с мнением, что это развитие ни в коем случае не может быть отнесено лишь на счет "духа современности", а отвечает историческому (связанному с "историей спасения") идеальному представлению об истине, свойственному самой Библии.

Такое понятие истины, разумеется, приходит в столкновение с традиционным догматически-авторитарным пониманием истины, в соответствии с которым следует заранее твердо установить, что именно рассматривается как "истина, данная в Откровении".

”Доказательство на основе Предания и Писания”, как известно, ставило задачей лишь подтверждение того, что уже знали наперед. Рассмотрение подлинной истории того или иного богословского взгляда, например идеи о примате Пап, считалось крайне подозрительным. Особенно опасным это становилось в том случае, когда исследование проводилось с критическими целями, а его результат не соответствовал догматическим или ”идеологическим” ожиданиям.

С самого начала идея исторически конкретной (”позитивной”) истины затрагивала идеологический момент, связанный с догматическим притязанием на истину, и содержала в себе определенную критику. Здесь — большое место для всякой узкоконфессиональной чувствительности. Таким образом, нельзя отрицать, что историко-критический метод подразумевает критику идеологических моментов, причем и в будущем отнюдь не следует отказываться от этой критической стороны всякой методически надежной работы (2).

Опыт экзегетического исследования, по-видимому, привел большинство из нас к отказу от догматически-абсолютного образа мышления (3). Этот образ мышления был подобен ”теологическому Сверх-Я”, авторитарной структуре мышления, — от этого внутреннего надзора и следовало избавиться. Нужно было признать несостоятельную концепцию, согласно которой между церковной догмой и исторически подтвержденными библейскими высказываниями существовала ”заранее установленная гармония”. В действительности такой гармонии не было. В этом пункте экзегеза, с ее дисциплинирующим характером, вынашивала свои собственные взгляды и методы, которые можно назвать ”теологически эмансипирующими” (4). Итак, сначала исходили из убеждения, что церковная догма и высказывания Писания не противоречат друг другу. Можно принять эту концепцию как переходную. Но со временем еще более усугубился конфликт между требованием методически-научной истины в подходе к библейским текстам и притязанием на обладание абсолютной истиной, свойственным традиционной догматике. К тому же освоение историко-критического метода означало не взятие на вооружение ”нейтрального рабочего инструмента”, а принятие целого комплекса новых проблем, причем за этим стояло новое всеобъемлющее понимание истины. Тот, кто хотел спасти свою душу, не застревая в расщелине двойственной истины (5), должен был рано или поздно принять решение. Нужно было принципиально отказаться от ”догматической надстройки”, от тайной подстраховки в своем Сверх-Я абсолютной истины и авторитета истины. Это болезненный процесс, но он несет освобождение. Мне лично завершение этого отказа представляется решающей субъективной предпосылкой для критической и конструктивной экзегезы. Это шаг на пути к научной ответственности перед самим собой.

Поэтому кажется странным, когда то тут, то там все еще пытаются утверждать, что экзегетические высказывания якобы несут абсолютную истину. Тот, кто воспринял историко-критический образ мышления, должен быть достаточно последовательным и отказаться от всяческих богословских табу. Не будет большого ущерба для дела, если поначалу придется отказаться от стремления к абсолютному теологическому самоутверждению, с его скрытыми, а зачастую и откровенными страхами и агрессивностью. Нет ничего более необходимого для нас, теологов, и ничто не дается с таким трудом, как "говорить истину в любви" (Еф 4.15) (6).

Но тут возникают вопросы, связанные с процессом открытого обучения. Кто приступает к Библии с твердыми, непоколебимыми убеждениями и не готов полностью поступиться всеми своими богословскими знаниями, кто не готов пожертвовать ими, чтобы точнее слышать, чтобы учиться и давать другим возможность излагать нечто новое, — тот может заниматься чем угодно, но только не экзегезой. Итак, истина — истина веры. Но истина, к которой относятся не как к недвижимому имуществу, а как к процессу, "пути". Тем самым в экзегезе конкретно осуществляется старая максима «*theologia in statu viatoris*» (теология движущаяся). Однако конфликт, связанный с авторитарно-догматическим пониманием истины, еще не преодолен. Сегодня следует задать вопрос, не подменился ли потихоньку «*status viatoris*» на «*status possessionis et gloriae*» (состояние обладания и славы). Но прогрессивные представители догматики куда серьезнее, чем прежде, относятся к мысли об историчности — как истины и догматов, так и герменевтического подхода, даже если они еще иногда колеблются.

Каким образом следует относиться к экзегезе, рассматриваемой в качестве основной теологической дисциплины?

1. Сначала на основании значения ветхо- и новозаветных канонических текстов. Теоретически о них можно думать все, что угодно; можно критиковать их историческую ограниченность или подвергать сомнению их богословскую мудрость — тем не менее они остаются тем подлинным фундаментом библейской науки, с которым и приходится работать. Оценка раннеиудейской "междузаветной" литературы также обусловлена предрассудком, отдающим предпочтение каноническим текстам, о чем говорит уже сама формулировка. Исторический, а также богословский вес библейских канонических текстов, в особенности новозаветных, настолько велик, что он едва ли может быть поставлен под сомнение даже в будущем. "Библия", с которой

работают, и есть собрание этих канонических текстов; наряду с этим существует раннеиудейская или раннехристианская литература вне Библии. В принципе же экзегетическая работа для всей теологии протекает при негласном признании "авторитета Писания", понимаемого традиционно.

Тем настоятельнее проблема каноничности требует детального обсуждения с новозаветно-экзегетической стороны. Можно признать, что сегодня большинство экзегетов уже не разделяет формального, библиейски окрашенного подхода к каноничности, подхода, в соответствии с которым надо было придерживаться апокалиптической теории катастроф только потому, что она фигурирует в Новом Завете. Можно кратко сформулировать данную проблему так: с одной стороны, каноническим текстам Писания подобает авторитет, а сами они свидетельствуют о "богодуховности Писания"; с другой – этому собранию текстов однозначно присущ исторически случайный характер. Кроме того, эти тексты сильно различаются по своей теологической ценности и, в конце концов, распределяются внутри относительно большого промежутка времени.

Видимо, следует исходить из того, что при обсуждении проблемы каноничности текстов их историческая ценность не может быть отделена от теологической. Но два эти плана не просто совпадают, а обуславливают взаимное напряжение, и уж во всяком случае их необходимо различать. Все же богословское значение текстов не преходит, так сказать, их "догматической ауры", но является объективно-содержательным значением самих этих текстов как первичных свидетельств возникающего христианства, христианской веры Церкви и т.д. Другими словами, понятия "канонического" и "богодуховного" должны быть в наше время изменены и переосмыслены в такой степени, чтобы они вписывались в многообразие новозаветных текстов. Следовательно, историко-критическое понимание Библии в теологическом плане является решающим для современного отношения к понятию канона.

Это соответствует также высказываниям, содержащимся в "Догматической конституции о Божественном Откровении" Второго Ватиканского собора в главе 3 – "Божественное Откровение и истолкование Священного Писания". Создается впечатление, что ни экзегеты, ни представители систематического богословия, ни само церковное учительство не осмыслили герменевтических и догматических масштабов этого текста и не извлекли из него соответствующих выводов. В Конституции можно прочитать в частности:

"Для установления цели высказывания агиографов, помимо всего прочего, необходимо обращать внимание на литературные жанры. Ибо истина может быть изложена и выражена всякий раз по-новому

в текстах различного характера — исторического, профетического, поэтического или других жанров.

Далее истолкователю надлежит исследовать смысл, который, исходя из данной ситуации, хотел выразить или фактически выразил — с помощью общепринятых в то время жанров — агиограф в соответствии со своим временем и культурой” (7).

Едва ли можно яснее и проще выразить сущность ”историко-критического метода”. При этом решающее значение имеет тот факт, что в связи с проблемой истинности рассматривается также и роль литературных жанров. И здесь текст выходит далеко за рамки еще (или снова) господствующих сегодня взглядов: истина выражается всякий раз по-разному в различных видах текстов, типах речи и на разных социально-культурных уровнях! Историко-критический метод, таким образом, призван внести свою лепту во все то, что касается проблемы теологической истины; при этом следует обратить особое внимание на различные способы выражения и заботиться об их адекватной интерпретации. После этого уже невозможно уклониться от вопроса: не должны ли учитываться именно эти правила и в отношении любого другого догматического высказывания Церкви? Или, быть может, со времени первого христианского столетия после Нового Завета культурно-исторические условия существования человеческой речи внезапно изменились, так что в отношении, скажем, Халкидонского собора уже нельзя задавать вопросы о времени, месте, конкретных обстоятельствах и культурно-историческом понимании этих высказываний об истине? Но что справедливо для экзегезы, должно быть справедливо и для догматики.

Итак, ясно, что критические соображения о новом понимании каноничности Писания на основе данных историко-критической экзегезы не только не были сняты Вторым Ватиканским собором, но, можно сказать, даже рекомендованы им.

2. ”Новое понимание каноничности” должно, таким образом, учитывать историю возникновения, исторический проблемный горизонт библейских текстов, цели их авторов, проблемы читательского адреса, а также удельный вес каждого библейского текста. Это означает, что не все высказывания библейских текстов обладают одинаковой информативной ценностью. С точки зрения объективного содержания имеются существенные ценностные различия в отношении веры и христианской жизни. Нельзя проходить мимо различий между высказываниями, обусловленными временем, и высказываниями, имеющими непреходящее значение. Для Писания необходимо также постулировать некую ”иерархию истин”, что, собственно, и делали сами раннехристианские авторы, когда они, видимо ссылаясь на Иисуса, объявляли несущественными целые разделы ветхозаветной Торы.

Вот это и есть "объективная критика", и экзегеза, занимающаяся интерпретацией Писания для нашего времени, не может обойтись без такой "объективной критики".

3. Но сначала еще несколько замечаний относительно проблемы каноничности. При рассмотрении возникновения новозаветного канонического свода постоянно указывалось на роль Маркиона (8). Действительно, деятельность Маркиона способствовала осознанию канона, но фактическое образование канона, создание и собрание обязательных текстов для находившейся в процессе становления Церкви восходит к значительно более раннему периоду и в общем-то тождественно возникновению новозаветной литературы. Происхождение этой литературы, в свою очередь, неразрывно связано с историей раннего христианства и не может быть отделено от него. Не случайно, что новозаветная литература начинается с Павла и как эпистолярная. Это означает, что Евангелие, проповедуемое вначале устно, нуждается в подкреплении и упрочении путем повторения, что осуществляется с помощью письменного текста. Справедливы слова фон Кампенгаузена: "Если обозреть все павловы высказывания с точки зрения истории создания корпуса канонических текстов, то возникает удивительная картина. Видны все элементы, которые со временем будут включены в Новый Завет и подкреплены единым авторитетом".

Как показывает история возникновения Евангелий, перед ранней Церковью к 70 г. по Р.Х. и позднее вставала проблема сохранения предания об Иисусе (распространяемого тогда устным путем), сохранения его от забвения и распада, проблема письменной фиксации этого предания. Ведь большинство учеников первого поколения к тому времени уже умерло. Возможно, свою роль сыграла и задержка парусии, необходимость ориентации на более долгий срок и отсюда необходимость консолидации общины, а скорее всего — полемика с еретическими группами. Смысл евангельских текстов заключался, в первую очередь, в упрочении непреходящего авторитета Иисуса, который рассматривался не просто исторически, но одновременно как незаменимый для Церкви авторитет Прославленного Иисуса Христа, о чем выразительно свидетельствует Матфей при описании последнего явления воскресшего Иисуса (ср. Мф 28.16-20). Если Павел (Деян 20.35) внушает пресвитерам Эфеса и Милета, что нужно "памятовать слова Господа Иисуса Христа", то можно с уверенностью допустить, что он думает при этом о своих собственных евангельских писаниях и приписывает им тем самым квазиканоническую ценность для будущего. Установление связи "с началом" было важнейшей задачей общин в конце первого века. Точно так же сочинение посланий, которые приписывались Павлу, способствовало обратной связи с апостолом и постоянному развитию павловой традиции в условиях

совершенно новой проблематики позднейшей "послеапостольской" эпохи, начавшейся, строго говоря, уже между 60 и 70 гг. по Р.Х.

Поэтому хотелось бы, чтобы понимание Нового Завета влиялось в целостное историко-теологическое понимание Библии. Предпосылки для этого содержатся в работах В. Марксена и Э. Лозе. Речь идет прежде всего о том, чтобы вчерне набросать историю создания Нового Завета в тесной связи с "историей раннего христианства", поскольку каждая из них может способствовать лучшему пониманию другой. Таким образом, рассматривая в хронологическом порядке историю возникновения книг Нового Завета, историю раннего христианства и новозаветную теологию, видишь, что они развивались параллельно.

При таком подходе можно в общих чертах обнаружить три основных момента в истории Предания:

а. **Традиция Павла.** Она охватывает продолженную Павлом "допавлову" традицию, в том виде, в каком она вошла в подлинные послания Павла; затем продолжение павловой традиции, ее новое истолкование во второ-павловых текстах (Послание к Колоссянам, Послание к Ефессянам, пастырские послания; Второе Послание к Фессалоникийцам; возможно, и Первое Послание Петра).

б. Зачастую весьма по-разному ориентированная "синоптическая традиция", которая не настолько монолитна, как это представляется на первый взгляд, причем это касается как предыстории новозаветных текстов, так и окончательных текстов Евангелий Марка, Матфея и Луки.

3. И, наконец, **традиция Иоанна** (Евангелие Иоанна, Послания Иоанна). Евангелие Иоанна позволяет выявить непосредственные связи с синоптической традицией и демонстрирует некоторые места — главным образом касающиеся христологии, — которые совпадают с отдельными местами Послания к Евреям. Остаются еще Апокалипсис, Послание к Евреям, Послания Петра и Послание Иуды. Послания Петра несомненно являются свидетельствами римской общины; Первое Послание Петра можно отнести к 100-110 гг. по Р. Х., т.е. хронологически оно идет после Первого Послания к Клементу. Для нашей проблемы очень важно Второе Послание Петра, поскольку оно уже предполагает наличие и интерпретацию как синоптиков — по крайней мере одного (см. 2 Петр 1.16-21; ср. Мк 9.2-7), — так и павловых посланий (2 Петр 3.14-16). При этом во Втором Послании Петра подчеркивается "неудобовразумительность" посланий Павла и говорится о возможности их ложного истолкования. То, что Второе Послание Петра предполагает наличие Послания Иуды и цитирует его, хорошо известно. Дискуссия по поводу Послания к Евреям недавно разгорелась снова; она, по-моему, могла бы показать, что это

Послание было связано с раннехристианским преданием более глубоко, чем считалось раньше. То же самое справедливо и по отношению к теологически самостоятельному Апокалипсису Иоанна.

Если учесть все эти факты, то становится ясно, что новозаветный канонический корпус строился вовсе не столь случайно и произвольно, как нередко полагают. Четко вырисовываются и историко-традиционные центры, как бы главные течения, и постепенно вливающиеся притоки. Евангелия и послания Павла были восприняты общинами довольно быстро и легко; в отношении же принятия других, по содержанию менее значительных, можно наблюдать довольно длительные колебания. На формирование Нового Завета и ранней Церкви влияли также социологические факторы, которые можно весьма точно оценить, а в них в свою очередь сказывалось влияние и теологических факторов. Развитие протекало не так гладко и планомерно, как этого бы хотелось и как это представляется в соответствии с более или менее, так сказать, "устаревшими" понятиями первых Отцов Церкви (таких как, например, Ириней), вплоть до сегодняшних дней определяющих образ мышления, распространенный в Германии.

4. Следующий вопрос гласит: на чем основан авторитет канона? Ясно, что не на постановлении церковного руководства. Многократно цитируемое изречение Августина: "Я не поверил бы Евангелиям, если бы меня не побудил к тому авторитет Католической Церкви", должно быть понято в связи с контекстом и не может абсолютизироваться. Оно свидетельствует лишь о том, что с Евангелием обычно знакомятся посредством церковного оглашения, но это ни в коем случае не означает, что церковный авторитет поставлен выше Писания. Если справедливо, что возникновение Евангелий в конечном счете обусловлено необходимостью письменной фиксации первоначального устного предания, чтобы гарантировать на все времена вечный авторитет Иисуса в общине, то уже отсюда следует, что Церковь не сообщает каноническим текстам никакого авторитета. Церковь в полном смысле слова склоняется перед авторитетом Иисуса и апостолов и признает, что она сама, ее учение и действия подчинены этому авторитету. Ясно, что Новый Завет есть "книга Церкви", утвержденная на апостольском авторитете ранней Церкви; но самым главным все-таки оставался вечный авторитет Иисуса, Господа, соответственно, Евангелия, которые стояли выше земной Церкви, Предания и апостольского служения. Писание подтверждает именно эту основополагающую реальность. По этой же причине новозаветные авторы старались узаконить церковные учения, отношения и данности, соотнося их с Иисусом, даже если они и не исходили прямо от Него Самого. Павел и Евангелие от Иоанна также признают вечный авторитет Иисуса, авторитет, который противостоит церковному и никогда не может

быть отождествлен с ним. Церковь принимает и определяет канон, но одновременно признает, что ее собственное историческое происхождение восходит к Иисусу, в силу чего она утверждена на истинном, обладающем непреходящим значением основании. "Эпоха основания" приобретает "нормативный" характер, она остается для всех последующих времен обязательной. Но это также не следует понимать в духе застывшего законничества, хотя бы потому что сами "свидетельства" этой эпохи основания не могут быть приведены к единому теологическому знаменателю.

Теологическую проблему канона недавно исследовал Карл-Гейнц Олиг. Он написал две работы, которые, к сожалению, не привлекли должного внимания специалистов – "На чем основан авторитет Библии?" и "Теологическое обоснование канона в древней Церкви". Олиг показывает, что, действительно, между преданием ранней Церкви, первоначальным составлением текстов, т.е. возникновением новозаветной литературы, ее признанием и восприятием в раннем христианстве, с одной стороны, и окончательным ее утверждением Вселенской Церковью, – с другой, нельзя проводить четких границ. Напротив, речь здесь идет о сложном, непрерывном и длительном процессе. При рассмотрении этого процесса особое внимание надо уделять многообразию критериев отбора (9). Обычно ни один взятый в отдельности критерий не признавался достаточным; напротив, как правило, действовало одновременно несколько разных по своему характеру критериев. Следовательно, и здесь развитие протекало в формах конкретно-исторических; общепринятые формулы и здесь оказываются слишком абстрактными. В конце концов Олиг приходит к следующему:

"Анализ истории канона приводит к необходимости уточнить проблематику. Под сомнение следует поставить не только каноничность текстов, но даже нормативность апостольского предания: и то и другое имеет основание лишь в авторитете Господа. С точки зрения теологии, весь канонический характер новозаветной письменности опирается на каноничность Господа, т.е. – выражаясь герменевтически точно – на Откровение". Это означает: "Древняя Церковь в точном смысле слова обосновывала каноничность новозаветных текстов христологически, пневматологически и теологически. Поэтому о каноничности текстов можно говорить лишь косвенно: существует только одна норма и только один канон – Иисус как Христос", т.е. не Церковь, а "Господь придает текстам их абсолютную значимость". И последняя цитата: "Канон, рассматриваемый с точки зрения его конкретной формы, есть следствие историчности Иисуса... рассматриваемый же с точки зрения его абсолютной обязательности, канон есть следствие Божественной каноничности Иисуса".

Но не становится ли при этом "исторический" Иисус, как полагает Г. Шлир, почти что "пятым Евангелием и критерием для четырех Евангелий", и не означает ли это практического упразднения канонического характера Священного Писания? Но если мы сможем в полной мере избежать буквализма при изучении Библии и по-настоящему серьезно отнесемся к конкретно-историческому характеру канона, то подобные аргументы не смогут нас запутать: это — мнимые аргументы. Ибо только что упомянутая проблема существовала всегда, и если мы говорим о каноне, то обойти ее вообще невозможно.

Речь идет просто о том действительном положении, что за четырьмя Евангелиями с их четырьмя "образами Иисуса" стоит один Иисус, с Которым они связаны и о Котором они повествуют. Вопрос об "историческом Иисусе" как исторической основе предания об Иисусе вызван, таким образом, именно относительной несхожестью четырех Евангелий. Он имеет принципиальное теологическое значение, поскольку, с точки зрения Библии, нельзя говорить об Откровении вне его исторического контекста. Но это еще не все! Ибо не вызывает сомнения, что исторический Иисус из Назарета рассматривался новозаветными авторами как историческая основа Предания (так, вероятнее всего, считал и Павел — 1 Кор 11.23), но непреходящий авторитет Иисуса опирается все-таки на Воскресение. Он постигается нами как Тот, Кто господствует над современностью и Чье господство — господство Духа: "Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода" (2 Кор 3.17).

Таким образом, необходимо различать историческую основу и эсхато-теологическое обоснование авторитета Писания: Иисус как Господь, как Христос поручается за то и другое. Только так историческое "когда-то" объективно-содержательно связано с теологическим ("догматическим") "раз и навсегда".

5. Вместе с тем следует отдать должное знаменитой проблеме "канона в каноне" (10). Ранние христианские западные авторы, противопоставлявшие этому аспекту критики канона "весь корпус Писания" (11), в известном смысле правы, но они делали это слишком абстрактно, формально и глобально. Они упускали из виду, что канон — не географическая карта, изображающая однообразную равнину, скорее здесь можно встретить горные хребты с вершинами разной высоты. Фактически же существует не только внешняя, но и внутренняя каноничность, т.е. объективные критерии для различения существенного и несущественного, центрального и периферического, важного и неважного. Покрывала, которые носили коринфские женщины, не столь важны, как исповедание веры в Первом Послании к Коринфянам (15.3-5) или традиция мужских трапез (1 Кор 11.23 сл.). Можно полностью согласиться с Э. Кеземаном в отношении его

определения учения об оправдании как "канона в каноне" (12). Но я скорее ратовал бы за то, чтобы "канон в каноне" рассматривали как объективную сердцевину, на которую различным образом указывают разные свидетельства, однако не выражая ее по отдельности полно, всесторонне и адекватно. Можно называть ее "центром христологии", который понимается по-разному, а кроме того этот центр — все Тот же Бог, Который свидетельствует о Себе в обоих Заветах "множественно и многообразно" (Евр 1.1) (13). После всего сказанного я считаю, что разговоры о "каноне в каноне" не являются протестантской "ересью", которую следовало бы победоносно выкорчевать с помощью католического "принципа целостности" всего Писания, но что речь здесь идет об объективно важной постановке проблемы, той проблемы, которую необходимо учитывать и которая на деле учитывается католической стороной, ибо проблема "правил веры", сформулированная в древней Церкви уже во времена Иринея, является не чем иным, как католической попыткой решить проблему "канона в каноне". Я, следовательно, не являюсь союзником Эрнста Кеземана, а стою — видимо к удивлению последнего — на доброй раннехристианской почве, считая, что вопрос о "каноне в каноне" неизбежен при рассмотрении теологической проблематики канона.

Я рассматриваю "правила веры" (14) в самом широком аспекте не как застывший закон, но как герменевтическую руководящую линию, указывающую на "центр Писания", на нечто, скорее разъясняющее основную позицию, чем дающее конкретные указания. Известны отцы Церкви, ссылающиеся на "правила веры" и показавшие в своей индивидуальной экзегезе примеры открытости и широты.

б. Историко-конкретный характер канона, расстановка теологических акцентов и их, так сказать, не равноценность в пределах отдельного текста, "иерархия истин", исторически, хронологически и ситуационно обусловленная направленность высказываний — все это логически восходит к многообразию видов высказываний, различных теологий и христологий. Именно многообразие теологических высказываний и не позволяет подвести новозаветный канон под единый знаменатель. Отдельный текст можно увязать с той или иной общей концепцией. Но сами эти концепции неравноценны. И здесь также выступил Э. Кеземан, который заострил проблему, заявив, что в своей историко-конкретной форме канон подтверждает не столько единство Церкви, сколько многообразие конфессий. Я бы, напротив, сказал, что канон показывает, как, с точки зрения Нового Завета, следует понимать единство Церкви — как соседство и сотрудничество различных воплощений Евангелия, открытых в сторону общего для них центра. Не должно быть ни ненужных притязаний на абсолютность,

ни уклонения от критики и полезных дискуссий, т.е. речь идет о единстве при сознательно допущенном многообразии, о единстве без унификации и насильственного единомыслия. В отношении теологии это означает: плюрализм теологий сам по себе есть нормальное явление (15), многообразие подходов является более чем оправданным и необходимым — всякий может и должен хвалить и величать Бога на свой лад. Он лишь должен быть в состоянии обосновать и отстоять свой собственный подход перед лицом других, но не абсолютизировать его и допускать возможность поправок. Сегодня не существует теологии (в том числе официальной), которая могла бы быть представительницей "целокупности католической истины". Всякого, кто утверждает, что он обладает этой целокупностью, можно заподозрить в идеологичности и тоталитаризме. Можно раскрывать лишь отдельные аспекты этой совокупности, взгляды на нее, в этом, собственно, и заключается дело. Точнее говоря, намеченная в библейском каноне и Откровении "целокупность", которая как таковая и должна быть удостоверена, является конкретной и избыточной полнотой, "плеромой Божества", всеобъемлющей полнотой истины и жизни; отсюда ясно, что все церковные и теологические высказывания должны признать свою фрагментарность, неполноту и односторонность (ср. 1 Кор 13.8-13).

Итак, канон — с его конкретно-историческим многообразием и неравноценностью отдельных частей — не может соответствовать какой бы то ни было "системе истин", стремящейся привести соборную христианскую веру к единому логическому знаменателю. "Гармонический синтез", "систематическая целокупность" представляет собой, начиная с Оригена ("О началах"), постоянную опасность, которая и должна рассматриваться и обсуждаться как опасность. Система (и это справедливо как для средневековых, так и для современных системных теологов), стремясь установить всеобъемлющую логическую связь, подвержена опасности вырождения в односторонность, опасности отбрасывания или приспособливания неудобного и, тем самым, опасности ликвидации гарантированной в каноне открытости. Высказывание "канон против системы" (как раз имея в виду Иисуса и христологию) парадигматически намечает крайне проблематичное теологическое поле напряженности, значение которого в наше время необходимо продумать заново (16).

7. Ключевые выражения "канон в каноне", "плюрализм новозаветных теологий и христологий", так же как и различие между "Евангелием и Новым Заветом" сразу указывают еще на один круг проблем, а именно на проблему интерпретации в том виде, в каком она возникает в рамках самого Нового Завета. Центральное содержание Евангелия, личность Самого Иисуса Христа, Его вознесение, Его дела, Его страсти и Его Воскресение различным образом трактуются

в разных преданиях и текстах Нового Завета. Христологические именованья, проблематика которых, видимо, еще недооценивается, также являются различными интерпретациями личности и дела Иисуса. Естественно, что у всех этих интерпретаций есть единая основная посылка – реальная, историческая личность Самого Иисуса из Назарета. Но она, эта личность, ”сама по себе” для нас недоступна. Иисус постоянно встречается нам лишь в ”образах Иисуса” из Предания, в разнообразных христологиях и связанных с ними сотериологиях. Не существует догматической формулы, которая реально могла бы учесть разнообразие всех этих образов Иисуса; надо со всей решительностью заявить – халкидонская формула также не подходит для этого.

А между тем экзегеза уже научилась внимательнее относиться к элементам интерпретаций и трансформаций. Интерпретация неизбежна в ходе дальнейшей передачи Предания и неотделима от нее. Предание, восходящее к Иисусу, постоянно рассматривается в новых ситуациях, но это рассмотрение неизбежно связано с истолкованием. Интерпретация означает переформулировку традиционного текста, пересказ его другими словами, она непременно включает в себя новые элементы. Но интерпретацию можно считать удавшейся только в том случае, если она устанавливает связь между эпохами. В процессах новозаветной интерпретации важную роль всегда играет конкретная, обусловленная временем и местом ситуация общины. Ни один из новозаветных авторов не думал возвещать ”надвременных истин”; всегда имеются определенные адресаты с их конкретными просьбами и нуждами. Даже послания Павла несут на себе явный отпечаток времени и среды, они обладают яркой индивидуальностью и сильно отличаются друг от друга. Кроме того, мы учимся острее видеть различия текстов, обусловленные эпохой и средой. Теология новозаветных текстов – это теология, связанная с конкретным моментом и средой (17).

Такое понимание необходимо расширить и обобщить. Теология должна более серьезно относиться к своей собственной историчности и вытекающей из нее относительности своих формулировок – прежде всего в отношении догматов.

”Историческое мышление заставляет нас именно в теологии, в отношении Библии рассматривать интерпретации не только в качестве ”личного ответа” или же экзистенциально, в смысле самоосознания, но в более широких рамках, в качестве ”эпохального процесса”. Вот что имеется в виду: античность повлияла на Отцов Церкви, внося в их интерпретацию христианской веры значительный элемент (нео)-платонизма. Ранняя средневековая схоластика также предложила довольно согласованную интерпретацию; высокая схоластика, после

усвоения трудов Аристотеля, — еще одну, за этим последовала поздняя схоластика, Реформация и т.д. Каждая эпоха должна дать свой собственный, ясно выраженный ответ на христианскую весть — дать его в богословии, в стиле благочестия, в отношениях с миром, в христианской жизни. Ни в одну эпоху христианское благовестие не являлось перед нами целиком, во всей совокупности, но всегда лишь в определенной, можно сказать "культурно-синтетической", форме. Предание всегда по-новому переплеталось с определенными, обусловленными временем представлениями, понятиями, воззрениями и тем самым интерпретировалось. При этом менялась и форма веры, хотя сама вера оставалась — главным образом благодаря канонизированному свидетельству Писания — все той же. Все сказанное справедливо и для нас".

Обновление и непрерывность — вот в чем с самого начала заключалась главная проблема и задача теологии. Надежных рецептов для этого нет. И все-таки я бы хотел, чтобы в современной ситуации основные усилия были сосредоточены на обновлении Предания.

8. В то время как новозаветный канон способствовал сохранению (в парадигматической форме) предания об Иисусе и восприятию Иисуса ранней Церковью, он, вместе с тем, обеспечил возможность ясного представления об Иисусе, возможность восприятия Иисуса для всех последующих эпох. Кроме того, в каноне содержатся стимулы для критической проверки всяких исторических форм церковного восприятия Иисуса в учении, практике и институтах.

Каковы отношения новозаветного канона с церковной историей и историей догматов? Имеет ли канон функцию стабилизирующую и утверждающую или же расшатывающе-критическую?

Обязательной предпосылкой для действительного понимания истории постулатов учения или институций является способность различать явления, обнаруживать особенное, индивидуальное. Дело заключается в том, чтобы видеть и неповторимое своеобразие исторической индивидуальности, и связь, непрерывность, структуры исторических взаимосвязей. Особенно важно выявить те места, точки мутаций, где происходили решающие изменения. Таким образом, следует все более и более совершенствовать теологический метод, чтобы с его помощью еще более глубоко и точно оценивать культурно-исторические интерпретации "христианства" и более точно анализировать мотивы, процессы и т.д., сыгравшие при этом определяющую роль.

С другой стороны, перед новозаветной экзегетикой постоянно стоит задача критики теологии институций. Посредством канона Церковь связана с парадигматическим свидетельством первенствующей Церкви об Иисусе Христе, и от этой связи зависит ни больше

ни меньше как ее "идентичность Христу". Таким образом, история возникновения Церкви имеет в целом "нормативное значение", также и в парадигматическом, а не в библиистски-легалистическом смысле. Тут речь не о внеисторическом романтизме. Цель теологии и Церкви – это достижение Духа Христова. Новый Завет и в первую очередь личность Самого Христа поверяет всякое достигнутое Церковью состояние. Церковные традиции не могут существовать без критической проверки, испытания их в свете Нового Завета. Однако, и это тоже надо сознавать, любая критика новозаветной парадигмы должна проводиться ради дальнейшего углубления в Дух Христов, а это углубление означает достижение еще большей свободы, большей любви, большей человечности. И что бы ни говорили противники, это критика положительная, критика ради обретения обещанного Иисусом Царства.

9. Здесь мы подошли к последней точке "открытости канона". Новозаветный канон открыт вследствие близкого ожидания, т.е. вследствие еще предстоящего Второго Пришествия Сына Человеческого. Эсхатологические надежды на будущее делают все теологические высказывания (как и официально-церковные) относительными, временными, устаревающими. Упование на Второе Пришествие Христа, как и надежда на исполнение обетований Христовых в конце времен свидетельствуют, что все человеческие высказывания, в том числе и теология, полностью подчинены исторической временности и неустойчивости. Все теологические высказывания должны, так сказать, постоянно иметь при себе паспорт, удостоверяющий, что они являются открытыми высказываниями надежды. Только в этом случае у них есть шанс миновать таможеню времени.

Заключение

а) И в будущем основной задачей экзегетики остается исследование новозаветных и библейских текстов, анализ их содержания с помощью различных методов, которые к тому времени будут разработаны, причем исследования и методы должны быть открытыми для развития.

б) Что касается общего понимания, то здесь явно недостаточно лишь голого интереса к тому, "что" и "как" когда-то было. Имеется лишь одна заинтересованность, которая в современных церковных и общественных условиях на долгое время может обосновать общее понимание экзегетической работы, – это заинтересованность в будущем христианства, в будущем дела Иисуса. В этом, по моему мнению, заключается самое главное, самое решающее. Если это ясно, то этим

может руководствоваться и Церковь, чья будущность по-настоящему зависит от ее отношения к Евангелию. Это означает также, что Дух Христов, Дух Богословия, проникает Писание, стоит выше принципа церковности.

в) При современном уровне общественного сознания экзегеза должна в еще большей степени освободиться от традиционно-догматических предрассудков. Ей следует разрабатывать и представлять на обсуждение свои высказывания и тезисы в полной свободе, исходя при этом из библейских свидетельств. Она обязана задавать вопросы и другим дисциплинам: соответствуют ли их данные библейским данным, и если нет, то где искать необходимые критерии их суждений.

г) В большей мере, чем прежде, экзегезе следует нести библейские истины современности, привлекать для помощи прочие гуманитарные науки, такие как лингвистика, социология, психология, педагогика и, конечно, современная философия. Однако теология (не говоря уже об исторических дисциплинах, т.е. догматической и церковной истории) еще во многом определяется средневековым мышлением. Нужно стремиться к современному пониманию теологии, включающей экзегезу в качестве основной дисциплины — в широких рамках исторически ориентированной теологии, с одной стороны, и в тесной связи с гуманитарными науками — с другой.

д) Связь с церковной традицией уже не может доминировать в такой мере, как прежде, не может целиком определять рамки теологической работы. Традиция—в известном смысле вторичный критерий; она, если хороша, есть не что иное, как каменоломня будущего.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Cp. Kümmel. Das Neue Testament, Geschichte der Erforschung seiner Probleme; его же Das Neue Testament im 20. Jahrhundert. В истории исследований со времен Возрождения и Реформации можно проследить явную непрерывность развития; несмотря на неизбежные окольные пути и заблуждения, методом "проб и ошибок" был достигнут большой прогресс. Cp. также E. Käsemann. Vom theologischen Recht historisch-kritischer Exegese, in: Z Th K 64 (1967), 259-281. По поводу историко-критической экзегезы Кеземан замечает: "Нельзя оспаривать тот факт, что ее корни лежат в современном гуманизме... Нельзя не заметить, что ее радикализм возник и развивается как антитеза господствующей церковной традиции... Интересно задать вопрос, что позволяет исторической критике теологически утверждаться всюду, где научность признана и взята на вооружение? Меня

удовлетворил бы ответ, что эта критика оказалась целесообразной. Успешное прояснение библейской истории говорит само за себя, и, несмотря на бесчисленные гипотезы, нерешенные задачи, загадки и постоянно возникающие проблемы, достижения в этой области могут соперничать с любыми достижениями в области гуманитарных наук” (там же, с. 260).

2. Не вызывает сомнения, что богословие должно включить в круг своих проблем также и идеологические вопросы: ”Каковы особенности современных идеологий? Какие теории утверждают или разоблачают их? В каком отношении эти идеологии стоят к Новому Завету, церковным структурам и т.д.?” Ср. R. Hernegger. *Ideologie und Glaube. Eine christliche Ideologiekritik*. Nürnberg, 1959, и др.

3. Ср. Kuss. *Auslegung und Verkündigung II, Vorbemerkungen XX*: ”Многие с некоторым удивлением и растущим недовольством наблюдали, как новый эксперимент над Библией приобретает иной характер, чем ожидалось. Многим людям, с радостью и благочестивым пылом обращавшимся к Библии, казалось порой, что в их руки попал динамит”.

4. Типичными для догматической позиции ожидания являются выкладки К. Ранера (K. Rahner. *Exegese und Dogmatik*; ср. Vorgrimler. *Exegese und Dogmatik*, 28-52), который все еще наивно исходит из того, что экзегеза будто бы призвана в той или иной степени подтверждать догматические высказывания церковного учительства. Ранеру в ту пору еще не приходило в голову, что экзегеза обязана ставить перед догматикой критические вопросы.

5. J. Ratzinger. *Einführung in das Christentum*. München, 1968. Ратцингер оказывается в этой расщелине, постулируя, в противовес исторической критике, догматическое понятие истории (с. 171-172). При этом он просто не видит, что догмы — с точки зрения научной теории — также обладают характером постулатов и гипотез, даже если значат для веры нечто большее.

6. И наоборот, в отказе от ”абсолютного пафоса истины”, в большей относительности, доступной объяснению и дискуссии, заключается благотворное действие таких книг, как H. Küng. *Christ sein*. München, 1977, und E. Schillebeeckx. *Jesus*. Freiburg - Basel - Wien, 1975.

7. По этому поводу Грильмайер пишет: ”Библейская истина зависит от цели высказывания агиографа (агиографов), цели, которая

определяется Божественной волей. Это утверждение важно прежде всего для понимания "богодухновенности" Писания. Церковь не исповедует "богодухновенность" каждого слова ("вербальная богодухновенность"), которая может пониматься более или менее "механистически". Истина Писания раскрывается в смысловом содержании, которое сначала необходимо извлечь из слов и предложений. Тем самым идея "богодухновенности" обретает новую глубину и особую связь с Откровением о спасении". Не относится ли сказанное здесь о Писании и экзегезе вообще ко всем теологическим высказываниям Церкви? Тогда можно было бы сказать: для догм также не существует "вербальной богодухновенности". Их истины также зависят от цели высказывания того или иного автора. Истина раскрывается в смысловом содержании, которое сначала надо извлечь из слов и предложений. Она не просто тождественна дословному тексту формулы.

8. Ср. прежде всего A. von Harnack. *Lehrbuch der Dogmengeschichte I. Die Entstehung des christlichen Dogmas*. Darmstadt, 1964; его же *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*. Darmstadt, 1960. "Как состав, в смысле единого канона, так и идея замены Ветхого Завета новым собранием — это его труд, и этот труд он победоносно навязал великой Церкви..." Ясно, что Гарнак в большей мере подчеркивает внешние условия и мотивы составления канона и слишком мало внимания уделяет внутрицерковным причинам, потребностям и т.д. Критику см. прежде всего von Campenhausen. *Die Entstehung der christlichen Bibel*. G. Bardy. *La théologie de l'Église de Saint Irénée au concile de Nicée*. Paris, 1947.

9. Это прежде всего критерий "апостоличности" того или иного текста. По этому поводу Олиг полагает: "Сама Церковь весьма дифференцированно понимала критерий апостоличности, что дает право рассматривать его в наше время не односторонне, лишь в одной из возможных трактовок этого критерия". Олиг безусловно прав в том, что понятие "апостольский" нельзя рассматривать только под углом зрения авторства апостолов, его следует понимать в более широком смысле. Кроме того, "апостоличность" — не единственный критерий. Наряду с ним Олиг называет следующие: древность текста, историчность (в смысле исторически подтвержденной истины), ортодоксальность, согласованность с "Писанием", назидательность текста, предназначенность для всей Церкви (т.е. "кафоличность"), доступность и смысловая содержательность текста, духовные критерии и, наконец, "критерий критериев — рецепция текста Церковью". Согласно мысли Олига, принадлежность того или иного текста новозаветному канону

”фактически определялась восприятием его в общинах”. ”Официальные решения Церкви больше уже не могли определять объем канона и, тем самым, все больше превращали его в закрепленное правило”. Если судить по выводам, сделанным в работе Олига, в проблеме канона больше не существует принципиальных различий между протестантским и католическим пониманием канона.

10. Проблема ”канона в каноне” была предметом недавней дискуссии в Евангелической Церкви. Эта проблема являет собой как бы узловой пункт, где переплетаются историко-критическое понимание канона с теолого-догматическим пониманием канона и Писания, где речь идет именно о теологическом значении историко-критической экзегезы. Ср. различные статьи в книге: Käsemann. *Das Neue Testament als Kanon*.

11. Католическая позиция в отношении данной проблематики излагается в содержательной работе Г. Кюнга: H. Küng. *Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als kontroverstheologisches Problem*, in Käsemann, *Kanon*, 175-204. Кюнг ратует за ”принципиальную открытость в любом направлении, способствующем раскрытию Нового Завета”, ратует за то, ”чтобы не исключать принципиально или фактически ни одну из новозаветных линий” (с. 198). Ведь сам Новый Завет — это ”комплекс противоположностей”. ”Таким образом, Католическая Церковь проникнута новозаветным духом в своем стремлении охватить противоположности (не все, но те, которые являются противоположностями Нового Завета) и понять весь Новый Завет как Евангелие” (с. 198). Сегодня я должен сказать, что это уже нереально; напротив, необходимо четкое различие между собственно Евангелиями и вообще всем корпусом новозаветных книг. В Новом Завете имеются конкретные интерпретации Евангелия, которые уже невозможно реализовать в буквальном смысле. Короче говоря, сам Новый Завет вынуждает нас сегодня применять дифференцированный подход. С католической стороны существовали и существуют попытки избежать такой неудобной дифференциации, но историко-критическая экзегеза бессмыслима без принятия даже таких следствий, которые затрагивают серьезные фундаментальные проблемы теологии.

12. В отношении позиции Кеземана ср. также Stock. *Einheit*, с. 13-24. особенно с. 24. Шток прекрасно понял замысел Кеземана: ”Евангелие, определенное таким образом, делает необходимым и возможным осуществление в рамках Писания теологической критики, различение духов и распознавание истинного и ложного благовестий”.

13. В своей работе "Die Einheit des Neuen Testaments" (1969) А. Шток проанализировал теологические и систематические импликациии проблемы "канона в каноне" и показал, что эту проблему необходимо рассматривать на базе современной экзегезы. Он справедливо считает, что "диалогическая сущность мира библейских свидетельств исключает возможность четко выделить самовысказывания Бога. Единство Бога раскрывается лишь тому, кто втягивается в этот диалог, включается в этот разговор. У библейского Бого-словия нет других интересов, кроме постижения Бога в этом диалоге, диалоге, происходящем в конкретной исторической обстановке" (с. 170).

14. В отношении "regula fidei" ср. N. Brox. Offenbarung. Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon (SPSt I). Salzburg-München, 1966, II, 1. Kanon der Wahrheit.

По Броксу, "правило веры оказывается величиной, подобраться к которой довольно тяжело. Его можно определить лишь с помощью формул и слов Писания. Правило веры как целое, однако, перекрывает их, оставаясь само в тени" (с. 109).

15. Ср. Concilium 14 (1978), Heft 5: "Neue Orte des Theologietreibens".

Данные работы свидетельствуют о настоятельной необходимости критической теологии. Задача различения веры и суеверия, поставленная Кеземаном, становится все более насущной, поскольку под вывеской теологии можно подсунуть все что угодно. Таким образом, проблема "различения христианского духа" не утрачивает своей актуальности.

16. В отношении общей проблемы ср. Stock. Einheit, 156: "Если от мышления требуется концепция единства Нового Завета, то этим на обсуждение ставится сама методика этого мышления; и наоборот, методическая основа той или иной теологии всегда включает в себя высказывание о структуре Нового Завета (пусть и не всегда в явном виде). И то и другое следует разьяснять совместно".

17. Кусс справедливо замечает: "Тот, кто хочет читать Писание и понимать его, должен быть человеком своего времени. Тот, кто стремится раскрыть Писание для современных людей, должен быть в курсе событий и идей, которые их занимают". In: Grundsätzliches zu Schriftlesung und Bibelkunde, II, 34.16.

Josef BLANK. Exegese als theologische Basiswissenschaft. Theologische Quartalschrift, 1979, n.1, p. 2-23.

ФУНДАМЕНТАЛИСТСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ БИБЛИИ

Д. БАРР

ФУНДАМЕНТАЛИЗМ это протестантское течение, представители которого очень решительно утверждают абсолютный авторитет Писания. Само Писание рассматривается как вдохновенное Богом и непогрешимое. Своими корнями фундаментализм уходит в протестантскую ортодоксию восемнадцатого века. Однако, в большинстве, современные фундаменталисты теснее всего связаны со своего рода "обновлением" (в оригинале "revivals". — Прим. ред.), свойственным евангелическим протестантским общинам девятнадцатого и двадцатого веков. Такого рода "обновление", с особой силой выделяющее прежде всего тему греха, личного обращения, познания через опыт Святого Духа, ожидания "Второго Пришествия" и свершения "Последнего Суда", образует типичную религиозную атмосферу, в которой живут современные фундаменталисты, и определяет самый их образ жизни. И хотя аналогичные тенденции можно наблюдать и в иных вероисповеданиях, все же фундаментализм в целом — явление протестантское. Различные термины, как, например, "евангельский хранитель", "библейская вера" (или "вера в Библию"), "высочайшее учение Писания" и т.п., как правило, служат эвфемизмами для обозначения фундаментализма или же какой-либо религиозной установки, несущей на себе печать его идеологии.

Фундаменталисты представляют собой коалицию из разных протестантских групп, для которых характерен охранительный взгляд на Писание, настойчивое утверждение непогрешимости Писания. Вопреки постоянным заявлениям о неизменности протестантской традиционной ортодоксии, она, эта ортодоксия, претерпела разного рода изменения. Положения, формально считающиеся основопола-

James BARR. "L'interprétation fondamentaliste de l'Écriture". Concilium, 158, 1980, pages 103-110, Éditions Beauchesne, 72, rue des Saints-Pères, 75007 Paris, France.

гающими (такие как "предопределение" у кальвинистов и т.п.), утратив свою обязательную для всех силу. Таким образом, можно сказать, что у фундаментализма появилась определенная "экуменическая" сторона, в том смысле, что известные традиционные догматические споры как бы отодвигаются на второй план, поскольку для фундаментализма самое существенное — сохранение библейской непогрешимости. Однако фундаменталисты ведут страстную полемику как против католического учения, которое, по их мнению, подменяет Писание Церковью, так и против современной критической теологии и библейской критики, называя и то и другое "модернизмом" и "либерализмом". Ибо, по мнению фундаменталистов, представители современного критического богословия и библейской критики подменяют Писание "разумом" и своими интеллектуальными пристрастиями. В действительности фундаменталистская риторика часто служит не изложению Писания, но настойчивому утверждению в богословском плане фундаменталистских идеологических воззрений на Писание.

1. Догматическая позиция

Согласно учению фундаменталистов, Писание исходит от Бога и все части Писания запечатлены Его Духом. Писание образует основу фундаменталистской проповеди, на нем строится также и вся жизнь каждого фундаменталиста. Для евангелических протестантов характерно следующее утверждение: "Так говорит Библия" (куда реже "Библия хочет сказать это"). Писание вдохновлено Богом, и, согласно учению фундаменталистов, из этого вытекает как доктринальный и практический авторитет Библии — авторитет столь же окончательный, сколь полный, — так и неоспоримая историческая достоверность библейских текстов. Выявление в той или иной библейской книге разных источников, объяснение ее происхождения через человеческие конфликты, имевшие место в Израиле или в Церкви, — все это не только бросает тень сомнения на историческую точность Библии, но и подрывает ее духовный авторитет. Таким образом, любое утверждение относительно власти и спасительного делания Христа находится, по мнению фундаменталистов, в прямой зависимости от фактической достоверности Писания, христианская же вера при любом отклонении от такого подхода к Писанию теряет всякий смысл. Представление о том, что Писание исходит от самой Церкви, являясь скорее ее отражением, нежели основой власти и спасительного делания Христа, — такое представление не пользуется среди фундаменталистов особой поддержкой. Из того факта, что Библия есть — по необходимости —

отправная точка вероучения (ибо Библия — единственный основополагающий письменный источник христианства), фундаменталисты неизбежно делают вывод, что богословская истина в полной мере зависит от статута, придаваемого Писанию.

Подобное представление не вытекает из самого Писания, но — и это легко показать — представляет собою следствие протестантской традиции. Вопреки представлениям фундаменталистов, для самих людей Библии Писание не было тем, чем оно сейчас служит для нас, — ведь они сами создавали Писание. Перед глазами апостола Павла не было Евангелия написанного, а все же он уверовал во Христа воскресшего. Никогда Иисус не призывал к написанию Нового Завета и никогда не давал на это какого-то особого благословения. Даже в излюбленном тексте фундаменталистов — в том месте Второго Послания к Тимофею (3.16), где говорится о богодухновенности Писания, ничего не сказано относительно исторической точности Библии, нет даже никакого намека на то, что богодухновенные Писания должны быть центральным критерием веры. Апостол рекомендует обращаться к Писанию, которое "благоприятствует" навыванию в правде, из чисто практических соображений. Но фундаменталисты не ощущают всего этого. Они убеждены в том, что их собственное разумение Писания определяется именно самим Писанием. Конечно, и в самой Библии можно найти тексты, доказывающие всю важность Писаний, например, тексты, свидетельствующие о непреходящем значении Ветхого Завета для людей Нового Завета.

Все это вполне правильно, а все же фундаменталистская концепция Писания остается неким "общим принципом", неким видением "сверху". Такая концепция исходит не из подлинной, реальной действительности Библии. Такая концепция зародилась в прошлом как некая догматическая установка, словно бы накладываемая на Писания. Стало быть, какие бы то ни было "доказательства", основанные на Писании, обретают силу лишь потому, что уже была принята такая догматическая установка. С тех пор как подобная догматическая установка была принята, изменились не только первоначальные условия, приведшие к выработке подобной установки, но и весь социально-богословский контекст, внутри которого возникло фундаменталистское представление о Библии. И тем не менее фундаменталисты продолжают рассматривать Библию под прежним углом зрения. Таким образом, фундаменталистская концепция не может (да и когда могла?) служить средством, позволяющим Писанию свободно выражать себя. Фундаменталистская концепция — это скорее нечто, превращающее само Писание в средство, с помощью которого стараются выразить сущность евангелической религиозной традиции.

2. Принципы

”Возрождающее” обращение

Смысл современной фундаменталистской интерпретации Библии в общих чертах соответствует евангелической религии. Все те места в Библии, которые касаются прощения и оправдания, используются в целях ”возрождающего” обращения. Евангельский призыв следовать за Учителем истолковывается как призыв ”самому решить ради Христа”. Все относящееся к аду и осуждению используется как средство, с помощью которого стремятся подтолкнуть колеблющихся к поискам спасения. Эсхатологические представления сводятся к традиционному евангелическому представлению о ”Втором Пришествии”. Все те места в Библии, на основе которых можно построить иную богословскую систему или иной, сравнительно с фундаменталистским, церковный порядок, предаются забвению или рассматриваются как малозначительные.

Фундаменталистское опровержение рационализма

Фундаменталистское истолкование Библии обладает ярко выраженным упорядочивающим характером. Так, различия между двумя течениями в Пятикнижии или между Деяниями и Посланиями Павла не рассматриваются как выражение разногласий, реально существующих в плане историческом или богословском. Вместе с тем стремление к упорядочиванию, коренящееся в самой евангелической религиозной традиции, придает всему библейскому целому нечто, соответствующее фундаменталистской форме религии.

Несмотря на присущий ему наивный и простецкий стиль, фундаменталистское прочтение Библии отличается ясно выраженной философской окраской, несомненно рационалистической. Это объясняется тем, что фундаментализм достиг пика своего развития именно в странах англо-саксонской культуры. В восемнадцатом веке христианские апологеты для опровержения своих неверующих противников-рационалистов пользовались доводами от разума. И это рационалистическое наследие и сегодня живет в фундаментализме. Согласно учению фундаменталистов, истине присущ, так сказать, изъывительный характер: библейские сентенции суть утверждения, с помощью которых устанавливаются факты, точно соответствующие реальности. Следовательно, иное прочтение Библии неизбежно оборачивается отречением от этой реальности. Кантовское же представление, согласно которому с м ы л обретается с помощью некоей шифровальной сетки, как бы

накладываемой на мир, — это представление фундаменталистами отвергается и отбрасывается. Ибо, если следовать Канту, та столь ясная для фундаменталистов ”очевидность”, на которой они утверждают свое мировоззрение, является таковой лишь по одной-единственной причине: при всех обстоятельствах исходной точкой для фундаменталистов всегда был... фундаментализм.

Сохранение полноты истины Писания

Все же фундаменталистская интерпретация Библии не всегда буквалистична. Иногда принцип, согласно которому Библия не может не быть истинной, побеждает тяготение фундаменталистов к буквализму. Когда в связи с развитием современной науки возникают трудности с буквалистским истолкованием Писаний, фундаменталисты охотно прибегают к метафорическому или небуквалистическому прочтению ради сохранения полноты истинности Библии. Но тем не менее по многим важнейшим пунктам фундаменталистская интерпретация Библии по своей сути остается буквалистской. Следовательно, фундаменталистам приходится отождествлять живую реальность с повествованиями о ней, иными словами, с рассказами о чудесах, о непорочном зачатии, о ходе эсхатологических событий, о небе и аде, т.е. со всеми теми истинными реалиями, о которых ясно свидетельствует библейский текст.

Свое понимание истинности Библии фундаменталисты чаще всего выражают своим излюбленным термином ”claim”, т.е. ”возвещение”, ”требование”, исходящее от самой Библии. Фундаменталисты считают, что Библия сама себя провозглашает вдохновленной Богом и точной, — подобно тому как они считают, что Иисус Сам Себя провозглашал Богом. Если исходить из этой терминологии, то Библия оказывается неким документом, который требует, чтобы мы приняли его, оставляя нам единственную альтернативу, — отказ. Евангелия со всей ясностью свидетельствуют о том, что Иисус тщательно и з б е г а л ”провозглашать” себя Богом или Сыном Божьим. Но вопреки этому фундаменталисты настаивают на таком ”провозглашении”, и для них такое ”провозглашение” и есть та причина, по которой мы можем говорить о Божестве Христа. На Божестве Христа ставится и главный акцент в фундаменталистской христологии. Это, конечно, не означает отрицания человеческой природы Иисуса, ведь она настолько очевидна, что даже неверующие не спорят с этим, тогда как в Божество Христа необходимо твердо верить, опираясь при этом на Писание.

Пример

С точки зрения современной экзегетики применение таких принципов часто приводит к результатам весьма незначительным и мало вдохновляющим. Богословское же содержание оказывается весьма скудным. Для иллюстрации всего этого можно взять обычное фундаменталистское толкование того места у Марка (6.45-52), где повествуется о хождении Иисуса по водам. В этом толковании утверждается, что чудо хождения по водам действительно произошло. В самом деле, если Иисус был воплощенным Богом, нет никаких оснований сомневаться в реальности (физической) чуда хождения по водам. Но при таком толковании улетучивается большая часть смысла этого рассказа. Нам говорят о "власти Иисуса над законами природы" и нас поучают, что "страх исчезает, как только осознается присутствие Иисуса". Любопытно, что значительное место это толкование отводит опровержению рационалистического объяснения, согласно которому Иисус ходил по берегу морскому. В толковании утверждается, что все происходило именно так, как об этом повествует Евангелие. Совершенно очевидно, что специфически богословское содержание такого толкования весьма незначительно.

3. Неизбежные последствия

Утверждающий характер

Наиболее типичным в фундаменталистской интерпретации является следующее: настойчиво выделяется внешняя, физическая сторона событий или их описаний, сам же смысл описываемого ускользает. Собственно говоря, получается, что наиболее существенное в Библии — ее точность. Фундаменталисты не учитывают внутренней динамики Библии, ее постепенного возрастания, богословских коллизий внутри Библии, абсолютного приоритета веры и Церкви над Писанием. Фундаменталисты не отрицают поэзии и символизма, присущих библейскому языку, но, за редкими исключениями, они не допускают и мысли о том, что утверждающий характер — с точки зрения фундаментализма, наиболее существенное в библейском языке — может быть заменен поэзией и символизмом.

Непогрешимость написанного

Идея непогрешимости Писания, взятая как основополагающий принцип, неизбежно становится некоей рационалистической точкой отсчета; если принять за общий принцип, что Писание истинно и истинно вполне, то из этого логически вытекает, что и все частности утверждаемого в Библии тоже истинны. И наоборот, если в Писании хотя бы одна-единственная подробность покажется сомнительной, то это поставит под сомнение другую подробность, а это вызовет сомнение в следующей и так далее... Так что уверенности не останется ни в чем. Такой рационалистический подход сужает возможности веры тех, кто, столкнувшись в Писании с той или иной подробностью и не имея при этом полной уверенности в истинности всего Писания в целом, вступает из-за этого в борьбу с Богом. И действительно, вместо того чтобы каждое место Писания связывать с проблемой веры в Бога, заранее делают вывод об истинности Писания в целом. Вот почему тот, кто принимает эту рационалистическую точку отсчета, эту идею о непогрешимости Писания, неизбежно приходит к крайностям. Этим же объясняется та важная роль, которую фундаменталисты придают историческим апологетическим методам, с помощью которых пытаются доказать точность каждой подробности Писания. И все это для того, чтобы удержать истину Библии в целом.

Влияние идеологических вождей

Согласно учению фундаментализма, сущность отношений между Писанием и Церковью проста: Церковь д о л ж н а подчиняться Писанию. По сравнению с этим все остальное касающееся формы и организации Церкви – второстепенно. На деле все не так просто. Больше всего поражает в фундаментализме настойчивое выдвижение на первый план человеческого авторитета. В своей среде идеологические вожди, или, лучше сказать, гуру фундаментализма пользуются куда большим влиянием, чем епископы, богословы и библейские экзегеты иных христианских исповеданий. Возможности вождей фундаментализма утверждать и формулировать смысл Писания просто неслыханны. Эти вожди постоянно подчеркивают свое преклонение перед библейской непогрешимостью и свою верность делу Евангелия. Лишь поэтому они прочно удерживают власть в своих руках. Так, один из наиболее видных современных евангеликов, Билли Грэм, укрепляя фундаменталистские евангелические традиции в среде верных, действует так, как если бы он был живым воплощением евангельского идеала, и его роль – именно в этом. В то же время

научный консерватизм помогает фундаменталистам сохранить видимость той интеллектуальной респектабельности, которой они так страстно жаждут. Таким образом, хотя фундаменталисты постоянно заявляют о своем безоговорочном подчинении Писанию, на деле они используют эти заявления для того, чтобы фундаменталистские группы и их вожди твердо верили в необходимость человеческого авторитета.

Личный опыт

Большое внимание уделяется в фундаментализме также личному опыту и духовному руководству. В среде фундаменталистов ощущается тяготение к прямому общению с Богом. И здесь, в очередной раз, фундаментализм оказывается куда менее "библейским", чем это кажется на первый взгляд. Фундаменталистам лестно слышать, когда о них говорят: Бог глаголет им, Бог повелевает им совершить то-то и то-то, Бог приводит их к деланию. Несколько напоминают фундаменталистский опыт современный харизматический опыт стяжания Духа Святого и опыт духовного исцеления по молитве. Но хотя этот духовный опыт во многом похож на фундаменталистский, он раскрывает иные перспективы. Харизматическое течение указывает на возможность непосредственного общения с Богом или непосредственного опыта в Нем, так что рядом с Писанием открывается новый источник духовного созидания. Естественно, представители этого течения полагают, что Писание подтверждает истинность их личного опыта, но при этом оно играет роль скорее, так сказать, подтверждающую. Писание свидетельствует об истинности этих поисков; но это ничего не меняет в том смысле, что эти поиски скорее, нежели само Писание, становятся живым и действенным источником, основным каналом связи и общения с Богом. Все это показывает, что фундаменталистская духовность и в этих аспектах парадоксальным образом приближается скорее к либерально-рационалистическому течению, нежели к строго библейскому.

Хилиазм

Для фундаментализма характерна также его связь с хилиазмом. Для некоторых фундаменталистов эта связь не имеет большого значения, и, конечно, не все фундаменталисты – хилиасты. Все же естественным следствием фундаментализма оказывается именно хилиазм. Это видно прежде всего по фундаменталистским толкованиям таких

книг, как Иезекииль, Даниил или Апокалипсис. Исторически хилиазм сыграл важную роль при зарождении современного фундаментализма. Влияние хилиазма ощущается в таком широко распространенном фундаменталистском труде, как Skofield Bible⁹. Хилиазм имел горячих сторонников среди всех тех великих евангеликов, перед памятью которых еще и сегодня преклоняются фундаменталисты. Как правило, фундаменталисты разделяют историю на периоды, пользуясь своими хилиастическими схемами. Одна из таких идей следующая: истинная Церковь никоим образом не видима. Фундаменталисты верят, что эпохе Церкви наследует иная эпоха, когда Церковь будет заменена восстановленным иудейским царством, которое будет посредником в Божественном управлении миром. Следовательно, определенные библейские тексты, по мнению фундаменталистов, соответствуют определенным эпохам или историческим задачам, стоящим перед той или иной эпохой. Последствия этого невообразимы, ибо таким образом оказывается, что самые главные тексты, такие как Нагорная проповедь, не имеют отношения к теперешней жизни Церкви. В исторических событиях, в частности в событиях, происходящих на Ближнем Востоке, ясно различимы эсхатологические знамения. Эти знамения прообразуют собой грядущий в конце мира Армагедон. Как правило, такая эсхатология внеприродная и детерминистическая, она полностью оторвана от жизни и не учитывает условий существования видимой Церкви, пребывающей здесь, на земле. И хотя многие фундаменталисты относятся к хилиазму достаточно прохладно, они терпят его как один из возможных вариантов, а многие из фундаменталистских вождей — горячие сторонники хилиазма. Таким образом, хилиазм может служить еще одним хорошим примером, иллюстрирующим то, как фундаменталисты толкуют Писание.

Заключение

Кратко резюмируем сказанное. Фундаменталисты горячо любят Писание, оно — объект их безграничного почитания. И мы критикуем фундаменталистов не за то, что их почитание чрезмерно, но за то, что они, переходя от этого вполне понятного почитания к традиционному догматическому толкованию Писания в целом, отказываются руководствоваться теми новыми интерпретациями, которые исходят из данных самого Писания и которые требуют пересмотра более старых общих истолкований. Стремясь прежде всего проникнуться Библией, фундаменталисты на деле преграждают себе доступ ко всему новому, что непрерывно раскрывает перед нами Писание. И в этом — главное несчастье фундаментализма.

ХРОНИКА

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЕВХАРИСТИЧЕСКИЙ КОНГРЕСС В ЛУРДЕ

Р. МАРИШАЛЬ

ЛУРД — град Пресвятой Девы Марии — находится на французской стороне Пиренеев. У подножия утеса, возвышающегося над рекой Гав, — пещера, где в 1858 г. Бернадетте Субиру явилась Дева Мария. По другую сторону реки, через которую перекинулся недавно перестроенный мост, лежит широкая поляна. На ней еще как-то ухитряется расти трава, хотя вся земля истоптана ногами паломников. Над пещерой возвышается базилика ”Розария” (”Святых Четок”). В ней два нефа, один над другим. Базилика эта построена в конце девятнадцатого века. Она выдержана в псевдогогическом стиле. С паперти базилики сбегает два пологих полукруглых спуска, ведущих к огромной эспланаде, на которой в день паломничества во время крестного хода с выносом святых даров выстраиваются бесконечные ряды больничных кресел и инвалидных колясок. В глубине эспланады виднеется выступающий над поверхностью земли купол подземной базилики Святого Пия X. 25 марта 1958 г., во время празднования столетия со дня явления Девы Марии Бернадетте Субиру, эта базилика была торжественно освящена кардиналом Ронкалли, будущим папой Иоанном XXIII. Базилика, этот огромный ”корабль”, способна вместить двадцать тысяч человек.

Здесь, в одном из центров католического благочестия, с 18 по 23 июля 1981 г. проходил 42 Международный Евхаристический конгресс. Первый такой Конгресс состоялся сто лет назад. Идея Конгресса принадлежит одной молодой француженке, родом из провинции Турэн. Вначале она хотела поступить в монастырь, но затем решила посвятить свою жизнь Евхаристии, желая привлечь людей к почитанию этого святого таинства. Звали девушку Эмилия Тамизье. В начале своей деятельности, с 1874 по 1878 г., она организовывала

паломничества к местам, запечатленным евхаристическими чудесами. Но в 1881 г. в Лилле состоялся первый Международный Евхаристический конгресс. Изначально у этого собрания была двойная цель: углубление понимания той или иной части евхаристического учения и торжественное прославление святого таинства Евхаристии через совершение общественной молитвы, крестного хода с выносом святых даров и разных других церемоний. В Конгрессе 1881 г. приняло участие восемьсот человек. Во время последнего крестного хода к ним присоединилось еще 4000 человек. В последний день Конгресса был образован постоянный Комитет Международных Евхаристических конгрессов, что свидетельствовало о непосредственном успехе этого начинания. В образовании этого постоянного Комитета отразилось также желание участников Конгресса продолжить молитвенное общение подобного типа. Постоянный Комитет существует и сегодня. Ныне его президентом является австралийский кардинал Джеймс Роберт Кнокс. На протяжении ста лет Конгресс собирался во всех частях света. Во Франции такой Конгресс последний раз проходил в 1914 г. в Лурде.

После Второй мировой войны, вызвавшей четырнадцатилетний перерыв (Будапешт – 1938г., затем Барселона – 1952 г.), организаторы Евхаристических конгрессов стали обращать более пристальное внимание на устремления, нужды и страдания современного человечества, желая выявить существенную связь между Евхаристией и деятельным участием христиан в жизни всего мира.

В этом отношении 42 Евхаристический конгресс весьма показателен. Первого января 1979 г. папа Иоанн-Павел II торжественно провозгласил тему Конгресса: "Иисус Христос – Хлеб, преломляемый во имя рождения нового мира". Папа сказал в частности: "Христос отдал Свою жизнь за нас, так же и мы должны отдать нашу жизнь ради братьев (1Ин 3.16). "Новый человек" – новый мир, ибо в нем человек связан с Богом сыновними узами, а с людьми братскими, – как как бы новое человечество. Таковы суть плоды, ожидаемые от Хлеба жизни, который Церковь преломляет и раздает во имя Христа".

Лурдскому Конгрессу непосредственно предшествовал Международный симпозиум, проходивший в Тулузе с 13 по 15 июня. Тема Симпозиума – "Ответственность, братское распределение благ, Евхаристия". На Симпозиуме председательствовал кардинал Иасинт Тяндум, архиепископ Дакарский. Здесь собралось двести человек, прибывших из тридцати пяти стран: епископы, богословы, специалисты по разным отраслям знания, представители разных христианских движений мирян и мирских организаций – ЮНЕСКО, ФАО (Продовольственной и сельскохозяйственной организации ООН), МБТ (Международного бюро труда), ВОЗ (Всемирной организации

здравоохранения) и т.д. Государственный секретарь Ватикана кардинал Агостино Кассароли направил председателю Симпозиума письмо, в котором указал на задачу, стоящую перед участниками этого Симпозиума: "Святейший Отец желает, чтобы ваша работа была отмечена подлинной глубиной и принесла пользу Церкви, стала добрым началом для богослужений и евхаристического молитвенного размышления, которые совершатся на Лурдском Евхаристическом конгрессе. Ваш Симпозиум должен помочь Лурдскому конгрессу стать плодотворным воплощением милосердной любви к людям. Папа просит у Бога: да ведет Дух Святой всех участников Симпозиума! Папа посылает вам свое апостольское благословение".

Первый день Симпозиума отведен был слушанию сообщений, свидетельствующих о старании соединить жизнь в Евхаристии с теми социальными устремлениями и обязанностями, которые связаны с солидарностью и братским распределением благ в общемировом масштабе — старании, проявляемом как всей Церковью в целом, так и отдельными общинами.

Второй день был посвящен более методичному рассмотрению тех же проблем. Участники прослушали на эту тему четыре доклада, причем каждый из них обладал своей спецификой: философской, юридической, антропологической и богословской.

В последний день Симпозиума обсуждались практические предложения. Основываясь на собственном опыте, участники высказали свое мнение относительно того, каким должно быть отношение Церкви и отдельных общин к проблеме христианской ответственности и братского разделения благ, дабы жизнь Церкви и верных стала конкретным продолжением жизни в Евхаристии. В конце третьего дня участники Симпозиума обратились с посланием к "христианам — участникам Евхаристического конгресса, ко всем христианским общинам, ко всем людям, чающим нового мира": "... С радостью мы выслушали друг друга, сознавая все различие нашего опыта и наших жизней. Все вместе, мы обратили особое внимание на противоречие между реальной жизнью современного мира и тем, что мы говорим и во что верим как христиане. Евхаристия, которую мы совершаем, есть дар и знак общения. Мы же живем в разделенном мире и в Церквях, не имеющих полного общения. Так что мы ощутили всю тяжесть слов, сказанных апостолом Павлом (1 Кор 11.20-21): "Когда вы собираетесь вместе, вы уже не вкушаете обед Господень, ибо всякий поспешает прежде всего съесть свою пищу, так что один испытывает чувство голода, в то время как другой сыт". ...Мы строим историю человечества таким образом, что многие из нас отстранены от участия в разделении благ, от той необходимой помощи, без которой жизнь невозможна. Социальные механизмы, которые мы создали

или которым позволили возникнуть, делают богатых еще более богатыми, а бедных еще более бедными... Невыносимое последствие такого миропорядка заключается в том, что сотни миллионов мужчин, женщин и детей лишены необходимого. И это происходит именно теперь, когда человечество обладает такими знаниями и техническими возможностями, которые позволяют удовлетворить, по крайней мере, наиболее существенные потребности всех людей. Хлеб, которого нехватает, — это все то, без чего человек не может жить: это пища, но также работа, достоинство, свобода, любовь, уважение к человеческой культуре... это также и надежда на будущее, надежда, в которой особенно нуждаются юные, ибо без нее они не способны ощутить полноту жизни... Этот хлеб — также и Дух Святой, преобразующий приношения — плоды земли и работы человека — в Тело и Кровь Иисуса Христа, Дух, преобразующий всех тех, кого Бог пригласил к Своей трапезе. Тем самым участники обеда Господня призваны к построению на нашей земле нового мира, доколе не придет Иисус Христос...”

Это послание было прочитано 15 июля в тулузском кафедральном соборе святого Сернена, перед обедней, которой завершился Симпозиум. На следующий день в Лурде, находящемся примерно в ста пятидесяти километрах от Тулузы, открылся Евхаристический конгресс. Председателем Конгресса был назначен папский легат кардинал Бернардин Гантин. Сам выбор понтификального легата был весьма знаменательным. Как и кардинал Тиандум, кардинал Гантин — чернокожий африканец. Он бенинец, в прошлом архиепископ города Котону. Ему пятьдесят девять лет. Он председатель организации “Единое сердце” — понтификального совета по упорядочению и поощрению благотворительной деятельности всей Католической Церкви. Кардинал Бернардин Гантин также председатель понтификальной комиссии “Справедливость и мир”. Задача этой комиссии — пробуждение социального сознания Церкви, содействие ее деятельности во всех областях социальной жизни. Таким образом, мы видим, что Папа, который из-за происшедшего 13 мая покушения на его жизнь не смог лично председательствовать на этом видном христианском собрании, выбрал своим представителем человека, сами обязанности которого есть свидетельство об озабоченности Церкви жизнью всего мира и об ее попечительном отношении к жизни малых, бедных и обездоленных.

”Сердца и взоры всех католиков обращены к Лурду”. Этими словами начинается послание Иоанна-Павла II, прочитанное при открытии Конгресса 16 июля 1981 г., в 16.30, перед гротом Массабель.

Десятки тысяч паломников со всех концов мира направились к Лурду. Тридцать шесть тысяч человек — епархиальных делегатов, прибывших из девяноста пяти стран пяти материков, поселились в Лурде на всю неделю Конгресса. Среди них треть — число

поразительное — составляла молодежь, разместившаяся в тринадцати палаточных городках. Каждый городок носил красноречивое название: "Эфата", "Иерусалим", "Иона", "Звезда", "Коммунидад"... Множество других паломников пришло в Лурд на один или несколько дней. Еще большее число людей не смогло принять участие в работе Конгресса из-за нехватки мест. Но духовно они присутствовали на Конгрессе в продолжение всех этих богатых событиями дней: они тоже как бы участвовали в молитве, в размышлениях, в обмене опытом, в торжественных богослужениях и празднествах.

Для многих участников Конгресса Лурд стал завершением долгого путешествия. Паломники пользовались всеми видами транспорта. А тридцать пять молодых поляков проделали путь от Тезе (Бургонь) до Лурда пешком. Но до открытия Конгресса все его участники прошли долгий, так сказать, внутренний путь к нему; очень серьезная подготовка проходила во всех епархиях, приходах, католических движениях молодежи и взрослых. В одной только Франции в предшествующий Конгрессу год было таким образом создано семь тысяч групп подготовки.

В Лурде же во время Конгресса паломникам была предложена разнообразная программа. Главная тема Конгресса "Иисус Христос — Хлеб, преломляемый во имя рождения нового мира", постепенно раскрывалась на протяжении всей недели: каждый день участникам Конгресса предлагалась для размышления одна из следующих тем — "Церковь объединяющаяся", "Церковь, провозглашающая слово Божье", "Церковь благодарящая", "Церковь, совершающая память Христа освобождающего", "Церковь, взывающая к Духу Святому", "Церковь, соединяющая с Телом Христовым", "Церковь, продолжающая дело Христа".

В свою очередь, тема каждого дня по-разному обогащалась. На одном из четырнадцати звучавших на Конгрессе языков произносились проповеди за обедней, делались доклады; образовывались маленькие кружки, в которых участники обменивались своими мыслями. Устраивались также собрания за "круглым столом". На них присутствовало иногда несколько тысяч человек. Эти "круглые столы" проходили под огромным тентом, напоминающим купол цирка-шапито. Кроме того, в больших церквях Лурда проходили молитвенные собрания. Но они также бывали и на открытом воздухе, хотя погода по большей части стояла плохая.

Этой осенью во Франции вышел сборник объемом в триста страниц, куда вошли все основные выступления, прозвучавшие на Конгрессе. Во второй половине января 1982 г. должна выйти другая книга, в десяти главах которой будет изложено основное содержание десяти бесед, состоявшихся за "круглым столом".

Все, кто удостоился счастья – или благодати – побывать в Лурде в июле 1981 г., в один голос говорят, что в их памяти запечатлелось не столько то, что они слышали, сколько то, что пережили. Когда в пятницу 17 июля десять тысяч французов пришли к базилике святого Пия X, они к своему радостному изумлению увидели, что в базилике собралось двадцать тысяч франкоязычных паломников из сорока стран Европы, Азии, Океании, Африки и Америки. Их собрала вместе счастливая возможность молиться и петь на одном языке. Но даже когда возникал языковой барьер, все ощущали нечто, благодаря чему начинали осознавать себя членами единого Народа Божьего. Ведь понять друг друга можно не только через слово: взаимопониманию помогало и пение, и сценические постановки на библейские темы, как, например, большое художественное представление "Купина Неопалимая" – музыкальное прославление Слова Божьего, рассчитанное на огромное число зрителей, – с хорами, солистами, тцецом-декламатором, двумя десятками музыкантов, с использованием электроакустической и киноаппаратуры.

В Лурде нередко бывают и более многолюдные собрания. Например, во время больших паломничеств, таких как "общенациональное" (собирающее представителей всех французских епархий) или так называемое паломничество "Розария" (происходящее в октябре). Но такие паломничества проходят, так сказать, в организованном порядке. День паломника в этом случае строится по определенной программе, общей для всех участников. Наоборот, во время Евхаристического конгресса поражало разнообразие перемешавшихся между собой самых различных групп: здесь делегаты одной из французских епархий, там католики-скауты с повязанными вокруг шеи скаутскими галстуками; перед гротом собрались все германоязычные паломники: они присутствуют на обеде, совершаемой по-немецки. А в трехстах метрах от них под огромным тентом проходит голландский "круглый стол". Там группа представителей "харизматического движения", носящего название "Обновление", или "Эммануэль" ("С нами Бог"). Они организовали ночное собрание, во время которого долгие безмолвные моления сменяются стихийным словесным взыванием к Богу какого-нибудь одного или нескольких паломников. Затем возникает пение; поют или что-то всем известное, или совершенно новое, только что написанное. Поют тихо, в радости и благоговении.

Значительное место отведено было молитве. Монахи, числом около тридцати – бенедиктинцы, систерцианцы, оливетяне, – договорились четыре раза в день совершать последование часов в базилике Розария. Всякий раз церковь была переполнена; чтобы найти место, нужно было приходить сюда по крайней мере за двадцать минут до

начала службы. Когда все были в сборе, один из монахов проводил маленькую спевку. После нее начиналась служба, и все становились как бы единым "телом" в этом импровизированном "монастыре".

Каждому было предоставлено достаточно времени и для молитвы и для размышления. Таким образом, Конгресс был одновременно и учебным сбором и настоящим паломничеством. Все переходили с места на место, и часто можно было увидеть, как тот или иной паломник, держа подмышкой большую тетрадь, в которую он во время работы в кружке аккуратно вносил свои записи, по окончании занятий присоединяется к какому-нибудь молитвенному собранию.

Повсюду ощущалось живое биение жизни. Но при этом не было никакой суеты. Лица всех паломников преображала радость. Особенно ярко она сияла в глазах юных. Их можно было сразу узнать по особым сумочкам, которые они получили по прибытии в Лурд. Для молодых была составлена особая программа, что не мешало им принимать самое непосредственное участие в деятельности всех остальных участников Конгресса. Конгресс нашел у молодежи поистине глубокий отклик. Кардинал Марти, бывший архиепископ Парижский, принял самое широкое участие в работе, которая велась в палаточных городках молодежи. Кардинал был поражен верой этих юношей и девушек. С тех пор как Конгресс закрылся, кардинал Марти получил более тысячи писем от молодых людей, желающих и дальше углублять духовный опыт, начало которому было положено в Лурде.

И хотя Конгресс был организован для католиков и представители иных Церквей и христианских общин не были широко представлены на нем, все же у него была и экуменическая сторона. Утром в понедельник 20 июля кафедральный собор святого Пия X был переполнен. Кардинал Виллебрандс, президент Ватиканского секретариата христианского единства, выступил с докладом на тему "Евхаристия и единство Церкви". После доклада состоялось экуменическое богослужение. Его совместно совершили епископ Отанский Арман ле Буржуа, англиканский каноник Роджер Гринакр, православный священник Илья Мелия и реформатский пастор Луи Леврие. Луи Леврие произнес проповедь о "пути в Эммаус". Это было как бы молитвенное размышление, высказанное вслух, без поспешности и без ложного пафоса, — уста пастора глаголили от избытка сердца.

Во второй половине того же дня состоялся "круглый стол", который из-за огромного стечения народа пришлось провести в два приема. Как всегда, участники "круглого стола" посылали председателю собрания записки. Всего их было передано четыреста сорок две. Содержание этих записок весьма показательно. В ста тридцати двух содержался какой-либо вопрос. В двухстах тридцати пяти отразились мысли участников "круглого стола". В двухстах из них паломники

выразили свое желание как можно быстрее осуществить единство всех ныне разделенных христиан. А в двадцати девяти записках была подчеркнута необходимость осторожности в деле достижения христианского единства. Тем не менее и эти записки в большинстве своем отразили пламенное желание участников Конгресса вновь обрести это единство.

42 Евхаристический конгресс постепенно отходит в прошлое. Подводя итоги, организаторы Конгресса высказали сожаление относительно того, что в своей работе они допустили известные промахи, а организация оказалась не на должном уровне.

Организаторы выразили свое удовлетворение по поводу огромного количества присутствовавших на Конгрессе паломников, но одновременно и сожаление о том, что не смогли принять большее количество людей. Как и у всякого человеческого дела, у Лурда-81 были и свои несовершенные стороны.

Все же это огромное собрание стало значительным событием в жизни Церкви. Даже в такой традиционно христианской стране, как Франция, где 79% населения считает себя католиками (по данным опроса, проведенного в конце июля 1981 г. фирмой "Софрес"), верующие живут в настоящей изоляции в среде широко секуляризованного общества.

Подобно верующим всех стран, они также испытывают иной раз необходимость пережить — даже в каком-то смысле физически — свою принадлежность к "Народу Божьему". И в этом отношении паломничество незаменимо. Каким бы ни было число верующих, собравшихся в каком-нибудь "святом месте", — неважно, сколько их, сотни или тысячи, — верующие знают, что собрала их здесь именно сила общей веры в одного Господа.

Благодаря встречам с близкими и незнакомыми братьями — какими бы ни были цвет кожи, раса, страна, — в Лурде у каждого паломника вновь возникло чувство благодарности Богу, призвавшему его, и вместе с тем чувство горечи, из-за того что еще столько людей до сих пор не услышало голос Бога.

Евхаристия есть одновременно и центр притяжения, собирающий общину вокруг Христа, преданного ради нее и ради многих, и в то же время — источник ее миссионерских устремлений, желания преобразить сегодняшний мир в мир новый.

При завершении Лурдского Конгресса, на котором в течение недели Евхаристия объединяла тысячи и тысячи верных, посланник Папы кардинал Гантин, отсылая паломников — епархиальных делегатов — обратно в мир, торжественно напомнил им об этом миссионерском долге.

Вы призваны нести в мир благодать Евхаристии.
Да укрепит Бог вашу веру,
дабы вы свидетельствовали в мире
о тайне Бога Живаго.

Аминь.

Вы призваны создать народ доверия и мира.
Да наполнит вас Бог силой своего Духа.
Дабы вы вернули мужество отчаявшимся
и доверие колеблющимся.

Аминь.

Вы призваны познать радость бедности
через верность Отцу и объединение между собой.
Да просветит вас Бог Духом Своим,
дабы вы стали свидетелями радости Христовой.

Аминь.

Вы призваны стать народом-свидетелем.
Да подаст вам Бог благодать Духа Святого,
дабы, по образу Девы Марии и всех святых,
и в вас отразился Христос живой и прославленный.

Да придет мир новый!

Аминь.



ВЕЛИКИЕ ХРИСТИАНСКИЕ ПРОЗРЕНИЯ ТЕЙЯРА ДЕ ШАРДЕНА

Г. МАРТЕЛЕ

О ВЕРНЬ, местечко Сарсена, где в 1881 г. Пьер Тейяр де Шарден впервые узрел свет дня, и Собор Парижской Госпожи нашей Девы Марии (Собор Парижской Богоматери), где, спустя сто лет, в чувстве благодарения и радости, мы собрались почтить его память и дело, — столетие разделяет эти две даты, эти два места. Между этими двумя пространственно-временными вехами пролегает жизнь христианина, инока, священника, духовное влияние которого не прекратилось и с его смертью.

Недавно ЮНЕСКО и город Париж торжественно почтили память отца Тейяра. Здесь же, в Соборе Парижской Госпожи нашей Девы Марии, мы хотим до конца раскрыть в свете веры его жизнь и его дело. Тейяр был подлинным ученым, смелым мыслителем, писателем и поэтом, но все это прежде всего потому, что он был верующим. Его христианская вера никогда не упраздняла в нем человеческого, но и ничто человеческое в нем никогда и ни в чем не упраздняло его веры. Тейяр-человек был христианином, иноком и священником, но он излучал человечность именно как христианин, как инок, как священник.

Потому-то сегодня мы и ступили на борт этого "тяжко нагруженного корабля" — корабля веры, чтобы воздать должное человеку, который неизменно, через все моря и океаны, грады и пустыни, радости и горести стремился к одной пристани — к пристани веры. И здесь, где камни и витражи соединили свой свет и свою крепость, дабы выявилось человеческое и Божественное величие Откровения, — здесь, в этом Соборе, я, по-своему, хочу хотя бы в общих чертах напомнить тейяровское духовное делание, в котором соединились несокрушимая сила утвержденной веры и красота изложения.

Рассматривая духовное делание Тейяра, я коснусь лишь его видения Христа Всеобъемлющего. А затем, во второй части, постараюсь показать, каким образом это видение проясняет некоторые важные стороны Христианской Тайны.

Христос Всеобъемлющий

Необходимо иметь представление о тейяровском видении Христа Всеобъемлющего, иначе Тейяр как христианский мыслитель останется непонятым. "Христос Всеобъемлющий, как я Его воспринимаю, — говорит Тейяр, — это синтез Христа и Вселенной". По мысли Тейяра, нельзя говорить о Христе, Который, пребывая вне Вселенной, лишь устанавливал бы в ее сфере некий Центр, но также нельзя говорить и о Вселенной без Христа: такой мир был бы лишен очага, центра. Тейяр говорит об органических отношениях двух начал, которые вместе образуют некую живую Целостность; при этом оба сохраняют свой собственный лик.

"Я созерцаю две звезды, они пребывают в единстве, ибо красота одной находится в гармонии с красотой другой". Эти слова Боссюэ произнес, говоря о союзе Марии и Иосифа. Сделав соответствующие оговорки, подобным же сравнением можно воспользоваться, говоря о Христе Всеобъемлющем. "В моей жизни величайшим переживанием было постепенное отождествление двух солнц, которые я с радостью созерцал в глубине моего сердца: одно — завершение Космоса, достигаемое посредством всеобщей эволюции конвергирующего типа, и другое — образованное Иисусом, согласно христианской вере, воскресшим".

Но, по совести говоря, что же в этом сопряжении Иисуса Христа воскресшего со Вселенной является столь необычайным, тем, что для некоторых стало камнем преткновения и за что Тейяр так упорно держался? Ничто иное, — отвечает нам Тейяр, — как обновление жизни нашей веры, для которой Вселенная становится тем мерилем, с чьей помощью обретается, восстанавливается истинная глубина и высота Христа.

Надо признаться, что существовало время, когда можно было безболезненно пренебрегать идеей, согласно которой Христос в Своем Воскресении овладевает космическим остовом мира; если же об этом и говорили, то лишь в силу формальной необходимости. Пространство и время были еще соразмерны человеку. Астрономического светового года еще не существовало. В основе космического порядка лежали — и это казалось бесспорным — четыре стороны света, изображаемые фигурой креста. Слова святого Павла (послания, написанные в неволе)

о космическом царстве Христа казались, так сказать, само собой разумеющимися. По Вознесении на небо Христос заполнил Собой всю известную Вселенную. Это казалось настолько ясным, что никто не ощущал потребности много говорить об этом и тем более — удивляться этому следствию Воскресения.

Однако, по мере того как обогащалось научное познание мира, все это стало казаться иллюзией. Действительно, с тех пор как Коперник превратил Землю в спутник Солнца, Космос непрерывно менял свой облик, возрастал в своем объеме и стал в наши дни Галактической Вселенной, в которой, как кажется многим, тонет наша история. Одновременно с этим исчезает (или кажется, что исчезает) и космическое значение Христа, ибо, как нас уверяют, Он не может более из Своей родной Галилеи управлять этой новой Вселенной. Именно об этом и заговорил Тейяр.

Обладея современным видением мира, а также умом, просвещенным верой, Тейяр возопил воплем неудобоприемлемым. И все же этот вопль был благотворным воплем пророка, каким был или стал с этого момента Тейяр. Тейяр говорит и повторяет имеющим уши "об органическом и космическом великолепии Павлова учения о Христе-Восстановителе всякой вещи" и, следовательно, Вселенной. Христос, о котором говорит апостол Павел, не изменился. Однако Вселенная, о которой идет речь, более не Вселенная Нового Завета и не Вселенная Ньютона, еще остававшаяся стабильной; это Вселенная, так сказать, общей эволюции, и эволюция эта проникает повсюду, изменяет пространство и время. Новый Космос, — говорит и повторяет Тейяр, — уже родился. Отныне бытие Космоса охватывает человеческое бытие и определяет его смысл. Тейяр называет такой Космос "космогенезом". Этим он хочет сказать, что во Вселенной все приходит к бытию через становление и что никто и ничто не может избежать этого закона становления — ни небо, ни жизнь, ни человек. И с человеком, этим третьим "бесконечным", вошедшим наконец в мир, во Вселенной пробуждается самосознание. Ни в коей мере не заглушая горение этого становления, человек придает ему новую силу. Отныне он и созидатель этого становления, и его свидетель.

Постепенно человечество осознает величие эволюционного устремления, становится его наследником, придает ему окончательный смысл. Согласно идеям Тейяра, человечество сможет достичь всего этого, лишь внутренне объединившись в устремлении к некоему центру тяготения, от движения к которому невозможно уклониться и который сам воздействует на человечество. Иначе говоря, эта цель — "та вершина, достигнув которой жизнь уже не спустится вниз". Эта точка схождения, свершения и созревания, точка, изначально установленная в сознании людей самой эволюцией, наделяет смыслом мир

и человечество, сосредотачивая, или, лучше сказать, навсегда сверхконцентрируя их на самих себе. Эта точка и есть "точка Омега".

Если "точка Омега" есть "Первый Двигатель, продвигающий все вперед", как об этом, подражая Аристотелю, говорит Тейяр, если это именно та точка, которая притягивает к себе мир, "с трудом поднимающийся к Невероятному", то понятно, какое место, какая роль подobaет Христу в той Вселенной, где, как кажется на первый взгляд, Его трон свергнут. И не говорил ли нам святой Павел, что Христос воскресший пребывает "на вершине всего", что Бог поставил Его "превыше всякого имени, которое можно было бы дать не только в этом мире, но и в будущем" (Еф 1.21-22). Через человечество космогенез зовет к абсолютному, личному и живому завершению своей эволюции. Этот зов указывает, какое место уготовано Христу во Вселенной, он предуготовляет и в нас то место, на которое лишь Христос имеет право и которое только Он один может занимать. А раз Христос может занять это место, то Он и делает это в совершенстве. И для Тейяра Христос Откровения немедленно становится Христом Всеобъемлющим, ибо Он принимает на Себя функции Омеги.

"Можно рассматривать вещи как угодно, — пишет Тейяр, — но у Вселенной не может быть двух голов: она не может быть "бифедалом"... Христос как всеобъемлющий центр, о чем говорит богословие, и космический всеобъемлющий центр, постулируемый антропогенезом, — в конечном счете эти два центра в той исторической среде, в которой мы пребываем, по необходимости совпадают (или, по крайней мере, покрывают друг друга). Христос не был бы единственным Двигателем, единственным выходом для Вселенной, если бы Вселенная могла каким-либо образом, даже на более низкой ступени, сгруппироваться вне Его". Наоборот, "как только появляется Христос, в силу Своего Воплощения наделенный функциями Омеги, все кажущееся неправдоподобие исчезает и самые дерзновенные выражения апостола Павла понимаются буквально и без затруднения". Так же из этого вытекает, — продолжает Тейяр, — что целая серия замечательных свойств Омеги становится достоянием Его воскресшей человеческой природы. Физически и буквально Он вначале тот, Кто наполняет... затем физически и буквально Тот, Кто завершает... и, наконец — поскольку в Нем сходятся и образуют единое целое все мировые линии, — Он, физически и буквально, Тот, Кто придает устойчивость всему созиждённому из материи и духа. И именно в нем... "Главе Творения", завершается и достигает своей кульминации "весь предшествующий мировой процесс".

Говоря о власти Христа над Вселенной, Тейяр идет дальше святого Павла. Но он имеет в виду не что иное, как ту космическую власть, или, иными словами, ту пока еще скрытую сверхмощь Христа,

благодаря которой Он преобразует мир, приобщает его к Своей славе. Поэтому Тейяр может в своей реалистической манере сказать, что "Вселенная вплоть до самых своих материальных глубин пронизана излучением сверхчеловеческой природы Христа. Воплощенный Глагол, — добавляет Тейяр, — пронизывает все, как некий универсальный элемент. В сердце человеческом — сердце всякой вещи — Глагол сияет, как некий бесконечно близкий центр; но в то же время этот центр бесконечно отдален, ибо он тождествен всеобъемлющему завершению". Впрочем, не так уж важно, когда видимым образом просияет Слава Христа Вселенского; уже теперь Вселенная, какой бы великой она ни была, есть в своей глубине Его владение, и она уже являет нам космическую протяженность, космический рост Его Тела. "Поднимаясь выше и выше, ступень за ступенью, в конце пути все сходится в высшем центре, "удерживающим все и вся".

Говоря так, Тейяр хочет напомнить нам, что только через веру мы можем придти к видению этой реальности, к видению этого живого процесса. "Энергии, исходящие из этого центра, достигают не только высших зон мира... мощь воплощенного Глагола проникает вплоть до глубин материи, нисходя до самых темных корней ее бытия". Тейяр говорит, что в лоне Вселенной Христос Всеобъемлющий подчинился мировым космическим структурам, не нарушая при этом ни одной из них. Так Тейяр хочет объяснить нам, что Христос никоим образом не поглощается Вселенной; Христос присутствует во Вселенной, вопреки неправильному мнению некоторых. Христос пребывает "во всеоружии сил, посредством которых осуществляется возрастание мира". Христос соразмерен этим силам, но ни одна из них не ограничивает Его.

"Я прекрасно сознаю, — говорит Тейяр, — насколько головокружительно представление о некоем Существо, способном собрать в своем делании и в своем личном опыте все волокна Космоса движущегося". Все же он — Тейяр — не поддается этому головокружению, как можно было бы ожидать, и не отступает, ибо Христос, по Воплощению воцарившийся в нашей истории и в истории Вселенной, также неизбежно овладевает космическим порядком, прежде всего путем Своего, в строгом смысле слова личного, Воскресения. Именно через Воскресение Христос становится "владыкой всего Мира, всей Вселенной", как говорил об этом еще апостол Павел. Тейяр может поэтому сказать: "Когда перед тобой раскрывается в своей физической и духовной бесконечности лик Вселенной, и твой разум приходит в исступление, и тебя охватывает ужас при мысли о той все возрастающей силе, энергии и славе, какой необходимо наделить Сына Марии, чтобы смочь и дальше Ему поклоняться, — думай о Воскресении". Но Воскресение, о котором здесь речь, не есть "некое, так сказать,

индивидуальное торжество Христа над могилой” (как полагали многие христиане, за что Тейяр не без оснований их упрекал). Наоборот, Воскресение ”знаменует собой подлинное принятие Христом принадлежащих Ему функций Вселенского Центра”.

Чем более Тейяр таким образом развивает последствия своего созерцания, тем яснее становится его видение Христа, ”способного заполнить собой все невообразимые пространства Вселенной” и освятить все глубины мира — Христа, как бы ”заново рождающегося” или даже ”заново воплощающегося”, но, конечно, в нашем восхищенном уме и сердце. Восторгаясь космическим величием Христа и называя Его ”сверх-Христом”, Тейяр сразу же снимает двусмысленность, которую могло бы породить такое выражение. И вообще было бы лучше не пользоваться этим выражением. ”Говоря о сверх-Христе, — объясняет Тейяр, — я совершенно не имею в виду какого-то другого Христа, второго Христа, отличного от Первого и более великого, чем Он. Нет, я говорю о том же неизменном Христе, с какой-то неумолимой неизбежностью раскрывающем перед нами Свой возрастающий и вечно новый образ, Свою величину и все более возрастающую поверхность Своего соприкосновения со Вселенной”. Эта ”поверхность соприкосновения” возрастает соответственно ”необъятности” Самого Христа. Христос столь ”необъятен” именно потому, что сама Вселенная стала Его новой Палестиной, — говорит Тейяр. Но это не изуродованный Христос, лик Которого стал неузнаваем из-за Его новой необъятности. Никак. Ибо новое величие, созерцаемое во Христе, неизменно связано с непрерывным развитием веры Церкви, веры, направляемой тем ”законом Христа Максимального”, о котором, в согласии с апостолом Павлом, говорит Тейяр.

”Подчиняясь великому закону рождения, Ты, Иисусе, принял образ младенца, покоящегося в руках матери. И таким Ты вошел в мою детскую душу, когда я был еще ребенком. И вот, Ты, через Церковь повторивший и продолживший во мне Свой всеохватывающий рост, вот, Ты — Тот, Кто, будучи жителем Палестины, постепенно заполнил собою весь мир... Все стало так, ибо во Вселенной, которая раскрылась во мне как некое устремленное к одной цели единство, Ты, по праву Воскресения, занял господствующее положение всеобъемлющего Центра, в котором собирается все”.

Яснее не скажешь! Поистине, Христу Воскресшему подобает имя Христа Всеобъемлющего. По Воскресении Его человеческая природа не искажается, но наполняется той мощью, благодаря которой Он может исполнить Свое служение — стать во Вселенной Альфой и Омегой, началом и концом всего Творения, которое, каким бы огромным оно ни было, всегда остается единственным и устремленным к одной цели. Так что перед христианином раскрывается новое знание

Вселенной, Космоса, и такое знание не ставит под сомнение веру христианина, но по-новому освещает ее, раскрывает перед ней новые возможности. Более того, в этом мире христианин наконец-то начинает жить. Отныне Космос более не тюрьма, выстроенная из атомов и звезд, тюрьма, в которой, как могло бы показаться, заключен человек. Подчиняясь Христу, отдавая себя Христу и склоняясь перед Христом, наполняющим Собою все, мир во всей своей целостности сможет стать Землей Завета, местом, или Божественной средой, где в вере, мужестве и простоте, в радости и любви установится единственный по своему значению Союз между живым человеческим сердцем и наконец-то раскрывшимся сердцем Бога. Свет, исходящий от Христа Всеобъемлющего, по-новому освещает Лик Самого Бога.

С присущей его стилю смелостью, Тейяр говорит нам о некоем "новом Лике Бога". Таким образом, Тейяр указывает не только на тот новый взгляд, каким мы должны посмотреть на Бога, но, прежде всего, на ту личную новизну, которую Бог через Свое Воплощение пожелал Себе дать, и более того — получить. "В том всеобъемлющем процессе уподобления Вселенной Христу (феномен христификации), который раскрывался во мне через созерцание сопряженности мира и Бога, — говорил в конце своей жизни Тейяр, — я долгое время своим внутренним взором созерцал лишь пробуждающееся и во мне стремление к общению... Именно в силу какой-то странной заторможенности, которая так часто препятствует нам ясно увидеть то, что стоит у нас прямо перед глазами, я не отдавал себе отчета в том, что, по мере того как Бог, поднимая мир из глубин материи на вершины духа, "преобразует" его ("метаморфизм"), и сам мир в свою очередь неизбежно вызывает некое внутреннее "формоизменение" ("эндоморфизм") Бога. В результате самого соединяющего воздействия Бога, воздействия, раскрывающего нам Его, Бог каким-то образом "преобразуется", усваивая нас себе. "Классическая метафизика, как правило, рассматривает мир как нечто внешнеположное по отношению к Богу, как плод Его преизбыточествующей благодати, как следствие Его бесконечной плодovitости. А я, и это сильнее меня, не могу не видеть в мире нечто, что каким-то таинственным образом дополняет и завершает Само Абсолютное Существо".

Мир, о котором говорит Тейяр, — это мир Христа Всеобъемлющего. Это именно тот мир, который Бог воспринял, чтобы соединить нас с собой и обожить. Таким образом Бог пробуждает в нас восхищение, но это восхищение должно распространяться на все стороны Тайны Богоприимства. В Воплощении Бог превращает нас в Себя. Но если это так, то, стало быть, превращая нас в Себя, Бог сначала становится одним из нас, то есть тем, кем Он Сам не был. Следовательно, даруя и отдавая Себя нам — и сколь щедро! — Бог также получает.

Это то прекрасное, что вначале ускользало от Тейяра и что часто ускользает и от нас: Бог обожествляет нас, воспринимая нашу человеческую природу. Тем самым через акт самоотдавания Он действительно приобретает нечто принадлежащее именно нам. Иначе говоря, если Бог христиан лишь дает, ничего не получая взамен, то Он не Бог. Ибо в этом случае была бы невозможна Любовь, явленная нам через Божественное Воплощение. Конечно, через Воплощение мы получаем — и только получаем — ту Божественность, которую Бог пожелал нам даровать. Но чтобы даровать таким образом, Бог неизбежно должен был воспринять нечто такое, что без нас не стало бы Его достоянием. В данном случае "воспринять" означает для Бога стать "Глаголом, облечшимся в плоть", как говорит Иоанн в начале своего Евангелия. "Бог становится человеком, — говорят Отцы Церкви, — дабы человек стал Богом". В этом же становлении Бога человеком, осуществляемом через Воплощение, Бог получает от нас то, чем Он в Себе Самом не является. Самотождественность Бога при этом никак не нарушается. Ибо то, что Бог ради нас становится тем, чем Он по Своей природе не является, не противоречит Его самотождественности. Из самотождественности Бога вытекает лишь одно: в этом становлении любви, совершаемом ради нас, Бог остается в нашей истории Богом, Который пребывает в Своей вечности, дабы раскрыть нам тайну этой вечности и, следовательно, приобщить нас к тому никогда не прекращающемуся движению "принимания и отдавания", которое и составляет саму сущность внутритроичной жизни.

Стараясь помочь нам постигнуть столь поразительную реальность всего этого, Тейяр с полным правом пользуется неким символом. Геологам известно следующее явление: раскаленная лава, протекая через известковые пласты, превращает известняк в гранит. Но и на самой лаве, в свою очередь, остаются следы тех пород, которые она подвергла "метаморфизму". Тейяр не боится усмотреть в этом явлении образ того, что происходит с Богом, когда Он воплощается. Через Христа усваивая нас Себе, Бог нас обожествляет: это и есть тот "метаморфизм", который Он вызывает в нас. Но так же и Бог подвергается воздействию человеческой природы, Им воспринимаемой. Таким образом, человеческая природа становится неким новым свойством Его Божества: это и есть Божественный "эндоморфизм". Иными словами, Бог решает стать ради нас тем, чем Он по своей природе не является. Поэтому во Христе, превращающем человека в Бога, Бог, — как говорит Тейяр, — решает "изменить Себя", превратиться в человека, не переставая быть Самим Собой.

Это и есть тот воспеваемый во время Рождественской литургии "поразительный обмен", который Тейяр по-своему созерцает в "величии" Христа Всеобъемлющего. По мысли Тейяра, Христос уподобляет

Себе Вселенную и нашу человеческую природу ("христификация"), но, если можно так выразиться, при этом и само Существо Божие не остается не затронутым этим процессом. Однако нельзя сказать, что в результате этого процесса сама Тайна Бога как-то растворяется или, тем более, упраздняется. Вместе с тем, Бог настолько тесно соединяется с историей человека, с историей мира, с их общей эволюцией, что во Христе, приобщая нас к Себе, Сам Бог, если можно так выразиться, обогащается нами, воспринимает нашу историю, желая через Христа усвоить ее Себе. Следовательно, совершенно верно то, что во "Христе постоянно возрастающем", входя в соприкосновение с человеком, Бог соглашается на такой "обмен", в котором наше становление оказывается тем новым ликом, что Его Любовь принимает в нас.

Поистине, Лик Бога Откровения, заново раскрывающийся в какой-то новой плоскости, — это "новый Лик Бога". Этот "новый Лик Бога" приводит человека в смущение, нередко становится для него камнем преткновения: ибо человек видит, насколько он, как человек, возлюблен любовью обожествляющей. Однако Абсолют остается неуязвимым для нападок атеистов, уверяющих, что это мы создаем Абсолют, тогда как, наоборот, Сам Бог требует от нас, так сказать, пересотворения исторического лика человека через "распространение любви", которое призвано по-настоящему очеловечить Землю.

Как бы ни была важна с практической точки зрения эта христианская интуиция Тейяра, во второй части своего выступления я хочу прежде всего остановиться на том, что в его учении может помочь катехизации наших дней по трем основным моментам веры: Творение, Евхаристия, Парусия (Пришествие).

Творение

Тейяр говорит о Творении на языке "союза", "завершения", и "плеромы". "Плерома" — излюбленное слово Тейяра. Это слово, заимствованное им у апостола Павла, вводит нас в самую глубину тейяровского вдохновения. По мысли Тейяра, "плерома" — "таинственное соединение несотворенного с сотворенным, великое "завершение" Вселенной в Боге". Следовательно, согласно мысли Тейяра, Творение неотделимо от Воплощения, которое есть по преимуществу союз несотворенного с сотворенным. Более того, Творение — следствие Воплощения. По Божьему замыслу, Воплощение есть начало всего, это оно, Воплощение, делает возможным само Творение. Для Самого Бога, а не только для нас все удерживается сверху, и это означает, что все исходит от Христа.

”Бог не пожелал отдельно (и не мог производить как отдельные части) солнце, землю, растения, человека. Он пожелал Своего Христа и ради Своего Христа сотворил мир духовный, и в частности людей, из которых должен произрасти Христос. А чтобы родить человека, Богу пришлось привести в движение гигантские силы органической жизни... но чтобы она появилась, необходимо было космическое возбуждение всего целого”. Или, выражаясь более сжато, ”в начале мира видимого была множественность; и эта множественность, подобная нерушимому монолиту, тяготея к зарождающемуся в ней Христу Всеобъемлющему, уже поднималась к Духу”.

Раскрытие эволюционного процесса как-то особенно ярко освещает для Тейяра творческое начинание Бога. ”У многих людей, из-за слишком архаического представления о Творении, сложилось впечатление, что христианскому Богу нет места в эволюционирующей Вселенной”. По их мнению, говорить о Творении было бы возможно лишь в том случае, если можно было бы, так сказать, непосредственно и на каждом этапе рассматривать сам акт Сотворения. Но это невозможно по двум причинам: из-за Тайны Бога, а также из-за внутренне присущей миру целесообразности. ”Творение не есть какое-то периодическое включение Первого Двигателя. Оно — некое действие, соразмерное всей временной протяженности Вселенной. Бог творит от начала времен, и Его Творение, если рассматривать его изнутри, представляет собой некое непрекращающееся преобразование”. Следовательно, Творение не есть какая-то последовательная цепь толчков, идущих от Бога. Оно — некое становление, развертывание, плод долгой истории, в которой столь решающие достижения, как появление жизни, человека или, что еще важнее, мысли предполагают некое ”господствующее творческое воздействие”, — впрочем, это воздействие никогда не нарушает чувства ”естественности”, которое пробуждает в нас такого рода Творение. Как однажды удачно выразился Тейяр: ”Эволюция (с нашей точки зрения) — это сотканный из явлений покров, наброшенный на Творение”. Сам Тейяр вполне правильно указывает, что такое, предполагающее непрерывное развитие, Творение, при котором ”Бог творит самосозидание вещей”, есть ”наиболее прекрасная из всех доступных нашему воображению форм Божьего делания во Вселенной”.

О человеке же, изумительная духовная природа которого предполагает со стороны Бога ”господствующее творческое воздействие”, о чем я уже говорил, можно сказать, что он (человек) ”вошел бесшумно”. Так говорит сам Тейяр, прибавляющий затем: ”И действительно, он вошел столь тихо, что, когда мы начинаем узнавать его, находя сохранившиеся каменные орудия, умножающие свидетельства его присутствия, то убеждаемся... что он заполняет весь древний

мир. Он уже, конечно, говорит и живет группами. Он уже умеет добывать огонь". Более того, человечество уже весьма многочисленно, а "его юность протекала тысячи и тысячи лет". Научная честность вынуждает Тейяра прибавить: "В глубинах времен, когда началась гоминизация, присутствие и передвижения единственной человеческой пары положительно неуловимы, недостижимы для нашего прямого взгляда при любой степени увеличения". Та же честность заставила Тейяра высказать и другую очевидную мысль, чреватую далеко идущими последствиями: речь идет о связи, обычно устанавливаемой между грехом и смертью.

"Задолго до появления человека на земле, — совершенно справедливо констатирует Тейяр, — уже была смерть. И в глубинах неба, вдали от всякого влияния земли, также есть смерть". Следовательно, как невозможно принимать рассказ о шестидневном творении, по всей вероятности литургический, в качестве описания практических действий Бога, так же невозможно применять символический рассказ о первом падении в качестве каузального объяснения физической смерти человека, поскольку в силу законов, внутренне присущих самой жизни, такого рода смерть существовала в природе еще до появления человека на земле. Пораженный тем очевидным фактом, что физическая смерть естественна для человека, поскольку тот есть живое существо, Тейяр сделал из этого слишком поспешные, слишком крайние выводы относительно первородного греха и искупления. С этим никто не спорит. Но поспешность, с какой Тейяр в богословском плане интерпретировал важнейшие данные Откровения, не уничтожает неоспоримого факта, столь ярко освещенного Тейяром: физическая смерть человека наступает прежде всего по естественным причинам; так что, углубляя подлинный смысл Писания, отныне необходимо принять этот очевидный факт в качестве отправной точки, а не пренебрегать им или, тем более, отрицать его.

Следует сказать, что, рисуя картину происхождения человека, Тейяр знает — и этого ему вполне достаточно, — что при этом он может говорить не только о первоначальной катастрофе, о которой практически нельзя сказать ничего определенного, но также и о постепенном подъеме и медленном становлении. Поэтому, говоря о первобытном человечестве, Тейяр скорее оплакивает его и восхищается им, нежели обвиняет его. Он полностью согласен со святым Иринеем, видящим в первородном грехе какой-то детский проступок. Можно полагать, что Иринеи Лионский полностью разделит бы следующее мнение Тейяра: "Не следует искать где-то позади ошибку, совершенную по-детски лепечущим человечеством. Не должны ли мы скорее предвидеть ее совершение впереди, в тот день, когда человечество, наконец осознавшее свои силы, разделится на два лагеря — за или

против Бога?” Во всяком случае, в скромном, незаметном начале истории внимание Тейяра, как и Ириныя, приковано не столько к какому-то беспощадному злу, сколько к Самому Христу, к Его долготу, постепенному строительству мира. ”Не будем же предаваться неразумному негодованию из-за вынужденного, бесконечного ожидания Мессии... — призывает Тейяр. — Вся подготовка (идет ли речь о первобытном человеке, или о Греции, или о восточных мистиках, или об Израиле) космически и биологически была необходима для того, чтобы Христос вступил на сцену человеческой истории. Всю эту работу питало творческое, действенное пробуждение Его души, ибо она, эта человеческая душа Христа, была предызбрана для одушевления Вселенной. Появившись на руках у Марии, Христос уже тем самым как-то приподнял мир”. Именно о Христе Всеобъемлющем и Его Кресте идет здесь речь. О Кресте же Тейяр говорит: ”При зарождении нового человечества Крест Христов возвышался впереди той дороги, которая ведет на вершины Творения”.

Конечно, можно и должно уточнять и даже исправлять некоторые мысли Тейяра, касающиеся труднейшей проблемы происхождения человека, той области, где постоянно перекрещиваются данные науки и свет Откровения. Тем не менее, невозможно не восхищаться Тейяром, его выдержанными в строго эволюционном плане работами, после которых уже невозможно при рассмотрении основ мира не учитывать присутствия в них Того, Кого Писание, называя Омегой, всякий раз именует при этом и Альфой. Тейяр постоянно говорит о господствующей роли Христа в истоке мира — в Альфе. Это присутствие Христа в Альфе подготавливает не только Его конечное торжество при завершении Творения — в Омеге, но также объясняет то центральное место, которое, согласно учению Тейяра, Христос, благодаря Евхаристии, занимает в сердце нашей истории.

Евхаристия

В основе христианского мышления Тейяра лежит Евхаристия, понимаемая и переживаемая им как таинство соединения по преимуществу, соединения с другими в единстве Мистического Тела, о котором Тейяр так много говорил в своих работах периода войны. Но Евхаристия это прежде всего соединение с Самим Христом, а через Него с Богом, присутствующим в мире. Упрекать Тейяра за то, что в Евхаристии он уделял слишком мало внимания ”общинному элементу”, рассматривал ее слишком ”реалистично”, т.е. считать, что он принадлежал к другой эпохе, означало бы недооценивать присущей ему глубины, иными словами, того, что могло бы помочь восполнить

наши пробелы. Тот, кто в наши дни вполне справедливо стремится преодолеть некую "набожность", ограничивающую Христа какими-то субъективными границами, плохо вяжущимися с Евангелием, рискует забыть о том, что Евхаристия подлинно соединяет нас с другими именно потому, что она нас соединяет со Христом. Но, конечно, такое соединение со Христом предполагает Его реальное присутствие в Евхаристии. Для Тейяра, как и для всего христианского Предания, "реальное" присутствие составляет основу всей Евхаристической Тайны, которая иначе становится неким символом, смысл которого зависит только от нас. И если для Тейяра Евхаристия столь реальна, то именно потому, что ее источник — Сам Христос, она "реальна" благодаря освящающим, исполненным могущества словам Самого Христа. Тейяр непрестанно возвращается к словам "Сие есть Тело Мое", "Сие есть Кровь Моя", потому что без этих слов ничего подлинно Христового не могло бы происходить в Евхаристии, совершаемой Церковью, и, следовательно, ничего истинно Христового не могло бы передаваться миру.

Следовательно, Тейяр непоколебимо верит в то, что слова Христа, произносимые священником во имя Христа, прелагают хлеб и вино в Тело и Кровь Иисуса. Такое традиционное представление разочаровывает тех, для кого сомнение — мерило веры. Тейяр поражает смелостью, живостью своего учения, которое и здесь углубляет наше понимание наиболее общих основ веры.

Тейяр стремится показать связь между присутствием Христа в Евхаристическом Хлебе и целостностью всего мира, связь, которая осуществляется через "физическое и реальное распространение Евхаристического Присутствия". Для понимания сказанного необходимо исходить из самого Евхаристического Хлеба, который, по нашей вере, есть истинное Тело Христа. "Евхаристический Хлеб — это вначале и прежде всего та частичка материи, в которой, в силу преложения, утверждается Присутствие Воплощенного Слова... то Присутствие, которое таким образом как бы "зацепляется" посреди нас. В Евхаристическом Хлебе реально устанавливается центр личной энергии Христа. И подобно тому как "наше тело" мы называем подлинным локальным центром нашего духовного излучения... так же необходимо сказать, что первичное Тело, изначальное Тело Христа видимым образом ограничено хлебом и вином". Достаточно ли всего этого? Никоем образом, — отвечает Тейяр. Уже тот факт, что реальное Присутствие Христа есть тайнодейственное Присутствие, Присутствие в таинстве, — уже одно это должно было бы показать нам невозможность ограничить последствия такого Присутствия лишь материальными элементами (хлеб и вино) Евхаристии. "Протяженность" Евхаристии определяется ее собственной природой.

Как правило, эту "протяженность" ищут прежде всего в самой Церкви, которая рождается в результате встречи и евхаристического общения с Господом. Так же поступает и Тейяр. Но его гений устремляется дальше, в ином направлении, еще более расширяющем наш горизонт. Для Тейяра Евхаристический Христос это именно Христос Всеобъемлющий, поэтому Тейяр заключает, что влияние Христа, осуществляемое через Его Евхаристическое Присутствие, в конечном счете, не может быть ничем иным, как влиянием всеобъемлющим. "Христос есть Омега, иными словами, всеобъемлющая "форма" мира. Он может обрести свою устойчивость и свою органическую полноту лишь усваивая мистически все, что Его окружает". Так что, "Сие" речения "Сие есть Тело Мое" вначале указывает на Хлеб, но затем "телом" ("материей") таинства становится сам мир, в котором распространяется, завершая его, сверхчеловеческое Присутствие Христа Всеобъемлющего". Говоря так, Тейяр ни в коей мере не считает, что мир по своей природе чужд Христу. Наоборот, по мысли Тейяра, воспринимая некую часть этого мира, чтобы сделать из нее Свое Тайнодейственное Тело, Христос вторгается во Вселенную, поскольку она способна принять Его, и приносит ей Свою Истину. Поэтому Тейяр совершенно верно говорит: "На протяжении веков Тайнодейственный Хлеб Евхаристии... возрастает, срастается с иным Евхаристическим Хлебом, бесконечно огромным. Этот Евхаристический Хлеб есть ничто иное, как сама Вселенная". Или другими словами: "В конечном счете, мир — это подлинный Евхаристический Хлеб, и в такой мир постепенно сходит Христос, доколе он (мир) не достигнет полноты своего возраста". Следовательно, через Евхаристию, так именно понимаемую, лучшее всего раскрывается истинная Тайна Христа Всеобъемлющего. Именно через Евхаристию проливается на мир благодать этой Тайны. Вначале мы причащаемся Телу и Крови Господа, но затем, в силу этого делания, и сам мир начинает постепенно наполняться преобразующими энергиями Евхаристического слова ("Сие есть Тело Мое... Сие есть Кровь Моя"). И это слово, "объясняющее суть всего Творения", тайнодейственным образом являет нам Присутствие во Вселенной Того, ради Которого сотворено все. И далее, по мысли Тейяра, через Евхаристию, тайнодейственным образом, рождается во Вселенной Христос. Поэтому постепенно, через Евхаристию, "предлагается" в Тело Христа вся Вселенная". Но через это "предложение", "освящение" и перед нами раскрывается путь истинного, всеобъемлющего общения с Богом, общения, протекающего в самом лоне мира.

"Я хотел бы, — поведал Тейяр еще в 1916 г. одному из своих братьев-иезуитов, — я хотел бы в самом действе любви ко Вселенной обрести безграничную любовь ко Христу. Но, быть может, это несбыточное желание? Или кощунство — общаться с Богом посредством

Земли, что становится подобной огромному Евхаристическому Хлебу, в котором Бог пребывал бы с нами?" "Мечта" Тейяра осуществилась, когда он открыл "Евхаристическое разрастание Агнца". И Тейяр в своем видении не только избежал всякого "кошунства", но перед ним раскрылся путь, ведущий к животворящему союзу с Богом. А евхаристические символы помогли Тейяру уточнить смысл и объем этого союза.

Хлеб — это символ созидания жизни и Вселенной. Хлеб — это "все, что уже сейчас дает ростки, растет, цветет и созревает", — говорит Тейяр в своей "Литургии Вселенной". Вино же, кровь — это страдание, это — "всякая смерть, готовая загрызть, пожрать, лишить жизненных сил, срубить", одним словом, вино — это "беззащитное умаление", отсутствие всякого роста, — пишет Тейяр в "Божественной среде". Эти страдания, вершина которых — смерть, являют собой часть нашего мира, постоянно преображаемого Евхаристией в ту среду, где пребывает Христос. Потому-то страдания, так сказать, предуготовлены для того, чтобы стать в нашей жизни жертвоприношением, что соединяет нас с Тем, Кто достигает нас через них. И Тейяр восклицает: "Боже мой! Я смиренно склоняюсь перед тем ужасающим разложением, посредством которого уже сегодня — и я в это слепо верю — моя ограниченная самость прелгается в Твое Божественное Присутствие". Следовательно, наша смерть, т.е., если можно так выразиться, самое "нежизненное" во Вселенной, реально входит в область "Евхаристического разрастания Агнца" и отдает нас Тому, Кто скрывается в ней. "Того, кто безграничной любовью полюбил Иисуса, скрывающегося в тех силах, что умертвляют Землю, Земля, погибая, заключит в свои гигантские объятия, и с ней он (человек) пробудится в лоне Божьем". Это означает, что глубинный смысл Евхаристии — предуготовление нас к Парусии.

Парусия

Парусия — это конечное завершение человечества и мира в полноте славы, явленной Христом Воскресшим. Многие считают, что Тейяр внес некую поправку в чисто катастрофическое видение Второго Пришествия, или славного Возвращения Христа.

И действительно, часто не обращают внимания на то, что Воскресший непрестанно несет мир всем тем, кому Он является; также часто не обращают внимания на учение апостола Павла (в Послании к Римлянам). Апостол говорит о конце мира как о рождении и созревании. И вместо того чтобы видеть в Парусии Господа некое завершение истории, безусловно, связанное с какой-то переделкой, переплавкой

мира, в ней видят чудовищное разрушение Вселенной. Второй Ватиканский Собор предостерегает от такого чисто отрицательного представления о конце истории: "Мы не знаем времени свершения Земли и человечества, того, каким образом должно произойти преобразование Вселенной. Конечно, он проходит, этот образ мира сего, обезображенный грехом; но мы знаем, что Бог готовит нам новое жилище и новую Землю, где воцарится правда и новое блаженство удовлетворит и превзойдет все устремления к миру, исходящие из сердца человеческого. Тогда смерть упразднится, а Сыны Божьи воскреснут во Христе и посеянное в немощи и тлении облечется в нетление. Любовь и ее дела пребудут, и все Творение, которое Бог создал ради человека, освободится от порабощения суетой" (Пастырская конституция "Радость и надежда", 39.1).

Конечно, в этом нет ничего нового, но спокойствие, с каким ведется изложение, контрастирует с ужасами, односторонне изображаемыми в "Дне Гнева" (*Dies irae*). В значительной мере благодаря Тейяру вновь возродилось то оптимистическое отношение к концу мира, которое оправдано Новым Заветом. Конец мира будет связан с общим ходом мировой эволюции – всякое иное представление для Тейяра неприемлемо. По его мысли, Парусия будет вызвана самим становлением Земли. Такое представление лучше соответствует учению Христа, пришедшего "исполнить, а не нарушить". Следовательно, "критическая точка созревания, предугадываемая наукой, становится физическим условием и опытно познаваемой стороной критической фазы Парусии, постулируемой и предсказанной самим Откровением". Пролитая свет еще на одну "загадку", Тейяр утверждает, что пока "мир не достигнет своей вершины, и Сам Христос не может обрести Своей завершенности, – подобно тому как Он нуждался в некоей Жене для Своего зачатия". С помощью этой изумительной аналогии Тейяр как-то особенно ярко высвечивает то, что, по его мнению, служит подлинными предвестниками Божественного Пришествия. Помимо того, такая аналогия показывает, что для Тейяра возрастание человеческого созревания служит необходимым условием Пришествия Господа. Будучи признаком культуры, оно – это созревание – духовно в своей основе. Оно связано с теми духовными высотами, на которых, прежде всего через страдание, конденсируется лучшее в человеке. Действительно, если для Воплощения "необходимо" было наличие "во Вселенной некоей силы, способной привлечь к нам Бога", так же, по мысли Тейяра, совпадение кульминационного пункта истории и начала вторжения Божественной Славы возможно лишь при условии существования некоего духовного давления, все более возрастающего на протяжении истории, в лоне которой должна вспыхнуть искра, определяющая Парусию. Так что Парусия будет

не каким-то внутренне неизбежным плодом истории, но последней жертвой Земли, отдающей преобразующим энергиям Воскресения.

”Поскольку завершение, к которому движется Земля, находится по ту сторону не только всякой отдельной вещи, но и всей совокупности вещей — ибо творчество мира состоит не в порождении в себе самом некоей высшей реальности, но в самозавершении через сгорание в Предсуществующем Существо, — постольку ясно, что для достижения пылающего центра Вселенной человеку недостаточно жить все более и более во имя свое, ни даже отдать свою жизнь во имя земной цели, какой бы великой она ни была. Господи, мир сможет в конце концов достичь Тебя лишь через своего рода перестановку, переворот, обретение нового Центра, в котором на время исчезает не только смысл личного счастья, но даже сама видимость человеческой удачи”. ”Чтобы перейти в запредельное, мир и его составляющие должны прежде достичь того, что можно было бы назвать ”точкой их уничтожения”, которая к тому же есть не что иное, ” как своего рода переворот в Другом”, где уже достигнутый рост ”завершается через самоотдачу Вселенной и через установление иного Центра”. Так что невозможно считать, что Тейяр рассматривал конец мира как некое естественное следствие, простой результат созревания всего человечества. Конец мира — это окончательное раскрытие Омеги в Альфе, дающей всему творению Свою вечность и Божество.

Вот что пишет Тейяр в конце ”Феномена человека”: ”Живительное Вселенское начало, Христос, стал человеком среди людей. Поэтому Он обладает властью — которой постоянно пользуется — подчинять Себе, очищать, направлять и сверхоживлять общий подъем сознаний, в который Он включил Себя. Непрестанно соединяясь с живой душой Земли, приводя ее к последнему совершенству, Христос усваивает ее Себе. И после того как Он таким образом все соберет и все преобразует, Он, сделав завершающий шаг, вернется в тот Божественный Очаг, из которого никогда не выходил, заключит в Себе Самом Себя и все завоеванное”. Будучи началом, лежащим в основе мира в силу ”союза между Творением и Творцом”, будучи центром истории в силу Своей Евхаристии, Христос Всеобъемлющий — также завершение всему в силу Своей Парусии. И тогда, явив Свою славу, Он окончательно установит новый центр и через это введет человечество и Вселенную в свободно принимаемое ими вечное общение с Богом.

Такое видение мира может показаться несколько одурманивающим. Но, в действительности, учение Тейяра обладает подлинным жизненным смыслом. Достаточно напомнить тейяровское определение счастья: в это определение он включает три степени, неразрывно связанные друг с другом. Так, человек, сосредоточенный на себе самом, должен сосредоточить свое внимание на других, чтобы в конце концов

достигнуть сверхсосредоточения на том, что больше его. Первое ведет человека к величию, второе — к любви, а третье — к смиренному почитанию Бога. В этом духовном описании условий истинного счастья содержится не только прочно забытая в наши дни схема человеческого становления, но и отражение на уровне каждого человека того, что Тейяр, как христианин, раскрыл нам, дав общий контур человеческой судьбы. Потому-то так важна роль Тейяра и в деле воспитания нашей молодежи, часто разочарованной, чтобы не сказать отчаявшейся. Ибо мы, взрослые, часто не в состоянии указать юным живые вехи духовного становления человека.

Заключение

Напоследок — два замечания. Совершенно очевидно, что такая сила мысли и выражения являет нам если не гения, то, по крайней мере, талант, настолько оригинальный, настолько личный, что даже не стоит и пытаться подражать ему. Но поскольку исключительный талант Тейяра служил вере, это несомненно свидетельствует об его верности Церкви, верности, которая может и должна служить нам примером. Из-за непонимания, в частности непонимания, с которым он сталкивался в своей Церкви, Тейяр познал, что страдание — необходимое условие истинного служения Духу. Потому-то испытания, выпавшие на его долю, никогда не умаляли его любви к Церкви. Более других видевший человеческую ограниченность своей Церкви, он никогда не терял из виду, что она — Церковь — несет Откровение всему человечеству. Черпая из Откровения, он никогда не отсекал себя от той "филы", которая несет живительную энергию Откровения и руководит нашим постепенным восхождением к Богу.

Церковь была для Тейяра "той частью мира, которая сознательно уподобляется Христу", и поэтому ему просто не могло придти в голову оторваться от нее, пренебречь ее притяжением. Вдохновленный одним речением "Духовного делания" Игнатия Лойолы, Тейяр сказал как-то, что необходимо не только чувствовать в Церкви и с Церковью, но и предчувствовать в ней и о ней. В этом — тейяровская верность Церкви.

Через эту верность — это мое второе замечание — Тейяр приобщался в Церкви к Тому, Кто превосходит ее. И действительно, в Церкви есть нечто по ту сторону самой Церкви; однако это нечто "потустороннее" Церкви не есть некая "сверх-Церковь" или "контр-Церковь". Потустороннее Церкви обитает в ее же лоне. Это "потустороннее" — Сам Христос, прославлению Которого служит Церковь. Христос постоянно превосходит ее, но никогда не покидает ее и, тем

более, не противоречит ей. Так что, повязанный ее прещениями, которые взбунтовали бы многих других, а еще более — Духом Того, о Ком Церковь призвана свидетельствовать, Тейяр жил в Церкви, будучи непонятым. Тем не менее его жизнь в Церкви была полна. Тейяр действовал в Церкви свободно, и каждый ощущал исходящую от него радость; дух и бодрость этого человека позволяют сказать о нем, что он был человеком, непрестанно движущимся ко Христу Грядущему.

И в этом глубинная сущность жизни и дерзновения Тейяра. И в этом же подлинный источник его авторитета и влияния. Конечно — и это было неизбежно, — тейяровское учение породило тейярдизм. Но главная ценность творчества Тейяра — не в этом. И, пожалуй, для христиан самое ценное — это молнии прозрения, вспыхнувшие в нем, и об этом не раз уже говорили многие знатоки тейяровского творчества. И не так уж важно, создал Тейяр систему или нет. Важнее другое — свет, исходящий от него и освещающий нашу дорогу. Поэтому вполне можно последовать за Тейяром, ибо он "подвигает" нас к Тому Великому, Кто больше его, к Тому, Кто просветил его лик, вдохновил его творчество.

И наконец, вспомним, что Тейяр, во исполнение своего многолетнего желания, умер в день Воскресения Христова. Таким образом, его смерть послужила своего рода знаменем, показавшим, что его жизнь была не менее важна, чем его мысли. И мы верим, что как жизнь Тейяра, так и его мысли не будут забыты людьми. Ибо все свое бытие он посвятил Тому, Кому постоянно служил и Кого "величал". Постараемся и мы, каждый в меру своих возможностей, последовать за Тейяром-служителем, продолжая его служение "возвеличивания" Христа.

21 сентября 1981

Собор Парижской Госпожи нашей Девы Марии

ПОЛЬ КУТЮРЬЕ — ХОДАТАЙ ХРИСТИАНСКОГО ЕДИНСТВА

Р. КЛЕМАН

ТРУДНО было ожидать, что Поль Кутюрье станет заниматься экуменической деятельностью, ибо ничто в его жизни не предвещало этого. Он был вторым, младшим ребенком в средней буржуазной семье, очень церковной и консервативной. Когда Полю было три года, его отец разорился. Детство Поля было невеселым и суровым. В двадцать лет он поступил в Общину епархиальных священников отцов-картезианцев Лиона. Вскоре Поль становится священником, затем получает диплом физика и начинает работать учителем в школе. Можно было подумать, что он будет этим заниматься всю жизнь. Поль Кутюрье был исполнительным, скромным и незаметным работником. И лишь некоторые наиболее внимательные из его учеников смогли проникнуть в тайну его внутренней жизни.

Открытие русского православия

1920 год. Поль Кутюрье на пороге своего сорокалетия. Ничто не привлекает к нему внимания; он проводит свою священническую жизнь в работе. Живет бедно, ибо материальные источники его существования весьма ограничены и он должен поддерживать незамужнюю старшую сестру.

После русской революции в Лионе появились тысячи русских эмигрантов. Их жизнь часто протекала в бедности и в тоске по родине. Отец Поль не мог остаться в стороне. Он начинает активно заниматься этими оторванными от своей земли людьми, помогать им. "Я близко сошелся, — писал он в 1938 г., — с православными священниками

русской колонии в Лионе. Через них я познакомился с представителями православной иерархии, в частности с митрополитом Евлогием, с епископом Тихоном, затем с епископом Павловским, архиепископом Парижским Серафимом...”

Так Поль Кутюрье открыл восточное христианство с присущими ему духовными и литургическими богатствами. В 1932 г. отец Поль отправляется в бенедиктинский монастырь, находившийся в то время в Аме-на-Маасе (ныне в Шефтоне). Монахи-бенедиктинцы этого монастыря совершают по-гречески и по-славянски византийскую литургию; их цель — познакомить Запад с красотой и глубиной христианства восточных братьев. Это был незабываемый месяц для Поля Кутюрье. Он становится собратом монастыря, приняв имя Ириней (этим именем он подписал некоторые свои статьи). Имя было выбрано в честь Ириней, ученика Поликарпа. Святой Ириней принес на Запад христианскую веру. Для Поля Кутюрье святой Ириней — символ мира (по-гречески мир — “ирине”), того мира, который отцу Полю так хотелось видеть между разделенными Церквами. К тому же на протяжении нескольких лет “Лионская религиозная неделя” призывала христиан к участию в молитве о христианском единстве, устраиваемой во время Восьмидневия (в январе) и Девятидневия, проходившего до Пятидесятницы.

Вернувшись из Аме, отец Поль решает полностью посвятить себя январскому Восьмидневию, учрежденному в 1908 г. Спенсером Джонсоном и Левисом Ватсоном. Устроители Восьмидневия были в полной мере детьми своей эпохи; учреждая Восьмидневие, они стремились “обратить” англикан, православных и протестантов, “вернуть их в лоно Католической Церкви”.

Очень скоро отцу Полю захотелось привлечь к Восьмидневному молению о христианском единстве и некаатоликов. Но было ли такое возможно? Отец Поль встретился в Лионе с митрополитом Евлогием. И после этой встречи написал ему письмо, где спрашивал, возможно ли привлечь к участию в Восьмидневном молении о христианском единстве также и некаатоликов. Осторожный и продуманный ответ русского митрополита пробудил в Поле Кутюрье некое новое сознание, он почувствовал в себе самобытное экуменическое призвание. Приводим письмо митрополита Евлогия.

12 улица Дарю, Париж, 5 декабря 1934 г.

Досточтимый отец!

В ответ на Ваше письмо от 16 ноября с.г. относительно Восьмидневногo моления, посвященногo восстановлению единства между Церквами, я спешу с удовольствием сообщить вам о своем искреннем

желании присоединиться к этому Восьмидневному молению в духе Святой Православной Церкви. Этим я хочу сказать, что, молясь о восстановлении единства между Святыми Божественными Церквами, каждая Церковь должна сохранять присущие ей почести и права. Я полагаю, что в этом молении, согласно духу Православия, должна сохраняться взаимная независимость, свобода и апостольское братское равенство, о чем напоминают нам богодухновенные слова Третьего Вселенского Собора, в которых говорится о той свободе, что нам дарована кровью Господа нашего Иисуса Христа, Освободителя рода человеческого (правило 8).

Благоволите принять, досточтимый отец, уверения в моих лучших к Вам чувствах в Господе нашем Иисусе Христе.

Митрополит Евлогий

Духовное прозрение

Отцу Полю 53 года. Как в древности Авраам, он слышит призыв встать на новый путь. И если отец Поль смог обратиться с письмом к митрополиту Евлогию, то именно потому, что уже чувствовал — лишь единодушная молитва христиан всех исповеданий способна преодолеть воздвигаемые людьми препятствия и вызвать чудо единства. Но будет ли эта молитва по-настоящему единодушной, если каждый, придерживаясь своей веры, будет стараться "обратить других", привлечь их в свою общину?

Перед отцом Полем раскрылась подлинная святость Серафима Саровского. Этого русского святого он любил сравнивать с Франциском Ассизским и Жаном Мари Вианне. Эти святые были, по словам отца Поля, "членами одной и той же Церкви, святой и вселенской. На высотах своего духовного видения они смогли преодолеть стены, которые, хоть и разделяют нас, но, как прекрасно сказал один русский митрополит, "не доходят до неба".

А если так, то, созерцая духовные богатства "других", нужно ли еще говорить о каком-то "обращении"? Не правильнее ли призвать других христиан развивать присущие им богатые традиции, а может быть, даже и поучиться у них?

В декабре 1935 г. на страницах "Апологетического журнала", в статье под названием "Ради единства христиан; реальные предпосылки Восьмидневного моления, проходящего с 18 по 25 января", отец Поль изложил свое духовное понимание этой проблемы.

За тридцать лет до Павла VI и Второго Ватиканского Собора Поль Кутюрье призывал христиан осознать грех, лежащий в основе

разделения. С особой настойчивостью он призывал католиков осознать совершенные ими ошибки, те ошибки, которые привели к разрыву Запада с Востоком и к разделению христиан... Далее, для того чтобы молитва стала поистине единодушной и каждый мог участвовать в ней с полной искренностью, необходимо, по мнению отца Поля, "устремление христиан всех христианских исповеданий ко Христу, Которого мы любим, Которому поклоняемся и Которого исповедуем. Однако такое молитвенное сближение должно происходить в полной свободе и независимости... должно исключаться все, что так или иначе вредит духовной независимости и религиозной свободе каждого христианского исповедания..."

Наконец, не следует полагать, что наши человеческие представления совпадают с замыслом Бога. Мы не знаем ни каким образом, ни когда произойдет объединение. Мы знаем лишь одно – в этом воля Самого Христа (именно об этом говорится в гл. 17 Евангелия от Иоанна). Сегодня же мы в тупике. "Необходимо полное отречение от своей самости и совершенное доверие бесконечной благодати бесконечной силе Христа воскресшего. Лишь любовь Христа может разрешить это томительное противоречие между нашим желанием единства и невозможностью достичь его... Куда поведет нас Дух Святой? Это нам неизвестно. Дух дышит, где хочет! Мы знаем лишь одно: Дух нас ведет, и это довлеет нам".

Тогда же отец Поль заменил слово Восьмидневие – Октава словом Неделя. И что еще важнее, отец Поль выработал формулировку, под которой без всяких оговорок могут подписаться все христиане: "Будем же вместе молиться, дабы достичь того Единства, которого желает Христос и которое наступит, когда Он того пожелает, и будет таким, каким Он его пожелает".

Разве не ясно, что первосвященническая молитва Иисуса (Ин 17.21) – важнейший евангельский текст: "Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в нас едино, – да уверует мир, что Ты послал Меня". И это разделение, невыносимую тяжесть которого ощущают все, – не есть ли оно основное препятствие для Церкви, осуществляющей свое служение среди людей?

Следовательно, оставаясь равнодушными к разделению, мы, тем самым, разделяем грех наших отцов; исповедуем же смиренно наши заблуждения и подчинимся воспринятому через святое крещение Духу Божьему, дабы Он привел нас "туда, куда теперь мы, быть может, не желаем идти, туда, где осуществится Воля Христа".

В этой работе отца Поля уже присутствуют все духовные предпосылки экуменизма: метанойя, или личное и общинное обращение к Богу, отречение от самости во имя Духа, верность Воле Христа, единственного главы Церкви, и уверенность в том, что благодаря

исполнению этих условий Единство когда-нибудь будет достигнуто.

Неделя молитвы о христианском единстве (18 – 25 января)

С тех пор (декабрь 1935 г.) начало развиваться великое духовное движение. В "Неделе" согласились принять участие разные общины — англиканские, католические, православные, протестантские... Из года в год "Молитва" все шире распространялась по миру. Проводя очередную "Неделю", отец Поль каждый раз издавал плакаты и листовки, объясняющие ее духовный смысл. Он также организовывал собрания, на которых изучались условия, необходимые для достижения Единства, но самое главное — на этих собраниях христиане разных исповеданий могли лучше узнать друг друга. Вплоть до своей смерти в 1953 году отец Поль нес на себе всю тяжесть, всю ответственность, связанную с проведением "Недели".

У отца Поля была огромная, из года в год увеличивающаяся переписка со многими духовными главами разных Церквей; в его архиве имеется, в частности, и письмо Московского Патриарха Алексия. Постепенно влияние "Недели" распространялось все шире. Сама же ее деятельность резко отличалась от узкого прозелитизма, который ранее преобладал в Католической Церкви. Экуменический дух "Недели" был настолько явным, что в ноябре 1962 года, менее чем через 10 лет после смерти отца Поля, Второй Ватиканский Собор вынес постановление, которое по праву можно рассматривать как официальное признание католическим епископатом деятельности и заслуг отца Поля Кутюрье.

И действительно, мысленно окидывая взглядом всю проделанную с 1934 года до наших дней работу, убеждаешься, насколько велики происшедшие изменения. Теперь можно с уверенностью сказать, что было преодолено как обоюдное соперничество, так и дух прозелитизма. Ныне повсюду распространяется "духовное соревнование", о котором так много говорил отец Поль: каждый христианин, сохраняя традиции своей общины, должен стремиться лучше вникнуть в благовестие Христа; чрезвычайно важно, чтобы объединенные усилия всех христиан пробудили "дух святого соревнования" в каждом человеке, причастном к процессу постоянно необходимого обращения к Богу (как говорил Лютер, Церковь должна непрерывно преображаться). Таким образом, в результате углубления каждого христианина во Христа Единство когда-нибудь будет достигнуто.

Группа "Домб"

По своей сущности деятельность отца Поля была проникнута духом любви. Но отец Поль не пренебрегал богословием и наукой. Сам не будучи специалистом в этих областях, он имел дружеские связи с известными католическими, православными и протестантскими богословами. Под его влиянием некоторые из них начали проводить исследования в экуменической области, а некоторые из его "учеников" присутствовали на Втором Ватиканском Соборе, одни в качестве богословов-референтов при епископах, другие в качестве "наблюдателей"... Одним из наиболее успешных и оригинальных начинаний в этом направлении является сегодня группа "Домб". Еще в 1938 году отец Поль организовал собрание протестантских пасторов и своих друзей-священников. На этом собрании подверглись совместному рассмотрению проблемы, возникшие в связи с попытками достичь Единства. После Второй мировой войны образовалась группа приблизительно из двадцати католических священников и такого же количества протестантских пасторов. Эта группа начала регулярно собираться каждый год в первый понедельник сентября. Съезд продолжается четыре дня. Вначале эти собрания проходили поочередно в каком-нибудь протестантском или католическом центре, а теперь на протяжении вот уже нескольких лет, они проводятся в систерцианском монастыре в Домбе, неподалеку от Лиона. Отсюда название группы. Метод работы, избранный группой "Домб", может послужить образцом для любой группы, занимающейся экуменическими исследованиями. Вначале члены группы знакомились друг с другом, учились взаимопониманию. По поводу каждой темы высказывались представители всех конфессий. Таким образом выявлялись как общие стороны учения, так и расхождения. Эта работа не была чисто интеллектуальной. Вера — это дар, и лишь благодаря молитве можно придти к свету. Утром католические священники служили обедню, а протестантские пасторы — "тайную вечерю". Само разделенное совершение евхаристии являло глубину той пропасти, что пролегла между ними. Знаком же обоюдного покаяния служила тишина, в которой участники собраний вкушали свой завтрак. Несколько раз в день участники собирались для совместной молитвы. Руководил молитвой поочередно священник или пастор. Не раз во время работы тон участников излишне повышался. И когда атмосфера накалялась до предела и продвинуться дальше было невозможно, отец Поль призывал всех к краткой молитве, дабы Дух просветил умы, раскрыл сердца и освободил еще закрытые пути.

По прошествии нескольких лет участники достаточно хорошо узнали друг друга, и параллельное обсуждение тем стало ненужным.

Группа "Домб" продолжает свою работу и после смерти отца Поля; она остается верной его духу. Группа начала заниматься наиболее спорными и "острыми" проблемами. Были составлены "тезисы", в которых определялись общие стороны учений и уточнялись расхождения. Таким образом, из года в год группа "Домб" продвигалась вперед. Были даже опубликованы "соглашения", под которыми каждый участник подписался, будучи уверенным, что, ставя свою подпись, он ни на йоту не уклоняется от собственной традиции и учения своей Церкви. Наиболее важные из этих "соглашений" касаются евхаристии и различных церковных служений (иерархические вопросы). Участники группы "Домб" указали на всю важность практических усилий, необходимых для достижения метанойи и "очищения". Это обязательно для каждой из сторон, дабы духовно-религиозная жизнь соответствовала бы тому общему исповеданию веры, к которому они пришли... Эта работа еще на уровне поисков; пока духовные власти не утвердят ее, она не может иметь официального характера. Но очень важно, чтобы всем было известно, до какой степени продвинулась подлинная богословская наука в своих усилиях выразить веру Церквю, стремящихся к Единству... Каждая из сторон группы "Домб" с большим тщанием сохраняет связь со своей Церковью в целом, дабы истинно и верно выразить собственную веру. Выполняемая таким образом работа мало кому известна, но она весьма существенна для подготовки завершающего шага к Единству.

Общий призыв

В последние годы своей жизни отец Поль вдохновлялся великим начинанием: уговорить глав разных христианских общин вместе выступить с "общим призывом молиться об Единстве". Через своего архиепископа, кардинала Жерлье, отец Поль передал свое пожелание папе Пию XII; с подобным же предложением отец Поль обратился и к православным Патриархам, архиепископу Кентерберийскому и Экуменическому совету Церквю... Поль Кутюрье умер в 1953 году, не дожив до осуществления своей мечты. Он мечтал о настоящем экуменическом вселенском Соборе, на котором собрались бы представители всех христианских исповеданий. Отец Поль видел в ассамблеях Экуменического совета в Женеве прообраз такого Собора. Второй Ватиканский Собор, на котором присутствовали православные и протестантские наблюдатели, подготовка Всеправославного Собора, различные дву- и многосторонние межконфессиональные встречи последних лет — не возвещают ли все эти усилия приближение того дня, когда Вселенская Церковь наконец-то видимым образом

восстановит свою целостность? Вступление Православных Церквей в Экуменический совет в Женеве, встречи Павла VI с Патриархом Афинагором, Шенудой, Иакубом, встреча Иоанна-Павла II с Патриархом Деметриосом, создание на Патмосе и Родосе Православно-Католического комитета, а также образование Коптско-Католического комитета, встречи между восточными Халкидонскими и Дохалкидонскими Церквами, — не есть ли все это продолжение и распространение замысла и делания отца Поля Кутюрье?

Невидимая Обитель

Постоянно находясь в среде людей, совершающих молитвенное делание, отец Поль смог познакомиться с теми из них, кто был наделен выдающимися духовными дарованиями. Ему открылось, что повсюду есть люди, посвятившие свою жизнь Богу. Они с готовностью принимают на себя всякого рода испытания и самую смерть, дабы вымолить у Бога единство Церкви. Уже в 1937 году в очередной листовке отец Поль говорил о таких людях. Еще в начале своей деятельности он задумал установить связь между всеми своими бесчисленными корреспондентами, уже соединенными общим желанием Единства и готовностью пожертвовать собой ради его достижения. Желая, чтобы каждый мог разделить молитву другого, отец Поль стал издавать маленький журнал, размножаемый на ротаторе. "Какая это радость, — воскликнул однажды отец Поль, — видеть, что Дух Святой начинает созидать "Невидимую Обитель христианского Единства". Это название пришлось ему по душе, и он стал им постоянно пользоваться.

Мэйзи Спенс пишет: "Многие люди уже признают, что "Невидимая Обитель" есть некая высшая реальность. "Невидимая Обитель" утверждена не только в их собственной жизни и в жизни Воинствующей Церкви. "Обитель" как-то внутренне связана и с жизнью Церкви Торжествующей, с поклонением ангелов и архангелов. Всю свою жизнь до самой смерти отец Поль трудился ради того, чтобы все большее число людей узнавало о существовании "Невидимой Обители" и принимало более непосредственное участие в ее жизни. Именно в этом заключается сущность духовного делания отца Поля Кутюрье; это делание будет продолжаться до скончания времен..."

Отец Поль не отдавал особого предпочтения той или иной форме деятельности людей, трудящихся на ниве христианского Единства. Самым важным для него было то, что они молятся и действуют. Отец Поль с первого взгляда узнавал и людей, и целые общины, принадлежавшие к "Общине Иисуса молящегося". Он узнавал их в Духе. Обладая бесконечной добротой, будучи человеком творческим,

отзывчивым и чутким, отец Поль призывал каждого из них сохранять верность этому полученному от Духа столь редкому призванию — служить тому всеобъемлющему, которое едино, неисчерпаемо и неразделимо.

Эта "Невидимая Обитель", собравшая христиан всех стран и всех христианских исповеданий (нужно ли особо подчеркивать это?), пребывает не вне Церкви и не над Церковью — Мистическим Телом Христа; "Невидимая Обитель" находится в самой Церкви, в самой глубине тайны единства Церкви со Христом. "Обитель" эта покоится на крещении, на самой его реальности. И эта действенность крещения, эта его реальность через молитву все глубже раскрывалась перед отцом Полем.

И сам отец Поль, благодаря молитве, глубоко ощущал единодушие, единомыслие с другими. Каждое утро отец Поль совершал евхаристию, прославляя тайну любви Христа, присутствующего в ней. После его смерти на алтаре церкви, в которой он служил, нашли обширнейший поминальный список имен людей, о которых он каждый день молился; в этом списке имена всех духовных глав христианских общин — папы Римского, восточных Патриархов, архиепископа Кентерберийского, членов Экуменического Совета Церквей и имена всех тех людей, о которых его постоянно просили молиться. Ниже мы приводим текст молитвы, написанный рукой отца Поля. Эта молитва раскрывает перед нами всю сущность его духовного подвига. Мы даем ее в том виде, в каком она была найдена.

**Господь Иисус,
прошу Тебя при каждом святом жертвоприношении
принять
и принести Отцу Твоему
"Невидимую Обитель"
христианского Единства
во всей ее полноте.
Она известна лишь Тебе, и это довлеет.
Сознаю всю несбыточность...
этого желания...
И все же молю Тебя,
да придет день, когда
"Невидимая Обитель"
через чад Твоей любви
войдет в жизнь каждой христианской общины
и утвердится
в духе
пламенной ревности по Богу.**

”Бывает, что Бог являет нам человека, как бы пришедшего из будущего”. О ком думал отец Поль, записывая эту фразу? Мы этого не знаем. Но мы не можем не отнести эти слова к самому отцу Полю. Он изменил отношение своих католических братьев к иным христианским исповеданиям. Не ученые, исторические, экзегетические и богословские труды, но лишь непобедимая сила той молитвы, которую он взрастил — вначале в себе, а затем во всех окружавших его людях, представителях разных христианских исповеданий, — помогла ему добиться этого. Молитва обладает взрывчатой силой, и об этом свидетельствует монашеский подвиг, продолжающийся со времен отцов-пустынников до наших дней. Но мы об этом постоянно забываем. В этом году исполнилось сто лет со дня рождения отца Поля. Так войдем же с открытым сердцем в ”Невидимую Обитель”, уже собирающую всех людей, принявших святое крещение и чающих того Единства, которого желает Христос и которое наступит, когда Христос того пожелает, и будет таким, каким Христос его пожелает.

Приводим один из текстов Поля Кутюрье, позволяющий почувствовать его молитву.

У алтаря бескровной жертвы, во время богослужебного пения, при совершении священнического молитвенного правила, исполняемого в одиночестве, во время молитвенного созерцания — всегда со мной и во мне мои протестантские, англиканские и православные братья присутствуют в моей молитве. Так же и я присутствую в искренней, открытой, поднимающейся к Богу молитве верных православных, я проникаюсь величием их Божественной литургии, их богослужения. Я присутствую в храмовой молитве англикан, я восхищаюсь их утренним и вечерним богослужебным пением, не прекращающим, начиная с шестнадцатого века, подниматься к Богу в английских соборах, изумительных памятниках веры наших средневековых предков. Я присутствую в частных молениях ревностных англикан, я особенно люблю их ”святую службу Причастия”. Я присутствую в служениях, спокойных, исполненных веры молитвословиях протестантов, в их исполненных глубины псалмопениях; в особенное восхищение приводит меня усердное поминовение Тайной Вечери, совершаемое моими протестантскими братьями.

И могу ли я забыть, — о Боже, — что мы можем угодить Тебе, лишь принюхав наше искреннее ”да” Твоей раскрывающейся перед нами Воле. Нас учит этому Назаретская Дева, ставшая евангельским образом подражания для всех людей, склоняющихся перед Твоей Божественной Волей: ”Да будет мне по слову Твоему”. Ты, — о Боже, — не противись тому, чтобы всякий человек искал Тебя именно на той земле, где он родился.

Ты, просвещающее всякого человека, пришедшего в мир сей, о Божественное Слово, ставшее Христом! Все мы, все без исключения, продвигаемся к истине, которая и есть Ты, и мы продвигаемся к истине, ибо за каждым из нас неотступно следует Твоя любовь – Твой Дух. Мы шествуем всегда и непрестанно, и нет конца этому пути. "Братья, я не почитаю себя достигшим; а только забывая то, что позади, и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе" (Флп 3.13-14). Христос – путь, по которому мы идем. Христос – истина, которой мы все более и более проникаемся, но которую никогда не исчерпаем, ибо она бесконечна. Христос – жизнь, и, несмотря на грех (хотя приносить покаяние необходимо) и "мрак" веры, мы уже здесь, на земле, живем этой жизнью в лоне Отца, но и потом – и это время приближается, – когда больше не будет греха, а мы будем идти, или, вернее, бежать от света к свету, Христос останется нашей жизнью в лоне Отца.



ПАТРИСТИКА

АРХИМАНДРИТЪ Палладій.

НОВООТКРЫТЫЯ СКАЗАНИЯ

О

ПРЕПОДОБНОМЪ МАКАРИИ ВЕЛИКОМЪ.

ПО КОПТСКОМУ СБОРНИКУ.

СЕДЬМОЙ ВЫПУСКЪ ПАТРОЛОГИЧЕСКАГО ОТДѢЛА ЖУРНАЛА
ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ ЗА 1898 ГОДЪ.

*Напечатанъ на средства Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія,
Архіепископа Казанскаго и Свѣяжскаго.*



КАЗАНЬ.

Типо-Литографія Императорскаго Университета.

1898.

КОПТСКИЙ СБОРНИК СКАЗАНИЙ О ПРЕПОДОБНОМ МАКАРИИ ВЕЛИКОМ

О ПРЕПОДОБНОМ Макарии Великом недавно обнаруженные коптские документы дают очень много сведений. Здесь находятся и те известия о нем, какие прежде знали из греческих и латинских памятников. Но эти сведения здесь отличаются большей живостью, ясностью, точностью в географических названиях и в собственных именах лиц. Наряду с этими сведениями здесь есть много новых данных.

В XXV томе *Annales du Musée Guimet* (Paris 1894) мы имеем целых три коптских документа относительно св. Макария Великого.

Есть здесь его жизнеописание, составленное Серапионом епископом Тмуи (стр. 46—117).

Второй документ озаглавляется: **ⲉⲃⲟⲗⲏⲥⲏ ⲛⲁⲣⲉⲧⲏ ⲛⲧⲉ ⲛⲥⲏⲟⲩ ⲛⲁⲩⲕⲓⲟⲥ ⲛⲏⲏⲏⲧⲏ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲣⲓⲟⲥ** "Из добродетелей отца нашего праведного, великого аввы Макария", стр. 118—202). Этот памятник, за исключением двух-трех пунктов, сходных с греческими памятниками, дает совершенно новые сведения о св. Макарии.

Третий документ — **ⲉⲟⲩⲉ ⲁⲃⲃⲁ ⲙⲁⲕⲣⲓⲟⲥ ⲛⲏⲏⲏⲧⲏ** ("Об авве Макарии Великом", стр. 203—234). Амелино напечатал этот документ, имея под руками две почти буквально сходные коптские рукописи Ватиканской библиотеки (Cod. LIX fol. 137 - 153 и Cod. LXIV fol. 113—152 recto). Здесь уже не так много новых сведений о св. Макарии, как в первых двух памятниках: на две трети этот документ известен уже по греческому и латинскому тексту. В издании *Cotelarii, Ecclesiae Graecae monumenta tom. I (Parisii 1677)* в **ⲁⲓⲟⲩⲑⲉⲛⲙⲁⲧⲁ ⲧⲱⲛ ⲁⲅⲓⲱⲛ ⲅⲉⲣⲟⲩⲧⲱⲛ** о св. Макарии есть 41 сказание (стр. 524 - 549). Это же есть и у Миня, *Patrologiae cursus completus, ser. gr. tom. 34 (Col. 257 - 82)*. То же мы видим и в русском переводе в книге "Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцев" (здесь о св. Макарии 40 §§). Из этих сказаний 21 есть

и в коптском сборнике. Много изречений св. Макария Великого есть в различных книгах "De vitis patrum" (Migne, Patrologiae cursus completus, series latina tomus 73). Много есть и в "Древнем патерике, изложенном по главам" (Москва 1882, изд. 2). Таким образом, на целых две трети этот коптский документ был известен уже по греческому и латинскому тексту, а у нас в России и по русскому переводу. Правда, сходные в коптском тексте и в переводах сказания следуют здесь и там далеко не в одинаковом порядке.

Существование сказаний о препод. Макарии Великом на коптском языке положительно говорит в пользу их подлинности. Почти дословное сходство многих сказаний в коптском и греческом текстах говорит о зависимости одного текста от другого. Думать, что копт переводил с греческого, мы не можем: строй речи здесь чисто коптский, даже и в греческом тексте очень заметный; точность в названиях мест (наприм. гора $\rho\epsilon\rho\nu\iota\upsilon\tau\eta$ вместо греч. $\tau\acute{o} \delta\acute{\rho}\omicron\varsigma \tau\eta\varsigma \text{N}\iota\tau\rho\iota\alpha\varsigma$) дает преимущество коптскому тексту; точность в обозначении лиц — также (говорится наприм. о жреце одного идола, и в коптском тексте прямо обозначается жрец идола Падала). Во всех 34, по моему счету, сказаниях коптского текста нет ничего, что бы говорило о другом времени, о других обычаях и взглядах, что бы не могло относиться к препод. Макарию Великому. Все говорит за подлинность этого документа, и ничто не говорит против его подлинности. Косвенным доказательством его подлинности справедливо признать упоминание в житии Макария, составленном Серапионом, о других книгах [$\xi\alpha\nu\iota\sigma\tau\omicron\mu$], в которых говорится о других его делах (Annales du Musée Guimet, tome XXV, page 105).

Кто был собирателем этих сказаний — неизвестно. Приписка в конце: "Господи, будь милостив к рабу Твоему Матой" — указывает вероятно на переписчика. Существование большей части сказаний в греческом тексте говорит о том, что они явились очень рано, когда копты были еще очень далеки от разрыва с греческою Церковью, то есть гораздо ранее Халкидонского собора.

Перевод этих сказаний о св. Макарии Великом я предпринял и ради ознакомления любителей аскетической письменности с некоторыми новыми данными относительно его, и ради того, чтобы любители этой письменности могли живее убедиться в коптском происхождении этих сказаний, и еще в виду того, что Патрология Миня и памятники Котелерия мало кому доступны, а "Достопамятные сказания" составляют такую библиографическую редкость, что их нередко бывает невозможно достать даже в библиотеках хороших монастырей или у кого-нибудь из двух-трех сот иноков таких монастырей. Поэтому предлагаемый в русском переводе коптский документ о препод. Макарии Великом является своевременным.

ОБ АВВЕ МАКАРИИ ВЕЛИКОМ

1. Говорил однажды авва Макарий о себе самом: "Когда я был юн, я жил в келье в Египте. Меня взяли, сделали клириком для селения. И не желая принять это на себя, я убежал в другое место. И приходил ко мне один мирянин, брал мое рукоделье и служил мне. Случилось же, что по причине искушения одной девицы, которая в селении пала и сделалась беременной, сказали ей: "Кто сделал это тебе?" Она сказала: "Это — отшельник". И вышедши, взяли меня и увели в селение. Навесили на меня горшков запачканных и ручек от посуды, водили меня кругом по селению и били меня на каждой улице, говоря: "Этот монах осквернил нашу дочь". Едва не до смерти били меня. Когда пришел один старец, он сказал: "Доколе вы будете бить старца монаха?" Тот, кто служил мне, шел сзади меня со стыдом. Ему делали много упреков, говоря: "Вот отшельник, о котором ты свидетельствовал! Что он сделал?" И родители ее говорили: "Мы не отпустим его, пока он не даст поручителя, что будет ее кормить". Я сказал это тому, кто служил мне. Он поручился за меня. И когда я пришел в свою келью, корзины, какие были у меня, я отдал ему, говоря: "Продай их, отдай их моей жене, чтобы она ела". И я говорил помыслу своему: "Макарий! вот ты нашел себе жену; нужно, чтобы ты работал немного более, чтобы ее кормить". И я работал ночью и днем, посылая ей *заработанное*. Но когда для несчастной настало время родить, когда она вынесла слишком много страданий и не раждала, ей сказали: "Что это?" Она сказала: "Я знаю: *это* — потому, что я жестоко поступила с отшельником, я ложно обвинила его; это — не его дело, но такой-то молодой человек сделал меня беременной". И когда пришел ко мне радуясь тот, кто служил мне, он сказал: "Девица не могла родить, пока не призналась, говоря:

”Это — дело не отшельника, я сказала о нем ложь”. Вот все селение хочет идти к тебе со славою, чтобы поклониться тебе. И услышав это, чтобы люди не причинили мне страданий, я встал, бежал, пришел сюда в скит. Это и есть начало дела, по причине которого я пришел сюда”.

2. Некоторые старцы спросили авву Макария Египетского: ”Ешь ли ты или постишься, тело твое остается сухим”. Старец им сказал: ”Палку, которая ворочает хворост в огне, непрерывно пожирает огонь; так, если человек очищает сердце свое страхом Божиим, страх Божий пожирает его кости”.

3. Авва Пафнутий, ученик аввы Макария, говорил: ”Старец говорил: Когда я был юношей, я пас коров с другими мальчиками. Они пошли воровать огурцы, и когда один огурец упал сзади их, я взял его и съел. Когда я сидя вспомню об этом, я плачу”.

4. Авва Пимен много кланялся авве Макарию, говоря: ”Скажи мне одно слово”. И когда старец ответил ему, он сказал: ”То, чего ты ищешь, прошло теперь среди монахов”.

5. Говорили об авве Макарии, что, на случай встречи с братьями, которые будут есть, он наложил на себя такое правило, что, если было вино, он взамен одной чаши проводил день не употребляя воды. Братья же ради утешения давали ему вино: старец принимал его с радостью, чтобы затем самому себя мучить. Но ученики его, зная это, говорили им: ”Ради Бога, не давайте ему вина; не довольно ли ему наказывать себя в келье?” И когда братья узнали это, они уже не давали ему *вина*”.

6. Когда однажды Макарий проходил от болота к своей келье, неся пальмовые ветви, его встретил на пути дьявол с косяю. Он старался опустить ее на него, но не мог. Он сказал ему: ”О, насилие твое! Макарий, я ничего не могу против тебя. Вот то, что ты делаешь, и я также делаю: ты постишься, а я совсем не ем; ты бодрствуешь, а я совсем не сплю; есть только одно, чем ты превосходишь меня”. Авва Макарий сказал ему: ”Что это?” Он сказал ему: ”Это — твое смирение. Вот по причине твоего смирения нет у меня силы против тебя”. И когда он простер свои руки, демон стал невидим.

7. Рассказывают об авве Макарии следующее. Агафоник, епарх антиохийский, услышав о нем, что он совершает великие чудеса и имеет благодать исцелений от Господа нашего Иисуса Христа, послал к нему свою дочь, с которой был дух нечистый, чтобы он помолился

о ней. И по благодати Божией, которая была в нем, когда он помолился, она тотчас исцелилась, и он послал ее с миром к ее родителям. Когда ее отец и мать увидели исцеление, которое совершил с их дочерью Христос по молитвам святого старца аввы Макария, они воздали благодарение Господу нашему Иисусу Христу.

8. Авва Пижими сказал: "Ученик аввы Макария рассказывал мне: "Старец сказал мне однажды: Когда я сидел в моем местопребывании в Скиту, двое юношей чужеземцев пришли ко мне; у одного была борода, у другого только начинала расти борода. И пришли они ко мне, говоря: "Где келья аввы Макария?" Я сказал им: "Что вам нужно от него?" Они сказали мне: "Услышав о его делах и о Ските, мы пришли, чтобы увидеть его". Я сказал им: "Это я". Они сотворили мне поклон, говоря: "Мы желаем пребывать здесь". И я увидел их нежными и как бы *пришедшими* от богатого рода. Я сказал им: "Вы не можете обитать здесь". Старший сказал: "Если мы не можем остаться, то пойдем в другое место". Я сказал помыслу своему: "Зачем я отгнал их, чтобы они соблазнились?" Я сказал им: "Идите, стройте себе келью, если можете". Они сказали: "Научи нас только, и мы построим ее". Я дал им мотыгу, заступ и мешок с хлебами и солью, указал им скалу каменоломни иссохшей и сказал им: "Вырубите себе *келью* здесь и принесите лесу из болота, постройте и так живите". Думал же я, что по причине трудов они скоро убегут. Они спросили меня: "Чем здесь занимаются?" Я сказал им: "Плетением". И я взял пальмы из болота, показал начало плетения и способ плести корзины. Я сказал им: "Делайте корзины, отдавайте их сторожам, и они будут приносить вам хлеб". Наконец я ушел. Они терпеливо делали все то, что я приказал им, и не приходили ко мне в течение трех лет. И я боролся с помыслом своим, говоря: "Что они делают, что не приходят ко мне ради своих помыслов? Те, кои далеко находятся, приходят ко мне, а они не приходят ко мне и не ходят в другие места, кроме лишь церкви, чтобы только принять приношение, храня молчание". И молил я Бога, постился седмицу, чтобы Он открыл мне их делание. И вставши, я пошел к ним, чтобы видеть, как они живут. И когда я постучал, они отворили мне, приветствовали меня молча, и, помолвившись, мы сели. Старший сделал знак младшему. Он вышел, а старший сидел, храня молчание, занимаясь плетением: он не сказал ни слова. И когда он ударил девятый час, вошел младший. И когда он сделал ему знак, младший стал варить что-то. И когда старший снова сделал ему знак, младший положил скатерть и три хлеба и стоял молча. И я сказал им: "Встаньте, будем есть". И мы встали, поели. И принесли они кружку: мы пили. Когда наступил вечер, они сказали: "Ты уйдешь?" Я сказал: "Нет, но я буду спать здесь". Они положили

мне рогожу на другой стороне, а сами легли вместе. Они взяли также свои пояса и нарамники, сложили их против меня. И умолял я Бога открыть мне их делание. Кровля отверзлась, был свет как днем: они не видели света. Как они думали, что я сплю, то старший разбудил младшего. Они встали, опоясались, подняли руки свои к небу. Я видел их; они не видели меня. И я видел демонов, которые носились над младшим, подобно мухам: они садились даже на глаза и на уста его. И видел я ангела Господня, который держал в руке огненный меч и ограждал его, отгоняя демонов, а к старшему не смели они приблизиться. Когда наступало утро, они опять легли. И я делал вид, что пробуждаюсь; они — также. И старший сказал только это слово: "Хочешь ли, мы пропоем двенадцать псалмов?" И я сказал: "Да". И младший пропел девять псалмов по шести стихов за один раз с аллилуия, и при каждом стихе пламень огненный выходил из его уст и восходил к небу. Я пропел несколько наизусть. И выходя я сказал: "Молитесь за меня". Они же сделали поклон молча. И я узнал, что старший был совершен, а младшего еще борол враг. И после сего, когда протекло несколько дней, старший почил, а младший — на третий день". И если старцы приходили к авве Макарию, он обыкновенно водил их к их келье, говоря: "Вот мартирион (место, где погребен мученик. — Прим. ред.) юных чужеземцев".

9. Говорили об авве Макарии Египетском, что однажды, восходя из Скита на гору Нитрийскую, будучи близко к месту, он сказал своему ученику: "Пройди немного вперед". И когда ученик прошел немного вперед, он встретил Эллина, — это был жрец Падала, который нес большую вязанку дров для сожжения и бежал. И закричав ему, брат сказал: "Ах, ты, демон! куда ты бежишь?" И вернувшись, жрец пошел к брату, нанес ему удары и оставил его наполовину мертвым. Потом, подняв дрова, он снова побежал. И пройдя немного вперед, авва Макарий встретил его и сказал ему: "Здравствуй, здравствуй, трудолюбец!" и жрец, удивившись, пошел к нему и сказал: "Что доброго ты нашел во мне, что почтил меня приветствием?" Старец сказал ему: "Я видел, что ты утруждаешь себя; но не знаешь ли ты, что ты утруждаешь себя напрасно?" Он сказал: "Я умилился от приветствия, и узнал я, что ты — *служитель* великого Бога; но другой монах, злой, которого я встретил, оскорбил меня, и я избил его до смерти". И старец узнал, что это был ученик его. И взявши его ноги, жрец говорил: "Я не отпущу тебя, если ты не сделаешь меня монахом". И они пошли к месту, где находился брат, привели его в церковь горы; и когда увидели там жреца, были изумлены. Они крестили его, сделали монахом, и множество Эллинов сделались христианами из-за него. — Авва Макарий говорил: "Слово худое делает добрых худыми; подобным образом и доброе слово делает худых добрыми".

10. Он пошел, еще, один раз из Скита в Теренути, вошел в усыпальницу и заснул. Были здесь трупы Эллинов умерших. Взяв один, он положил его себе под голову вместо изголовья, чтобы отдохнуть немного. Но демоны, увидев его сердце мужественным, подобно сердцу льва, позавидовали ему. Чтобы испугать его, они назвали одно имя, как делают это женщины, говоря: "Такая-то, иди с нами в баню". И другой демон подо мною, как бы из среды мертвых, отвечал им: "На мне странник; я не могу придти". Но старец не испугался, но с твердостью ударил его, говоря: "Встань, иди во мрак, если можешь". И услышав это, демоны закричали гласом великим: "Ты победил нас". И они удалились со стыдом.

11. Один брат посетил авву Макария и сказал ему: "Отец мой! скажи мне одно слово, как мне спастись?" Старец сказал ему: "Иди в усыпальницу, порицай мертвых и бросай в них камень". Отправившись, брат порицал мертвых и, пришедши, объявил об этом старцу. Старец сказал ему: "Они тебе ничего не сказали?" Он сказал: "Нет". Старец сказал: "Иди назавтра, восхваляй их, говоря: Вы апостолы и святые и праведники". И он пришел к старцу, говоря: "Я их восхвалял". Старец сказал: "Они тебе ничего не ответили?" Он сказал ему: "Нет". Старец сказал ему: "Ты видишь, сколько ты порицал их — и они ничего тебе не ответили: подобным образом и ты, если хочешь спастись, иди, сделай себя мертвым; не считай обид от людей, ни почестей от них, подобно мертвым; и можно тебе спастись".

12. Говорили о нем, что, если какой брат приходил к нему со страхом, как к святому и великому старцу, он ничего не говорил ему; но если кто-нибудь из братьев говорил ему, уничижая его: "Не ты ли был погонщик верблюдов, который воровал из веялки и продавал? Сторожа не тебя ли били?" Если кто говорил ему в этих выражениях, то отвечал ему с радостью о том, о чем он спрашивал его.

13. Авва Чичои (Сисой) говорил: "Когда я был в скиту с аввою Макарием, мы пошли вверх, чтобы жать, будучи всемером. И вот одна вдова сзади нас собирала колосья и не переставала плакать. Старец позвал хозяина поля и спросил: "Что случилось с этой старушкой, что она не переставая плачет?" Он сказал ему: "Была вещь на хранении у ее мужа; он умер внезапно и не сказал ей, где положил эту вещь; а владелец вещи хочет увести ее в рабство вместе с ее детьми". Старец сказал ему: "Скажи ей, чтобы она пришла к нам в то место, где мы будем отдыхать во время жары". И когда она пришла, старец сказал ей: "О чем ты плачешь не переставая?" Она сказала ему: "Мой муж получил вещь на хранение от одного человека и не сказал мне,

где положил ее”. — Старец сказал ей: ”Иди, покажи мне, где ты похоронила его”. И он взял своих братьев с собою и вышел с нею. Когда они пришли на место, старец сказал ей: ”Иди домой”. — И когда они помолились, старец позвал мертвого, говоря: ”Такой-то, где ты положил чужую вещь?” И он ответил ему и сказал: ”Она лежит в моем доме, в ногах постели”. Старец сказал ему: ”Покойся же до дня воскресения”. И когда братья увидели это, они пали от страха к ногам его. Старец сказал им: ”Не ради меня случилось это, ибо я ничто, — а ради этой вдовы и сирот; но великое дело, что Бог желает души безгрешной”. И отправившись, они сообщили вдове, говоря: ”Вещь находится в таком-то месте”. И взявши ее, она отдала ее хозяину ее и сделала своих сыновей свободными, а те, кто слышали, воздали славу Богу”.

14. Авва Макарий, оставляя церковь в Скиту, говорил братьям: ”Бегите, братья”. Один старец сказал ему: ”Куда мы убежим, особенно в этой пустыне?” И он положил палец на уста свои, говоря: ”Вот бегство”, т.е. молчание”.

15. Авва Пафнутий, ученик аввы Макария, говорил: ”Я молил старца, говоря: Отец мой, скажи мне одно слово. Он сказал мне: Не делай ничего дурного и никого не осуждай — и ты спасешься”.

16. Авва Моисей говорил авве Макарию: ”Я хочу затвориться, братья не дают мне”. Авва Макарий сказал ему: ”Я вижу, что природа твоя нежная, и ты не можешь оттолкнуть брата; если же ты истинно желаешь быть один, послушай меня, иди на скалу — и будешь один”. И поступив так, он успокоился.

17. Авва Макарий говорил: ”Если ты наказываешь кого-нибудь и тобою движет гнев, то ты действуешь по страсти; ибо ты никого не спасаешь и себя самого губишь”.

18. Он говорил также: ”Несомненно, кто ищет содружества с людьми, тот удалится от содружества с Богом, ибо написано: ”Горе вам, если все люди будут говорить вам: хорошо”.

19. Он говорил также: ”Я думаю так: если вы действуете в угоду людям, они сами будут обвинять вас за недостаток страха *Божия*. Если же вы будете стремиться к праведности, хотя даже они и страдать будут немного, однако совесть не сделает их слепыми относительно того, что делается по Богу”.

20. Я слышал, что старцы горы Нитрийской послали однажды к авве Макарию Скитскому, прося его и говоря: "Чтобы всему народу не идти к тебе, мы просим тебя прийти к нам, чтобы нам видеть тебя, прежде чем ты отойдешь к Господу". Когда он пошел на гору, весь народ собрался к нему. Старцы же просили его, говоря: "Скажи одно слово братьям". Но он, заплакав, сказал: "Будем плакать о себе, братья! Пусть очи наши источают слезы, прежде чем мы пойдем туда, где наши слезы будут жечь наши тела". И заплакав, все бросились на лицо свое, говоря: "Молись за нас, отец наш!"

21. Я узнал, что авва Макарий ходил однажды на гору Нитрийскую на приношение аввы Памво. Старцы сказали ему: "Скажи слово братьям, отец наш!" Он сказал: "Я не сделался еще монахом, но видел монахов. Вот, когда однажды сидел я в келье своей в скиту, помысл говорил мне: "Иди в пустыню и узнай, что ты увидишь там". И я пребывал со своим помыслом пять лет, говоря: "Не от демонов ли он?" И когда помысл мой оставался в своем положении, я пошел в пустыню. Я нашел там озеро водное с островом посреди его. И животные пустынные пришли туда пить. И увидел я среди их двух людей нагих. И тело мое убоялось: я думал, что это были духи. Но они, увидев, что я боюсь, сказали мне: "Не бойся; мы также люди". И сказал я: "Вы откуда пришли? и ради чего вы пришли в эту пустыню?" Они сказали мне: "Мы из одного и того же монастыря; мы заключили условие и пришли сюда вот уже сорок лет". — Один был египтянин, другой — ливиянин. Они спросили меня также: "В каком состоянии находится мир? Вода приходит ли в свое время? Есть ли в мире изобилие?" — Я сказал им: "Благодатию Божью и вашими молитвами". — Я спросил их: "Как могу я сделаться монахом?" — Они ответили мне: "Если кто-нибудь не отречется от всякой вещи мира сего, он не может сделаться монахом". — Я сказал им: "Я слаб; я не могу сделаться таким, как вы". — Они сказали мне: "Если не можешь сделаться таким, как мы, то сиди в келье своей и оплакивай грехи свои". — Я спросил их: "Когда бывает зима, вы не замерзаете ли? и когда бывает жара, ваши тела не опаляются ли?" — Они сказали мне: "Бог промышляет, и — зимою мы не мерзнем и летом мы не опаляемся". — Вот почему я сказал вам: "Я не сделался еще монахом, но видел монахов". Простите мне, братья".

22. Говорили об авве Макарии, что он был богом на земле, по написанному; ибо как Бог покрывает мир, так стал и авва Макарий, покрывая грехи, какие он видел, как бы их и не видя; те, о каких он слышал, как бы о них и не слыша.

23. Некоторые старцы спросили авву Макария, говоря: "Как нужно молиться?" Он сказал им: "Не надобно говорить много слов, но воздевать руки к Богу и говорить: "Господи, как Ты хочешь, как Тебе угодно, руководи меня!" Если есть скорбь, говори: "Господи, помоги мне", — и Тот, Кто знает полезное, умилосердится над нами по Своей милости и по Своему человеколюбию".

24. Авва Чичои (Сисой) говорил об авве Макарии: "Один брат пошел однажды к нему; он видел силу Божию, которая ходила с ним. Старец сказал в себе самом: "О, плач человека о своих делах! сколько он превосходит добродетели!" — И сказал он брату: "Поверь мне, — если бы ты знал Того, кто находится с тобою, ты бы не боялся ничего в мире".

25. Когда однажды авва Макарий и авва Памво шли на гору, авва Памво взял руки аввы Макария, облобызал их, говоря: "Сила придет из этих малых рук". Авва Макарий сказал ему: "Молчи, брат мой Памво, чтобы слово твое не было со властью".

26. Говорили об авве Макарии Великом. Был он однажды в одном монастыре. Между тем как братья представляли по рогоже каждый день, он представлял одну рогожу в три дня. И когда братья увидели его, они сказали начальнику: "Если этот брат странник не будет представлять своей рогожи ежедневно, мы не дадим ему быть с нами". И когда начальник пошел в его келью, желая сказать ему это, он остановился вне кельи. И услышал он, что при каждом ударе ноги Макарий становился и молился, делая три поклона. И тотчас начальник возвратился, говоря: "Принесите мне рогожу аввы Макария". Когда ее принесли ему, он взял ее и бросил в печь хлебника. Потом, спустя долгое время, когда затопляли печь, он остался, чтобы печь была погашена. Он увидел рогожу: она несколько не была обожжена, находясь в огне. И сказал начальник братьям: "Труд рук — ничто без подвигов".

27. Рассказывали об одном брате, который впал в искушение в скиту. Он пошел, сообщил авве Макарию Александрийскому об искушении. И когда старец связал его узами подвига, чтобы он калялся и не открывал своей двери до времени, брат, как только ушел, стал печален по причине искушения и подвергся опасности. Он не исполнил заповеди, какую связал его авва Макарий. И мучимый двумя бранями, он встал, пошел к месту другого аввы Макария Египетского, рассказал ему то прегрешение, в какое он впал по причине уз от аввы Макария Александрийского, которых он не исполнил. И старец

убедил его. Он много утешал его, говоря: "Иди, сын мой, что ты можешь, то делай; опоясывайся, чтобы никогда не совершать этого греха, и вот это и есть его покаяние". И сказал ему брат: "Что мне делать? ведь я смущаюсь по причине уз заповеди аввы Макария". Старец сказал ему: "Узы этой заповеди не тебя связали, но авву Макария". Когда Макарий Александрийский услышал то, что старец сказал брату: "Узы связали авву Макария", он встал, убежал к болоту, решившись оставаться там не встречаясь ни с кем, пока ни исполнит заповеди соответственно узам времени, какое он назначил тому брату. И он оставался много дней в болоте, пока тело его не распухло от мошек. Авва Макарий Египетский узнал, что старец убежал к болоту по причине его слова. Он встал, пошел к болоту, ища его, пока не нашел. Увидев его, он сказал: "Добрый старец, я сказал это слово ради утешения брата, а ты, услышав его, подобно доброй невесте убежал во внутренний покой; встань же, отец мой, возвратись в свою келью". Но он сказал: "Прости меня; (я действовал) по слову исшедшему из уст твоих, ибо оно достигло до меня; но не исполнив числа дней, какое я назначил брату, я не уйду". Видя, что он выносит с твердостью, он убеждал его, говоря: "Не так; но встань, иди со мною, и я научу тебя, что тебе следует делать". Когда он был таким образом убежден, он встал, пошел с ним и говорил с ним по обычаю своему. Он сказал ему: "Иди, соверши этот год вкушая пищу один раз в неделю". Это не были узы, какие он назначил ему, но прежде чем это слово было сказано, это было правилом жизни Макария Александрийского: он ел один раз в неделю.

28. Авва Макарий говорил: "Тот, кто будет наполнять себя хлебом и водою, дает ключи от своего дома ворам в тот же час".

29. ...И когда он (?) его посетил, он услышал, что он плачет, взывая и говоря: "Иисусе, Иисусе! поелику уши Твои не внемлют, когда я взываю к Тебе день и ночь, чтобы Ты сжалился надо мною, чтобы был милостив ко мне во грехах моих, — я не устану, взывая к Тебе".

30. Говорили об авве Макарии Великом, что, идя однажды на гору, он увидел голову мертвеца, лежащую на горе. Он тронул голову. Она заговорила с ним. Старец сказал ей: "Кто же ты, говорящий со мною?" — Череп сказал ему: "Я Эллин времени язычников; мне позволили говорить с тобою". — Старец сказал ему: "А я кто?" — Череп сказал ему: "Ты авва Макарий духоносец". — Старец сказал ему: "Ты находишься в покое или в страдании?" — Череп сказал ему: "Я нахожусь в мучениях". — Старец сказал ему: "Какого вида твое

мучение?” Череп сказал ему: ”Как небо возвышается над землею, так и над нашею головою кипит река огненная; она и под нами, воздымая свои волны до наших ног. Мы находимся посреди, так что среди нас лицо не видит лица, но наши спины соединены одна с другою. В тот час, когда бывает великое моление за нас, малый отдых дается нам”. — Старец сказал ему: ”Какой отдых?” — Череп сказал ему: ”На мгновение ока мы видим лица друг друга”. — Услышав это, старец воскликнул и заплакал, говоря: ”Когда там такой отдых от мучения, горе жене, пребывающей с мужем, чтобы раждать детей! Лучше было бы, если бы их не рождали в мир”. Старец сказал ему: ”Есть ли мучение хуже твоего?” — Череп сказал ему: ”Да, ибо что касается того мучения, которое под нами, его огонь чернее и безжалостнее этого”. — Старец сказал ему: ”Есть ли люди в этом огне?” — Череп сказал ему: ”Да, есть”. Череп начал еще говорить: ”Что до нас, как мы не знали Бога, нас ввергли в это мучение; но тех, кои знают Его и оставили Его, ввергли ниже нас”.

31. Говорили об авве Макарии Великом, что он провел три года в усыпальнице, где был какой-то мертвец. И когда спустя три года он захотел оставить это место, мертвец стал у двери, говоря: ”Я не отпущу тебя, отец мой”. — Старец сказал ему: ”Почему?” — Мертвец сказал ему: ”Прежде чем ты прибыл в эту усыпальницу, я был в великих страданиях и скорбях; когда ты пришел сюда и жил здесь, ради тебя дали мне покой. Я боюсь, что, если отпущу тебя, ввергнут меня туда в другой раз”. Когда мертвец стоял у двери усыпальницы, послышался глас: ”Отпусти человека Божия; ибо, если бы не нашли в тебе малых *дел* праведности, чтобы оказать тебе милость за них, Бог не вложил бы в сердце Своего раба провести эти три года в этой усыпальнице, чтобы ради него была тебе милость”.

32. Говорили об авве Макарии, что он был однажды на болоте, собирая пальмы. И когда он перестал их собирать, когда он соединил их, чтобы связать их, демон пришел к нему во образе монаха, который пришел во гнев и ярость. Он сказал ему: ”Макарий, не связывай этих пальм, пока ты не дал мне моей части”. Старец сказал ему: ”Иди, возьми, что хочешь”. И демон сказал ему: ”Раздели их; дай мне часть, и возьми себе другую”. И старец разделил их; он сделал одну часть больше другой и сказал демону: ”Возьми из двух ту, какую захочешь”. — И демон сказал ему: ”Нет; ты подъял труд, возьми сначала с той стороны, с какой пожелаешь”. Старец взял малую часть, и тотчас демон воскликнул: ”О насилие! Макарий, я побеждал многих, но ты победил меня”. — И старец сказал ему: ”Кто же ты?” —

А демон сказал ему: "Я демон корыстолюбия". И когда старец сотворил молитву, демон стал невидим.

33. Говорили еще о нем, что, когда авва Макарий молился в своей келье, пришел к нему глас: "Макарий, ты не пришел еще в меру двух женщин, живущих в таком-то селении". Встав утром, старец взял свой пальмовый посох, отправился в путь, чтобы идти, пока не дойдет до селения. Ангел шел с ним, направляя его к дому тому. Когда он постучал в дверь, ему отворили. Узнавши же, что это — авва Макарий, они поклонились ему до земли. Они приняли его с радостью. Старец сказал им: "Ради вас я претерпел трудности этого путешествия, из пустыни пришел сюда; скажите же мне, какое ваше делание". Но они, желая скрыть, сказали ему: "Зачем желаешь ты знать делание тех, которые осквернены?" — Сотворив поклон, старец сказал им: "Не скрывайте от меня, ибо Бог послал меня". — Испугавшись, они объявили ему, говоря: "Прости нас, отец наш. Мы обе чужды одна другой по миру. По соглашению мы сделались двумя сестрами плотскими. Вот пятнадцать лет ныне, как мы находимся в этом доме, и мы не знаем, спорили ли мы одна с другою, и сказала ли одна слово праздное своей подруге; но мы всегда находимся в мире и в единомыслии. Нам приходило на мысль оставить наших мужей и перейти к жизни девственной; и когда мы много раз просили об этом наших мужей, они не согласились нас отпустить. Когда *исполнить* это намерение не было нам позволено, мы положили между нами и Богом завет, что ни одно слово праздное не будет произнесено нашими устами до смерти, но что всегда мы будем помышлять о Боге и Его святых, что мы будем усердно заниматься молитвами, пощениями и делами милосердия". Услышав это, авва Макарий сказал: "Поистине, не имени монаха или мирянина, или девы, или жены с мужем, но правого произволения ищет Бог, и Он им всем дает Своего Святого Духа". Нашедши для себя пользу, старец возвратился в свою келью, ударяя руками и говоря: "Я не достиг мира с братом моим, как эти женщины мирские".

34. Говорили об авве Макарии Великом. Он обитал во внутренней пустыне, один находясь там, проводя жизнь отшельническую. Внутри той пустыни была еще другая пустыня, где обитали другие братья. Однажды старец обратил свое внимание на дорогу. Он увидел сатану, который шел в виде путешественника. Казалось, он был одет в рубашку льняную, которая вся была в дырках, и на каждой дырке висел сосудец. Макарий сказал ему: "Старец, куда ты идешь?" — И он сказал: "Я пройду, чтобы напомнить братьям". И сказал ему авва Макарий: "Что делаешь ты с этими сосудами?" — И он сказал ему: "Это — вещь не понравится одному, я даю ему другую; а если и другая не понравится ему, я дам ему еще иную; необходимо же, чтобы одна из

них понравилась ему”. И сказав это, он ушел. Старец сел; он смотрел на дорогу, пока дьявол вернется. Увидев его, старец сказал ему: ”Они здравствуют?” – Он сказал ему: ”Где здравствуют!” – Авва Макарий сказал ему: ”Почему?” – Он сказал: ”Братья стали суровы ко мне, и никто не потерпел меня”. – Авва Макарий начал говорить и сказал ему: ”Нет у тебя там ни одного друга?” – Он ответил ему и сказал: ”Я имею одного друга, который находится там, и он меня слушает. Если он увидит меня, он кружится подобно собачке”. – Старец сказал: ”А как его имя?” – Он сказал: Феопемт – имя его”. И сказав это, он ушел. Авва Макарий встал, пошел во внутреннюю пустыню. И когда братья услышали, они взяли пальмы и вышли на встречу ему. Кроме того, каждый приготовился, думая, что Макарий будет отдыхать у него, в его доме. Но старец после приветствия сказал: ”Брат по имени Феопемт есть на этой горе?” И нашедши его, он пошел к его келье. Феопемт принял его с радостью и восторгом. Старец начал беседовать с ним и сказал ему: ”В каком состоянии твои помыслы, брат мой?” – Но он сказал ему: ”Молись за меня, я достоин”. – Старец сказал ему: ”Не борют ли тебя помыслы?” – Он сказал: ”Доныне я достоин”, – ибо он стыдился говорить это. Старец сказал ему: ”Доныне, будучи в таком возрасте, я подвизаюсь, и всякий почитает меня; но мне, старец, дух блуда причиняет страдания”. – Феопемт ответил ему и сказал: ”Поверь мне, отец мой, мне также”. Старец же, давая ему повод говорить, называл другие помыслы, какие бороли его, пока он не признавался. Потом старец сказал ему: ”Как ты постишься?” – И он сказал: ”До девятого часа”. – Старец сказал: ”Постись до вечера и подвизайся, читай на память Евангелие и остальные Писания, и если помысл придет, не смотри вниз, но смотри всегда вверх, и Бог тебе поможет”. И дав это наставление брату, старец ушел в свою пустыню. И посмотрев на дорогу, он увидел опять демона и – сказал ему: ”Куда ты идешь?” – Он сказал: ”Я иду напомним братьям”. – И когда он возвращался, святой сказал ему: ”Какие известия о братьях?” – И он сказал: ”Худые”. – И старец сказал ему: ”Почему?” – И он сказал: ”Они все стали суровы ко мне, и самое великое зло – в том, что и тот последний друг, которого я имел, который меня слушал, изменил мне – не знаю как; ведь он не дает мне более убеждать его, но сделался суровее их всех, и я решился более уже не попираť земли ногами моими в этом месте, разве только по некотором времени”. И сказав это он ушел и оставил старца, а старец вошел в свою келью.

Во славу Бога Отца и Сына и Святого Духа до века всех веков.

Аминь.

АРХИВ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИОТЕКИ

ПИСЬМА НИКОЛАЯ ЛЕСКОВА И. С. ГАГАРИНУ И И. М. МАРТЫНОВУ

В 1967 г. американский исследователь В. Б. Эджер-тон опубликовал четыре письма Н. С. Лескова к И. С. Гагарину, хранящихся в Славянской библиотеке в Париже (см. *Indiana Slavic Studies*, vol. IV). Письма эти относились к июню-июлю 1875 г., когда Н. С. Лесков, находясь в Париже, встречался по рекомендации И. С. Аксакова с русскими католиками И. С. Гагариным и И. М. Мартыновым.

Как известно, еще в 40-ые годы славянофилы вели полемику с русскими католиками (об этом свидетельствуют, в частности, ранее опубликованные "Символом" письма И. С. Гагарина И. В. Киреевскому). Эта полемика возобновилась в 60-ые годы, когда славянофилы подняли в московской печати вопрос о деятельности иезуитов в России. Различие точек зрения не помешало оппонентам установить дружеский контакт, и в 1874 г. И. С. Аксаков вступил в переписку с И. С. Гагариным по поводу хранившихся у того неизданных рукописей Ф. И. Тютчева (с которым Аксаков состоял в родстве). В результате рукописи были переданы Аксакову для публикации. Близкий к славянофилам Лесков, как известно, проявлял большое внимание к религиозной проблематике, особенно к тому, как учение Церкви воспринималось в народе, — отсюда его интерес к сектантству, странничеству, к чудесам и святым местам. Интересно отметить, что во время своей поездки во Францию он собирался вместе с французскими паломниками посетить Лурд. И хотя это паломничество не состоялось, интерес Лескова к католицизму сохранился.

Нам удалось обнаружить в бумагах о. И. М. Мартынова (также хранящихся в Славянской библиотеке) еще два письма Н. С. Лескова, оставшихся неизвестными В. Б. Эджертону.

Первое из них адресовано И. С. Гагарину и написано 18 июня 1875 г. Упоминаемый в письме номер газеты (посланный Лескову Гагариным, но, видимо, не дошедший до адресата) — "Le Monde" от 17 июня 1875 г., где была опубликована статья о "Святом сердце". "Критика "Анны Карениной" — статья в "Journal des débats" от 18 июня 1875 г., также рекомендованная Лескову Гагариным.

Как видно из последующих писем, искомый номер газеты был в конце концов найден и диалог продолжился. Лесков задержался в Париже дольше, чем предполагал, но зато вскоре уехал на воды в Виши Гагарин. И тогда в общении с Лесковым его заменил о. Мартынов, идеи которого еще раньше заинтересовали Лескова "логичностью своего построения". Упоминаемый ниже в письме известный филолог, профессор Московского университета Ф. И. Буслаев, находился в Париже с семьей одновременно с Лесковым и впоследствии также переписывался с Мартыновым. Позднее Лесков посвятил Буслаеву рассказ "Некрещеный поп". Приведем краткие сведения о мало кому известном И. М. Мартынове. Иван Матвеевич (В. Б. Эджертон неверно называет его Михайловичем) Мартынов родился в 1821 г. в Казани, окончил Петербургский университет. В 1845 г., путешествуя по Италии и Франции, принял католичество и вступил в Орден иезуитов. Умер он в 1894 г. в Каннах. Им было опубликовано (частично в сотрудничестве с Гагариным) много работ на богословские и исторические темы, а также переводов.

В письме Н. С. Лескова речь идет, очевидно, о книге "Апология путешествия на Восток", принадлежащей известному филологу и церковному деятелю Юго-Западной Руси Мелетию Смотрицкому (чью "Грамматику" М. В. Ломоносов в свое время назвал "воротами учености"). "Апология путешествия на Восток", написанная в 1628 г., была переведена с польского языка на русский и издана И. М. Мартыновым в 1863 г. в Лейпциге.

Письмо Лескова Мартынову относится, по-видимому, к началу июля 1875 г.

Насколько можно судить по материалам Славянской библиотеки, переписка Н. С. Лескова с русскими католиками в Париже этим письмом завершается.

Впоследствии, когда в 80-ые годы И. С. Гагарину несправедливо было приписано соучастие в интриге против А. С. Пушкина, Н. С. Лесков счел необходимым выступить в защиту доброго имени своего бывшего корреспондента и опубликовал статью, где коротко рассказал о своих встречах с ним. (См. Н. С. Лесков. "Иезуит Гагарин в деле Пушкина". Журнал "Исторический вестник", 1886, т. XXV, №8.)

Публикацию подготовил Л. Чертков

18 июня 1875 г. Париж

Мой отец!

При всем Вашем недоверии к факту исчезновения посланного Вами мне № газеты, он все-таки пропал. Исследование было сделано, но не привело ни к каким результатам: газеты нет. Надеюсь, что этот № не составляет библиографической редкости, прошу Вас указать мне его и я его достану у продавщиц. Уяснить себе, что такое "сердце Иисусово" мне очень интересно: я знаю "благое имя Иисусово", Его заслуги, его характер всесовершеннейший и несравненный, и все божество его явно зримое, но как из всего этого детализируется "сердце" и зачем это сделано?.. Я уверен, что в Вашей церкви это должно иметь свое объяснение, и хочу его знать. Мне припоминается, что на хорах киевского Софийского собора есть придел не то "Божиего тела", не то "Сердца Иисусова", — это осталось от униятских времен и в приделе этом до сих пор не служат. Так как Вам многое известно, то может быть Вы знаете и это странное обстоятельство, что в греко-восточном русском храме и даже кафедральном соборе до сих пор есть католический алтарь, да еще самого чуждого духу восточной церкви *воимя*.

Вы мне делаете много удовольствия Вашим вниманием, исходящим, как сами говорите, из столь чистого источника, как любовь к соотчичам. Слава Богу, что это чувство так живо в Вас о сю пору. И меня к Вам влечет то же чувство и мне скорбно и грустно думать, что Вы не возвратитесь... Однако и это может быть иначе. Когда говоришь о России, надо давать широкий полет своей вере, ибо и в самую Россию "только можно верить", как говорил Ф. И. Тютчев, и она этой веры не посрамит. Веры же у нас, право, больше, чем где-

либо, — особенно чем здесь, и что всего дороже, — наша вера добрее, проще и уповательнее.

Критику "Анны Карениной" читал. Автор правильно попадает на философию Л. Н. Толстого, — он действительно думает, что надо косить, не стараясь, а как косится. Это однако не ново: у Гоголя (в "Ревизоре") тоже есть эта мысль: "пусть каждый *метет свою улицу*". Я думаю, что это самое нужное теперь, — делать только *свое дело*, ибо нам нет роли в европейской политике, да и у самой Европы — то есть ли политика? Мы, как говорил Екатерине II Панин, "управляемся милостью Божиею и глупостью народной", — нам нужно "благое просвещение", т.е. просвещение не враждебное христианскому идеалу, а не погоня за идеалом политическим по европейским образцам. Во всем остальном: "с нами Бог", ибо если бы не Он, то "кто бы нас избавил от толиких бед?"

Если Вам покажется, что я еще раз смогу с Вами проститься, то черкните, я прибегу. Я уезжаю в будущую пятницу.

Прошу Вас передать мой поклон отцу Мартынову и принять уверение в моем глубоком к Вам уважении —

Николай Лесков

Paris, rue Chateaubriand, 5
Воскресенье

Мой отец!

Федор Иванович Буслаев передал мне Ваше письмо, в котором Вы вспоминаете мое имя и говорите о моем желании иметь одно из Ваших сочинений. Вы так добры, что предлагаете эту книгу "к моим услугам", и я не скрою, что мне ее особенно приятно получить от Вас. Я еще остаюсь в Париже и пробуду здесь вероятно до 26 июля, но в доме общины отц(ов) иезуитов я не был с отъезда отца Гагарина, потому что мне совестно было отрывать Вас от Ваших занятий. Мне показалось, что Вас это может стеснять... Прав ли я или нет, но во всяком случае это одно причину, что познакомясь с Вами и встретив в Вас лицо глубоких религиозных убеждений, я отказывал себе до сих пор в удовольствии видеть Вас и говорить с Вами, чего мне так сильно хотелось и хочется. Высказывая это Вам со всею откровенностью, которую считаю вполне уместною в отношениях с Вами, я прошу Вас ответить мне: могу ли я приехать к Вам за обещанною Вами мне книгою и когда я должен это сделать наименее Вас беспокоя?

С истинным к Вам уважением имею честь быть Вашим покорным
слугою *Н. Лесков*

Адрес мой (Ник. Семен. Лескову) : Nicolas Lesskow. Rue

Chateaubriand, 5.

SOMMAIRE

Éditorial	5
---------------------	---

LA BIBLE

Paul Beauchamp, La Bible aujourd'hui	
1. La Bible, parole de Dieu, parole de l'homme	11
2. Nouveau profil du lecteur	25
3. L'Écriture, témoignage multiple et parole une	40
4. La Bible, livre de l'humanité et livre d'un peuple	56
Louis Bouyer, Un tremblement de terre dans la critique du Nouveau Testament	83
Josef Blank, Exegese als theologische Basiswissenschaft	91
James Barr, L'interprétation fondamentaliste de l'Écriture	112

CHRONIQUE

René Marichal, Le Congrès eucharistique international de Lourdes	123
Gustave Martelet, Les grandes intuitions chrétiennes de Teilhard	133
Robert Clément, Paul Couturier, apôtre de l'unité chrétienne	153

PATRISTIQUE

Récit sur le bienheureux Macaire le Grand (l'Égyptien)	169
--	-----

ARCHIVES DE LA BIBLIOTHEQUE SLAVE

Deux lettres de Nicolas Leskov au P. Gagarine et au P. Martynov	185
---	-----

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	5
-----------------------	---

БИБЛИЯ

П. Бошан. – Священное Писание сегодня	
1. – Библия слово Бога и слово человека	11
2. – Новое прочтение Священного Писания	25
3. – Писание – многообразное свидетельство и единое слово	40
4. – Библия – книга общечеловеческая и книга одного народа	56
Л. Буйе. – ”Землетрясение” в области новозаветной критики	83
И. Бланк. – Экзегеза как основная теологическая дисциплина	91
Д. Барр. – Фундаменталистское истолкование Библии	112

ХРОНИКА

Р. Маришаль. – Международный евхаристический конгресс в Лурде	123
Г. Мартеле. – Великие христианские прозрения Тейяра де Шардена	133
Р. Клеман. – Поль Кутюрье – ходатай христианского единства	153

ПАТРИСТИКА

”Новооткрытые сказания о Макарии Египетском”	169
--	-----

АРХИВ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИОТЕКИ

Письма Николая Лескова И. С. Гагарину и И. М. Мартынову	185
---	-----

СОДЕРЖАНИЕ ПЕРВЫХ ШЕСТИ НОМЕРОВ "СИМВОЛА"

-0-

Большая часть материалов каждого номера
была посвящена определенной теме.

Приводим список тем.

№1 (январь 1979 г.) – Брак и семья.

№2 (июль 1979) – Проблемы катехизации.

№3 (апрель 1980 г.) – Церковь и ее роль в современном мире.

№4 (декабрь 1980 г.) – Подвижническая жизнь.

№5 (июль 1981 г.) – Смерть и жизнь после смерти.

№6 (декабрь 1981 г.) – Священное Писание.

-0-0-0-

В "Символе" были опубликованы также две энциклики папы
Иоанна-Павла II

"Искупитель человека" (№3)

и "Бог, богатый милосердием" (№5).

СЛАВЯНСКАЯ БИБЛИОТЕКА В ПАРИЖЕ

Своим возникновением Славянская библиотека обязана о. Ивану Гагарину (1814-1882).

В 1842 году князь Иван Сергеевич Гагарин стал католиком и на следующий год вступил в Орден иезуитов. Завершив богословско-церковное образование, он в 1856 году начал собирать литературу, посвященную проблеме отношений между славянским православием и западным христианством.

И. С. Гагарин на собственном опыте убедился, что эти духовные миры близки друг другу, несмотря на то, что в ходе истории они оказались разделенными и между ними возникло недоверие и даже вражда.

В планы о. Гагарина входила организация исследований, которые способствовали бы взаимному познанию православия и католичества. С 1857 года начинают выходить в свет первые работы И. С. Гагарина и его сотрудников. Это серия сборников, озаглавленных "Теологические, философские и исторические исследования", "Études de théologie, de philosophie et d'histoire", в которых обсуждается главным образом русская тематика.

Личная библиотека Гагарина стала основой "Славянского музея", переименованного впоследствии в Славянскую библиотеку. Пережив множество трудностей, библиотека обрела, наконец, постоянное место в самом центре Парижа. Сейчас в ней имеется около 50 000 книг, большей частью посвященных России, богатейшая коллекция периодических изданий девятнадцатого века, а также еще не опубликованные архивы — в частности, переписка хранителей библиотеки с выдающимися деятелями русской культуры.

Приступая в 1979 году к изданию журнала "Символ", Славянская библиотека стремилась, в каком-то смысле, возобновить диалог и продолжить дело, начатое в середине прошлого века ее основателем — И. С. Гагариным.

Dépôt légal : 1^{er} trimestre 1982

Imprimerie INDICA, 14, rue du Docteur-Roux, 75015 Paris

Le directeur de la publication : R. Marichal

