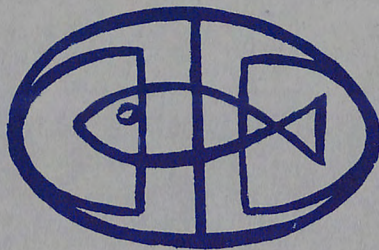


# СИМВОЛ



7

ИЮНЬ 1982

С  
И  
М  
В  
О  
Л

7

## 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

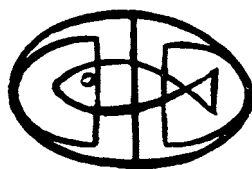
## СИМВОЛ

Журнал христианской культуры  
при Славянской Библиотеке в Париже

Выходит 2 раза в год

Подписная плата на 1982 г. : 70 фр. фр.  
Цена отдельного номера : 37 фр. фр.

# СИМВОЛ



**7**  
ИЮНЬ 1982

Слово "символ" происходит от греческого *σὺμβάλλω*, 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

**М**Ы закончили подготовку данного, седьмого, номера "Символа" накануне Пятидесятницы (праздника Троицы). Поэтому мы не могли не задуматься над значением и смыслом этого праздника, имеющим, как нам кажется, самое непосредственное отношение к стоящей перед нами задаче.

В день Пятидесятницы Святой Дух сошел на собравшихся в Иерусалимской горнице апостолов и Марию, мать Иисуса. Знамением этого сошествия были огненные языки, почившие "на каждом из них", и дар языков: "И исполнились все Духа Святого и начали говорить на иных языках..." (Деян 2.3,4). Этим сошествием Святого Духа знаменовалось рождение Церкви, а дар языков сразу же возвестил о том, что она призвана собрать народы земли во всем их разнообразии в единое целое.

Единство и разнообразие – одно неотделимо от другого. Без разнообразия Церковь уже не органическое целое, не живое тело, но некая механическая совокупность, в которой каждый элемент теряет свою неповторимость. А без единства любая составляющая с присущими ей отличительными особенностями, как раз и образующими ее внутреннее богатство, рискует замкнуться в себе, отгородиться глухой стеной от богатства других частей и стать причиной прогвевления. В истории христианства можно найти много примеров, подтверждающих эту истину. И потому основная задача нашего журнала – содействовать выявлению взаимодополняемости двух великих традиций – восточной и западной, стремления к единой цели именно в том, что отличает их друг от друга. Таким образом, основная цель "Символа" – познакомить русского читателя с жизнью Католической Церкви и интеллектуально-духовными течениями католицизма. Подобное начинание по необходимости связано с языками, и можно сказать, что переводческая работа это, в каком-то смысле, работа "в духе Пятидесятницы", ибо разнообразие языков, на которых заговорили апостолы, возвестило о единстве тех, кого Бог призвал построить единую Церковь.

*Задача журнала – содействовать общению. И думается, что данный номер "Символа" еще более, чем предыдущие, приблизился к выполнению этой задачи, поскольку его план был выработан при непосредственном участии наших читателей из Советского Союза. Главная тема номера – Крест, тайна Страстей Христовых, причастность верных самосовлечению (кенозису) и прославлению их Господа (Фил 2.7,9). И если есть в жизни Церкви нечто, постоянно возвышающееся над разными историческими эпохами, странами, политическими системами, то это именно Крест, осеняющий всю историю христианства: "Все желающие жить благочестиво во Христе Иисусе будут гонимы" (2 Тим 3.12) – хотя в ту или иную историческую эпоху присутствие Креста может проявляться более отчетливо в том или ином определенном месте или стране.*

*Мы надеемся, что начатое и все возрастающее сотрудничество между представителями двух великих христианских традиций еще более укрепится и в будущем мы сможем опубликовать не только тот или иной перевод, сделанный нашими русскими друзьями, но и какое-либо оригинальное исследование, выполненное специально для "Символа".*

*В этом номере мы публикуем полный перевод Окружного послания (Энциклики) Иоанна-Павла II. Это его, уже третье по счету, Окружное послание посвящено человеческому труду. Папа Иоанн-Павел II особо подчеркивает связь между трудом и необходимостью борьбы за достоинство и права человека. Нам кажется, что этот важный документ Католической Церкви по-новому освещает проблему труда, одну из наиболее острых проблем, стоящих перед разными общественными системами, поделившими между собой мир последней четверти XX века.*

*В четвертом и пятом номерах "Символа", в серии библейских чтений, мы опубликовали толкования на Книгу пророка Исаии и Книгу Иова. В седьмом номере мы, согласно пожеланиям читателей, помещаем толкование на первую книгу Библии – Книгу Бытия. В следующих номерах "Символа" публикация материалов этой серии будет продолжена.*

*В разделе патристики мы продолжаем публиковать некогда изданные, но ныне забытые и малодоступные читателю материалы. В этом номере мы помещаем русский перевод коптской рукописи под названием "Новооткрытые изречения преподобного Антония Великого", опубликованный в 1898 г. в Казани в журнале "Православный собеседник".*

*В разделе "Архив Славянской библиотеки" мы помещаем письмо И. С. Гагарина Ю. Ф. Самарину, относящееся к 1866 г. Это письмо не только интересный документ эпохи – думается, что некоторые высказывания автора сохраняют актуальность и в наши дни. Оно также лишний раз свидетельствует о том, что любой диалог – а тем более взаимное раскрытие двух великих христианских традиций – может быть плодотворным лишь при условии обоюдного уважения, терпимости и искреннего стремления выслушать и понять другую сторону.*

## **КРЕСТ И СТРАСТИ ХРИСТОВЫ**





## ”РАСПЯТОГО ЖЕ ЗА НЫ...”

Г.—У. фон БАЛЬТАЗАР

*Страдания Христа безмерны, ибо они искупают грех всего человечества. Недоумение, вызываемое таким восстановительным "заместительством" в современном сознании, ничего не меняет ни в теологической необходимости подобного "заместительства", ни, особенно, в его традиционном понимании. Надлежит уточнить его смысл и характер.*

**О**ПРЕДЕЛЕНИЕ страданий Иисуса Христа как страданий "за ны" проходит через все разделы Нового Завета, и достоверно установлено, что идея "заместительства" сложилась еще до посланий св. Павла.

Самое раннее определение христианской веры, каким мы располагаем (1 Кор 15.3-5), уже включает эту идею: по верованию св. Павла, которое он воспринял в Церкви еще в ее апостольские времена, "Христос, согласно Писанию, умер за грехи наши". Эта формулировка так распространена, что мы не можем считать ее отпечатком "поздней христологии", которая якобы прибегает к искусственным натяжкам для объяснения истинного факта распятия. Отметим также, что в Символ Веры было включено слово *etiam* — "же" (также), потому что Воплощение Христа уже тогда понималось как начало единого акта Спасения, предпринятого "нас ради" и завершившегося в Кресте и Воскресении. Образ Христа, "нас ради человек и нашего ради спасения сшедшего с небес", восходит, по меньшей мере, к христологии св. Иоанна. И если верно, что Воплощением начинается само делание Спасения, то оно, Воплощение, согласно всем отцам Церкви Востока

и Запада, тем самым внутренне уже устремлено ко Кресту. Однако многие современные теологи полагают, что распятие Христа между двумя преступниками было лишь логическим завершением Его жизни, вытекавшим из Его постоянной солидаризации со всеми отверженными – проститутками и вообще грешниками, т. е. с теми, с кем Он постоянно разделял стол, желая выразить тем самым волю Бога к совершенному прощению. Но в действительности Страсти Христовы отделены от всей Его общественной жизни четкой гранью: Страсти составляют содержание того самого "часа", к которому устремлена вся Его жизнь, того "часа", о котором сначала сказано, что он "еще не пришел", а потом – что он "пришел". Страсти – это то "крещение", которым Иисус должен креститься и которого Он ожидает как решающего момента Своего существования, это тот "час", на который св. Павел делает (более отчетливо, чем другие) главный упор, полагая, что все остальное – лишь преддверие к нему.

По-видимому, великая поэма о "Служителе Господа" (Ис 52-53), на протяжении пяти веков иудаизма остававшаяся почти без внимания, побудила интерпретировать Крест как принятый "нас ради", "нашего ради спасения" и, в конце концов, "вместо нас". Сначала был период поисков, период предварительных и фрагментарных объяснений столь вызывающего провала Иисуса: Раб послушный, вознесенный от земли к Господу Своему, особая воля Бога. Но в целостную картину они складываются лишь в видении Исаии, которое получило теперь (после пасхальных событий) свое историческое завершение, ибо только такое видение проливает свет на характер земной жизни Иисуса и тайну Его власти. Поэтому с теологической точки зрения евангелисты имели все основания подчеркивать связь между всей деятельностью Иисуса и ориентацией на Его "час", причем подчеркивать с большей силой, чем это позволяют собственные высказывания Иисуса о Своей миссии.

Мы хотели бы сразу ответить на одно возражение, часто выдвигаемое в наше время: разве с самого начала Иисус не говорил, что каждому уверовавшему в Бога и доверившемуся Ему даровано Его безоговорочное прощение (притча о блудном сыне); и разве не отпускал Иисус грехи (мы готовы отстаивать это, несмотря на возражения ряда экзегетов) еще тогда, когда и речи не было о связи этого прощения с каким бы то ни было ожидаемым "восстанавливающим" действием, которое обуславливало бы это прощение уже заранее?

В связи с этим необходимо напомнить следующее. Прощение, которое Бог дарует без всяких "предварительных условий", становится реальным лишь тогда, когда грешник в свою очередь безоговорочно веряется Богу, т. е. когда он обращается в такой мере, что может вместить и исполнить волю Божию: "И остави нам долги наши, яко же

и мы оставляем должникам нашим”. Об этом же говорит и притча о немилосердном заимодавце. Матфей особо подчеркивает эту взаимозависимость: ”А если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших” (Мф 6.15). Евангелисты порицают человека всякий раз, когда он сопротивляется Божией милости: хула на Духа (Мф 12.31); недостойное отношение к Евхаристии (1 Кор 11.29); отпадение от благодати Духа Святого (Евр 6.4); наконец, ожесточение Израиля и неприятие Мессии (Лк 20.16).

С другой стороны, было бы абсурдом предположить, что Иисус мог с самого начала объявить тем, кого Он хотел обратить, а особенно израильтянам, что они-то и не обратятся. Своим словом и самим образом Своей жизни Иисус должен был возвестить людям о дарованной Богом благодати; человеческие же возможности Иисуса были, как и у всякого человека, ограничены. Кроме того, Он должен был прежде всего исполнить назначение Мессии для Израиля – народа, молитвенная устремленность которого открывала путь к спасению всем другим народам, т. е. Его миссия распространялась на язычников косвенно и во вторую очередь, хотя, рассматриваемая в своей целостности, она сразу оказалась и универсальной, ибо ”Бог во Христе примирил с Собою мир” (2 Кор 5.19).

Наконец, угрожающие пророчества Иисуса (как, например, укору нераскаянным городам – Мф. 11.24) со всей очевидностью показывают, что за отказом от Спасения, даруемого Богом, в Его глазах уже заранее вырисовывался суд над миром, настоящим и грядущим; вот почему, учитывая универсальность Своей миссии, Он должен был быть озабочен мыслью, что Сам лично имеет отношение к этому Последнему Суду. И, надо думать (хотя многие экзегеты тут с нами не согласятся), мысль об этом занимала Его гораздо больше, чем зреющая уверенность в характере Своей земной судьбы, а именно в жестокой смерти, которой Он будет предан, по всей видимости, народом, отказавшимся обратиться. И позднее, во время Тайной Вечери Иисус сравнивает Свою роль предстоятеля (Мф 26.28; Лк 22.19) с Рабом Страдающим, имея в виду не провал Своей земной миссии, а универсальность этой миссии. И разве эта универсальность уже с самого начала не обнаруживается в том, что Он сознает Себя не просто одним из глашатаев Бога, а Словом Божиим, обращенным ко всему миру? Одного этого уже достаточно, чтобы быть отвергнутым Израилем, а углубляя эту мысль, следует сказать – для отвержения самого Израиля, поскольку, в конечном счете, Он умирает ”не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино” (Ин 11.52), т. е., можно сказать, умирает за весь мир. Это и позволило апостолу Павлу говорить с уверенностью о спасении ”всего Израиля” (Рим 11.26).

Отсюда мы можем сделать вывод о том, что формула "нас ради", которая, в том виде, как она до нас дошла, проходит через все исторические слои Евангелий, не может быть вставкой, придуманной ранней Церковью в связи с привлечением главы 53 Исаии и проецированием пророчества на допасхальные события и понимание Иисусом Своей миссии и жизни. Нет сомнений в том, что эта мысль должна была преобладать уже в первичных устных версиях Страстей, и именно в связи со Страстями вся остальная жизнь Иисуса представляла для ранней Церкви интерес и становилась актуальной. Однако если интерпретация ранней Церковью жизни, смерти и воскресения Иисуса достоверна, необходимо, чтобы эта интерпретация соответствовала и самосознанию Иисуса. Именно на этом пункте, который сегодня пересматривается под разными углами зрения, мы должны остановиться подробнее.

### *"Нас ради" в сознании Иисуса*

Прежде всего, нет никаких оснований сомневаться в осознанности Иисусом Своего существования как существования "для других" (К. Барт), или Своей "проэкзистенции" (Х. Шюрманн), согласно современной специальной терминологии. В отличие от любого из пророков, который одновременно с выполнением своей миссии все же мог жить собственной жизнью, Иисус как бы лишен личной жизни, чтобы жить только своей миссией. Когда мы говорим, что Иисус пришел возвестить безграничный спасительный дар Бога, это означает, если мы хотим быть более точными, что Он всем Своим существованием должен был явить это безграничное "бытие нас ради" Самого Бога; в этом отличие от ветхозаветного периода, когда Бог решительно проявлял Свое отношение к Израилю через тяжелые наказания, постигавшие неверный народ и знаменовавшие верность Бога Своему Завету: "если отречемся, и Он отречется от нас. Если мы неверны, Он пребывает верен; ибо Себя отречься не может" (2 Тим 2.12). Здесь Бог, в каком-то смысле, возвращает Своему народу удары, которые тот Ему наносит; однако теперь, в соответствии с поучениями Иисуса, Который выражает новую, окончательную позицию Бога, речь идет не о том, что удары будут возвращены, а о состоянии предельной незащищенности. Такой способ бытия — "других ради" — означает в нашем мире жизнь в предельной самоотдаче.

Тем не менее вполне допустимо сравнивать такую жизнь с судьбой ветхозаветного Посланника Божия, через призвание которого легче понять еще более высокое призвание Иисуса. Уже в момент своего призвания Исаия знает, что пророчества, которые он будет возвещать, ожесточат сердце народа, сделают его глаза слепыми

и уши глухими. На том же самом сходились и Иеремия и Иезекииль, и когда Иисус ссылался на слова Исая, Он как бы отождествлял Свою судьбу с судьбой пророков, с их поражениями и их смертью (Лк 13.33). И почему Он, Которому предстояла совсем иная судьба, иное Божественное бытие "других ради", уже с самого начала Своей миссии обращения не знал заранее, как Ему относиться к поражению? Нет никакой необходимости говорить здесь о "двойном сознании": ведь вполне возможно все свои силы (включая и силы надежды) бросить на дело, о котором заранее знаешь, что, в конечном счете, оно не приведет к хорошему. Да и мог ли конкретный исторический Израиль придти к обращению иначе как в форме тех вялых и преходящих поползновений, которые одни лишь и доступны грешному человеку без полной и решающей помощи Бога?

Однако Божие бытие "нас ради", явленное Иисусом, как мы уже говорили, далеко превосходит судьбу и проповедь пророков. Схематический образ Пророка, "Служителя Бога", не имеющего себе равных, лишь помогает понять, в чем будет Его трансцендентность: в Его назначении "бытия-для", понятом как "заместительство".

Если человек говорит "нет", обрекая себя на беду и погибель, то тот, кто готов сделать все для его спасения, должен занять его место.

Теологи (их становится все больше и больше) отказываются принять такую мысль всерьез. Одни утверждают, что никакое заместительство само по себе просто невозможно, ибо любой человек может сказать Богу "да" только на основании своей собственной свободы. Кроме того, не существует никаких примеров такой смерти ради других, которая не была бы лишь внешней и могла бы облегчить изнутри бремя греха (об этом достаточно свидетельствуют данные истории литературы, в частности Эврипид). И тем не менее разве нельзя подойти к этой тайне именно со стороны прощения, даруемого грешнику, прощения, которое, являясь ответом на покаянный призыв грешника, отражает восстанавливающий дар Божественной благодати? Другие пытаются объяснить это "нас ради" как простой акт внешнего приятия состояния человека, "проклятого" Законом (Гал 3.13) и преданного "позорной смерти": в сущности, св. Павел и не хотел сказать ничего большего, и ветхозаветные "жертва" и "искупление" представляют собой чисто литературные реминисценции. Наконец, третьи (вслед за Рене Жиаром) предпочитают видеть в "заместительстве" простой акт, позволяющий людям "спихнуть" свои грехи на "козла отпущения", акт, к которому Бог не имеет никакого отношения, ибо не Он возложил на Иисуса грех мира (как понимать в этом случае слова апостола Павла: "...не знавшего греха Он превратил нас ради в грех" — 2 Кор 5.21?).

Но все эти ухищрения не соответствуют тем реалистическим требованиям, которые так характерны для Нового Завета: независимо от того, какой смысл придается в нем понятию жертвы умилоствления, вполне очевидно, что для Нового Завета Иисус — полное осуществление идеального образа пророка. Оставим пока вопрос о том, как и м о б р а з о м возможно взять на себя, понести грех мира, и остановимся на сознании Иисуса. Прежде всего, мы вправе утверждать две вещи: исполнение этой Миссии должно было быть возложено на Иисуса сознательно, но, с другой стороны, это совсем не означает что сам способ ее осуществления был Ему известен заранее; извне, не имея такого опыта, это невозможно себе представить.

Первое положение имеет решающее значение. Действительно, невозможно себе представить, чтобы Иисус переносил страдание, может быть даже страдание полное смысла, и чтобы лишь затем Господь обнаружил, что это страдание способно примирить Его с миром. Во время страдания или перед его лицом для Иисуса не было речи о целостностном видении силы и действительности того, что Он выстрадал, дабы "уравновесить" грех мира; в ожидании страдания и во время его Он полностью доверяет суждению Бога, проявляя послушание и покорность "Агнца Божия". Но невозможно оставлять в стороне и субъективную связь между тем, кто страдает, и самим смыслом страдания. Слова "Крещением должен Я креститься" могут означать лишь одно: Иисус расценивает это непостижимое крещение как составную часть Своей миссии примирения мира с Богом. Это тем более сохраняет силу тогда, когда при приближении "часа и власти тьмы" (Лк 22.53) Иисус теряет из виду эту связь, поскольку предмет Его страданий уже не является внешним по отношению к Нему, а реально присутствует в Нем Самом. Эти два момента, понимание страдания "других ради", смерти "других ради", с одной стороны, и внутренний мрак (в том числе ощущение бессмысленности крушения: "Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставил?") — с другой, составляют нерасторжимое единство, которое должно быть сохранено любой ценой. Оба эти момента относятся к Тайне Того Единственного, Кто моготождествляет Себя со Словом Бога, через Кого (поскольку Он Логос) Бог творит мир и Кто, следовательно, в ответе за этот мир. Таким образом, характерная для схоластических теорий идея о том, что Бог мог бы послать на дело искупления также обыкновенного человека или ангела, абсурдна и не имеет под собой оснований.

Необходимую связь между субъективным представлением Иисуса о Своей миссии "заместительства" и объективной ценностью этой миссии можно также уяснить из событий Тайной Вечери: Иисус не мог говорить о "Теле, которое за нас предается", и о "Крови, за нас и за многих изливаемой", если бы не понимал смысла надвигающихся

Страстей. Именно здесь совершается то, что Отцы Церкви называли "священный и чудесный обмен"; в момент, когда Он "Плотию Своею" стирает наш грех (Еф 2.14), Он дает нам взамен Свою Собственную Плоть. Согласно Иоанну, это действие совершается при отчетливом сознании необходимости дойти до конца в деле любви (Ин 13.1) и при уже нарождающемся "смятении" (Ин 12.27; 13.31), в котором Иисус утратит глобальное видение событий и пройдет через страдание во мраке потерянности.

Мы проявили бы праздное любопытство, если бы пытались установить, в какой момент осознание ожидаемого "часа" приняло в жизни Иисуса конкретные формы. Бесплодно было бы пытаться уловить признаки этого момента на основании внешних событий, выражающих неотвратимость Его осуждения. Начиная с третьей главы Евангелия от Марка уже обсуждается вопрос о том, каким путем избавиться от Иисуса. Никто не сможет доказать, что Иисус узнал о неизбежности Своего "часа" лишь в конце земной жизни или за последней трапезой. И разве вся совокупность Его речений и поступков не дает почувствовать, как бы на заднем плане, общий фон верности Своему жизненному назначению и готовности заплатить за Истину "дорогой ценой"? Можно без всяких сомнений утверждать, что Иисус изначально нес в Себе понимание сущности возложенной на Него миссии — хотя мы и не можем судить о том, как сформировалось в Нем такое понимание и как Он рассматривал эту миссию.

Мрак, наступивший в Страстях, никак не был шагом назад для сознания Иисуса; мрак этот оказался конечным и необходимым этапом в осуществлении Им Его миссии. Если речь действительно шла о том, чтобы "понести грех", то нести его нужно не как тяжелую внешнюю ношу, но как внутреннее переживание того, что представляет собой грех на самом деле, видение его таким, каким видит его Сам Бог: грех есть "лишение Славы Божией" (Рим 3.23), т. е. лишение доступа к Богу через веру, надежду, любовь; такой способ предстояние перед Богом Писание обозначает как предстояние перед гневом Суда Божия (Рим 3.5 и т. д.). Опыт гнева Божия выражает нечто окончательное и вечное в своей закрытости перед надеждой и любовью. Св. Иоанн Креста, как и многие другие, кому было дано пережить что-то сходное с чувствами распятого Христа, описал в своей "Черной ночи" эту закрытость как переживание ада, как ощущение окончательной утраты Бога. Разумеется, святой, которому выпала участь пережить опыт "заместительства", не сможет в этих обстоятельствах ни согрешить, ни споткнуться, потому что такая участь есть результат присущих ему послушания и любви; надежнее всех Богом защищен тот, кого Он проводит через крестную ночь. Тем не менее в этом опыте есть нечто совершенно непосильное для человека: нести

в себе нечто такое, что по своей сути противоположно Богу, совершенно "невозможно" для того, кто полностью соединился с Богом. Он несет непосильное (Гефсиманское бремя отчетливо это показывает), и поэтому он может дойти с этим до конца лишь выйдя за пределы всех своих сил ("... не Моя воля, но Твоя да будет").

С этой точки зрения теологически совершенно невозможна распространяемая в наше время теория, согласной которой страдания Христа распятого не имеют особого значения для Искупления, поскольку они выражают лишь переживание Христом человеческой участи, которую Он взял на себя; в этом случае для Иисуса все должно сводиться к полному преданию Себя Богу в момент смерти, т. е. к акту, в котором нашло бы завершение самоотдание Богу именно того Человека, ради Которого Бог необратимо пожертвовал Собой, желая отдать Себя миру, и все это ради того, чтобы стать человеком. Самопожертвование Иисуса в смерти должно в таком случае рассматриваться как своего рода полутаинство, посредством которого Бог выражает в окончательной форме Свое, состоявшееся изначально, примирение с миром. Подобное рационалистическое нагромождение свидетельствует о пренебрежении всеми указаниями Писания и попытками традиционной теологии постигнуть тайну крестного "заместительства" Христа.

Тем не менее остается невыясненным кардинальный вопрос: как могло совершиться проникновение Безгрешного туда, где духовно обретаются грешник?

### *Каким образом "за ны"?*

И Исаия, и св. Павел, и св. Иоанн, и синоптики, и представители позднего иудаизма (верившие в искупительную силу страданий праведного) — все они, будучи весьма красноречивыми и категоричными в своих утверждениях, хранят, тем не менее, почтительное молчание в вопросе о том, "каким образом" мог произойти перенос вины на Другого. Вместе с тем, глубинам человеческого сознания свойственно представление о возможности "заместительства" в самом факте смерти; достаточно вспомнить легенду об Адмете и Альсесте, предложившей свою жизнь взамен жизни мужа, или различные человеческие жертвы, которые приносились в порядке "заместительства". Но все это — лишь попытки подойти к явлению извне; они указывают нам, что исследование этого вопроса связано с главной тайной, окончательное раскрытие которой невозможно.

История показывает, что этот главный пункт веры был предметом многочисленных исследований. Прежде всего, как мы уже указывали,



Отцы Церкви говорили об "обмене" между Безгрешным Сыном и грешным человеком, но они не осмелились сделать из этого последнего вывода и связать изнутри Непорочного Сына с греховным миром. Поэтому они имели обыкновение толковать слова Писания "Бог соделал Его ради нас грехом" как "Бог сделал Его жертвой за наши грехи" по аналогии с ветхозаветным принесением жертвы за грехи.

Св. Ансельм систематизировал эти начинания и разработал классическую теорию Искупления, значительно более тонкую, чем думают ее сегодняшние противники, и сохраняющую силу еще и сегодня. Св. Ансельм вполне справедливо полагал, что примирение не является делом обиженного и разгневанного Бога, жертвующего Сыном для восстановления Своего достоинства, но что оно является лишь плодом Божественной любви, любви как Отца, так и Сына. Однако далее эта теория опирается на два основных положения: для того, чтобы произошло искупление и восстановление порядка в этом падшем мире, Богу должно быть принесено в жертву свободное и безгрешное существо, т. е. должна свершиться смерть именно такого человека, который не подвержен закону смерти, уделу всех грешников. Далее, этот человек должен (как Сын Бога) обладать такими достоинствами, чтобы его смерть была способна перевесить все грехи его собратьев-людей. Эта теория уязвима в том отношении, что грех и восстанавливающее делание не связаны между собой изнутри: они помещены на разные чаши весов; чаша восстанавливающего делания опускается, поскольку ценность личности и подвига Христа весит больше, чем все грехи мира. Позднее св. Фома Аквинский обогатил теорию св. Ансельма патристической темой об органическом единстве Христа, Главы всего человечества, и самого человечества, являющегося (потенциально) Его Телом. В этом случае облегчается понимание перехода "достоинств Христа" на грешников, но внешний характер "заместительства", в конечном счете, все равно оказывается непреодоленным.

Лютер, наиболее радикальный из всех (хотя у него и были католические предшественники, а также протестантские и католические последователи), пытался реально представить себе "заместительство" и выдвинул учение, согласно которому Христос "понес наказание" вместо нас и даже, став Грешником по преимуществу, принял "адские муки" в прямом смысле слова. И что еще важнее, Лютер понимал "чудесный обмен" самым радикальным образом; Христос принял на Себя весь позор Блудницы, или Церкви, а согласно учению Кальвина, которому следуют К. Барт и Панненберг и с которым смыкаются ученики Рене Жирара, Христос по воле Бога (или людей) отягощен всеми грехами мира и "осужден". Здесь мы видим другую крайность, которая не находит никакого подтверждения в Писании. Поэтому

между Ансельмом и Лютером надлежит искать какой-то третий путь.

Перед нами встают два вопроса, из которых один формулируется с позиции Христа, другой — с позиции людей. Возможно ли для Того, Кто наделен совершенной чистотой, пройти через опыт греха и отворачивания от Бога, свойственных грешникам, т. е. войти в принципиально иное состояние как в свое собственное? Далее, возможно ли до такой степени поколебать отказ нечистого человека, чтобы он стал способным свободно изнутри принять Бога?

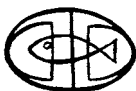
*С точки зрения Христа*, вся жизнь Которого, по Его собственным словам, состоит в любовном послушании Отцу и пища Которого есть исполнение воли Отца (конечно, при условии, что мы никак не суживаем тайну Троицы), вполне возможно рассматривать отношение Бога к грешному миру как один из элементов основополагающего отношения Бога-Отца к Богу-Сыну — отношения, которое, помимо всего прочего, обуславливает само существование мира и его конечную свободу (Ин 1.2; Еф 1.4; Евр 1.3). И тогда, в силу любви (а вовсе не в силу "гнева", следовательно и не в силу "наказания"), отношение Отца к Сыну может принять черты отношения Бога к миру, и в неизменной, вечной взаимной "удобности" Отца и Сына может в качестве некоего возможного состояния бытия возникнуть своего рода форма "неудобности" и взаимного отчуждения. Такая возможность, быть может, и обусловила тот риск, на который Бог пошел при сотворении, создав свободные, наделенные потенциальной способностью отвернуться от Него существа; именно это и позволило Ему сказать о мире, что он "хорош весьма". Но как далеко может Тот, Кто абсолютно чист, углубиться в антимир нечистоты, не оправдав при этом его, антимира, "нет" Богу? Ответ: до состояния отказа, до такого отчуждения и отдаления, которые, как объективная реальность, отделяют грешников от Бога, причиняя боль обоим. Это отчуждение таким наитеснейшим образом вплетено в отношение к Богу, что Булгаков, избегая слова "ад", невнятно вымолвил, что это "нечто несравнимое со страданиями грешников и даже противоположное им", однако по своей "интенсивности" равноценное inferнальным мукам. А. Фейе в работе, посвященной Гефсиманской агонии, высказывал примерно то же самое, основываясь на библейских текстах, ибо чаша, о которой говорит Иисус, не может быть ничем иным, как "чашей гнева Божьего", а "час", о котором идет речь, — лишь "Днем Господа" в ветхозаветном понимании.

*С точки зрения грешника* "заместительство" встречает не меньшие трудности. Никто не может высказать за грешника его "да" или "нет" Богу. Только Божественное прощение, дар привлекающей благодати, может позволить, более того, открыть грешнику как единственный

выход возможность сказать Богу "да", ибо тот, кто в отвержении Бога предается самому себе, никогда не смог бы найти этот выход. Учение бл. Августина о Благодати было прежде всего учением об освобождающей Благодати: человек со связанными руками не может ими двигать, даже если получит такое распоряжение; освобожденный человек может это делать, даже если не испытывает в этом нужды. И нельзя сомневаться в том, что такая возможность его радует, особенно тогда, когда ему предлагают что-либо желанное. Во всяком случае, все это разыгрывается между Богом и грешником, но тогда причем тут процесс "заместительства" на кресте? Дело в том, что грех — это не пустота, это — реальность, и в связи с этим уместно привести слова св. Ансельма о том, что было бы недостойно Бога посылать людям прощение помимо них, без участия их человеческой свободы. Да и со времен заключения Завета с Израилем это было бы просто невозможно: сказав слово "Завет", мы говорим тем самым "взаимость". Разве само сотворение мира (или договор с Ноем) не было обоюдным Заветом такого же типа? Израиль должен был воззвать к Богу, чтобы Бог сжалился над ним. Но может ли грешник, отвернувшийся от Бога, снова обратиться и воззвать к Нему лишь при помощи собственных сил? Для этого непременно должен вмешаться кто-то извне, другой человек, причем такой, который мог бы воплотить перед Богом одновременно и тяжесть греха и чистоту любви — для того, чтобы милосердие Бога исходило бы из справедливости, которая от Него неотделима. Иисус берет на Себя грех отвернувшегося от Бога грешника лишь после того, как в Его сердце установилась конечная пустота, в кенозисе, который вместил весь грех мира, но в котором Господь видит лишь предельную любовь Сына; Бог видит реальность греха как бы заключенной в другую реальность — жертву Сына и потому не может смотреть на грешника иначе как через призму жертвенной любви. Что же касается грешника, перенесенного в эту ситуацию со всей его свободой и рабством, т. е., по выражению св. Павла, "избавленного от власти тьмы и введенного в Царство возлюбленного Сына" (Кол 1.13), то он, грешник, благодаря такому посредничеству, отнюдь не чувствует себя исключенным из прямых взаимоотношений с Богом; наоборот, эти взаимоотношения восстанавливаются в их истинной форме: это отношения, основанные на подлинной "богочеловечности", которая одна только и обуславливает и делает возможной целостность заповеди любви, любви к Богу и к ближнему, — заповеди, лежащей в основе всего сотворенного мира и его отношения к Богу. Но не оказывается ли таким образом, что согласие, которое грешник дает Богу, исходит от кого-то другого? И да и нет. "Да" в той мере, в какой ответ Христа охватывает все, составляя основу, которая открывает грешнику

возможность также сказать "да". "Нет" в той мере, в какой оправдание с понятийной точки зрения отлично от святости, в той мере, в какой возможность нисхождения благодати отлична от самого нисхождения, требующего как бы "ратификации" со стороны грешника, его согласия на то, чтобы достигнуть его сердца и изнутри преобразовать весь его склад по подобию Христа, на что может рассчитывать каждый, кто сказал Богу "да".

К чему же приводит такое отчуждение греха? Стало ли оно, несмотря ни на что, реальностью? Можем ли мы сказать, что грех, изгнанный из реального мира, отброшен в первоначальный "хаос", где он сам себя пожирает (и люди "стоя издали... увидят дым от пожара ... который восходил во веки веков". — Откр 18. 10-9; 19.3). Или же мы должны сказать, что он, грех, оказался преображенным в вечных стигматах Христа, в Его Божественном человечестве, вечно разделяемом и вечно изливаемом в Его Евхаристии с бесконечной щедростью?



## ВСЕ ДОРОГИ ВЕДУТ К КРЕСТУ

Г.—У. фон БАЛЬТАЗАР

*Всякое новое духовное течение как внутри Церкви, так и за ее пределами должно полагаться непреложным критерием Креста.*

**М**Ы хотим поговорить здесь о различных путях переживания христианами их веры, т.е. о том, что принято называть "духовностью", в какой бы форме — старой или новой — она ни проявлялась. Духовность есть не что иное, как экзистенциальный способ проецирования основного содержания веры на повседневную жизнь. Поскольку каждый человек как духовное единство являет собой уникальное подобие несравненного Божественного единства, а также и потому, что каждый христианин, призванный к общению в святости, призывается к подражанию несравненному Учителю также неповторимо-индивидуальным образом, духовных путей будет столько же, сколько и христиан.

Есть много духовных путей, которым присущи родственные черты и которые могут быть отнесены к типам "духовности" с более или менее четкой характеристикой. Однако эти разные типы духовности не должны быть отделены друг от друга глухими стенами; напротив, между ними происходит обмен и взаимопроникновение, ибо все они — лишь вариации одного и того же подражания Христу, о котором Он Сам говорил в Евангелии и которое вменял всем людям. И если иногда Он обращался с тем или иным требованием прежде всего к Своим ученикам, то лишь для того, чтобы быстрее подготовить их к тому, что им самим позднее предстояло возвестить всему народу: "и что на ухо слышите, проповедуйте на кровлях". Слова Иисуса, обращенные к ученикам, уже сами евангелисты считали предназначенными для всех: "если кто хочет идти за Мной, отвергнись

себя и возьми свой крест и следуй за Мною” (Мф 16.24; Лк 9.23). И в дальнейшем в наших размышлениях о месте Креста в типах церковной духовности мы будем исходить именно из этих слов.

### *Предпосылки целостной теологии Креста*

Мессия Израиля, чья основная задача состояла в том, чтобы собрать воедино народ Божий, обратить его и приобщить к исполнению решающей миссии, потерпел поражение; и Крест Христов, явившийся непреодолимым камнем преткновения, должен был поглощать все мысли учеников и современников Спасителя как неизъяснимая загадка, от решения которой зависело все их дальнейшее существование. В свете пасхальных событий стали выявляться отдельные элементы разгадки, которые довольно быстро были синтезированы в богатых и многообразных обобщениях великих новозаветных теологов — ап. Павла и ап. Иоанна. Изложенная синоптиками с определенных позиций история Страстей Господних очень рано превратилась в целостный рассказ, который резко отличается от ”подробной предыстории” общественной жизни Иисуса; эта жизнь, которую синоптики описывают, исходя из ее кульминационной вершины, представлена в Евангелиях как сознательное движение Спасителя к Иерусалиму, навстречу страданиям, предсказанным и предвиденным. Несомненно, что в решении загадки большую роль сыграло пророчество Исаии о Служителе Господа, Который заменит собою весь народ. Слова Самого Спасителя о том, что Он пришел, чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих (Мк 10.45, а также Тайная Вечеря), свидетельствуют о полном понимании Им всего значения Своих страданий. К этому нужно еще добавить — экзегеты часто об этом забывают, — что Сам Иисус относил Себя к тем пророкам, которым Господь заранее открыл безуспешность их пророческой миссии и которым, тем не менее, было суждено исполнить ее до конца при ясном осознании безысходности своего положения. Если помнить об этом, то не останется никаких сомнений в том, что вся жизнь Иисуса была устремлена к Его ”часу”, о котором Он так часто говорил, которого Он ожидал как величайшего завершения Своего долга, к ”часу”, о котором Он в то же время скорбел, ”часу Отца”, ”часу”, ускорить приближение которого Он не хотел, о котором Он сказал: ”теперь — ваше время и власть тьмы” и который обрушился на Него с такой невероятной жестокостью, что не хватило Ему собственных сил противостоять ей и Он молил Господа об избавлении от невыносимого испытания (”с сильным воплем и слезами принес молитвы и моления Могущему спасти Его от смерти”. — Евр 5.7) и в ужасе

хотел отвести от Себя чашу, символизировавшую, по ветхозаветным представлениям, весь гнев Божий на грешный мир. Страсти Господа, во всей своей полноте – вплоть до непостижимого ”зачем?”, произнесенного оставленным всеми Иисусом, вплоть до Его последнего предсмертного вопля, – представляют собой некое непосильное требование, т. е. некое бремя, которое нельзя выдержать лишь с помощью естественных человеческих усилий, бремя, которое после бичевания, тернового венца и Крестного пути Иисус в состоянии полного изнеможения пережил как непереносимое.

Разве все сказанное не исключает для нас возможности подражания? Ап. Павел мог говорить, что он сораспялся Христу (Гал 2.19), что он носит язвы Господа Иисуса на теле своем (Гал 6.17) и даже что восполняет во плоти своей недостаток скорбей Христовых (Кол 1.24), и вместе с тем с содроганием отвергать самую мысль о том, что он, Павел, а не Христос был бы распят за Коринфян (1Кор 1.13). Когда сыновья Зеведеевы на вопрос Иисуса: ”Можете ли пить чашу, которую Я буду пить?” – легкомысленно и самоуверенно ответили: ”Можем”, Иисус подтвердил им, что, действительно, ”чашу Его они будут пить” (Мф 20.23); Иисус возвестил ученикам, что им за их любовь к Нему как особая благодать будет дана та же судьба, которая постигнет Его Самого. В сущности, это означает, что Страсти Господни кладут начало их собственным страданиям, уже заранее включая их в себя и делая посильными, как существование целого включает и делает возможным существование части, которая, как бы ни была мала, тем не менее составляет какую-то долю целого и заранее в нем предусмотрена. Речь может идти о внешних гонениях, которые кого-то даже приведут к смерти, т. е. о ненависти мира, потому что мир возненавидел и Иисуса (Ин 15.20-25); но эти слова могут предполагать и внутреннее состояние, вершиной которого явилось принесение Иисусом Своей жизни в жертву, состояние, которое должно привести истинного ученика Христова к соответствующему духовному переживанию умирания со Христом и во Христе. ”Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев” (1Ин 3.16); ”... кто не возненавидит и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником” (Лк 14.26). Понятно, что никаких естественных человеческих сил не может хватить не только для удовлетворения таких требований, но и для попыток в этом направлении; речь здесь идет о таком состоянии, при котором растворенная в любви вера в Иисуса становится главной силой в человеке и побеждает в нем все то, что духовно и физически противится заповедям Иисуса.

Нельзя забывать, что в Новом Завете Крест как искупление греха мира является также главным проявлением тройческой любви Бога.

Отец так возлюбил мир, что отдал Сына Своего для спасения мира (Ин 3.16; Рим 8.32), и Дух Святой – Божественная обоюдная любовь Отца и Сына – осуществляет это спасение. Следовать по пути Христа – пути, проходящему через Голгофу, – возможно лишь с убеждением, отчетливым или подспудным, что в основе этого, ведущего на Крест, пути лежит абсолютная Любовь, как бы ни была она скрыта страданиями. В свете того, что апостол говорит о себе самом, мы видим, что эта истина стала для него совершенно ясной; он постиг, что именно его страдания, страдания последователя Христова, более чем все прочие его усилия вместе взятые, причастны к той преизбыточной любви, которая скрывается в страданиях Самого Христа. И потому апостол охотно "хвалится своими немощами", "благодушествует в немощах, в обидах, в нуждах, в гонениях, в притеснениях за Христа", "чтобы обитала в нем сила Христова", "ибо когда я немощен, тогда силен" – как христианин, проповедник и свидетель (2Кор 12.9-10).

### *Крест как основа существования*

Крест, так глубоко укорененный в жизни последователей и подражателей Христа, укоренен в ней совсем иначе, нежели в жизни Самого "Предтечи" (Евр 6.20). Если для Иисуса в Его земной жизни Крест находился впереди, то ученик может следовать тем же путем благодаря силе Воскресения. Если бы не было за его спиной Креста Христова – как основы христианского существования, – он и не мог бы строить свою жизнь на этой основе. В радости "обретения себя во Христе" Павел восклицает: "Я хотел бы постичь, как можно стать причастным к Его страданиям, я хотел бы уподобиться Ему в Его смерти, дабы, если это возможно, достигнуть воскресения мертвых" (Фил 3.10). Во всей жизни христианин исходит из Креста Христова (будучи крещением "погребен с Христом в смерти". – Рим 6.4), чтобы следовать за Христом до Креста, ибо он, христианин, уже воскресен вместе с Ним (Еф 2.6).

Таким образом, для христианина Крест и Воскресение являются не отдельными, изолированными друг от друга историческими моментами, а основным принципом, который управляет всем и определяет все в его жизни. Христианин должен и может каждый день нести свой крест, но одновременно он призван в каждый свой день, "если он (христианин) воскрес со Христом, искать горнего, где Христос сидит одесную Бога" (Кол 3.1). Два фактора – смерть и затем воскресение в "новом человеке", в "новом творении" – определяют в христианине все его существо. Углубляясь во все это, можно сказать иначе: существо христианина как часть мистического Тела



Христовая, т. е. Церкви, определяется образом присутствия Христа в Церкви, т. е. Евхаристией, которая сама является образом присутствия принесенного в жертву тела и излитой крови, но уже не голгофской кровавой жертвы, совершенной однажды и на все времена, а жертвой бескровной и вечной. Смерть и Воскресение являются также основными категориями существования вечного Христа, "Агнца", "предназначенного еще прежде создания мира" к закланию (1Петр 1.20). Мы должны рассматривать это положение в перспективе Святой Троицы. В вечном блаженстве троичного Бога, возжелавшего этот мир изначально и предусмотревшего изначально, как только что было сказано словами ап. Петра, его искупление "безгрешным Агнцем", есть два нераздельных и вечных аспекта: готовность Отца, Сына и Святого Духа к полной самоотдаче — т. е. ко Кресту, и, одновременно, уверенность в Воскресении. Но при этом голгофская крестная оставленность не только не нарушила внутритроичной жизни, но до конца выявила всю ее глубину. Отзвук этого в христианской жизни мы находим в Евангелии: страдание за Христа, каким бы невыносимым оно ни казалось в момент приближения, тем не менее окружено ореолом радости, хотя радость эта и неисследима, "ибо кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу" (2Кор 4.17). "Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир" (Ин 16.21). Эта тайна страдания, когда невыносимая боль растворяется в преизбытке абсолютной радости, в конечном счете, не может быть "объяснена" в физиологических категориях и постигается только в теологии Троицы.

Именно поэтому мы имеем полное право отличать ту многообразную человеческую деятельность, что связана с разными религиями и мировоззрениями — и надо признаться, здесь есть и свои положительные стороны, — от того, что в Евангелиях обозначается как следование Кресту. К тому, что называют аскезой (греческое слово "аскео" означает "упражняться", прежде всего в спортивном смысле), очень часто прибегают ради избранной самим человеком цели, которая может быть гигиенической, моральной, а также и религиозной. Следование Кресту требует от христианина самопожертвования. И такое самопожертвование может быть так или иначе связано с определенной аскетической стороной, самодисциплиной и добровольным отказом от тех или иных вещей. Тем не менее связанное с последованием Кресту самопожертвование и аскетика лишь частично совпадают друг с другом. Вполне может оказаться, что буддист, преследуя цели, которые считает религиозными, будет проводить образ жизни аскетически намного более строгий, чем христианин. Однако буддист

направляет свои усилия к цели, которую определил себе сам (даже если при этом он следует наставлениям учителя), в то время как образ последования Христу предложен христианину Самим Богом. В первом случае отрешение в некотором смысле становится самоцелью (удаление от земного, беспокоящего душу человека, чего нет в христианстве, ибо Крест никогда не является самоцелью, но лишь способом искупления мира и источником духовной силы, стяжаемой в общении с Искупителем.

Тем более не следует смешивать "тренинг" с христианским последованием Кресту. Ибо хотя христианское последование Кресту и требует определенного упорства, дабы "устоять до конца", однако такое желание устоять и не подвергаться опасности упасть (1Кор 10.12) есть нечто иное, чем тренировка ради достижения какой-то новой возможности. И тут также обе сферы могут в чем-то совпадать, скажем, в духовных упражнениях, направленных на достижение самоконтроля, когда человек настойчиво силится избегать каких-то ошибок. Но христианин делает это не ради развития "волевой мускулатуры", а для того, чтобы меньше оскорблять Бога и приблизиться ко Христу.

Крест и то, что Спаситель называл "ненавистью к душе своей", не имеют ничего общего с т. н. деперсонализацией, самозабвенным обезличиванием, которое может быть идеалом как в восточных религиях, так и при служении любым земным целям, например политическим — довести ракету до цели и вместе с ней взлететь в воздух или жить и умереть ради лозунга той или иной партии. Последование Христу — это всегда призыв, обращенный к человеку; и этот призыв во всей своей полноте раскрывается именно на Кресте, на том Кресте, на который христианин восходит, следуя по стопам Иисуса. Здесь путь христианина резко расходится с другими путями предельной жертвенности, примеры которой были приведены выше, и путь христианина в корне отличается от любого иного нехристианского пути.

Крест как историческое событие, случившееся один-единственный раз, и как выражение этого события в жизни Церкви и жизни церковного человека всегда связан с евхаристической темой "за вас и за многих". Действительно, можно сказать, что это "быть ради", а с ним и Крест и Евхаристия изначально присутствовали в жизни Иисуса ("нас ради человек и нашего ради спасения сшедшего с небес") как основной внутренней смысл всего Его существования, смысл, который полностью раскрылся вовне, в Страстях, что было поистине необходимо. Когда христианин, да и вообще всякий человек добровольно принимает страдание, тяжким грузом ложащееся на его плечи, и когда он принимает это страдание именно "ради других, ради многих" — даже если он и не отдает себе в этом отчета, — тогда оно, это страдание, эта глубочайшая реальность, которая сопровождает все его

существование, наполняется действенной мощью. И все это — на уровне куда более глубоком, чем тогда, когда человек, отрекаясь от того или иного, старается достичь целей обособленных и конечных. Ибо человек, идущий на полную самоотдачу ради достижения своей цели, ради самого себя, стремится отвести Крест, впечатанный в самую ткань человеческого существования как своего рода водяной знак, преодолеть или, по крайней мере, смягчить человеческое страдание, стон которого слышен по всей земле. Но если такой человек желает полностью убрать этот впечатанный в наше существование знак — страдание, ему придется разорвать саму ткань бытия. Ибо в нашем отвернувшемся от Бога мире знак этот — Крест есть знак любви Бога, т. е. знак жизни Бога, Который ”возлюбил Своих сущих в мире, до конца возлюбил их” (Ин 13).

### *Различные ”виды духовности” и Крест*

Поэтому необходимо, чтобы основная истина, истина Креста, подобно крови наполняющая весь организм в целом, непрестанно орошала каждый орган, каждую часть мистического Тела. И нельзя допускать, чтобы в отдельных его частях, ранее обильно орошавшихся, происходило ”уплотнение артерий” и ткани теряли бы свою жизнеспособность.

У великих традиционных орденов связь с целостным кровообращением очевидна, и прежде всего там, где Крест Христов воспринимается не в сугубо личной плоскости, а как событие, постоянно совершающееся в Церкви: ведь сама она — тоже распятое мистическое Тело (в этом смысле любовь к ней неотделима от любви к Самому Христу); поэтому только она может и должна подводить своих членов к Кресту, что предполагает и пробуждает состояние, обозначаемое как единодушие с распятой Церковью. Все это совершенно очевидно, если речь идет о Франциске с его стигматами и его почитанием церковной иерархии; это не менее очевидно в отношении ордена, к которому принадлежала Екатерина Сиенская, глубоко переживавшая союз Христа с Его Церковью, Невестой, нуждающейся в постоянном очищении посредством изливающейся крови Христа; не возникает проблем и в отношении Терезы Великой, той, которую пронзил серафим и которая увидела свою задачу в помощи Церкви, ослабленной Реформацией; это ясно и в отношении дела Игнатия Лойолы: игнатиевское видение уничиженного и умершего в общем презрении Господа настолько вдохновило многих истинных учеников Христа, что они вступили в организованное Игнатием ”Общество Иисуса” (орден иезуитов), причем сам Игнатий постоянно говорил о необходимости

единочувствия со Святой Матерью нашей Церковью иерархической”. Всем этим классическим духовным течениям, а также бесчисленным небольшим духовным общинам, к ним примыкающим, следует задать вопрос о том, сохранилось ли в них сегодня центральное породившее их начало, т. е. личная, воплотившаяся в Церкви любовь Того, Кто до конца возлюбил, или же это центральное начало сместилось к краю, а на его место встало нечто другое, например ”справедливость в мире”. Если это произошло, то соль потеряла силу; но когда что-то теряет силу и бывает брошено на поприще людям, ему не следует кичиться мученическим венцом.

Для духовных течений, появившихся в нашу эпоху или даже совсем недавно, Крест также остается пробным камнем, и они не должны бояться подпасть под такую проверку. Когда бы ни сложилась та или иная форма, она будет подлинной только в том случае, если ее орошает общий кровоток Церкви, древний и вечно юный.

### *”Теология освобождения”*

Все это представляет собой основной критерий также для большой и отличающейся многообразием группы различных форм ”теологии освобождения”. Никто не может запретить участвовать в современном общемировом диалоге путем благовествования. В Своей проповеди в Галилее Иисус возвестил, что Дух Господень на Нем и что Он помазан благовествовать нищим, проповедовать пленным освобождение, отпустить измученных на свободу (Лк 4.18); в конце Своего служения Спаситель наставляет нас на реальные дела любви к ближнему (Мф 25). Действительно, Иисус говорил об освобождении, но не политическом, а значительно более глубоком, об освобождении от уз Сатаны (Лк 13.16), оставив открытым вопрос о политических последствиях, вытекающих из Его учения. Однако Его собственная освободительная деятельность достигла предельного выражения на Кресте. Только так был побежден ”князь мира сего”, только так побежден был дух этого мира, который — если нет перед ним Креста — немедленно прокрадывается с черного хода в любую освободительную деятельность в пределах этого мира (как уже доказали великие политические революции нашего времени). Таким образом, теология освобождения будет подлинно католической и действенной, если она поведет борьбу в рамках борьбы Спасителя, стяжает те же победы, что и Он, и при этом не забудет, что все земные победы — это милости, добытые и дарованные нам Распятым и Воскресшим Господом нашим. И эти победы всегда должны быть связаны с непрерывной личной сопричастностью Кресту. Примером служит история

апостолов: Церковь стяжает земные победы в Духе, но победы эти неотделимы от крестных страданий ее апостолов.

### *Харизматические движения*

Широко распространенные харизматические движения также должны иметь в виду все сказанное выше. И прежде всего следующее: никакой особой духовности Святого Духа как таковой не может быть, ибо Дух всегда говорит "не от Себя", а только от Отца и Сына (Ин 16.13-15). И забота Их — это искупление мира, становящееся возможным благодаря скорбному, совершаемому Отцом, преданию Сына Кресту. В этом величайшем и предельном акте в полной мере участвует и Дух; Он был и всегда остается Духом, исполняющим спасительные намерения Троицы; это Ему мы обязаны тем, что мрак разобщенности, ради спасения мира, лег между Отцом и Сыном. Коринфяне, эти первые пятидесятники, хвастали, что наделены чудесными дарами Духа Святого. Всю эту харизматику ап. Павел прежде всего приводит в связь с учением о церковном Телѣ Христовом, а каждую харизму поверяет ее полезностью для общины (1Кор 13); затем он указывает на относительность какой бы то ни было харизмы по сравнению с христианской любовью, жертвенной любовью: "Любовь долготерпит и все переносит". В конце он дает указания, исполнение которых обязательно при совершении богослужений: только подлинное истолкование учения Христова, являющееся в этом смысле пророчеством, служит назиданию; все же остальное делает общину смешной в глазах посторонних людей (гл. 14). В заключение он говорит: "Если кто почитает себя пророком или духовным, тот да разумет, что я пишу вам; ибо это заповеди Господни. А кто не признает это, тот сам не признан" (1Кор 14.37). В начале послания апостол призывает общину подчинить свою жизнь абсолютному закону Креста (1.19 и 2.2); в безумии Креста обитает истинная мудрость, "раскрывается дух и сила Божия". Глубочайшая мудрость, на которую притязает ап. Павел, концентрируется именно в Кресте (2.6); ибо "Дух, проникающий в Божественные глубины" и ниспосланный христианам, на самой большой глубине обнаруживает безграничную любовь Троицы, раскрывающуюся полностью в Кресте и в Евхаристии.

### *Мода на восточную мистику*

Мы знаем, с каким энтузиазмом восточные методы медитации, особенно цзен, были встречены множеством христиан Европы

и США — как монахами и монахинями, так и мирянами. Мы знаем, что для таких медитаций были устроены специальные дома и что в этих упражнениях использовались преимущественно тексты классической христианской мистики (книга на древнеанглийском языке "Облако неведения", Экхард, Таулер, Иоанн Креста и др.), причем последнее обстоятельство позволяло настаивать на принадлежности этой формы духовности к христианству. Возникает вопрос о том, идентично ли состояние, обозначаемое как "черная ночь" в "Облаке", у Таулера и у Великого Испанца, состоянию, переживаемому в восточной медитации? Ответ может быть только один и совершенно определенный — нет! "Ночь", переживаемая в восточном опыте, есть результат тренинга, нечто такое, чего человек достигает собственными усилиями при помощи абстрагирования и навыков сосредоточения. Но то, что Иоанн Креста называл «*posche obscure*» — пусть его собственные объяснения и не всегда достаточно понятны, — есть именно приобретение человека, наделенного особой благодатью, к страданиям Христа, к Его покинутости Богом в Распятии. Это ужасающий сверх всякой меры опыт, кульминация которого — осознание окончательной потери Бога. Главное назначение этого опыта — не в очищении души (на котором настаивал Иоанн Креста), а в содействии спасению мира. Может быть, на этом примере особенно отчетливо выступает значение Креста Христова как пробного камня, позволяющего определить христианскую природу той или иной духовности. Ибо истинный Крест может быть только Крестом, возложенным на нас, а не воздвигнутым нами самими; это не состояние покоя, ни в коем случае, это лишь состояние смертной истомы от сознания, что все потеряно — как Бог, так и спасение мира.

### *Новые течения*

Существуют духовные течения, которые осознанно и преднамеренно ставят во главу угла Божественную любовь. Таковы, например, "Факелоносцы". Это движение может успешно развиваться до тех пор, пока серьезность и устрашающая суровость, которые отличают любовь Христа к нам, не потеряют своей силы, не трансформируются в слишком человеческий любовный энтузиазм с преобладанием любви людей друг к другу. Крест — это не чувство (это даже отречение от всех чувств, погружение в бездну покинутости), а чистое и одиночное действие. Основательница этого движения постигла, что Крест — центр любви. Необходимо, чтобы понимание этого постоянно животворило всю созданную ею общину.

В Италии широкое церковное движение "Общение и освобождение", которое многим тысячам христиан всех возрастов позволило живой убедительностью ощутить себя Церковью, движение, находящееся под явным Божественным благословением, окажется прочным лишь в том случае, если в опыте, за опытом и в результате опыта освобождающего церковного общения будет достигнуто и окажется посильным более глубокое общение и освобождение через Крест, — что иногда приводит к страшной изоляции. К счастью, участники этого движения с большим рвением поддерживают контакты с Церквями, распинаемыми за железным занавесом: способствуя упрочению этих Церквей через церковное общение, они могут обогатиться их героическим опытом и опытом крестного одиночества. Все это возможно лишь при непрестанной молитве.

Инициаторами движения "Дело Божие", распространенного во всем мире, являются священники, которые называют себя особыми прверженцами Креста. Им, действительно, нельзя отказать в большом рвении в деле проникновения во все структуры мира для распространения Царства Божия (такое рвение в Церкви как институции стало большой редкостью). Но было бы вполне по-христиански, полагаясь на самокритичность этой мощнейшей организации, задать ей вопрос о том, достаточно ли широко в теологическом смысле трактуют они понятие Креста Христова и не делают ли крен в сторону аскетизма; придерживаются ли они в своих общих позициях глубокой теологии, которая, как я полагаю, в своей основной сути есть теология Креста и Воскресения в духе св. Игнатия, т. е. подражание Христу в слабости, в гонении, в неуспехе. Эти черты и не позволили ордену иезуитов стать тем, чем его считают его противники, — воинствующим и организованным на военный лад отрядом Папы.

Можно было бы рассмотреть множество других духовных течений — как старых, так и новых. Многие из них, как, например, те, что сложились под духовным влиянием Шарля де Фуко или матери Терезы, не нуждаются в особой проверке. О них уже достаточно было сказано. В заключение следует еще раз указать на одну большую опасность — ап. Павел предупреждал о ней Коринфянам, — ибо отдельные группировки могут вообразить, будто они способны обходиться друг без друга. Недопустимо, чтобы духовные общины, которым надлежит быть частью живой Церкви, замыкались, как секты, и изменяли своему долгу нести в мир и освещать истинную вселенскость, выразителями которой они должны оставаться. Эта угроза существовала всегда, хотя в прежние времена (например в огромной общине бенедиктинцев) она была не так велика, как теперь. Те, кого в Церкви называют "левыми", представляют собой (несмотря на полное отсутствие каких-либо организационных форм) некое немаловажное

направление, которое не следует сбрасывать со счетов хотя бы уже из-за того, что для этого направления характерно отрицание церковной догматики и централизации. Те, кого по недоразумению называют "правыми", очень раздроблены, делятся на группировки, каждая из которых чересчур ревностно стремится привлечь к себе сторонников. Наличие такой тенденции неоспоримо, хотя не везде она проводится с одинаковым упорством и воодушевлением, – одни группировки отличаются большей открытостью, другие – меньшей. Перед лицом всех этих трудностей следует обратиться к образу св. Екатерины Сиенской, шестисотлетнюю годовщину смерти которой мы отмечали в 1980 г., – святой, которая жила, страдала и проливала кровь за Христа и Его мистическую иерархическую Церковь и высшим стремлением которой было в разделенных со Христом страданиях смешать свою кровь с очищающей и животворящей кровью Спасителя.





## СВЯТЫЕ – КРЕСТ ИСТОРИИ

Г.–У. фон БАЛЬТАЗАР

*Крест есть Закон Церкви. И неся на себе Крест Христов, святые творят историю Церкви.*

**Т**ЕМА трудна по двум причинам: во-первых, из-за невозможности дать точное определение святости, во-вторых, из-за многообразия значений выражения "история Церкви". Эти две трудности связаны между собой.

Начнем с рассмотрения второй проблемы. Если мы говорим, что Церковь там, где Христос Воскресший пребывает в человечестве через Духа Святого, – причем это касается не только людей, которые в жизни своей стремятся следовать Духу Христову, но и объективно существующих "институций", ведущих свое начало от Него и составляющих пути и средства общения Его с человечеством, – то мы оказываемся перед противоречием между реальной историей Церкви и Церковью в идеале, ибо Церковь там, где Господь созидает и сохраняет через Духа Святого Тело, которое есть полнота Наполняющего все во всем (Еф 1.23). С другой стороны, такая Церковь никогда не сможет освободиться от темных пятен и уродств, привносимых грехом; борьба между светом и тьмой продолжается даже в сердцах людей наиболее духовно просвещенных, и, конечно, основная задача любой институции Церкви – вести грешников из области мрака в область света. Однако всякая церковная институция управляется грешными людьми, и потому ей трудно избежать тех или иных злоупотреблений, которые часто делают ее неузнаваемой. Говорить об истории Церкви можно лишь имея в виду одновременно оба эти аспекта: как все новые и новые тени, заслоняющие присутствие Христа – и в "святых", и на реальных путях спасения, – так и непрекращающиеся прорывы истины, света, который исходит не только от Евангелий и всего Нового Завета, но из самого Христа – того источника, который постоянно присутствует в каждую данную минуту.

Этот нерасторжимый дуализм порождает иное затруднение: как определить, что означает понятие "святой"? Обращение к схеме, которой руководствовались при канонизации (и которая, кстати, вошла в силу сравнительно поздно), мало что может дать. Ибо есть много настоящих, даже великих святых, которые никогда не были канонизированы (примером может служить Ориген), и множество других, которые почитаются за святых и признаны Церковью, но в действительности являются святыми лишь частично и условно (среди прочих назовем блаженного Иеронима). Не все святые одинаково святы — вовсе нет! — и много честных христиан, "попавших в святые", были прославлены прежде всего по соображениям церковной политики, в то время как множество других, наделенных подлинной святостью, так и остались в тени и пребывают в неизвестности. И, кто знает, не была ли самой великой евангельской святой та самая вдова, которую Иисус заметил у сокровищницы, когда она положила в нее лепту не "от избытка своего", а "от скудости своей", "положила все пропитание свое, какое имела" (Лк 21.1-4)?

Заканчивая это вступление, можно было бы еще коснуться вопроса о том, в какой мере оправдана та трактовка святости, которую дает Католическая Церковь, и имеет ли эта трактовка библейское обоснование. Нас всегда поражает, с какой беспощадностью Ветхий Завет изобличает прегрешения своих великих сынов: Моисея, который, между тем, был особым "другом" Бога, или Давида, "отрока, любезного сердцу Божьему". Существует тенденция расценивать как упадок позднейшее стремление к прославлению и провозглашению "святыми" великих предков (пример такого прославления мы находим в Сир 44-50). Можно пойти дальше и указать, что и Новый Завет ни в коей мере не щадил учеников Иисуса, и в частности самого Петра, ни до начала Страстей, ни, тем более, во время Страстей, а также что Павел, называя своих христиан "святыми", порицал их и выговаривал им, не стесняясь в выражениях, и что Иоанн в том послании, где он с предельной четкостью определяет границы света и тьмы, вовсе не выражает уверенности в том, что его община пребывает в безопасности, и потому постоянно призывает быть настороже, дабы не потерять веру и любовь.

Однако после того как Глагол стал человеком и пострадал за нас и после того как Его Евхаристия утвердилась среди верующих, известный порог в истории спасения оказался преодоленным. И теперь более, чем во времена Ветхого Завета (Авраама и великих пророков), возможна жизнь, исходящая из полной открытости сердца Божественному свету, жизнь во Христе: так было сначала со Стефаном, который, подобно Христу, принял жертвенную смерть, так было и с Павлом, который, подобно Христу, принял страдания и на

протяжении всей своей жизни сердцем был обращен ко Кресту (Фил 2.5).

Свидетельство христианина об Иисусе Христе, о Его смерти, но также и обо всей Его жизни признается и с благодарением принимается Церковью Христовой как таковое, поскольку оно, это свидетельство, есть живое, благодатное указание на тот источник, из которого оно изошло и который был явлен в истории однажды, но не перестает действительно присутствовать "во все дни до скончания века". И в своих общинах Павел не задумываясь предлагает в качестве примера для подражания свою собственную жизнь, полностью ориентированную на Христа: "Будьте подражателями мне, как я Христу" (1 Кор 11.1). Под "подражанием Христу" Павел подразумевает только следование за Христом.

В определении святости и той роли, которую она играет в истории Церкви, решающим являются два аспекта: первый из них вполне ясен, второй ставит перед нами большие проблемы.

Совершенно очевидным и решающим для истории Церкви является то, что святость — это всегда прорыв к первоначалу, к непосредственному и личному подражанию Христу, чтобы через все наслоения рутинного христианства вновь прикоснуться к истинному истоку. Святость никогда не бывает бунтом против институциональной стороны Церкви, но помогает распознать в ней то, благодаря чему она, действительно, есть проводник Духа Христова. Нередко жизнь в святости начиналась с удаления в пустыню, в затвор, чтобы в одиночестве вновь обрести источник, освобожденный от исторических и иных наслоений: так было с Антонием, Бенедиктом, Франциском Ассизским, Игнатием Лойолой. Узрев изначальный свет, такие люди возвращались в мир и ни в какой форме не вступали в полемику по поводу институциональной стороны Церкви, а наоборот, подчеркивали вновь осознанную ими адекватность Церкви Христу и ее необходимость для христианина. Достаточно вспомнить о той почтительности, которую маленький бедняк из Ассизи проявлял по отношению к далеко не безупречному духовенству, и о "Духовном делании" св. Игнатия — правилах воспитания "чувства Церкви". Все это вовсе не исключает неизбежных столкновений с тем "слишком человеческим", которое присуще представителям церковной иерархии, или просто настоятелям (Тереза Авилская), или братьям (Иоанн Креста). Не только умелая тактика, но и непостижимое терпение и доверие к Промыслу Божию, которое подчас бывает скрыто в глубинах веры (отношение Игнатия к Павлу IV), характеризуют тех, кто ощутил близость Христа и хранит уверенность, что свет Его станет явным при условии жертвенного послушания тех, кому вменено нести этот свет людям. Такое послушание могло приводить к поистине крестной жертве от сознания того,

что дело, которое должно быть завершено, неосуществимо в настоящем (Мария Вард) или не удастся его основателю, оставаясь недостижимым идеалом, путеводной звездой в грядущей истории (Франциск).

Таким образом, единственное, что имеет первостепенное значение, — это обнаружение заново подлинного источника евангельского благовестия. И Августин, как никто другой до него, открывает любовь Христа как чистый дар благодати, Бенедикт открывает Божественное смирение, Франциск — идеал нестяжания, а Игнатий — идеал безграничной готовности к деланию любви, готовности, которая основывается на устремлениях сердца как Самого Христа, так и Божией Матери. Свойственное Августину, Бенедикту, Франциску, Игнатию духовное видение первоисточка не было искажено какой бы то ни было богословской или философской традицией, не определялось ею. Все они непосредственно прикоснулись к истоку бытия, хотя их наследникам и пришлось придать этому новому духовному опыту те или иные конкретные формы, что в известной мере было необходимо: так, после Франциска придет Бонавентура, после Игнатия — Суарец. Через такие прорывы достигается то, что Киркегор называл "современностью Христу", но она достигается вовсе не так, как он полагал, — не путем обрывания традиции, сложившейся в ходе истории, а наоборот, через встречу со Спасителем, живущим сегодня, в мире и в Церкви, и проявляющим Себя как их источник и сущность. Поэтому Франциск восстанавливает в прямом смысле слова разваливающуюся Церковь, Игнатий исповедуется и причащается в Манрезе. Господь через Духа Святого открывает смысл Своего кенозиса (уничтожения); мы возвращаемся к Евангелию, всегда неизменному, и события, случившиеся когда-то в прошлом, освещаются для нас нынешним евхаристическим присутствием Спасителя (именно так для Шарля де Фуко отражаются друг в друге Назарет и Евхаристия).

Великие импульсы, создаваемые непосредственным и всегда новым доступом к истокам Благовестия, на протяжении веков оживотворяют Церковь, и это как раз то, что в ней наиболее жизненно и истинно. Разумеется, подобный доступ открыт каждому христианину, и если он действительно встанет на этот путь, то получит удел святых и может внести свой, пусть скромный, вклад в развитие истинной традиции. Особую ответственность несут представители иерархии на всех ее уровнях, ибо их долг — следить за тем, чтобы в проповеди и катехизации не было ничего мертвящего, ничего из того, что чуждо первоосновам. Между тем это мертвящее можно найти у тех, кто, полагая, что сан гарантирует благодатность служения, не пытается сам приобщиться к истокам подлинного Благовестия или к опыту тех, кто, как уже было сказано, может привести к непосредственному видению истоков Благой Вести.

Если все сказанное до сих пор представляется довольно ясным, то другой аспект проблемы ставит нас перед трудным вопросом, знакомым каждому, кому близко Евангелие. Что означает для нас следовать за Христом? Спаситель, восшедший во славу, т. е. умерший и воскресший, через Духа Святого призывает нас на тот путь, который Он избрал, будучи земным, смертным человеком, и который привел Его к Кресту и к смерти. Вместе с тем, мы встаем на этот путь совсем иначе, чем ученики Христа при Его жизни: мы опираемся на помощь Христа Воскресшего и ведомы Духом, сошедшим в Пятидесятницу. Но тогда где же находится Крест — впереди нас или за нашей спиной? Этот вопрос стоит не только перед каждым верующим в отдельности, но и перед соборным сознанием Церкви на протяжении всей ее истории.

Земная история Спасителя закончилась полной неудачей. Его главная цель как Мессии, обещанного Израилю, состояла в том, чтобы "собрать" избранный народ, сделать его послушным орудием в руках Бога, примером для всех других народов, и привести его к цели, так чтобы сам этот народ постиг высший замысел Завета с Богом, — все это в целом не удалось. Не преуспели и пророки, и многие из них знали об этом поражении заранее, с момента своего призвания. В этом смысле Иисус присоединяется к когорте своих предшественников: пророк не должен умереть вне Иерусалима. Иисус оплакивает этот город, который не распознал последнего и самого серьезного из всех разрушений, которым когда-либо подвергался. Больше, чем Иеремия, страдал Иисус за Израиль и страшнее, чем Иеремия, был осмеян и замучен: над Ним глумились даже у Креста.

Но тогда каково же положение христиан? "Ученик не выше учителя, и слуга не выше господина своего. Довольно для ученика, чтобы он был, как учитель его, и для слуги, чтобы он был, как господин его". И оттого что Учитель и Господин пришел на мир принести на землю, но меч, т. е. необходимость выбора, оттого что Он пришел разделить людей и порвать их самые тесные семейные связи, ученики Его, если они действительно идут за Ним, должны возвещать необходимость выбора и быть преследуемы как враги всего человечества (Мф 10.34). В сущности, в Евангелии не содержится иного предсказания о судьбе учеников и Церкви в целом. "Если Меня гнали, будут гнать и вас... все то сделают вам за имя Мое", ибо и "Меня возненавидели напрасно" (Ин 15.20-21; 25).

Не это ли составляет основное содержание истории Церкви? И не будет ли эта закономерность проявляться со все большей отчетливостью по мере упрочения евангельских истин и освобождения их от всевозможных искажений в сознании людей? Вполне возможно, что тот языческий, в прошлом религиозный мир, к которому

обратились апостолы вслед за отказом Израиля принять их, нашел в христианстве, после начальных колебаний и отталкивания, известное удовлетворение своим религиозным чаяниям и что в результате этого христианское благовестие оказалось облеченным в языческие одежды. Это продолжалось до тех пор, пока не стало ясно, что христианство это не "одна из религий", но что оно провозглашает себя истиной "всех" религий. И тогда языческий мир отвернулся от христианства, сказав ему такое же решительное "нет", какое когда-то произнес Израиль. А потому "Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле" (Лк 18.8)? Все это предсказывает Церкви будущее, полностью ориентированное на Крест. И в Откровении Иоанна мы находим подтверждение этому: в последнем сражении враги будут многочисленны, "как песок морской", и окружают "стан святых и город возлюбленный", т. е. Церковь, прежде чем ниспадет огонь с неба и погубит их (см. 20.7-9). Все это не обещает конечной перспективы в духе Тейяра. Ничего подобного не обещал и Иисус в Своем последнем напутствии Петру, ибо следование за Христом, в силу величайшей милости, приводит Петра к крестной смерти (Ин 21.18).

Но неужели все это возможно? И как увязать все сказанное с тем поистине царственным деянием Господа Воскресшего, которое Он совершил, послав учеников проповедовать "всему миру", ибо "дана Ему всякая власть на небе и на земле", и поручив им научить все народы "соблюдать все, что Он повелел им", ничего не опасаясь, "ибо Он с ними во все дни до скончания века" (Мф 28.20)? И поскольку Он пошлет им Духа Святого, Который "наставит их на всякую истину" (Ин 16.13) и "научит их в тот час, что должны говорить" в трудные минуты перед начальством и властями (Лк 12.12), и Чьею силою они сотворят дела, которые Он творил, и "больше сих сотворят", потому что Он к Отцу Своему идет (Ин 14.12), — разве вся история Церкви не должна была бы развертываться как победоносная кампания силою Духа Святого?

Создается впечатление, что в Деяниях Апостолов присутствует это стремление описать неотвратимое и победоносное распространение Церкви. О том же свидетельствует и живая сила посланий св. Павла, как, впрочем, и вся жизнь апостола. Однако оба примера находятся в полном соответствии с первым аспектом, аспектом поражения. Петра и Иоанна бичевали перед представителями власти, Иаков был обезглавлен, Петр заключен в темницу, и весь конец книги "Деяния Апостолов" повествует о приближении Павла к мученической смерти после кораблекрушения. В большинстве Посланий Павел выступает в роли оставленного всеми узника, и это после всех испытаний, которые он претерпел ради Спасителя. И, может быть, именно на примере Павла, святого избранника, наиболее отчетливо

проявляется исторический закон Церкви: ”Я сораспялся Христу” (Гал 2.19) – ”нас наказывают, но мы не умираем; ... мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем” (2 Кор 6.9-10). После Павла все святые становятся живым образом Церкви и являют эту изумляющую нас антиномию: крушение-победа, отвержение-признание; они ”последние” среди всех и одновременно ”радость для Бога, ангелов и людей”. ”Во всем являем себя как служители Божии... В чести и в бесчестии, при порицаниях и похвалах: нас почитают обманщиками, но мы верны; мы неизвестны, но нас узнают” (2 Кор 6.8-9). И вполне возможно, что проявления подозрительности и презрения, случаи изгнания имели место непосредственно в Церкви, как это произошло с Павлом, когда Иаков послал его в Храм, где его схватили иудеи и в конце концов предали язычникам, как предан был Сам Спаситель. Для христианина ”враги человеку – домашние его”, это тоже было предсказано (Мф 10.36). Сосланный Афанасий и замученный Ориген, далее Максим Исповедник (который был унижен христианами и в полном одиночестве умер за подлинную веру), Фома Аквинский (чье учение было осуждено), Томас Бекет и Томас Мор – вплоть до Игнатия (которого инквизиция бросила в тюрьму) и Иоанна Креста (заключенного в темницу и избитого братьями) – не прерывается этот ряд великих святых, за которыми стоит бесчисленное множество неизвестных имен.

Но здесь речь идет не о личных судьбах каждого из них, а о типичности их положения, ибо оно свидетельствует о состоянии Церкви, которая может называться Церковью в полном смысле этого слова лишь там, где она свята.

Только теперь, после всего сказанного, встает заключительный вопрос: что же означает эта явно просматривающаяся в истории святых парадоксальность положения Церкви и ее существования в истории человечества? Можно поставить вопрос более точно: зачем вообще понадобилось это сообщество людей, которое по определению обречено на неудачу в нашей истории, т. е. в истории человечества, вынужденно прилагать все усилия, чтобы вырваться из нищеты и избежать постоянно угрожающей гибели? За этим вопросом слышится голос Маркса, бросающего вызов христианам и предлагающего им, в соответствии с их евангельской программой, ”проповедовать лето Господне благоприятное” (Ис 61.2; Лк 4.18) беднякам и угнетенным, вместо того чтобы постоянно терпеть неудачи.

Но к чему бы это привело? К попытке избежать креста; однако Крест – это конечная победа Христа, а стало быть и Церкви, которая следует за Ним. Пытаясь избежать креста, мы начинаем придавать абсолютный характер материальному благосостоянию, всю ограниченность и противоречивость которого можно наблюдать повседневно,

разумеется, там, где это благосостояние достигается в действительности, а не разрушается марксистской агрессией.

Иисус вовсе не хотел провала. Наоборот, Он всеми силами старался помочь бедным, которых провозглашал "блаженными", богатым же бросал в лицо слова "Горе вам". И Он благословлял не только духовное нестяжание, но и "материальную благодать", которую возвел в критерий в притче о Страшном Суде. Иисус делал четкое различие между тем, что Пеги называл нищетой, и тем, что он именовал бедностью. Изложенное в папских энцикликах католическое социальное учение, исходя из евангельских заповедей, настойчиво призывает всех христиан участвовать в деле преобразования тех социальных условий человеческой жизни, из-за которых в мире продолжает существовать нищета.

Но все теоретическое учение и вся практическая деятельность Церкви постоянно идут от имени Христа Распятого; в своей деятельности и в своем учении Церковь следует по стопам Того, Кому в силу Его распятия была дана всякая власть на небе и на подлежащей изменению земле. Поэтому никакая деятельность Церкви, направленная на изменение мира (какой бы она ни была иногда необходимой и срочной), не может развиваться исключительно по оси "нищета — благополучие". Стремление к "преобразованию условий жизни", если оно не сопровождается возвещением Креста и связанного с ним поражения, приводит к психологии благополучия, которая как раз и начинается с очерствения сердец и их закрытости для христианского благовестия бескорыстной любви. Там, где наряду с активной и действенной помощью нуждающимся не проповедовалось и не было реально пережито отрешение, там и Церковь не исполнила своего евангельского назначения, отступила от образа, явленного ей жизнью ее святых. Вся деятельность Церкви идет как бы по лезвию бритвы: следует всячески избегать такого внешнего созидания, при котором происходит внутреннее разрушение. Церковь не должна стремиться к внешним успехам за счет потери той внутренней плодотворности, которая исходит от Креста.

И в этом ей приходит на помощь дух святости, который как раз и устремлен к этому, столь трудному на человеческом уровне, синтезу. Всякий раз по-новому, но всегда с полной очевидностью этот дух свидетельствует о том, что созидание прочного внешнего удастся лишь тогда, когда внутри действует дух бескорыстной любви, — и это касается всех областей, от различных светских начинаний до священнической деятельности, молитвы и отдачи себя в медитации. И всякий раз церковный народ сразу же начинает понимать необходимость такого синтеза и чаще всего первым распознает присутствие истинной святости. Святой может и не быть таким, как, например, Пьер



Клавер – яркий светоч в глубочайшем мраке работорговли; он может быть подобен Терезе из Лизье, шествие которой по ”малому пути” оказалось поистине плодотворным для Церкви и для людей. Простой народ хорошо понимает этот ”малый путь”; но ведь и все великие положительные преобразования в истории зарождаются на ”малых путях”, если по этим путям проходят со святостью.

Таким образом, линия, которая казалась изломанной, в конце концов расправляется в истинную прямую благодаря тому, что в ней учтены не только масштабы дела Христа, но и масштабы возможностей человека. Необходимо, чтобы эти масштабы были поняты каждым христианином, поскольку все дело Церкви распределяется между людьми в соответствии с харизмой каждого. Так, например, никакая теология освобождения не может пренебрегать ролью созерцания и значением Страстей в созидании как Церкви, так и всего человечества. Однако ни созерцатель, ни страдалец не имеют права замыкаться в себе: они должны принести свою молитву и свое страдание в общий фонд великого обмена ценностями, обмена, который непрерывно осуществляется в мистическом Теле Христовом.

Как никогда раньше, святые нашего времени и святые будущего займут ключевые позиции там, где мистический свет Креста трансформируется в исполненную великого значения деятельность по примеру доброго самарянина. Ведь неспроста же одной из самых популярных и привлекательных фигур стала сегодня мать Тереза. И было бы вполне по-христиански, сотрудничая с ней, приложить все усилия к тому, чтобы отпала необходимость подбирать бездомных умирающих на улицах Калькутты.



## СЫН И ОТЕЦ

Ж. ГИЙЕ

**В**ЕРА в то, "что Иисус есть Христос, Сын Божий", является основой христианства; Евангелия и были написаны для того, чтобы это стало очевидным для всех. Об этой цели ясно говорится в Ин 20.31, но столь же ясно выступает она и в остальных трех Евангелиях. Все они по-разному показывают, как Иисус Христос Своей жизнью, Своими делами и словами открывает Себя как Сына Божия. Для евангелиста Марка Евангелие есть "Благая Весть об Иисусе Христе, Сыне Божием" (Мк 1.1) (1), и это откровение завершается исповеданием римского сотника, который, увидев умирающего Христа, сказал: "Истинно, Человек Сей был Сын Божий" (Мк 15.39). У Матфея важность этой темы подчеркнута во множестве мест, где Иисус именуется Сыном Божиим, а Бог — Отцом Иисуса(2). Подобные упоминания не столь многочисленны у Луки, который сознательно не включил в повествование ряд типичных для синоптической традиции обстоятельств жизни Иисуса. Однако эти умолчания и общая тональность, составляющие специфику третьего Евангелия, свидетельствуют о намерении автора дать предельно полную и побуждающую к активному размышлению — одновременно и точную и гайнствленную — картину отношений между Сыном Божиим и Его Отцом (3). Эта постоянная тенденция евангелистов согласуется с Благовестием апостола Павла (1 Фес 1.10; 1 Кор 1.9; 15.28; 2 Кор 1.19; Гал 1.16; 2.20; 4.4,6; Рим 1.3,4,9; 5.10; 8.3,29,32; Еф 4.13); она определила исповедание христианской веры на все последующие века.

Однако за этими главными и исчерпывающими данными проступают два еще более важных факта, которые должны помочь нам лучше понять все это. Во-первых, формула "Иисус Христос, Сын Божий" не встречается в ранних новозаветных исповеданиях веры, а во-

вторых, мы не уверены в том, что слова этой формулы принадлежат Самому Иисусу. Иные скажут, что это очередной удар по традиционным верованиям, и, в зависимости от своих склонностей, будут либо возмущены подобным скандалом, либо, наоборот, радостно "выбросят за борт" последние остатки того бремени, которое все еще кажется им слишком тяжелым. И те и другие будут неправы: оба эти факта свидетельствуют о подлинности евангельской традиции и о ее верном понимании Божия откровения во Иисусе Христе; и если мы имеем очи, чтобы видеть, эти факты откроют нам доступ к высочайшему моменту этого откровения — к последним часам Иисуса.

Прежде всего, совершенно очевидно, что в древнейших исповеданиях веры Иисус не именуется "Сыном Божиим". Поистине, создается впечатление, что наиболее древние христианские вероучительные формулы дошли до нас в "словах проповеди", содержащихся в первой половине Деяний Апостолов и вложенных в уста Петра (гл. 2-5, 10) и Павла (гл. 13). Действительно, все эти проповеди построены по одной схеме, развиваемой в соответствии с обстоятельствами. В этих проповедях отразился определенный этап развития христианской мысли и тех форм, в которые она выливалась, — сами эти формы кажутся явно архаичными, более примитивными, чем, к примеру, богословие Павла. Поэтому естественно рассматривать их как отголосок раннехристианской проповеди (4). И как раз поразительной чертой этих проповедей является архаичность их христологии. В них Иисусу даются различные именованья, причем некоторые из них впоследствии стали общепринятыми — "Христос", "Господь", другие же, в сущности, никогда широко не употреблялись — см., например, "Раб Божий" (Деян 3.13,26; 4.27,30 /Синодальный перевод вместо слова "Раб" дает в этих местах слово "Сын". О понятиях "Раб"—"Отрок Божий" см. далее. — Прим. пер./), "Святой" и "Праведный" (Деян 3.14; 7.52; 22.14), "Начальник" и "Спаситель" (Деян 5.31; 3.15; 13.23). Среди этого разнообразия именованний "Сын Божий" встречается лишь дважды, и оба раза у апостола Павла: в его первых проповедях, после того как он обратился (Деян 9.20), и в слове, произнесенном в синагоге Антиохии Посидийской (Деян 13.33). При буквальном прочтении этих мест нам пришлось бы сделать вывод, что формула "Сын Божий", не будучи обязательно более поздней, поначалу служила лишь одним из многих именованний и не несла строго определенного смысла. Эта формула несомненно указывала на особое отношение с Богом, но тут могла подразумеваться и некая отдельная миссия или лишь одна из функций Мессии. Между понятием Мессии и понятием Божественной Личности лежит огромная дистанция.

Столь же велика, по-видимому, и дистанция между христианским словоупотреблением и самими словами Иисуса. Ибо, согласно всем

трем синоптическим Евангелиям, Иисус ни разу не говорил прямо, что Он Сын Божий, ни разу даже не произнес этого именованя по отношению к Самому Себе. Его самое ясное заявление — во время вопроса перед синедрионом — не что иное, как ответ на вопрос Каифы, и в этом ответе Он избегает точных определений. Его слова, по крайней мере у Матфея, наводят на мысль об осторожной и преднамеренной неопределенности. "Ты сказал" (Мф 26.64) может означать и "Я не принуждаю тебя так говорить", и, в равной степени, — "если ты настаиваешь на подобном выражении".

Сколь бы эти факты ни казались поразительными, на самом деле они дополняют наши знания и укрепляют нашу веру. Они доказывают, что основные положения христианской веры исходят не от простого повторения услышанных и заученных слов, не от "урока", который Иисус заставил Своих учеников выучить "наизусть", чтобы они в свою очередь запечатлели бы его в памяти своих слушателей. По всей вероятности, именование "Сын Божий" в Новом Завете было создано христианами: сами христиане изначально нашли способ говорить об Иисусе именно таким образом (5). Главное здесь — узнать, как они нашли это выражение и на чем покоилась их уверенность в том, что оно точно передает, Кем был Иисус. Если нам удастся, во-первых, восстановить тот ход мышления, благодаря которому люди пришли к убеждению, что, назвав Иисуса "Сыном Бога", они тем самым на своем, человеческом, языке выражают истину о Иисусе, и, во-вторых, восстановить тот первичный опыт, опыт общения с Иисусом, благодаря которому они получили уверенность в том, что Он — Сын Божий, то, вероятнее всего, мы сможем понять Откровение Бога, явленное во Иисусе Христе, т. е. то тайнодейственное общение, благодаря которому живущий с людьми и открывающий им Свою Тайну человек Иисус соделал их способными воспринять эту Тайну и выразить ее. И, вероятнее всего, идя таким путем, мы сможем избежать мифологизации Иисуса. Если мы сможем удостовериться в том, что эта стезя не противоречит разуму и что человек способен открыть эту стезю, определить ее, и если в то же время мы сможем удостовериться в том, что стезя эта покоится на духовном опыте веры в Бога и Его Сына, — тогда перед нами раскроется христианство изначальное, такое, каким оно всегда стремилось быть и явить себя миру: т. е. христианство как непосредственный доступ к Богу через веру в Иисуса Христа и как передаваемое и неискажаемое свидетельство о личности Иисуса Христа Сына Бога. Таким образом, нам следует рассуждать, исходя из того — гораздо более вероятного — факта, что именование "Сын Божий" не было ни присвоено Иисусом Себе Самому, ни принято сразу же и стихийно раннехристианской общиной для выражения ее веры в Мессию, только что посланного Богом (что несомненно

произошло бы, если бы эта формула уже была широко распространена в иудаизме в качестве определения ожидаемого Мессии).

Иными словами, следует предположить, что имел место некий процесс, т. е. развитие понятия об Иисусе, углубление этого понятия, начиная с первичного церковного опыта веры во Иисуса и кончая тем моментом, когда для всех христиан это именование — Сын Бога — стало наиболее употребительным, самым решающим с точки зрения выражения их веры. Но тогда придется задать вопрос, самый важный вопрос: что представляет собой эта формула — всего лишь более или менее удачное выражение совместного опыта, пережитого всеми христианами, действенный способ определения их веры, или же это именование есть плод изначального опыта, опыта Самого Иисуса, к которому, благодаря своей вере, они получили доступ?

Итак, древнейшие христианские тексты не именуют Иисуса Сыном Божиим, но это не оттого, что христиане сомневались в великой цели Его дела, в своей вере в Него или, наконец, в важности и значительности личности Иисуса. С самого первого дня, с того дня, как впервые в прошлом зазвучал для нас голос Церкви, она с первого же слова начала утверждать, что Бог исполняет во Иисусе все Свои обетования, глубоко изменяя этим мир, и подводит человека к совершенно новому опыту — опыту встречи со Святым Духом, опыту прощения и Божественной силы. С самого первого дня Церковь указывает человеку на образ Иисуса, на Его жизнь, смерть и Воскресение, на Его действенную силу в тех, кто пребывает верным Его имени; Церковь провозглашает, что без Него она не появилась бы на свет и была бы ничто. И в то же время всякий раз, когда она, Церковь, говорит об Иисусе, всякий раз когда она старается наделить Его именем, которое определило бы Его делание и выразило бы то, чем Он является в действительности, имя это выражает единственные в своем роде отношения между Иисусом и Богом: "Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса" (Деян 2.36); "Святой и Праведный... Начальник жизни... Сего Бог воскресил из мертвых" (Деян 3.14,15); "Бог... предвозвестил пострадать Христу" (Деян 3.18); "именем Иисуса Христа Назорея... нет другого имени под небом, данного человеку, которым надлежало бы нам спастись" (Деян 4.10,12); "Святой Раб (Сын) Твой Иисус, помазанный Тобою... Ты простираешь руку Твою на исцеление и на соделание знамений и чудес именем Святого Раба (Сына) Твоего Иисуса" (Деян 4.27,30); "Его возвысил Бог десницею Своею в Начальника и Спасителя" (Деян 5.31); "Он есть определенный от Бога Судия живых и мертвых" (Деян 10.42).

Пожалуй, больше всего в этом перечне бросается в глаза притягательная форма. Именования, данные Иисусу, разнообразны и указы-

вают на различные аспекты Его дела на земле, но все они гласят, что дело Его — дело Божие, осуществляемое Богом через личность Иисуса Христа, Который принадлежит Ему и на Которого Он полностью полагается. Пусть притяжательная форма не всегда явно выражена, она присутствует повсюду, и, если бы позволяла грамматика, мы бы говорили "Твой Святой" и "Твой Праведный" или "Твой (принадлежащий Тебе) Начальник и Твой (принадлежащий Тебе) Спаситель" столь же естественно, как "Твой Христос" или "Сын (Раб) Твой". Раннехристианский опыт подтверждает одновременно и то, что Иисус проявляет Свою силу непосредственно в собранной во имя Его общине, наполняя ее Своим Духом, и то, что тайна этой силы лежит в той особой связи, которая соединяет Его с Богом: "Итак Он, быв вознесен десницею Божиею и приняв от Отца обетование Святого Духа, излил то, что вы ныне видите и слышите" (Деян 2.33).

Для выражения этой связи христианство уже очень рано ввело в употребление слово "Сын", и оно быстро стало всеобщим, вобрав в себя все стороны отношений Иисуса с Богом, какие только могли обозначаться древнейшими именованиями. Если говорить об истории вопроса (в той мере, в какой вообще возможно говорить о том, о чем до нас дошло столь мало сведений), представляется, что генезис именования "Сын" обусловлен несколькими факторами. Прежде всего, поскольку Воскресение Иисуса и излияние Святого Духа показали, что Он есть обетованный Мессия, стало вполне естественным отождествлять Его с образом Царя в коронационных псалмах. Псалом 109.1 возвещает, что Мессия будет возвеличен и сядет одесную Бога; псалом 2.7, где говорится о дне Его пришествия, являет Его народам как Сына, о Котором свидетельствует Сам Бог: "Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя". Даже если отождествление Мессии с Сыном и не проявлялось четко в тогдашней иудейской традиции, тщательно оберегавшей образ истинного Бога от всего, что могло бы вызвать ассоциации с рождением от богов или "апофеозисом" — обожествлением смертных в языческих религиях, совершенно очевидно, что христиане, освобожденные от необходимости соблюдать подобную осторожность — освобожденные Самим Иисусом, реально живущим среди них, — быстро развили эти параллели (6). Другим фактором, также способствовавшим особому выделению сыновней миссии Иисуса, было то значение, которое первые христиане придавали образу Раба Божия, о котором проповедовал Исаия. Это одно из наиболее частых именований Иисуса в древних текстах. Септуагинта обычно переводит "раб" греческим словом "pais", что означает не только "раб", но и "отрок" (7). Переход от "pais" в значении "отрок" к "huios", что означает "сын", вполне естествен и имеет обоснование как в Ветхом,

так и в Новом Завете (8). Поэтому называть Иисуса Сыном Божиим не означает превращать Его в героя, наделенного сверхчеловеческой силой в духе героев языческой мифологии: наоборот, это значит развить понятие раба у Исаии и довести его до логического завершения, подчеркнув уже проявившийся у пророка аспект личных отношений между Богом и Тем, Кого Он избрал и на Кого возложил выполнение Своего замысла и Своего делания (9). Наконец, в последнее время исследователи Ветхого Завета выявили еще и третий смысловой оттенок выражения "Сын Божий", явно просматривающийся в ранней христологии. Речь идет о равнозначности между Богосыновством и принадлежностью к горнему миру, миру Божественной святости. Понятия "Святые" и "Сыны Божии" могут становиться синонимами, когда обозначают тех, кто живет с Богом и отражает Его святость (10). Ныне же Бог возвысил Иисуса через Его Воскресение из мертвых и посадил одесную Себя во славе и святости. Такова изначальная суть христианского благовестия о Сыне Божиим, "Который родился от семени Давидова по плоти и открылся Сыном Божиим в силе, по духу святости, чрез Воскресение из мертвых, о Иисусе Христе Господе нашем" (Рим 1.3-4) (11).

Таким образом, в процессе, приведшем к замене разных имен, с помощью которых ранее христианство старалось определить Иисуса и Его дело, на одно — "Сын Божий", была своя логика и связность. Но то, что эта замена получила столь быстрое и полное распространение и явилась для богословствования Иоанна и Павла неисчерпаемым источником дел благочестия, слов молитвы и медитативных размышлений, равно как и вообще норм всей жизни и веры, обусловлено не упомянутой логикой или силой этого явления, но его правдой. Выражение "Сын Божий" стало основным именованием Иисуса не потому, что оно более удачно или более определено, чем другие, а потому, что наиболее точно выражает опыт, пережитый свидетелями, и точно говорит, Кем был Иисус. Возможно, что, возникнув позже остальных формул, оно целиком вытеснило их, потому что соответствовало языку Самого Иисуса и позволяло Церкви, облакающей в слова свою веру и свое разумение Иисуса, по-своему передавать слово, полученное ею от своего Господа.

Ибо, хотя именование "Сын Божий" создано, вероятно, христианами, его смысл выводится не из истории понятия, но из самого обозначаемого им объекта. И хотя Сам Иисус, вероятнее всего, никогда не произносил вслух этих слов, все же они представляют собой отголосок безусловно подлинных слов, с помощью которых Он, в решающие моменты Своей жизни, приоткрывал перед людьми Свою глубочайшую тайну: Он есть Сын. Подобные моменты были редки; синоптики сообщают лишь о двух — это гимн ликования: "Никто не знает

Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть” (Мф 11.27; Лк 10.22) и утверждение о незнании дня и часа в конце эсхатологического предсказания: ”О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец” (Мк 13.32). Подлинность двух этих мест выглядит неоспоримой как из-за уникального характера их содержания, которое трудно придумать, так и вследствие неподражаемого стиля (12).

Но даже в столь непосредственных словах вполне может отразиться определенный язык и определенная традиция. Уже подчеркивалось сходство между понятиями ”Сын” и ”Сын Человеческий” (13): оба появились в апокалиптической атмосфере вместе с ангелами, тайнами и откровениями. Замечания эти неоспоримы и наводят на мысль, что, говоря о Сыне, Иисус использует привычное Ему выражение ”Сын Человеческий”. Но все же различия между двумя этими понятиями очевидны и весьма знаменательны, может быть потому, что они точно показывают, отчего Иисус говорит здесь не о Сыне Человеческом, но о Сыне. Ибо то, что Он говорит о Сыне, отличается от того, что Он говорит о Сыне Человеческом. Сын Человеческий всегда в процессе делания или испытания; Он должен прожить жизнь и исполнить некое предназначение; Он постоянно в пути к Своему часу и Он Тот, Кто Он есть, лишь в Своем будущем. Сын же, наоборот, целиком здесь и теперь; Он определяется не через Свои действия или переносимые испытания; но через само Свое существо, через ту связь, которая соединяет Его с Отцом, через тот взгляд, которым Он смотрит на Отца, а Отец — на Него. Даже если Он не знает всего, что знает Отец, это не имеет особого значения: все равно Он есть Сын.

Хотя высказывания Иисуса о Сыне Человеческом, как и все, что Он говорит, всегда спонтанны, они, как правило, весьма обоснованны, так как содержат в себе некое учение и являются частью некоей программы, причем учение и программа эти составляют Его миссию. И наоборот, Его высказывания о Сыне не обдуманы заранее и не подкрепляются объяснениями; они возникают в определенные моменты и в определенных ситуациях, проистекая из сознания, постоянно присутствующего и живого, сознания, которое проявляется просто потому, что оно есть, а не по каким-либо иным причинам. Все эти черты, проявляющиеся в двух вышеупомянутых примерах из синоптиков, еще более явно выражены у Иоанна, где подобных мест гораздо больше. В этом нет никакой преднамеренности, просто утверждается определенный факт.

Итак, дело в том, что Иисус есть ”Сын”. Вся сила этого высказывания в том, что оно имеет смысл только по отношению к Отцу и может быть применимо только к одному лицу. Сыном не может быть никто, кроме Одного, и Он не может быть Сыном никому иному,



кроме Отца. Но в то же самое время сила эта предъявляет тяжкое требование, чтобы это слово не оставалось пустым звуком и не было потеряно во множестве псевдооткровений и запретных имен, втайне переданных малому числу посвященных, оно должно быть живым, а Иисус должен реально явить Себя Сыном, т. е. Тем, Кем Он Себя называет.

Мы видели, что с самого Своего появления, с того момента, когда Иисус начинает говорить о Царствии Божием, нести бедным щедрость Отца, а грешным Его прощение, Он, Иисус, говорит и живет как Сын. Евангелисты считали, что это должно было быть заметно любому имеющему глаза — ведь Евангелия показывают, как Петр в Кесарии Филипповой исповедует свою веру во Христа, посланного Богом. И все же во всем Откровении Сына решающее значение для них имеют Страсти Господни. Страсти, безусловно, были страшным испытанием веры учеников, и необходимо было именно Воскресение, чтобы утвердить навсегда их веру. Но если, согласно Евангелиям, фундаментом веры становится Воскресение, ибо здесь Христос проявляется в Своем могуществе, то именно Страсти предоставляют нам возможность говорить о том, Кто же был этот воскресший. Ибо восставшему из мертвых не нужно прибавлять ничего нового к тому, что Он уже говорил о Себе, и Он отсылает учеников к тому, о чем говорил до Своей смерти, и благословляет их на всемирную проповедь. Если Воскресение и доказывает что-либо, то именно истинность всего сказанного Иисусом прежде, — всего того, что тогда ученики не могли понять; Воскресение раскрывает и подлинное значение всего того, что Он сделал и чего до этого объяснить не мог. Тот, Кто воскрес, тем самым доказал, что Он именно Тот, за Кого Он Себя выдавал, — ради этого Он и принял смерть. До Воскресения Откровение об Иисусе Христе не было завершено и облечено в конкретную форму, но оно нашло свое полное выражение как в словах, так и в делах в тот момент, когда Он испустил последний вздох. В противном случае мы имели бы право считать все это мифом. Если бы это Откровение дал нам некто, воскресший и пришедший из иного мира, чтобы сказать нам о новой земле и новом небе, только что открытых им, наша вера свелась бы лишь к слепому принятию недоказуемых утверждений. Но воскресший Иисус возвращается назад единственно для того, чтобы мы удостоверились, что Он по-прежнему тот же, что все, что он говорил, — правда и что это остается в силе для всех времен и народов.

Именно последние его слова и дела наиболее значительны и весомы. Евангелисты собрали их с особой тщательностью, так что рассказ о Страстях Христовых представляет собой наиболее развернутую и богатую часть евангельского повествования (14) — как в смысле

топографических и хронологических деталей, так и в смысле последовательности изложения фактов, а также догматического и духовного содержания (15).

Итак, согласно четырем Евангелиям (правда, в каждом из них эта проблема, более чем какая-либо иная, излагается по-своему), основная — чтобы не сказать центральная — тема Страстей Христовых это выяснение, кто есть Иисус. Это цель всех допросов и рефрен всех издевательств и поношений, об этом гласит надпись на трех языках, прибитая ко кресту, и возглас римского сотника. Мы не сможем проникнуть в смысл евангельских повествований о Страстях, если будем пренебрегать их осью. Все Евангелия говорят, что Иисус есть Сын Божий и был приговорен к смерти именно за то, что это утверждал. Евангелие от Иоанна согласно в этом пункте с синоптиками: "Мы имеем закон, — сказали первосвященники Пилату, — и по закону нашему Он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божиим" (Ин 19.7). По Матфею, Марку и Луке, синедрион осудил Христа на смерть за Его утвердительный ответ на вопрос Каиафы: "Ты ли Христос, Сын Божий?"

Совершенно очевидно, что Евангелия вкладывают здесь в эту формулу именно христианский смысл, желая подчеркнуть, что они исповедуют Христом, Сыном Божиим именно Того Иисуса, Который был осужден и распят. Но если эта формула обладает христианским смыслом, то могла ли она означать то же самое и в устах Каиафы и что мог означать ответ Иисуса, коль скоро заданные Ему вопросы были с самого начала двусмысленны? Может быть, все описанные в Евангелиях споры относительно того, кем был принявший страдания Иисус, — лишь позднейшее оформление христианской веры?

Прежде всего отметим, что отражение этих споров в Евангелиях полностью согласуется со всем поведением Иисуса, Который ни здесь, ни где-либо еще не именуется Сам Себя "Сыном Божиим". Он лишь молча соглашается, когда Его так называют — и даже в этом случае с оговорками: отказываясь, согласно Луке, отвечать на вопрос синедриона о Мессии или, по Матфею, возлагая ответственность за формулировку вопроса на того, кто спрашивает: "Ты сказал" (Мф 26.64). Во всяком случае, Иисус и Его судьи согласны в одном: весь предмет спора состоит в том, чтобы выяснить, кто Он, и это понятно всем; то, что они называют богохульством, для Него — очевидная истина (16). Согласно евангельским текстам, иудеи рассматривали как богохульство то, что для Иисуса было наиболее важным, а именно то, что Он называл Себя Сыном Бога. Возможно, что Евангелия в нескольких простых словах передали суть более утонченного и искусного диалога, подобного тому, какой записан у Иоанна. К тому же они прилагают все усилия, чтобы должным образом передать

всю сложность проблемы, присоединяя к именованию "Сын Божий" именование "Христос" и "Сын Человеческий". В конечном счете, "Сын Божий" и есть то именование, которое вызывает злословие со стороны отвергающих Его и поклонение тех, кто верит (17).

И действительно, это именование лучше всех других выражает смысл, который Христос в Свой последний час придает Своему делу, Своей жизни и смерти. И то, что Он в руках властей, то, что Его допрашивают как обвиняемого и обращаются с Ним как с преступником (Мк 14.48-49), — не случайность и не ошибка, но естественное завершение того дела, которое Он довел до конца. Не высказывая сомнения в законности религиозной и политической власти, Христос столь свободно критиковал поведение их представителей и столь твердо напоминал о высших, Божиих, требованиях, о том, что Божие внимание обращено прежде всего на несчастных и грешных, столь решительно говорил о необходимости покаяния для примирения с Богом и получения от Него прощения, о непрочности преимуществ, основанных на законе, что все представители власти — первосвященники и законоучители, старцы и римские начальники — почувствовали в этом угрозу для себя; поэтому они соединили свои силы, чтобы Его уничтожить.

К тому же было бы бесполезно искать в Евангелиях ответ, на ком, собственно говоря, лежит вина за проведение процесса и вынесение смертного приговора Иисусу. Если и есть нечто, известное одному лишь Богу, так это тот выбор, который совесть каждого участника судилища делала в тот момент. Вся благая весть Нового Завета состоит в том, что выбор этот не обратим, и из всех голосов, которые слышатся в Евангелиях, ни один не претендует на право верховного судьи. Помимо того, сами евангелисты рисуют не абсолютно идентичную картину суда над Христом (18). В Евангелиях речь идет если не о двух судах — иудейском и римском, — следующих один за другим, то, по крайней мере, о двух судебных заседаниях и двух смертных приговорах. Для Марка и Матфея главный суд — заседание синедриона, а приговор Пилата — всего лишь необходимая формальность, полученная весьма быстро, так как первосвященники выменяли смерть Иисуса на помилование Вараввы. С подобной точки зрения, суд этот есть прежде всего акт религиозный, и его основной вопрос задает Каиафа: "Ты ли Христос, Сын Божий?" Версия Иоанна значительно отличается от предыдущих. Для него этот основной вопрос не менее важен — настолько важен, что становится причиной всех споров Иисуса с религиозными вождями Иерусалима (Ин 5.7-10) и вожди эти вынесли решение о высшей мере наказания (Ин 10.33; см. 19.7), потому что уже решили так в своих сердцах. Но настоящий суд для Иоанна — римский, т. е. суд, который был уполномочен установить,

претендовал ли Христос на царство, угрожая этим самым власти кесаря (19). Это вопрос политический, прямо касающийся представителя Рима, Пилата, который, несмотря на попытки уклониться, был вынужден решить его. Смертный приговор волей-неволей исходит от Пилата, и он несет за него ответственность. Точка зрения Иоанна не противоречит взглядам Марка и Матфея, но в то же время она шире и сложнее. Лука же, быть может несколько упрощая дело, дает связанный сценарий, согласно которому смерть Христа есть результат коалиции всех Его врагов: иудейских вождей, Ирода и Пилата (см. Деян 4.27).

Если мы сочтем более важной версию Марка и Матфея, то будем вынуждены сделать упор на ответственность синедриона (20). Но если мы обратим внимание на то, сколь удивительно "верен" тон свидетельства Иоанна, сколь искусно передает он сложные отношения между иудейскими вождями и римскими правителями, если вспомним, как много смелости требовалось, чтобы при Домициане и даже при Нерве или Траяне опубликовать текст, в высшей степени способный пробудить подозрения Рима, все это побудит нас придать большее значение четвертому Евангелию (21). В этом случае упор делается на суд политический, и окончательная ответственность ложится на Пилата (22). Этот исторический вопрос имеет определенное значение, и мы должны быть осторожны и не преуменьшать роль, которую сыграли в смерти Иисуса язычники. Но все же было бы неправомерно односторонне использовать данные Евангелия Иоанна, коль скоро оно ясно показывает, что иудеи ответственны в той же степени. Для Нового Завета, для Деяний Апостолов, для апостола Павла и иудеи и язычники одинаково виновны и не имеют права перекладывать собственную вину друг на друга.

Кроме того, мы не поняли бы всю Благовесть в целом и прежде всего смысл повествований о Страстях Христовых, если бы пытались определить во всем этом меру человеческой ответственности. Страсти Христовы есть целиком дело Божие, потому что победа Бога состоит именно в превращении всего зла, которое способно совершить человечество, в откровение любви и прощения. И это дело Сына Божия (23).

Таково значение Гефсиманского борения Иисуса: эта страница в начале Страстей, самая сумрачная и страшная во всем рассказе, была написана, чтобы показать, что то, что случится далее, целиком и полностью вытекает из диалога, произошедшего здесь между Богом и Иисусом (24). Диалог же этот есть встреча между Отцом и Сыном: "Авва Отче! все возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня; но не чего Я хочу, а чего Ты" (Мк 14.36). Это один из тех редких случаев, когда евангелисты дают нам услышать Иисуса, говорящего

на Своем родном языке (25), и единственный случай, когда Он обращается на этом языке к Богу, называя Его Отцом. Такое обращение, хотя и не являлось широко принятым, было в то же время знакомо Ветхому Завету и иудеям времен Иисуса. Но "авва" — не только "Отец" в смысле "Бог"; точно так же обращаются к собственному отцу дети в семье. "С помощью моих ассистентов, — пишет И. Иеремияс, — я исследовал молитвенную литературу позднего иудаизма, обильную и богатую, но весьма мало изученную. Но нигде в этой огромной литературе я не обнаружил, чтобы к Богу обращались со словом "авва"... "Авва" было повседневным, домашним, семейным словом, нежным обращением ребенка к своему отцу: "милый папочка". Ни один иудей не осмелился бы обратиться таким образом к Богу. Иисус же делал это всегда, во всех Своих дошедших до нас молитвах, за одним единственным исключением — вопля на кресте: "Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?" (Мф 27.46), где Он повторяет слова псалма 21.2" (26).

Описание Гефсиманского борения в своем роде уникально, — во-первых, потому, что оно раскрывает перед нами внутреннее, интимное, отношение Иисуса к Своему Отцу, свидетельствует о Его, Иисуса, сыновних чувствах, во-вторых, потому, что оно, это описание, богословски очень продумано. Этот эпизод во многом напоминает сцену Преображения (27) и, как и она, представляет собой Богоявление: Бог здесь, рядом, и Иисус стоит перед Ним. Лицо Иисуса, неизнаваемое во время Преображения, на горе Фавор, — столь ослепительно сияло оно внутренней славой, — сейчас исказено смертной истомой и ужасом. Здесь, как и там, все происходит между Ним и Богом, причем тайна доверяется трем взятым в свидетели ученикам — "Слушайте Его", "Ждите здесь и бодрствуйте", — но понять ее они не могут. И в обоих случаях тайна эта по своей сути одна и та же: тайна страшной чаши Страстей (28).

Происходящее в Гефсимании совпадает с самой сутью всего евангельского повествования. С самого начала деятельности Иисуса, как только Он заговорил о грядущем Царствии и вышел на поиски грешников, Ему всегда ясно сопутствовало некое присутствие, Его всегда вел некий опыт; с самого начала Иисус свидетельствовал о некоей направленной Воле — Воле Бога. Бог, Его тайна, Его замысел и выбор — это и было непосредственным источником и предельно ясной сутью деятельности и посланничества Иисуса. Гефсиманское борение дает нам возможность взглянуть на эту постоянно длящуюся встречу Иисуса с Богом.

С ужасом предчувствуя надвигающуюся гибель, Иисус, обращаясь к своим ученикам с призывом любить Его, раскрывает им Свою глубочайшую тайну. Об ужасе, который Ему придется пережить, обо всем

том, что символизируется чашей, о потоке ненависти, жестокости и мерзости, направленном на Него, о грехе, торжествующем в Иерусалиме и способном восторжествовать во всем человечестве, о невозможности затронуть сердца людей, об ужасе Страстей Голгофских – обо всем этом и говорят друг с другом Отец и Сын.

От этого борения зависит судьба всего мира. Для Отца возможно все; Он превыше всякой неизбежности, включая неизбежность, связанную с грехом. И другие пути раскрыты перед Отцом. Иисус идет на Страдания не оттого, что грех сильнее Его и Он обязан склониться перед его законом, но потому что Бог избрал этот путь торжества над грехом и избрал его для Своего Сына. Необходимо, чтобы Иисус Сам пожелал этого, и Отец не может принуждать Сына, но и Сын, каким бы сильным ни было Его отвращение, не может желать иного, чем воля Отчая. До тех пор пока Он не скажет "да", Страсти не могут начаться, поскольку без этого "да" они не имеют смысла.

На этот раз речь идет о том, чтобы узнать, кто есть Иисус, и Он уже более не будет скрываться. Когда и Каиафа и Пилат, пытаясь установить, что Он говорил или делал и в каких преступлениях Его можно обвинить (Мф 26.59-61; Ин 18.19-21,35), вынуждены задать Ему – каждый по-своему – главный вопрос: "Ты ли Христос, Сын Божий?" (Мф 26.63) и "Ты ли Царь Иудейский?" (Мф 27.11; Ин 18.33), Иисус, наконец, высказывается. Это единственный вопрос, до ответа на который Он снисходит, единственный, который все еще имеет смысл, ибо на деле Он никогда специально не говорил об этом. Его слова и дела общеизвестны, и рассказать о них может достаточное число свидетелей (Ин 18.20-21). Но Кто Он, об этом Он никогда еще ясно не говорил. Из-за чего бы ни вставал этот вопрос – из-за пронизательности ли Его противников (Мк 1.25,34; 3.12), из-за слепого ли энтузиазма толпы (Ин 6.14) или из-за еще непрочной веры учеников (Мк 8.30; 9.9), – Он энергично отодвигал его в тень. До тех пор пока Он не исполнит всей Своей задачи до конца, Он не может именовать Себя Мессией или Сыном Божиим, не вызывая при этом всякого рода бессмысленных кривотолков: если Он Сын Божий, то пусть докажет это и превратит камни в хлеба (Мф 4.3), а жизнь – в прекрасную мечту, пусть бросится с кровли храма (4.6), пусть станет господином над людьми.

В этот момент все имена, на которые Он претендует – Мессия, Сын Человеческий, Сын Божий, – могут иметь только один смысл: Его отношение к Богу. Провозглашение Себя Христом не было богохульством, если совершенные тобой дела свидетельствовали о том, что за тобой стоял Бог; но на стороне Иисуса больше нет ни одного ученика, который поддержал бы Его дело. Еще можно было говорить о Сыне Человеческом применительно к кому-то, пока этот кто-то

давал знамения, указывающие на близость Царства Божия; но сейчас Иисус не способен дать ни малейшего знамения ни для Себя, ни для других (Лк 23.9,39). В положении, когда Он обречен, когда вся Его деятельность окончилась полной неудачей, когда от всех Его стремлений ничего не осталось, а слова Его оказались совершенно бесплодными, претендовать на связь с Богом — сущее безумие. И действительно, весь ход событий во время Страстей (как свидетельствуют Евангелия) показывает всю пустоту притязаний Иисуса. Сцены поношений разоблачают истинную цену этого Христа-Пророка (29), этого самозванного царя иудейского. И главная цель насмешек над Распятым — узнать, может ли Иисус теперь, будучи на кресте, доказать, что у Него есть особая связь с Богом, которая отличает Его от других и показывает, что Он никому кроме Бога не подвластен: "Спаси Себя Самого; если Ты Сын Божий, сойди с креста!" (Мф 27.40; см. 27.43). В этой ситуации вопль "Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?" (Мф 27.46) обретает смысл, который мы не осмелились бы и вообразить. Это не просто признание в жесточайшем страдании и безмерном горе (30); это равносильно признанию поражения, и теперь Его врагам остается лишь воспользоваться этим. Они одержали полную победу: дело обернулось лучше, чем они смели мечтать; ничто не шлохнулось ни на земле, ни на небесах — следовательно, этот человек не был Сыном Божиим.

И тем не менее "Человек сей был Сын Божий" (Мк 15.39). И именно Его Страсти и смерть завершают Его откровение как Сына Божия. С Гефсимании, с того момента, как Иисус, так сказать, утратил инициативу, перестав говорить что бы то ни было и отвечая лишь на вопросы судей, сочувственные рыдания женщин или просьбу человека, распятого рядом с Ним, с того мгновения, как Он пленен и связан, Его собеседник — Бог. Нет, Он не отсекает Себя от людей: в течение всего времени Страстей мы не найдем у Него ни одного слова упрека, ни единого жеста отчужденности, ни одного попятного движения; и это поведение, одновременно столь естественное и столь непостижимое, более красноречиво, чем слова "Отче, прости им" (Лк 23.24), настолько огромно прощение, наполняющее Его сердце. Но Он перестал говорить с людьми, коль скоро Ему уже больше нечего сказать им. Теперь Он обращен к Богу, но уже не для того, чтобы свидетельствовать о Нем или просить у Него защиты от людей. И в этом решительное отличие от пророков и мучеников: те умирают, чтобы свидетельствовать, они призывают Того, за Чье имя страдают, они провозглашают Его превосходство и величие. Иисус же говорит теперь не о Боге, но с Богом. И это горестный диалог; все, что мы знаем о нем, до последнего вздоха, — это мучительные мольбы в Гефсимании и вопль, поднявшийся с креста в пустоту. Но в этом диалоге Он

раскрывается именно как Сын. Чтобы среди всего этого ужаса и этой пустоты Иисус мог оставаться верным Богу и продолжать обращать Свой взор к Нему, хотя Он и лишает Его всякой защиты, покровительства и радости, между Иисусом и Богом должна существовать связь, неуязвимая для любых нападков, должно существовать непоколебимое доверие, уверенность, которая сильнее смерти. Измученный, обессиленный и раздавленный Иисус не нуждается в том, чтобы обращаться к Богу, ибо Он и не покидал Бога: Иисус есть Сын.

Таков Сын, Которого Бог воскрешает: Тот единственный, Кого Он пожелал увидеть в образе человека, Кого ждал начиная с Вифлеема и Кто через Страсти возвращается к Нему.

### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Даже если более развернутая версия евангелиста Иоанна с ее явным указанием на Богосыновство и не является изначальной (что вполне возможно, так как кажется, что более краткую версию "сложнее" принять), она, эта версия Иоанна, "полностью согласуется с версией Марка". (Minette de Tillesse, G. *Le secret messianique dans l'évangélie de Marc*. Paris, 1968, p. 353).

2. Иисус именуется Сыном Божиим восемнадцать раз в сорокадвяти местах, а Бог именуется Отцом двадцать четыре раза в сорокадвяти местах. (См. George, A. *Jésus Fils de Dieu dans l'évangélie selon saint Luc*. — "Revue Biblique", vol. 72, 1965, p. 185).

3. См. George, A. *Op. cit.*, p. 206-209.

4. Эта точка зрения, в течение долгого времени широко распространенная среди богословов, была недавно поставлена под сомнение. Некоторые современные экзегеты склонны считать, что эти проповеди отражают в первую очередь богословие Луки; что же касается "вклада" со стороны каких-то более древних источников и документов, то, даже если он и существовал, реально обнаружить его невозможно. (См. Haenchen, E. *Die Apostelgeschichte. Kritisch-exegetischer Kommentar*. Göttingen, Meyer, 1956; Wilckens, U. *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditions-geschichtliche Untersuchungen*. Neukirchen, Kreis Moers, 1961.) Тем не менее подобные аргументы не убедили экзегета такого масштаба, как Ж. Дюпон, — он считает, что эти проповеди



восходят к очень древним документам. (См. Dupont, J. *Études sur les Actes des Apôtres*. Paris, 1967, p. 127-128; 145-155).

5. Мы не располагаем никакими доказательствами того, что именование "Сын Божий" в применении к Мессии существовало в дохристианском иудаизме. (См. Jeremias, J. *Les paraboles de Jésus*. Le Puy, 1964, p. 79; Cullmann, O. *Christologie du Nouveau Testament*. Neuchâtel, 1968, p. 237-238). Некоторые строки Ветхого Завета, например Пс 2.7 и 2 Цар 7.14, как бы давали возможность называть Мессию "Сыном Божиим" и широко способствовали ожиданию Мессии именно в этом смысле. Все же боязнь навести на мысль о физическом потомстве Бога (т. е. на представление, широко распространенное в языческой среде) всегда удерживала иудаизм от изображения Мессии как Сына Бога. (См. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Vol. 8, p. 361-363).

6. См. Dodd, С.Н. *Conformément aux Écritures*. Paris, p. 35-38; Dupont, J. *Études sur les Actes des Apôtres*, p. 265-267; 291-297; Dupont, J. "Filius meus es tu". *L'interprétation de Ps 2.7 dans le Nouveau Testament*. — "Recherches de Science religieuse", vol. 35, 1948, p. 522-543.

7. См. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Vol. 5, p. 675-676.

8. См. Премуд 2.13-18: "(праведник) объявляет себя имеющим познание о Боге и называет себя сыном (pa'is) Господа... Увидим, истинны ли слова его... ибо если этот праведник есть Сын (h u i o s) Божий, то Бог защитит его". По-видимому, одно и то же лицо зовется (pa'is) в Мф 8.6, doulos в Лк 7.2 и huiois в Ин 4.16.

9. См. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Vol. 5, p. 698-709; Maurer, C. *Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums*. — "Zeitschrift für Theologie und Kirche", vol. 50, 1953, p. 1-53; Minette de Tillesse, G. *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, p. 344-346.

10. См. Minette de Tillesse, G. *Op. cit.*, p. 348-351. С подобным пониманием именованья "Сын Божий" автор связывает, в частности, обращение Господа к Царю во время Его коронации: "Ты Сын Мой... (Пс 2.7).

11. См. Boismard, M. E. *Constitué Fils de Dieu (Rm 1.4)*. — "Revue Biblique", vol. 60, 1953, p. 5-17.

12. См. Iersel, B. M. F. van. *Der Sohn in den synoptischen Jesusworten*. Leiden, 1964, p. 117-161.

13. См. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Vol. 8, p. 372-375. Тот же апокалиптический настрой мы находим в 1 Кор 15.28, где говорится о том, что "Сам Сын покорится Покорившему все Ему".

14. Об исторических, литературных и богословских проблемах, возникающих в связи с этим повествованием, см: *Dictionnaire de la Bible. Supplément 6*, p. 1419-1492. Комментарий к этим текстам см: Benoît, P. *Passion et résurrection du Seigneur*. Paris, Cerf, 1966.

15. Мф 26.63; Мк 14.61; Лк 22.67-70. Каждое Евангелие дает свою собственную версию. Лука делает особенно четкое различие между вопросом о Христе, ответа на который Иисус избегает, и вопросом о Сыне Божием, на который Он, по существу, отвечает утвердительно. Но эти нюансы в целом не нарушают всеобщего согласия.

16. Если рассмотреть высказывания Иисуса перед синедрином, окажется, что весьма нелегко точно определить, в чем, собственно, состоит богохульство, которое Ему приписывают судьи. Брать на себя роль Мессии, претендовать на Богосыновство и даже отождествлять себя с Сыном Человеческим — все это само по себе еще не значит прямо уверждать, что ты Бог. (См. P. Lamarche. *Christ vivant*. Paris, 1966, p. 150-155). О. Ламарш полагает, что подобное утверждение вытекает из сопоставления разных текстов: Мессия, сидящий одесную Бога на небесах, на месте, предназначенном для Сына Человеческого, не может не быть Божественного происхождения. Мы не только полностью согласны с подобным толкованием (ибо оно вызвано четким осознанием тупика, в который заводит буквальный анализ текстов, взятых отдельно друг от друга, тогда как они составляют единое целое), но даже пошли бы еще дальше: априори очевидно, что мы никогда не смогли бы сделать заключение относительно Божественности Иисуса, исходя лишь из анализа слов и формулировок, базирующихся на Ветхом Завете и потому неизбежно исключающих любое отождествление с трансцендентным Богом. Строго говоря, то, что именуется богохульством, может выводиться только из содержания, которое Иисус вкладывает в Свои слова, имевшие сами по себе весьма ограниченный и определенный смысл. Последние изыскания, концентрирующие внимание на "небесных" чертах Сына Человеческого в дохристианской традиции, наводят на многие размышления (См. Feuillet, A. *Le Fils de l'Homme de Daniel et la tradition biblique*. — "Revue

Biblique”, vol. 60, p. 170-202 et 321-346.) Если эта личность действительно обладает Божественными чертами, не будучи при этом некоей литературной персонификацией Бога и Его делания (как это происходит, например, с персонажем, именуемым Премудростью), то она предстает перед Богом как равная, что с ветхозаветной точки зрения было бы, конечно, невыносимо.

17. Трудно установить, насколько точно отражен этот судебный процесс в евангельском повествовании. Тем, кто считает, что евангельский рассказ не может основываться на показаниях очевидцев, мы отвечаем словами П. Бенуа: ”Для отчета о случившемся было бы достаточно свидетельства таких людей, как Никодим, как Иосиф Аримафейский, как члены синедриона. Кроме того, несомненно, наивно полагать, что сведения о такого рода собраниях могли быть сохранены в тайне. Человеческая природа не такова: люди болтают и тогда, когда не следует”. (Benoît, P. *Passion et résurrection du Seigneur*, p. 126.) Учитывая приведенное высказывание и то, что факт суда и его предмет не вызывают никаких сомнений, становится ясно, что сами евангелисты не претендуют ни на что, кроме сознательно сжатого отчета в нескольких строках, т. е. чего-то вроде памятной записки.

18. По поводу разнообразных проблем, возникающих в связи с судом над Иисусом, см. Benoît, P. *Passion et résurrection de Seigneur*, p. 87-173; Benoît, P. *Le procès de Jésus*. In: *Exégèse et Théologie*. Vol. I. Paris, 1961, p. 267-315; vol. III. Paris, 1968, p. 243-250.

19. См. Dodd, C. H. *Historical Tradition in the Fourth Gospel*. Cambridge, 1965, p. 112-115.

20. Эта идея детально разработана у Ж. Блинцлера. (См. Blinzler, J. *Le procès de Jésus*. Tours-Paris, Mame, 1966.)

21. См. Dodd, C. H. *Op. cit.*, p. 115.

22. См. Cullmann, O. *Dieu et César*. Neuchâtel, 1966, p. 45. О. Кюльманн полагает, что Иисус был осужден Пилатом как политический мятежник, как зелот.

23. ”Мы полагаем, что анализ документов по делу Иисуса, как оно изложено в Евангелиях, не может открыть подлинные мотивы осуждения Иисуса, а следовательно указать, кто именно несет ответственность за это осуждение” (П. Бенуа); с точки зрения самих

евангелистов, эти мотивы настолько глубоки, что они (евангелисты) предполагают, что автором всей драмы был Бог". (Bonnard, P. *L'évangélie selon saint Mattieu*. Neuchâtel, 1963, p. 388).

24. См. Benoît, P. *Passion et résurrection du Seigneur*, p. 30-32. П. Бенуа согласен с К. Г. Куном, который считает, что рассказ Марка основан на двух более ранних версиях, в одной из которых акцент делается на личности Иисуса и чаше Сына Человеческого, тогда как во второй – на примере, поданном Им Своим ближним. (См. Kuhn, K. G. *Jesus in Gethsemane*. – "Evangelische Theologie", vol. 12, 1952-1953, p. 260-285). Кун пробует отыскать третью версию, отраженную, по его мнению, у Луки и Иоанна, – версию, для которой особенно характерно отображение страданий Иисуса и данной Ему с небес силы. П. Бенуа же полагает, что Лука и Иоанн скорее развивают, каждый по-своему, первые две традиции. (См. Benoît, P. *Les outrages à Jésus prophète*. In: *Exégèse et Théologie*. Vol. III, p. 262.)

25. "Талифа куми" (Мк 5.41), "Еффата" (7.34), "Элои, Элои, лама савахфани" (15.34).

26. Jeremias, J. *Paroles de Jésus, le Sermon sur la montagne, le Notre-Père*. Paris, 1965, p. 85-86. Д. Флюссер как бы смягчает это утверждение: "Если Иеремияс не мог найти в Талмуде ни одного места, где Бога называли бы "авва", то это потому, что элементы харизматической молитвы вообще чрезвычайно редко встречаются в раввинской литературе". (Flusser, D. *Jésus*. Paris, 1970, p. 106-108.)

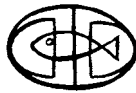
Это замечание весьма существенно; очень ценны также приведенные Флюссером примеры, в которых чудотворцы, бывшие почти современниками Иисуса и именуемые в Талмуде "сынами Божиими", возглашают, что мы должны называть Бога "авва". Эти примеры свидетельствуют о подлинно сыновней вере, благодаря которой можно почувствовать глубокое родство между доверием ребенка к отцу и тем доверием, которого ждет от нас Бог. Но эти чудотворцы решаются назвать Бога "авва" только после длительных размышлений и сопоставления значений этого слова в языке молитвы и в языке детей. С уст Иисуса это слово срывается спонтанно и не требует никаких разъяснений.

27. "И взял с Собою Петра, Иакова и Иоанна" (Мк 14.33; 9.2); "... нашел их спящими... и они не знали, что ему отвечать" (Мк 14.40; см. также Мк 9.6; Лк 9.32).

28. См. Feuillet, A. La coupe et le baptême de la Passion. — "Revue Biblique", vol. 74, 1967, p. 371-377.

29. Benoît, P. Les outrages à Jésus prophète. In: Exégèse et Théologie. Vol. III, p. 265-268.

30. Пс 22 кончается выражением радостной убежденности в спасении, и мы бы неверно поняли значение и смысл вопля на кресте, если бы свели его к одним первым строкам псалма, которые лишь дают представление о содержании крестной молитвы Иисуса. Если евангелисты сохраняют только эти начальные слова, самые жестокие и потрясающие, то это потому, что они хотят показать, что агония Иисуса была ужасна и что Сам Бог в тот момент, казалось, отсутствовал. И все же мы не должны считать эти слова мучительным воплем проклятого. Проклятый не может сказать "Боже мой", ибо Бог для него чужой. Даже глубочайшее страдание Иисуса остается молитвой.



## ГНОСТИЦИЗМ ВЧЕРА И СЕГОДНЯ

П. ШМИДТ

*Многие сомнительные аспекты современного религиозного сознания можно связать с гностицизмом древности, остающимся и поныне злейшим врагом веры.*

**Г**РЕЧЕСКОЕ слово "гнозис" означает знание, познание. Характер того или иного знания определяется контекстом, в котором это слово употреблено. Так, у Платона в его теории познания мы встречаем слово "гнозис" для обозначения процесса познания добра; употребляется оно также и в качестве синонима слова "наука". В посланиях ап. Павла "гнозис" обозначает, помимо всего прочего, знание божественных тайн, а у ап. Иоанна — истинное познание открывшегося нам единства Отца и Сына.

Однако в истории религии слово "гнозис" приобрело смысл, который можно назвать классическим и истоки которого восходят к полемике между ранним христианством и одной из религиозных концепций античного мира. Именно о таком значении слова идет речь, когда говорят "гностики", "гнозис" (иудейский или христианский), "гностицизм". В этих случаях гнозис всегда обозначает некое знание в области основополагающих религиозных и метафизических проблем. Предполагается, что гнозис открывает путь к решению основных стоящих перед человеком вопросов через специфическое познание, которое не является интеллектуальным по преимуществу, а носит характер мистического видения, откровения, позволяющего человеку приобщиться к божественной тайне. По определению Ж. Дюпона, гнозис выражает по преимуществу мистическую устремленность древнегреческого язычества к созерцанию Бога.

В течение первых веков нашей эры наблюдался поразительный расцвет гностицизма. Он был смертельным врагом молодого христианства, хотя (а вернее, потому что) большая часть гностических концепций была построена на христианском фундаменте (до такой

степени, что в течение долгого времени выдвигался тезис о том, что гностицизм является одной из христианских ересей). Вселенская Церковь всегда отметала проявления гностицизма, о чем широко свидетельствует святоотеческая литература. В этом конфликте понятие "гнозис" приобрело значение, противоположное значению понятия "pistis", выражающего отношение верующего к тайне христианского Откровения. По существу, слово "гностик" стало антонимом слова "верующий".

Историк, желающий исследовать гностические системы древности, как правило, оказывается в лабиринте. Так как наши отрывочные сведения добыты из фрагментарных свидетельств или источников антигностической направленности, реконструкция гностических систем очень сложна и не выходит за пределы гипотез. И тем не менее, несмотря на разнообразие гностических систем, можно выделить наиболее характерные черты гностицизма. Мы убеждены, что основные признаки гностицизма, каким он вырисовывался в древности, характеризуют состояние ума, свойственное всем временам и проявлявшееся в религии и философии во все исторические эпохи. С нашей точки зрения, гностицизм очень силен (это и послужило причиной появления настоящей статьи!) и сегодня, как и двадцать веков назад, представляет собой соблазнительный суррогат веры. Мы не будем касаться исторических аспектов и лишь попытаемся в общих чертах охарактеризовать основные элементы его структуры, чтобы лучше понять сущность "гностического склада ума" и того, что в нем кардинально расходится с верой.

Гностицизм исследует те же вопросы, что и религия. Откуда я произошел? Куда я иду? Как возникло зло и как мне его избежать? Что такое Бог? Что такое человек? Каков конечный смысл существования? Гностицизм, как и религия, ищет ответа на экзистенциальную тревогу человека. Античные системы включают обычно космогонию, или доктрину сотворения, доктрину зла (падение духовных существ и их пленение материальным миром), теодицею (оправдание высшей Божественности и принципа Добра путем снятия с них ответственности за материальный космос, существование которого приписывают действию Демиурга — посредника между Высшим Существом и миром), доктрину спасения. Согласно этим представлениям, спасение достигается путем возврата к духовному первоначалу, от которого человек оторван в своем земном существовании, т. е. в пленении материей, которая, будучи конечной и множественной, определяется как дурная. Возврат человека к его духовным истокам мыслится как освобождение в результате знания и я, открывающего гностику его собственное духовное "я" и позволяющего осознать свою соприродность с Божественным Существом. Гностическое познание является

прежде всего интуитивным проникновением в первоисточки: в истоки духовного "я" (искра Божества), истоки падения и порабощения в этом мире мрака, истоки, сущность и судьбы демиургических сил, матери, мира.

Коль скоро познаны истоки, открываются и пути спасительного восхождения к царству света, составляющего подлинную родину нашего духовного "я". Само знание уже обладает сотериологической (спасительной) силой. Как уже было сказано, гностик получает такое знание в откровении, которое чаще всего является в облике искупителя или божественного героя (Изида, Гермес, Христос). Тот, кто несет откровение, неподвластен силам зла; в противном случае он не мог бы указывать царственный путь спасительного знания, ибо должен был бы сначала сам освободиться от пут незнания. Но, как мы уже указывали, зло заключено в самой принадлежности к материальному миру. Поэтому гностические интерпретации христианства неизбежно страдают докетизмом: Христос реально не принадлежит здешнему миру, ни воплощение, ни вочеловечивание невозможны, а отсюда — невозможны и реальные страсти и реальная смерть; этим явлениям гностики дают символическое толкование.

Рассмотрение общей канвы различных гностических учений позволяет набросать некоторые общие черты позиции гностиков, не утрачившие актуальности. В последующих рассуждениях мы будем придерживаться лишь одного аспекта: связи между определенным мировоззрением и специфической природой гностического знания.

Гностическое мышление связано с такой концепцией мира, в которой понятие трансцендентности искажено или вовсе отсутствует — либо потому, что оно еще не осознано, либо в силу скептического отношения к нему. Метафизическая позиция, вытекающая из гностицизма, есть монистический имманентизм, в рамках которого гностик пытается найти ответ на томительные вопросы существования. Экзистенциальная тревога приводит гностика к отвержению трансцендентности. Структура гностического сознания требует определенного и окончательного ответа, и вера ему такого ответа не дает, во всяком случае в том смысле, в каком он этого ждет.

Действительно, вера не дает очевидного ответа на человеческое вопрошание — такого ответа, при котором отпали бы все объективные сомнения. Вера дает ответ на уровне уверенности, уверенности, которая подразумевает доверие и надежду и которая возрастает вместе с любовью в ответ на евангельский призыв к обращению. То особое знание, что свойственно вере, непременно включает и самоотдачу, состоящую в том, что мы как бы пытаемся идти по водам. Для христианина именно предание себя риску любви (что являет собой полную противоположность уверенности обладания) образует и питает



уверенность в том, что земное существование призвано к эсхатологическому завершению в абсолютной Любви (а стало быть, Любви трансцендентной, ибо абсолютная Любовь предполагает и абсолютную свободу по отношению к любимому существу, которое может заключать в себе целый мир). Пути веры чрезвычайно близки к путям любви человеческой. Там, где от страха потерять любимое существо, совершается отказ от доверия в пользу уверенности, не нуждающейся в доверии, разрушается любовь. В самом доверии к другому и заключена уверенность любви. Именно так обстоит и с уверенностью в вере, и именно поэтому вера всегда и в первую очередь требует самоотдачи. Что же касается любви, то "знание", основанное на доверии, ничуть не менее реально, чем знание, основанное на обладании без доверия. Более того, только в первом случае возможно познание избранного предмета. Ибо всякая попытка познания иным путем оставляет в стороне саму реальность любви, обеспечить обладание которой стремится познание.

Таково наше, христианское, отношение к тайне существования. Тревога проходит лишь тогда, когда человек отказывается от желания постичь эту тайну — т. е. желания, которое означало бы стремление овладеть тайной Бога. Когда человек сознает, что можно просто довериться тайне обладающего личностью Существа, которое предлагает Себя, он открывает для себя и возможность уверенности и мира, причем без отрицания реальности и значимости своего преходящего существования в материальном мире. Ибо стремление к мистическому единению в том смысле, как его понимают гностики, имеет лишь внешнее подобие доверия. Действительно, такое единство есть единство соприродное, а не основанное на свободе отношений. Взаимопроникновение духовного "я" и Божества происходит в рамках детерминированных процессов, протекающих на одном и том же онтологическом уровне. Единсущность с Божественным Существом исключает свободу (а вместе с ней и все преходящие обстоятельства жизни — историчность, выбор, личное участие, любовь) в процессе осуществления спасения. Коль скоро в откровении я познал мою божественную природу, спасение мне уже обеспечено, и с этого момента я уже никогда его не лишусь.

Мы уже подчеркивали, что вера подразумевает согласие на риск любви: союз с Богом в христианской вере, при всей ее мистичности, предполагает риск, связанный со свободой. Если бы не было свободного, связанного с неожиданностями поиска, не стоило бы всерьез задумываться ни над верой, ни над Богом. Без свободы не может быть подлинных отношений. В гностицизме же единение с Богом не имеет ничего общего с подлинными отношениями. Это — полное слияние с Единственным абсолютным. Нравственные понятия добра и зла

не имеют никакого значения. Я никоим образом не могу быть ответственным за зло, поскольку оно неотделимо от материального существования. Зло метафизично. Добро, которое меня ожидает, заключено в возвращении к Божественному началу. Я сам божественен, и только в этом мое спасение. Не требуется ни обращения, ни преобразования для наследования жизни вечной. Ибо уже сам призыв к обращению предполагает возможность не обращаться. Призыв к обращению опять-таки означает возвращение к связанному с любовью и свободой риску. Над стремящимся к единству с Богом гностиком господствует неумолимый (хотя и бессознательный) страх перед свободой. Гностик не нужно исповедоваться — я согрешил в том-то и том-то. Но сам этот страх есть симптом неспособности к доверию. До тех пор, пока человек не поймет значения слов: "Бог есть любовь", он будет стремиться к отказу от свободы и стяжанию спасения любыми иными путями помимо любви.

Итак, гностицизм всегда опасается, как бы Бог, трансцендентный и свободный, не ускользнул от него. Однако все тревожные вопросы остаются, и гностик вынужден в них разобраться. Если их нельзя разрешить с помощью доверия, то ответ следует искать в знании. Однако это знание не может быть получено путем применения законов критического разума. Речь идет не о научном знании в обычном смысле слова. Почему? Потому что гностицизм (более или менее смутно) чувствует, что наука не способна дать всеобъемлющие и удовлетворяющие ответы на вопросы метафизики. Наука оставляет слишком много пробелов, что, кстати, признает и сама. Научное знание отлично отдает себе отчет в своей неполноте, исторической ограниченности, временности. Наука всегда в пути и зачастую способна изъясняться лишь отвлеченно-теоретически на уровне гипотез. Более того, есть много сфер, вовсе недоступных научному исследованию из-за ограниченности его методов (по крайней мере, если исключить наивнототалитарный наукообразный подход, которому зачастую присущи именно гностические черты). Гностическое сознание, опасаясь неразрывно связанной с верой самоотдачи, отдает себе отчет в том, что и наука, оставаясь в пределах своих методологических принципов, не в состоянии дать абсолютный и окончательный ответ, который мог бы обеспечить непоколебимую уверенность, а с ней — экзистенциальную безопасность. Для гностика истинная наука не устраняет его тревоги.

Та же самая проблема встает и тогда, когда гностик обращается к философии. Философия не может дать немедленного и абсолютного ответа на вопрос о тайне существования. Философия также находится в пути. И гностик, по-видимому бессознательно, испытывает страх

перед установками философии и ее критическими методами, которые слишком часто оставляют его неудовлетворенным.

И тем не менее окончательный ответ необходим. Такой ответ, который дал бы знание, причем предмет этого знания должен быть доступен нашему познанию (следовательно быть имманентным тайне, ибо отождествление человеческого разума с Божественным Существом означает приведение Божественной реальности к уровню человеческой природы и, следовательно, отнятие у Божественной реальности ее трансцендентности); этот ответ также не должен зависеть от случайностей и исторической свободы: в общем, это должен быть окончательный ответ, которым можно немедленно "овладеть". Ибо для гностика владеют только тем, о чем имеют знание, — и только то, чем владеют, дает безопасность. Гностицизм переносит на духовную и метафизическую сферы представление об экзистенциальной безопасности, добываемой через обладание. Но как же она тщетна и обманлива, эта безопасность, даже по отношению к материальному обладанию!

Итак, с одной стороны, тайна должна лишиться своей непостижимости, с другой же — гностик не может себе позволить познать тайну до конца посредством разума, ибо уже сам принцип познания обнаружил бы несостоятельность его построений. Ни наука, ни философия никоим образом не способны пролить свет на тайну. Поэтому высшее знание, которое могло бы принести гностику спасение, не должно подлежать ни критике разума, ни научной проверке. А это означает, что гностик неизбежно обратится к мифологии и будет определять ее как "озарение", "трансцендентную интуицию" или "откровение". И вот с этим "своим" знанием гностик замыкается в непреступном гетто, которое по определению недоступно ни критике разума, ни научному контролю и потому застраховано от крушений и ущерба. Гностическое знание в идеале замкнуто, непроницаемо, окончательно и достоверно. Таким образом, страх перед необходимостью отдать себя вере отпадает, а требования рациональной критики отменяются. Теперь уже ничто не сможет подтачивать внутреннее спокойствие и уверенность в спасении... Но какой ценой это достигнуто? Ценой отказа от реальности мира, ни больше ни меньше! Гностическому сознанию свойственно бегство от свободы и историчности нашего существования, оно прячет свой страх в фиктивной реальности, созданной рассуждением в замкнутом пространстве, где все едино и необходимо.

Гностицизм продолжает жить. Мы обнаруживаем его не только на протяжении всей истории (богомилы, альбигойцы, катары, каббала, розенкрейцеры, Якоб Беме), но и в наши дни, в различных религиозных кругах и религиозных концепциях. Заканчивая этот очерк, мы хотели бы указать на те явления, в которых элементы

гностицизма, на наш взгляд, неоспоримы. Прежде всего, следует отметить постоянно возрастающий успех сектантства. Нет нужды приводить перечень сект и заниматься их исследованием. Но следует сказать, что для сектантства в целом характерно стремление к определенной уверенности, закрытой и непроницаемой для других, составляющей достояние тех, кому выпало счастье принадлежать к секте, а следовательно и "понимать". Отказ отвечать на критику, соблазн тоталитаризма и фанатизма (который обусловлен и другими мотивами, в частности рефлексом социальной самозащиты), склонность к мифу или такой идеологии, которая стремится заключить всю полноту живого существа в замкнутую систему, — все это симптомы гностического склада ума. Нужно отметить, что "сектантский" тип сознания отнюдь не так уж редок. Он процветает также в движениях широкого размаха — в этом случае к нему приращивается и обладание властью. (В связи с этим было бы интересно исследовать отношения между тоталитарными политическими системами и гностическим сознанием, которое от страха перед ходом истории желает обладать своей собственной истиной и навязывает ее действительности.)

В наши дни невозможно не удивляться возврату к теософическим системам всех видов. Сочинения Елены Блаватской и Анни Безант снова насчитывают множество читателей и привлекают большой интерес. То же можно сказать и об антропософии Рудольфа Штейнера и его школы, основанной на принципах теософии. Смысл теософии состоит в том, чтобы сделать божественную реальность предметом исследования, что в действительности означает отвержение или непонимание трансцендентности. Имманентистический монизм теософии проявляется в эклектизме, в частности в ее симпатии к древним и восточным религиям (религиям Египта, индуизму, буддизму) и в особой приверженности к доктрине перевоплощения, представляющей собой монистическое учение по преимуществу.

Соблазн гностического постижения тайны жизни проявляется сегодня, как и во все времена, в неимоверном успехе всех форм магии, оккультизма, астрологии и пр., а также в прельщении всем, что открывает парапсихология. И в этом случае заманчивым кажется овладение тайной (разумеется, иллюзорное) при помощи эзотерического знания, черпающего свою уверенность в абсолютной бесконтрольности. За увлечением такими методами, как астрология или гадание на картах, несомненно кроется стремление уклониться от исторической ответственности. Действительно, такие приемы позволяют перенести ответственность за происходящее на фатум, как бы закодированный в космосе. Все, что случается, должно было случиться. Моральная ответственность отсутствует: важно только одно —

знать свою судьбу. В этом состоит еще один яркий симптом экзистенциальной тревоги человека.

В то же время наблюдается странный возврат к мифологии в форме научной фантастики. Речь идет, в частности, о той псевдонауке, которая сочетает нерешенные проблемы археологии и астрономии с вопросами существования во Вселенной других сознательных существ. Научная фантастика решает эти вопросы путем вероятностных рассуждений, которые, являя собой комический пример софистики, тем не менее пользуются большим успехом: "Поскольку Вселенная насчитывает такое множество звезд и планет, вполне вероятно, что где-то обитают живые существа, подобные нам. Следовательно... они существуют!" В известном смысле даже забавно наблюдать столь демонстративный и примитивный возврат к античному эвгемеризму. Другими словами, предполагается, что в мифах о богах древних народов отражены туманные воспоминания о событиях, происходивших в доисторические времена, — таких, например, как посещения инопланетян, прилетавших на землю с миссией доброй воли. Будучи как бы носителями откровения, они наделили наших примитивных предков всяческими благами в виде цивилизации, науки, морали и возможности биологического усовершенствования человеческой расы (например, путем союза инопланетян с женщинами человеческой природы, о чем будто бы бесспорно свидетельствует стих 4 из гл. 6 Книги Бытия). Религии это якобы лишь образы памяти о чудесных событиях на заре человеческой истории, во времена, не поддающиеся исторической реконструкции, — образы сакрализованные и передаваемые из века в век. И в один прекрасный день мы встретимся с этими высшими, более развитыми, чем наше человечество, существами. Их возвращение на землю, которого мы ожидаем, или будущие контакты в космосе докажут правильность этой теории. А тем временем абсолютная неконтролируемость самых невероятных гипотез обеспечивает авторам как широкий успех у публики, так и приличный доход. Мы имеем в виду, в частности, книгу Эриха фон Деникена "Воспоминания о будущем" и аналогичные произведения других авторов. Вот некоторые примеры из их "трудов": египетские пирамиды, Стоунхендж, статуи на острове Пасхи, древние, ныне заброшенные, города в джунглях Латинской Америки, площадки для приземления в пустыне Наска — все это соорудили космонавты древности (если и не соорудили целиком, то, по меньшей мере, снабдили людей необходимыми для этого знаниями и техникой). История Гильгамеша содержит рассказ очевидца о космических кораблях, а "Махабхарата" свидетельствует о том, что в мире некогда произошел взрыв водородной бомбы. Об этом не стоило бы говорить, если бы подобная шарлатанская писанина не наводняла на протяжении последних лет отделы религии, теологии

и философии всех книжных магазинов. Бестселлеры такого рода без конца переиздаются и выходят миллионными тиражами. Основываясь на личных наблюдениях, мы можем утверждать, что множество людей, не понимая мошенничества авторов и комизма их высказываний, строят на этих сочинениях, созданных из небылиц, исторических погрешностей, противоречий и софизмов, основы "научной религии", которая, как они надеются, разрешит их проблемы и принесет им счастье.

Но посмотрим на это серьезно. Вместо объяснения мифа (как дофилософской концепции мира) с позиций критического разума, происходит мифологизация науки, философии и религии, все на свете смешивается без малейшей попытки контроля. Отрицание трансцендентности, представление о том, что познание происхождения Вселенной принесет с собой решение великих вопросов о судьбе космоса и человека, чувство мистического и спасительного общения с другими мирами, которое испытывают адепты теории связей (или родства) с инопланетянами и, наконец, пренебрежение всеми рациональными критериями — вот наиболее яркие признаки гностической структуры этой, так называемой новой, науки.

Наконец, гностическая концепция остается соблазном и внутри самой Церкви. В наши дни она парадоксальным образом проявляется в известном антиинтеллектуализме. Действительно, христианская вера является трансцендентной по отношению к разуму (иначе — нужно ли это повторять — Бог не был бы Богом). Но вера не иррациональна и должна выдерживать конфронтацию с мыслящим разумом. У многих верующих мы встречаем антиинтеллектуализм, который, в действительности, стремится не к сохранению веры, а к охране прав на истины, данные в откровении. Этот антиинтеллектуализм, выражающийся в непримиримом недоверии к теологии, есть не что иное, как проявление страха перед вопросами, которые ставит теологическое размышление. Разумеется, идеал веры и идеал теологии не в том, чтобы поднимать вопросы. Но если они возникают, за них следует браться и додумывать до конца. Это та услуга, которую надлежит оказывать вере.

В христианский антиинтеллектуализм, к сожалению, нередко вкрадывается стремление очистить веру от открытого доверия к свободному Богу, Который всегда остается неизвестным и в Своей трансцендентности не укладывается в наши определения, даже определения догматические. Догматы не трансформируют веру в знание, и догматические формулировки остаются неадекватными по отношению ко всей полноте тайны Откровения. Догма вовсе не заменяет состояния полного доверия, в условиях которого она только и обретает свое значение и вне которого она лишена смысла. Антиинтеллектуализм

нередко замыкается в стенах уверенности и привычки, которые своей неизменностью создают ощущение полной безопасности. В этом смысле антиинтеллектуализм ищет обоснование веры в такого рода уверенности, которая как раз и несовместима с верой; он пытается строить веру на совокупности истин, которые люди "знают". Будто мы когда-нибудь сможем стать обладателями божественной истины.

Реально этот антиинтеллектуализм проявляется в двух видах. Во-первых, в суровом догматизме, который обвиняет в скептицизме и маловерии любую новую постановку вопроса и усматривает ересь во всех поворотах теологических исследований. Такой догматизм слеп по отношению к исторической реальности Церкви... и Самого Христа! Ибо нужно сказать прямо, что дверь, которая служит для бегства из истории, одновременно открывает дорогу докетизму. Когда хотят освободить от случайности и исторической свободы тайну Воплощения, чтобы заключить ее в цепь необходимых событий (которые объясняют ссылкой на Божий промысел), то подобный догматизм неизбежно несет в себе угрозу гностицизма. Концепции веры, утверждающие, что "нужно не размышлять, а верить" и что "догматические формулы истинны и не подлежат интерпретации", — такие концепции отражают страх перед теологией, которая выявляет нашу неспособность "обладать" истиной и этим раскрывает специфику веры и ее несводимость к чему-либо иному.

Во-вторых, антиинтеллектуализм проявляется в плане исключительного внимания к лично пережитому опыту. Медитация и молитва уже не направлены на то, чтобы услышать Слово Божие — они становятся способом познания своего глубинного "я" в его единении с универсальным Существом. Теперь такой опыт объясняют как опыт мистического богообщения. Божественная тайна "познается" в личном опыте, а церковная вера оттесняется на периферию, другими словами, мой личный мистический опыт преобладает над верой, преподаваемой Церковью. Подобное "соскальзывание" обнаруживается в обширной духовной литературе, иногда откровенно эклектичной и смешивающей сверхъестественное с парапсихологией. Для такой позиции характерны отмахивание от критики, сопротивление церковному учению и традиции, равно как и теологии, и апелляция к внутреннему опыту, который становится высшим критерием истины.

Мы полностью отдаем себе отчет в том, насколько в нашем изложении сужены рамки вопроса и сокращены перспективы. Не существует гностицизма в чистом виде, и наш анализ касается лишь одного из его элементов. Многие высказанные здесь положения следовало бы развить более полно и нюансированно. И все же нам кажется важным подчеркнуть основополагающую разницу между гностическим знанием и знанием, которое дает вера. Что же это за знание, если оно

сводит тайну существования к имманентному космосу, в котором божественное и человеческое растворяются друг в друге, теряя свободу отношений между собой, и который ради достижения уверенности постоянно претупает законы человеческого познания? Поистине, в гностицизме есть какая-то горечь. Он завоевывает безопасность и мир ценой веры без веры и знания без познания. Его решения иллюзорны. Истина имеет больше прав, чем безопасность; вот почему теологические усилия, которые вскрывают всю специфику веры, полностью учитывая случайность, историчность и человеческую свободу в тайне Христа и Церкви, не представляют никакой угрозы для церковной жизни. Наоборот, закрывая путь гностицизму и докетизму с их "рискованными" аспектами, теология защищает Божественную тайну.

И, наконец, последнее. Противоречие между верой в Бога, Который есть Любовь, и бездной, в которой царствует предоставленная себе самой случайность, противоречие, вызывающее тревогу в истомленном сердце человеческом, — можно ли разрешить его иначе, нежели обожествляя мир путем исключения случайности и трансцендентности ради заключения тайны существования в замкнутую систему необходимости и ограничения веры в спасение рамками бессильного знания? В конечном счете, истинный "опиум для народа" состоит скорее всего не в вере и не в неверии. Истинный "опиум для народа" — это именно гностицизм.





**LABOREM EXERCENS**



## СОВЕРШАЯ ТРУД

ИОАНН—ПАВЕЛ II

**Ч**ЕЛОВЕК должен трудиться, чтобы добыть хлеб свой насущный (1), ради непрерывного развития науки и техники и, самое главное, во имя непрерывного культурного и нравственного подъема общества, в котором он живет вместе со своими братьями. Слово "труд" означает всякую работу, совершаемую человеком, любую работу, независимо от ее особенностей и условий, при которых она совершается. Иначе говоря, слово "труд" означает любую человеческую деятельность, которую можно и должно признать работой, одним из проявлений всей той разнообразной деятельности, какую человек способен осуществлять и к которой он предрасположен по самой своей природе, уже просто в силу того, что он – человек. Человек сотворен во Вселенной по образу и подобию Самого Бога(2), и вселенское назначение человека – господствовать над землей (3). Следовательно, от начала человек призван к труду. Способность к труду – одно из свойств, отличающих человека от прочих сотворенных существ, чья деятельность связана с необходимостью выживания и поэтому не может быть названа трудом. Лишь человек способен трудиться, лишь человек выполняет работу, и именно поэтому его земное существование связано с непрерывным трудом. Таким образом, на труде лежит особая печать человека и человечества, печать личности, действующей в общине, которая состоит из личностей. Это определяет внутреннее качество труда, составляет, в некотором смысле, саму его природу.

## І. ВВЕДЕНИЕ

### *1. Человеческий труд спустя 90 лет после обнародования энциклики "Рерум Новарум".*

15 мая нынешнего года исполнилось 90 лет со дня обнародования Львом XIII — Папой, внесшим великий вклад в развитие "социального вопроса", — энциклики, начинающейся словами "Рерум Новарум". Эта энциклика оказала решающее воздействие на общественное сознание нашего времени. Потому-то я и хочу посвятить свою новую энциклику человеческому труду, и особенно человеку, взятому в широчайшем контексте той реальности, которая и есть труд. Действительно, как я уже говорил в обнародованной в начале моего служения на Римском Престоле святого Петра энциклике "Redemptor hominis" — "Искупитель человека", — в силу непостижимой тайны Искупления во Христе, человек — вот "первый и главный путь Церкви" (4). Необходимо поэтому постоянно возвращаться на этот путь и следовать по нему, все время учитывая разные стороны бытия человека, раскрывающие нам все богатство и одновременно всю трудность человеческого существования на земле.

Одна из этих сторон — труд. Труд неразрывно связан с человеком и обладает значением основополагающим и непреходящим. Труд требует всегдашнего и неустанно обновляющегося к себе внимания. Необходимо со всей решительностью защищать смысл труда. В связи с трудом постоянно возникают новые вопросы и новые проблемы. Они непрестанно рождают новые надежды, но также и опасения и угрозы, сопряженные с этой основополагающей стороной человеческого существования. Благодаря труду изо дня в день строится жизнь человека. В труде человек обретает собственное, принадлежащее только ему достоинство. Но труду присуща также и некая постоянная мера человеческого страдания, горя, потеря и несправедливости, глубоко укоренившихся в общественной жизни каждой нации и в международных и межгосударственных отношениях. И если верно, что человек питается хлебом, который зарабатывает своими руками (5), — я имею в виду не только тот хлеб насущный, что поддерживает жизнь в человеческом теле, но также и хлеб науки и прогресса, хлеб цивилизации и культуры, — то так же справедлива и та непреходящая истина, что человек питается этим хлебом, зарабатывая его "в поте лица своего" (6). Иначе говоря, он направляет на это свои личные усилия и трудясь — страдает. "Труд в поте лица своего" означает также связанные с реальностью труда многообразные проявления напряженности, конфликты и кризисы, переворачивающие жизнь каждого общества и даже всего человечества.

Мы отмечаем 90-летие со дня опубликования энциклики "Рерум Новарум" накануне новых технологических, экономических и политических перемен, которые, по мнению многих экспертов, окажут на мир труда и производства не меньшее влияние, чем промышленная революция прошлого века. Общие причины этого многообразны: широкое внедрение автоматизации в многочисленных секторах производства, увеличение цен на энергию и сырье, углубляющееся осознание ограниченности природных богатств и осознание становящегося все более непереносимым загрязнения окружающей человека среды, появление на мировой политической арене народов, которые после веков подчинения справедливо потребовали себе места среди других народов и права голоса при решении международных вопросов. Эти новые обстоятельства и требования вызывают необходимость как реорганизации и переустройства современных экономических структур, так и перераспределения работы. К несчастью, в результате подобных перемен миллионы квалифицированных работников, вероятно, превратятся в безработных, по крайней мере на время, или окажутся перед необходимостью переквалификации. Весьма возможно, что такого рода перемены вызовут уменьшение или замедление роста материальных благ в наиболее развитых странах. Но эти перемены также должны принести облегчение и надежду миллионам людей, ныне живущих в условиях недостойной и постыдной нищеты.

Не дело Церкви заниматься научным анализом возможных последствий такого рода изменений в жизни человеческого общества. Но Церковь чувствует себя обязанной постоянно напоминать о достоинстве и правах трудящихся, ясно указывать на все те причины, что приводят к нарушению этих прав, к умалению достоинства трудящегося человека. Церковь считает своим долгом содействовать тому, чтобы все новые перемены осуществлялись в направлении истинного прогресса человека и общества.

## *2. Органическая преемственность в социальном делании и учении Церкви.*

Несомненно, труд, будучи человеческой проблемой, образует как бы центр "социального вопроса". Вот уже на протяжении почти ста лет, протекших со дня опубликования только что упомянутой энциклики "Рерум Новарум", учение Церкви и многообразные христианские начинания, связанные с ее апостольским посланничеством, по-новому ориентируются именно на "социальный вопрос". Здесь я собираюсь сосредоточиться прежде всего на проблеме труда. Но рассматривая эту проблему, я не хочу идти по какому-то новому пути;

скорее, я стремлюсь органически связать ее со всей полнотой традиционного учения и деятельности Церкви. В то же время я рассматриваю проблему труда в связи с Евангелием для того, чтобы извлечь из евангельского наследия и старое и новое (7). Труд — это очевидно — есть нечто "старое", столь же древнее, как человек и его жизнь на земле. Все же общее положение человека в сегодняшнем мире — согласно исследованиям и научным анализам, проведенным в области географии, культуры и цивилизации, — требует раскрытия новых значений человеческого труда, а также формулировки его новых задач, поставленных перед каждым человеком, каждой семьей, отдельными народами, перед всем родом человеческим и наконец перед самой Церковью.

На протяжении всего того времени, что протекло со дня обнародования энциклики "Рерум Новарум", внимание Церкви было постоянно обращено на "социальный вопрос". Об этом свидетельствуют многочисленные документы, излагающие учение Церкви и исходящие как от Пап, так и от Второго Ватиканского Собора. Об этом свидетельствуют документы Епископатов разных стран. Об этом же свидетельствует деятельность различных научно-исследовательских центров и практические апостольские начинания — все это как на международном уровне, так и на уровне отдельных поместных Церквей. Трудно было бы с исчерпывающей полнотой перечислить здесь все проявления живой деятельности Церкви и христиан в области "социального вопроса", ибо эти проявления весьма многочисленны. Основным координационным центром в этой области стала возникшая в результате деятельности Собора Понтификальная комиссия "Справедливость и мир". (Эта Комиссия имеет свои отделения при каждой Епископской конференции той или иной страны.) Название Комиссии весьма выразительно: оно означает, что "социальный вопрос" должен рассматриваться в своем полном объеме, во всей своей целостности. Борьба за справедливость должна быть неразрывно связана с борьбой за мир в современном мире. Об этом свидетельствует горький опыт двух великих мировых войн, на протяжении последних девяноста лет перевернувших жизнь многих стран европейского континента и частично других континентов. Об этом также свидетельствует ставшая явной в конце Второй мировой войны постоянная угроза ядерной войны, результатом которой может оказаться ужасающее самоуничтожение человечества.

И если мы рассмотрим всю совокупность последовательно выходящих на протяжении последних девяноста лет документов Церкви, в которых отразилось ее общее учение, то в них мы как раз найдем ясное подтверждение тому, о чем я только что говорил, — борьба за мир неотделима от борьбы за справедливость. Ключ к проблеме

мира во всем мире дает энциклика Иоанна XXIII "Pacem in terris" ("Мир на земле"). Рассматривая эволюцию понятия социальной справедливости, необходимо отметить, что если в период между выходом энциклики "Рерум Новарум" и выходом энциклики Пия XI "Quadragesimo anno" ("Сороковой год") учение Церкви прежде всего было направлено на справедливое решение "рабочего вопроса" в рамках отдельных народов, то в последующий период учение Церкви стало рассматривать этот вопрос в общемировом масштабе. Неравное распределение богатств и существование нищеты, наличие стран развитых и неразвитых, — все это требует установления некоего равновесия, а также поисков средств, дающих всем возможность справедливого развития. Именно об этом говорит энциклика Иоанна XXIII "Mater et magistra" ("Мать и наставница"), Пастырская конституция Второго Ватиканского Собора "Gaudium et spes" ("Радость и надежда") и энциклика Павла VI "Populorum progressio" ("Прогресс народов").

Так что направление, в котором развивается учение и деятельность Церкви в области "социального вопроса", в полной мере соответствует действительному положению вещей. Раньше в центр "социального вопроса" ставили, главным образом, проблему "классов". Теперь же на первый план выдвигается проблема всего "мира". Следовательно, ныне неравенство и несправедливость рассматриваются не только с точки зрения того или другого класса, но и с общемировой точки зрения; из этого вытекает, что задачи, которые необходимо выполнить, чтобы приблизиться к установлению справедливости в современном мире, должны ставиться не только в классовом, но и в общемировом масштабе. Всесторонний анализ положения современного мира еще глубже, еще полнее выявляет все значение анализа социальной несправедливости, проделанного в предшествующую эпоху. И сегодня каждый, кто не закрывает глаза на несправедливость социального устройства, а, наоборот, подвергает эту несправедливость критическому рассмотрению, стараясь преобразовать общество в общемировом масштабе, должен использовать этот анализ в своем стремлении установить справедливость на земле.

### *3. "Рабочий вопрос" — ключ к "социальному вопросу".*

При изучении объективной социальной реальности или же учения Церкви в области социального вопроса, взятого во всей его цельности и многогранности, очень часто естественным образом сталкиваешься с проблемой человеческого труда. В известном смысле, проблема человеческого труда — одна из постоянных составляющих

как социального учения Церкви, так и самой социальной жизни. Следует сказать, что Церковь в своем социальном учении обратила внимание на проблему человеческого труда еще задолго до начала нынешнего века. Действительно, источник социального учения Церкви содержится в Священном Писании начиная с Книги Бытия, и особенно в Евангелиях и в писаниях апостольских. От начала это учение было составной частью общего учения Церкви, ее учения о человеке и о социальной жизни, и прежде всего — учения о социальной морали, разрабатываемого согласно нуждам той или иной эпохи. Затем это традиционное достояние, по наследству передаваемое из эпохи в эпоху, было развито в учении Пап о современном "социальном вопросе". (Начало этому положила энциклика "Рерум Новарум".) В общем контексте "социального вопроса" углубление в проблему человеческого труда совершалось соответственно злобе дня, но при постоянном сохранении христианских основ той истины о человеке, которую мы по праву называем непреходящей. Если в данной энциклике мы вновь вернулись к этой проблеме — к тому же не притязая на охват всех связанных с нею тем, — то не только для того, чтобы собрать и повторить все уже содержащееся в учении Церкви, а скорее ради того, чтобы выявить, и теперь, быть может, более отчетливо, чем раньше, ту истину, согласно которой человеческий труд есть ключ — и, пожалуй, основной — ко всему "социальному вопросу", — конечно, если мы постараемся рассмотреть "социальный вопрос" действительно с точки зрения человеческого блага. Решение или, вернее, постепенное продвижение к решению постоянно стоящего перед нами и все более усложняющегося "социального вопроса" должно сопрягаться со стараниями "сделать человеческую жизнь более человеческой" (8). Ибо только при таком условии человеческий труд — ключ к "социальному вопросу" — приобретет значение основополагающее и решающее.

## II. ТРУД И ЧЕЛОВЕК

### *4. Книга Бытия.*

Церковь убеждена, что труд составляет одну из основных сторон человеческого земного бытия. И Церковь непоколебима в этом, ибо она усваивает общее богатство разных наук о человеке — таких как антропология, палеонтология, история, социология, психология и т.д., а все эти науки, как мы полагаем, неоспоримо свидетельствуют об этой реальности. Однако Церковь почерпает это убеждение прежде всего из того источника, каким является для нее открывшееся человеку Слово Божие. Потому-то убеждение ума становится одновре-



менно и убеждением веры. Суть в том, что Церковь – и я спешу сразу же подчеркнуть это – верит в человека: Церковь заботится о человеке, обращается к нему, прежде всего опираясь на данное по Откровению Слово Бога Живого, а не только на исторический опыт или на многообразные методы научного исследования. Обращаясь к человеку, Церковь старается раскрыть перед ним вечный замысел и трансцендентное предназначение, какое Бог Живой, Творец и Искупитель, уготовал ему.

Убеждение, что труд составляет одну из основных сторон человеческого земного бытия, Церковь почерпает уже на первых страницах Книги Бытия. Рассмотрение Книги Бытия показывает, что в ней – пусть иногда в архаичных формах – уже в самом контексте тайны Творения выражены основные истины о человеке. От начала эти истины определяют само существование человека и одновременно устанавливают главное условие его земного существования – как в состоянии первобытной праведности, так и после вызванного грехом разрыва первобытного союза Творца с творением, явленным в человеке. Сотворенный ”по образу Божьему... мужчиной и женщиной” (9), человек услышал слова ”плодитесь, и размножьтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею” (10). И даже если эти слова прямым и явным образом не относятся к работе, в них, несомненно, имеется, пусть и не прямой, намек на работу как на некое дело, творимое в мире. Более того, эти слова вскрывают наиболее глубокую сущность труда. Человек есть образ Божий в силу полученного от своего Создателя повеления господствовать, обладать землею. Исполняя это повеление, человек, любой человек как бы продолжает дело Самого Творца Вселенной.

Труд, понимаемый как некая ”переходная” деятельность – переходная в том смысле, что, исходя от человека как от субъекта, она обращается (переходит) к объекту, по отношению к человеку внешнему, – предполагает особое господство человека над ”землей”. Но труд также утверждает и развивает это господство. Ясно, что под ”землей”, о которой говорится в библейском тексте, прежде всего следует понимать ту часть видимой вселенной, где обитает человек. Но расширяя понятие ”земля”, можно включить в него и весь тот видимый мир, на который человек способен оказать свое влияние. Это влияние на мир видимый человек осуществляет именно тогда, когда стремится удовлетворить свои собственные потребности. Речение ”господствуйте над землею” обладает неизмеримым смысловым объемом. Оно указывает на все богатства, скрывающиеся в недрах земли (и косвенно – во всей видимой вселенной). Эти богатства могут быть раскрыты в результате разумной деятельности человека и использованы по его усмотрению. Таким образом, эти содержа-

щиеся в самом начале Библии слова никогда не перестают быть злободневными. В равной мере они применимы как ко всем прошлым эпохам, когда существовали иные цивилизации и экономические системы, так и ко всей в целом современной действительности, и ко всем грядущим фазам развития, которые уже сейчас можно в известной мере предвидеть, хотя все же, по большей части, они остаются скрытыми и почти не познанными человеком.

Случается, что говоря о периодах "ускорения темпа" экономической жизни и развития цивилизации — в масштабах всего человечества или какого-нибудь одного народа, — это "ускорение", эту акселерацию едва ли не отождествляют с научным и техническим прогрессом, а особенно — с открытиями, оказавшими решающее воздействие на современную социально-экономическую жизнь. И все же можно сказать, что ни одна из таких "акселераций" по своему содержанию и значению не превосходит того, что было выражено в древнем библейском речении "господствуйте над землей". Благодаря работе человек все более становится хозяином над землей и посредством работы же все более утверждает свое господство над миром видимым. И в каждом случае и на каждой ступени этого процесса человек остается на линии первоначального замысла Творца. И по-необходимости этот замысел неразрывно связан с той истиной, что человек — мужчина и женщина — сотворен был по "образу Божьему". Это растущее "господство человека над землей" всеобъемлюще, оно охватывает всех людей, каждое поколение, каждую фазу культурного и экономического развития, и в то же время этот процесс воплощается в каждом человеке, в каждом разумном человеческом существе. Все и каждый причастны к этому процессу. Все человечество и каждый человек по мере своих сил и соответственно раскрывающимся перед ним неисчислимым возможностям принимает участие в этом гигантском процессе "покорения человеком земли", покорения, осуществляемого посредством труда.

##### *5. Работа в объективном смысле: техника*

Делание, посредством которого человек подчиняет землю, всеобъемлюще и многообразно. И это хорошо проясняет самый смысл человеческого труда, ибо владычествование человека над землей осуществляется в работе и посредством работы. Таким образом выявляется объективный смысл работы, всякий раз находящий свое выражение соответственно условиям той или иной эпохи, культуры и цивилизации. Господство человека над землей начинается уже с приручения животных; человек разводит животных, употребляет их в пищу,

получает от них естественное сырье, из которого изготавливает необходимую одежду. Человек начинает господствовать над землей, добывая земные и морские естественные богатства. Но господство человека над землей становится еще большим, когда он начинает возделывать землю и затем обрабатывать полученные продукты соответственно своим нуждам. Таким образом, сельское хозяйство есть первичный этап экономической деятельности человека; благодаря человеческому труду возделывание земли становится необходимейшим условием производства. Постоянная же задача промышленности заключается в переработке посредством человеческого труда – как физического, так и умственного – земных богатств, естественных природных богатств, сельскохозяйственной продукции, продукции горнопромышленной и химической. Все, что сказано о человеческом труде, в некотором смысле справедливо также и в отношении так называемой сферы обслуживания, и в отношении исследовательской деятельности – как в области “чистой” науки, так и в прикладных областях. Сегодня в промышленности и в сельском хозяйстве человеческая работа во многих случаях перестала быть прежде всего ручной, так как утомительная работа рук и мускулов облегчена благодаря применению все более усовершенствующихся машин и механизмов. На наших глазах в промышленности и в сельском хозяйстве произошли изменения, которые стали возможными благодаря постепенному и непрерывному развитию науки и техники. Все это в целом исторически стало причиной важнейших изменений в развитии нашей цивилизации, изменений, которые начались с “индустриальной эры” и продолжались вплоть до последующих фаз развития, ставших возможными благодаря возникновению новой техники, как, например, электроника или появившаяся в последние годы микропроцессорная техника.

Может показаться, что в промышленном процессе “работает” именно машина, тогда как человеку отводится роль “наблюдателя”, обеспечивающего рабочий ход машины, технически обслуживающего ее. Но верно также и то, что именно поэтому промышленное развитие вызвало к жизни новый подход к проблеме человеческого труда. Начальный этап промышленного развития, породивший “рабочий вопрос”, а затем индустриальные и пост-индустриальные изменения со всей ясностью доказали, что даже в эпоху все более возрастающей механизации подлинным “субъектом” труда остается человек. Развитие промышленности и смежных с ней секторов, включая самую современную электронную технологию, особенно в области миниатюризации, информатики, телематики и т.д., выявляет ту поистине исключительную роль, которую техника – союзница труда, детище человеческой мысли – играет во взаимодействии субъекта и объекта труда.

Несомненно, техника — союзница трудящегося человека, но лишь в том случае, если она рассматривается как следствие присущей человеку способности (или внутренней предрасположенности) к труду, как простой набор рабочих инструментов, которыми человек пользуется, выполняя свою работу. Техника облегчает человеческий труд, усовершенствует и убыстряет его, расширяет его возможности. Она способствует повышению продуктивности труда, а также во многих случаях повышает качество продукции. С другой стороны, бесспорно, что в некоторых случаях эта союзница способна превратиться чуть ли не в соперницу человека, например, когда механизация труда начинает "вытеснять" работника, лишает его всякого личного удовлетворения, всякой творческой инициативы и ответственности, или, например, когда из-за нее труженики начинают терять свои рабочие места, или когда из-за преклонения перед машиной человек становится ее рабом.

Если же от начала обращенное к человеку библейское речение "обладайте землей" рассматривается с учетом всех особенностей современной эпохи — индустриальной и пост-индустриальной, — то, несомненно, это речение указывает также и на технику, мир механизации и мир машины; техника есть плод работы человеческого ума, знак утверждающегося в ходе истории господства человека над природой.

Новейшая история человечества, и особенно история развития некоторых стран, свидетельствует о том, что техника есть основной элемент экономического прогресса. Но в то же время действительность породила и продолжает непрестанно порождать существеннейшие проблемы, касающиеся взаимоотношений человеческого труда с его субъектом, с человеком. Все это связано с особой совокупностью проблем и противоречий этического и даже этико-социального характера. Именно поэтому они являют собой как бы некий вызов, постоянно обращенный к различным учреждениям, государствам и правительствам, к разным политическим системам, международным организациям, а также и к самой Церкви.

*б. Труд в субъективном смысле:  
человек как причина (субъект) работы*

Для того чтобы продолжить наш анализ проблемы труда — анализ, основанный на библейском речении, согласно которому человек должен "обладать" землей, — нам необходимо теперь сосредоточиться на работе в смысле причинном (субъективном), и этому мы должны уделить куда больше места и внимания. Рассматривая объективный

смысл труда, мы лишь слегка коснулись этой сложной проблемы, поскольку она во всех подробностях отлично известна специалистам — представителям разных наук, а также и самим людям мира труда — каждому человеку, работающему в своей области. Речение Книги Бытия, на которое мы опираемся в нашем анализе, указывает на объективный смысл труда не прямо, а косвенно, и точно таким же образом это речение говорит о причине (субъекте) труда. Тем не менее эти слова очень красноречивы и имеют большое значение.

Человек должен обладать землей, он должен покорять ее, ибо он "образ Бога", следовательно личность, а значит — причина, субъект, субъект, способный планомерно и разумно действовать, самостоятельно решать, — субъект, стремящийся реализовать себя. Именно будучи личностью, человек становится субъектом, причиной труда. Человек работает, выполняет различные действия, относящиеся к процессу труда, именно потому что он, человек, — личность. И независимо от объективного содержания этих действий все они должны помогать человеку реализовать его человеческую природу и Присущее ему в силу его человеческой природы призвание стать личностью. Об основных аспектах этой темы не так давно напомнил Второй Ватиканский Собор в Конституции "Радость и надежда", особенно в первой ее главе, посвященной призванию человека.

Таким образом, "господство", о котором говорится в библейском тексте и о котором мы здесь размышляем, относится не только к объективной стороне работы; понятие "господства" также раскрывает перед нами и ее субъективную сторону. Работа как процесс, посредством которого человек, весь род человеческий покоряет землю, соответствует основному библейскому понятию лишь при условии, что благодаря этому процессу человек выявляется и одновременно утверждается как тот, кто "господствует". В определенном смысле такое "господство" в большей степени относится к субъективной, нежели к объективной стороне труда. Эта субъективная, причинная сторона обуславливает этическую природу работы. Действительно, нет никаких сомнений в том, что человеческий труд обладает этической ценностью, которая в любом случае непосредственно и прямо вытекает из той истины, что тот, кто выполняет работу, есть личность, субъект сознательный и свободный, т.е. субъект, который решает сам.

В определенном смысле, эта истина, составляющая основную и неизменную суть христианского учения о человеческом труде, на протяжении целых эпох имела и продолжает иметь еще и сегодня фундаментальное значение для постановки важнейших социальных проблем.

В античную эпоху люди делились по группам в зависимости от рода выполняемой ими работы. Работа, требующая физических

усилий, работа мускулов и рук считалась недостойной свободного человека и, следовательно, была уделом рабов. Христианство и здесь вызвало фундаментальное изменение представления о самой сущности труда. И христианству это удалось именно потому, что оно исходило из всей целокупности евангельского благовестия, и прежде всего из той истины, что Тот, Кто будучи Богом, стал во всем подобен нам (11) и посвятил большую часть Своей жизни работе за столярным верстаком, т.е. физическому труду. И уже одно это обстоятельство являет нам прекраснейшее "евангелие труда". Из этого вытекает, что основное условие, позволяющее установить ценность человеческого труда, определяется не характером выполняемой работы, но прежде всего тем фактом, что тот, кто выполняет работу, — есть личность. Корень достоинства труда необходимо искать не в его объективной стороне, но прежде всего в субъективной.

При таком подходе практически исчезает сама основа зародившегося в античности разделения людей по группам соответственно роду выполняемой ими работы. Это совсем не означает, что мы не можем и не должны тем или иным образом оценивать человеческий труд с объективной точки зрения. Это означает лишь, что первичный элемент, определяющий ценность работы, ее причина, или субъект, и есть сам человек. Из этого непосредственно вытекает следующий чрезвычайно важный — этический по своему характеру — вывод: хотя и верно, что человек предназначен для работы и призван к работе, все же, прежде всего, работа "для человека", а не человек "для работы". Благодаря этому выводу со всей очевидностью раскрывается преобладающее значение субъективной, причинной стороны труда, сравнительно с объективной, предметной его стороной.

Безусловно, разные исполняемые человеком работы могут обладать большей или меньшей объективной ценностью. Но все же, основываясь на только что сделанном выводе, мы стремимся прояснить ту истину, согласно которой всякая работа прежде всего должна оцениваться соответственно достоинству самой причины, субъекта работы, т.е. соответственно достоинству личности, человека, исполняющего работу.

С другой стороны, какой бы ни была работа, выполняемая человеком, даже если она образует собой некую цель его деятельности — нередко поглощающую все его внимание, — сама по себе эта цель не обладает решающим значением. В конечном счете, целью всякой работы, даже самой скромной и незначительной, самой, с точки зрения общепринятых оценочных категорий, монотонной и однообразной, самой низкооплачиваемой и даже презираемой обществом, — целью всякой исполняемой человеком работы всегда остается сам человек.

## 7. Угроза, нависшая над истинной иерархией ценностей

Эти существеннейшие истины о труде являются неизбежным следствием обладающей неизмеримым богатством христианской истины, и особенно "благой вести о труде"; эти истины составили основу нового образа мышления, суждений и действия человека. В современную эпоху, с самого начала эры индустриализации, христианская истина о труде противопоставила себя различным течениям материалистической и "экономической" мысли.

Некоторые представители материалистической и "экономической" мысли понимали и рассматривали труд как своего рода "товар", который трудящийся — особенно индустриальный рабочий — продает работодателю, владеющему капиталом, т.е. совокупностью рабочих инструментов и средств, необходимых для выпуска продукции. Такое понимание работы было наиболее распространено, быть может, в первой половине девятнадцатого века. С течением времени такого рода прямолинейная трактовка работы почти полностью исчезла, уступив место более гуманному пониманию работы, более гуманной ее оценке.

Взаимодействие между рабочим и совокупностью инструментов и средств производства привело к развитию различных форм капитализма и, параллельно этому, различных форм коллективизма. В эти формы вошли и другие социально-экономические элементы, образовавшиеся в результате возникновения новых конкретных обстоятельств социальной жизни, деятельности рабочих объединений, деятельности государственного аппарата и возникновения огромных международных предприятий. Несмотря на это, искушение рассматривать работу как некий "товар *sui generis*" или как некую безличную силу, необходимую для производства (говорят даже "сила-работа"), постоянно существует, поскольку подход к экономическим проблемам еще и до сих пор основан на принципах материалистического "экономизма".

Неизменной причиной и даже, в известном смысле, побуждающим фактором такого образа мышления и суждения служит все ускоряющийся процесс развития сугубо материалистической цивилизации, в которой преобладающее значение придается объективной, предметной стороне работы, в то время как ее субъективная, причинная сторона — все, что прямо или косвенно связано с самой причиной, субъектом работы — отодвигается на второй план.

Каждый случай такого рода, каждая подобная социальная ситуация вызывает нарушение или даже извращение порядка, от начала установленного словами Книги Бытия, ибо к человеку относятся как к орудию производства (12), тогда как он, человек, и лишь он

один, независимо от того, какую работу он выполняет, должен рассматриваться как порождающая причина, действенный субъект работы, ее подлинный "рукомесленник" и творец. Именно такое извращение установленного Богом порядка — независимо от программ и названий, какими прикрывали проявления этого извращения — можно было бы назвать "капитализмом". Подробнее об этом будет сказано ниже.

В то же время известно, что капитализм исторически четко выявился как система, система социально-экономическая, противостоящая "социализму" и "коммунизму". Но если мы примем во внимание анализ основных факторов всего экономического процесса, и прежде всего факторов, определяющих структуру производства — т.е. всего того, что и есть труд, — то мы неизбежно придем к выводу, что ошибка капитализма раннего периода повторяется всюду, где к человеку относятся не в соответствии с истинным достоинством его труда, а, в каком-то смысле, как к совокупности материальных средств производства, как к некоему орудью, т. е. не как к причине, субъекту, автору, а значит, не как к подлинной цели всего производственно-процесса.

А раз так, то понятно, что анализ человеческого труда, проведенный в свете библейских слов, говорящих о "господстве" человека над землей, охватывает самый центр этико-социальной проблематики. Это библейское представление должно было бы занимать центральное место даже в сфере социально-экономической политики — как в масштабе отдельной страны, так и в плане более широком, т.е. в плане международных и межконтинентальных отношений. При этом следует обратить особое внимание на те проявления мировой напряженности, которые заметны не только на оси Восток-Запад, но также и на оси Север-Юг. Папа Иоанн XXIII в своей энциклике "Мать и наставница", а затем папа Павел VI в своей энциклике "Прогресс народов" уделили большое внимание этим сторонам современных этических и социальных проблем.

### *8. Солидарность трудящихся*

Мы рассматриваем человеческий труд в его основном измерении, т.е. со стороны субъекта — личности, исполняющей работу. Поэтому необходимо теперь под этим углом зрения сделать краткий обзор тех изменений, что произошли в мире на протяжении девяноста лет, протекавших со дня опубликования энциклики "Рерум Новарум". Действительно, в то время как причина работы, ее субъект — т. е. человек — остается неизменной, объективная сторона труда претерпевает значитель-



ные изменения. И хотя можно утверждать, что труд по своей природе един и неповторим, поскольку его причина, или субъект — человек, все же анализ объективных условий труда приводит к выводу, что существует множество работ, бесчисленное разнообразие трудовой деятельности. Человеческая цивилизация, развиваясь, постоянно обогащается в этой области. Вместе с тем следует отметить, что в ходе развития человеческой цивилизации возникают новые формы труда, тогда как другие исчезают. Соглашаясь с тем, что, в общем, это вполне нормальное явление, все же необходимо установить, не нарушают ли ход этого процесса те или иные, порой достаточно серьезные, сбой, могущие стать опасными с точки зрения социально-этической.

И действительно, именно из-за существования таких чреватых тяжелыми последствиями сбоев в прошлом веке возник так называемый "рабочий вопрос", зачастую определяемый как "пролетарский вопрос". Этот вопрос — как и другие связанные с ним проблемы — вызвал к жизни совершенно правильную по своей сути социальную реакцию. Этот вопрос породил засверкавший, подобно молнии, великий подъем солидарности рабочих, и прежде всего промышленных рабочих. Брошенный людям труда призыв к солидарности и к общему действию обладал с точки зрения социальной этики ценностью, большим значением и силой убеждения, особенно там, где в индустриальных комплексах царил конвейерный, однообразный, обезличивающий труд, труд, при котором машина начинала господствовать над человеком.

Это была реакция, направленная против деградации человека как причины, субъекта труда и против неслыханной эксплуатации трудящихся во всем, что касается прибыли, условий труда и социального страхования рабочего человека. Эта реакция сплотила рабочий мир в единое целое, характеризующееся подлинной солидарностью.

Подобно энциклике "Рерум Новарум" и многим другим последующим учительным документам Церкви, следует без всяких обиняков сказать, что с точки зрения социальной морали реакция, направленная против несправедливой, причиняющей ущерб человеку и вопиющей к небу об отмщении системы (13), тяжким грузом лежащей на рабочих, была оправданной в период стремительной индустриализации.

Такому положению вещей благоприятствовала либеральная социально-политическая система, которая в соответствии со своими экономическими принципами усиливала и обеспечивала экономическую инициативу исключительно держателей капитала и недостаточно заботилась о правах трудящихся, т.к. полагала, что человеческий труд — лишь орудие производства, а капитал — основа, условие и цель всего производственного процесса.

С тех пор солидарность трудящихся и одновременно более ясное и определенное осознание всеми людьми сущности прав трудящихся во многих случаях вызвали глубокие изменения: были разработаны разные новые социально-экономические системы, развились разные формы неокapитализма и коллективизма, нередко трудящиеся могут, причем весьма эффективно, участвовать в управлении производством и контролировать продуктивность предприятий. Посредством соответствующих объединений трудящиеся могут изменять условия труда и объем заработной платы. Они могут также оказывать влияние и на социальное законодательство. В то же время различные основанные на той или иной идеологии или власти системы, как и новые социальные факторы, на разных уровнях определяющие ход развития социальной жизни, не только не убрали до сих пор существующие явные несправедливости, но породили новые. Повсеместное развитие технической цивилизации и средств сообщения позволило сделать более полный в общемировом плане анализ условий жизни и работы человека.

Этот анализ также выявил новые формы несправедливости, куда более распространенные в мире, чем те, что в прошлом веке породили союз трудящихся, целью которого было достижение особой сплоченности всех людей, принадлежащих к миру труда. Возникновение новых форм несправедливости можно наблюдать в странах, уже сделавших определенные шаги на пути промышленной революции; и то же самое можно наблюдать в странах, где основным поприщем трудовой деятельности продолжает оставаться земледелие и другие работы подобного типа.

Движения солидарности в области труда — а они ни в коем случае не должны быть закрыты для диалога и сотрудничества с другими движениями — могут оказаться необходимыми даже для тех социальных групп, которые раньше не участвовали в этих движениях. Ныне же из-за изменения социальных систем и условий жизни они подвергаются настоящей "пролетаризации" или даже фактически уже находятся в положении "пролетариата", т.е. в положении, которое, хотя еще и не определяется таким образом, но по существу является таковым. В подобном положении могут оказаться те или иные категории или группы производственно-промышленной "интеллигенции", тем более что доступ к образованию становится все более широким, а число людей, обладающих дипломами, свидетельствующими о высшем образовании, все более возрастает, в то время как спрос на их труд уменьшается. Такого рода безработица возникает и усиливается из-за того, что доступное каждому образование не ориентируется на те работы и службы, в которых общество испытывает подлинную нужду, а также из-за того, что требующая образования, по крайней

мере профессионального, работа пользуется меньшим спросом или оплачивается хуже, чем ручной труд.

Очевидно, что само по себе образование с точки зрения человеческой личности составляет неизменную ценность, по-настоящему обогащает человека. Тем не менее вторжение разного рода "пролетаризации" возможно и в области образования.

Так что необходимо продолжить наше размышление о субъекте, причине труда и об условиях его существования. Дабы осуществилась социальная справедливость в разных частях мира, в разных странах, а также и в области их взаимных отношений, должны постоянно возникать новые движения солидарности трудящихся и движения солидарности с трудящимися. Такая солидарность должна постоянно существовать там, где происходит социальная деградация субъекта работы, эксплуатация трудящихся, и там, где возрастает нищета и даже голод.

Церковь по-настоящему принимает участие в установлении социальной справедливости, и в этом она видит свое посланничество, свое служение, доказательство своей верности Христу, ибо только так она может стать поистине "Церковью бедных". В слово "бедные" Церковь вкладывает самое разнообразное значение: бедных можно найти в разных местах и в разное время. И во многих случаях бедные появляются вследствие насилия над достоинством человеческого труда: либо из-за уменьшения рабочих мест (бич безработицы!), либо из-за пренебрежения самой ценностью труда и правами с ним связанными, особенно правом на справедливую оплату труда, на социальное обеспечение рабочего и его семьи.

### *9. Труд и достоинство личности*

Продолжая рассматривать человека как причину, или субъект труда, следует, по крайней мере в общих чертах, коснуться некоторых факторов, более непосредственно определяющих достоинство человеческого труда, так как с их помощью можно полнее охарактеризовать его специфическую моральную ценность. При этом следует постоянно помнить о библейском призыве "господствовать над землей" (14), призыве, в котором выразилась воля Самого Творца, пожелавшего, дабы работа помогала человеку достичь этого "господства", которое есть удел человека в мире видимом. Первоначальный и основной замысел Бога относительно "сотворенного по Его образу и подобию человека" (15) не был упразднен и не потерял своей силы после того, как человек нарушил первобытный союз-завет с Богом и услышал слова: "В поте лица своего будешь есть хлеб свой" (16). Эти слова относятся к усталости, которая зачастую бывает столь тяжелой,

к усталости, с тех пор сопровождающей труд человека. Тем не менее слова: "В поте лица своего будешь есть хлеб свой" ничего не меняют в той истине, что труд — это стезя, ведущая человека к осуществлению "господства" — его удела в мире видимом; к достижению же этого господства человек приходит через процесс "овладения" землей. Эта усталость знакома всем, ибо каждый человек испытал ее на себе. Усталость хорошо знакома всякому человеку, выполняющему физическую работу, зачастую в исключительно тяжелых условиях. Усталость хорошо знакома работникам сельского хозяйства, которые в продолжение долгих дней надрываются, изнемогают, возделывая землю, нередко "производящую тернии и волчцы" (17). Усталость также хорошо знакома шахтерам, работающим в шахтах или в каменоломнях, сталелитейщикам, работающим у доменных печей, людям, работающим на строительных площадках и других стройках и часто рискующим стать инвалидами или даже потерять жизнь. Усталость в равной степени знакома людям умственного труда, людям науки; усталость хорошо знакома тем, кто выносит на своих плечах тяжкую ответственность тех решений, что будут иметь самый широкий отзвук в социальном плане. Усталость хорошо знакома врачам и медсестрам, которые день и ночь проводят у постели больных. Усталость хорошо знакома женщинам, которые изо дня в день совершают утомительную домашнюю работу, несут ответственность за дом и за воспитание детей, в то время как общество и даже близкие им люди зачастую недооценивают всей тяжести, всей утомительности исполняемой ими работы. Да, усталость хорошо знакома им всем, всем труженикам; а раз труд есть поистине всеобъемлющее призвание, то можно даже сказать, что усталость хорошо знакома всем людям.

И все же, несмотря на эту усталость — а в определенном смысле, быть может, даже благодаря ей, — труд есть человеческое благо. И даже если оно есть, по словам святого Фомы Аквинского, "тяжкое благо" (18), все равно оно остается человеческим благом. Это благо не только "полезное" благо, которым можно "наслаждаться"; оно также и "достойное" благо, ибо оно соответствует достоинству человека, выражает это достоинство и умножает его. И если мы хотим более точно определить этический смысл работы, то нам необходимо прежде всего помнить эту истину. Работа есть человеческое благо, она есть благо человеческой природы, ибо через работу человек не только преобразует земную природу, приспособляя ее к своим нуждам, но более того, посредством работы человек реализует себя самого как человека и даже, в определенном смысле, "становится более человеком".

Без этого невозможно понять, почему горение в труде можно рассматривать как добродетель, или, выражаясь более точно, без

этого невозможно понять, почему горение в труде способно стать добродетелью; действительно, добродетель, определяемая как некое нравственное предрасположение, есть та сила, благодаря которой человек может стать благим именно как человек (19). Все это верно, и тем не менее мы должны постоянно заботиться о том, чтобы в процессе работы, как бы облагораживающей саму материю, не умалялось присущее человеку достоинство (20). Так же общеизвестно, что можно разными способами обращать труд против человека: можно наказывать человека посредством принудительных работ в концентрационных лагерях, можно превратить работу в средство подавления человека, наконец, можно по-разному отнимать у человека, т.е. у труженика, плоды его труда. Все это доказывает моральную необходимость сопрягать горение в работе — рассматриваемое в качестве человеческой добродетели — с такой социальной организацией труда, при которой человек, трудясь и тратя свои физические силы (что до известной степени, конечно, неизбежно), не деградировал бы, а ”становился бы более человеком” и, самое главное, не терял бы присущее ему достоинство и неповторимость личности.

### *10. Труд и общество*

После рассмотрения личного аспекта человеческого труда, следует обратиться ко второй совокупности ценностей, по необходимости с ним связанной. Труд есть основание семейной жизни, которую человек строит, к которой он призван и на которую имеет естественное право. Обе совокупности ценностей — одна, основанная на труде, и другая, так сказать вытекающая из семейного характера человеческой жизни, — должны сопрягаться и правильно воздействовать друг на друга. В определенном смысле, труд является тем условием, благодаря которому можно основать семью, ибо для семьи необходимы средства существования, как правило, получаемые посредством труда.

Работа и горение в труде также суть необходимые условия для правильного воспитания детей в семье, и это именно потому, что каждый ”становится человеком” помимо всего прочего и через работу, — ведь главная цель воспитательного процесса заключается в том, чтобы человек стал человеком. Именно здесь, в определенном смысле, начинают сказываться оба аспекта труда: с одной стороны, необходимость обеспечить жизнь и источник существования семьи, а с другой, необходимость решать задачи, стоящие перед семьей, прежде всего задачу воспитания детей. Кроме того, следует отметить, что оба аспекта труда взаимосвязаны и по-разному дополняют друг друга.

Одним словом, необходимо не только помнить, но и постоянно подчеркивать, что семья образует собой один из тех наиболее важных факторов, на основе которых должен быть создан социальный и этический порядок человеческого труда.

В своем учении Церковь постоянно отводит особое место этой проблеме, и в данном документе нам придется еще раз вернуться к ней. Ибо, с одной стороны, семья как община возможна именно благодаря труду, а с другой стороны, именно внутри семьи каждый человек проходит начальную школу труда.

Третья совокупность ценностей, которую мы рассмотрим теперь все с той же точки зрения — с точки зрения причины-субъекта труда, — связана с тем великим обществом, к которому в силу особых культурных и исторических обстоятельств принадлежит человек. И даже если это общество еще не сформировалось окончательно как народ, оно, тем не менее, хотя бы и косвенно, является великим "воспитателем" каждого человека (ибо каждый воспринимает в своей семье те элементы и те ценности, совокупность которых и образует культуру данного народа).

Это общество есть также великое историческое и социальное воплощение труда всех поколений. Из всего этого вытекает, что человек осознает свое наиболее глубинное "Я" через принадлежность к своему народу, а также что свой труд он начинает рассматривать как некое средство, благодаря которому умножается общее благо, созидаемое им вместе со своими соотечественниками; и через это он постигает, что, работая на благо своего общества, он тем самым участвует в умножении достоинства всей человеческой семьи, каждого человека, живущего в мире.

Для субъективной, причинной стороны человеческого труда эти три совокупности ценностей сохраняют непреходящее значение. И эта сторона — т.е. та конкретная реальность, какой и является человек работающий — преобладает над объективной, предметной стороной труда.

Посредством субъективной стороны труда осуществляется прежде всего то "господство" над миром, над природой, к которому, согласно речению Книги Бытия, от начала призван человек. Процесс покорения земли, иными словами труд, связанный с развитием техники, на протяжении истории, а особенно в последние столетия, сопровождается безграничным развитием средств производства. Это явление само по себе благоприятно и положительно, но лишь при одном условии: объективная, предметная сторона труда не должна преобладать над субъективной, причинной его стороной, так как из-за этого уменьшается или даже уничтожается человеческое достоинство и неотъемлемые человеческие права.

### III. КОНФЛИКТ МЕЖДУ ТРУДОМ И КАПИТАЛОМ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ ИСТОРИИ

#### *11. Масштаб этого конфликта*

Рассмотренная нами выше основная проблематика труда, отразившаяся уже в первичных библейских текстах, в некотором смысле составляет как бы костяк церковного учения, которое, несмотря на изменяющиеся условия исторического развития, на протяжении столетий остается неизменным. Все же, рассматривая это учение на фоне тех исторических событий, что предшествовали публикации энциклики "Рерум новарум", и тех, что последовали после ее публикации, видишь, что оно, это учение, постоянно раскрываясь с новой силой, всегда являет нам свою актуальность. В свете всего сказанного труд раскрывается как некая великая реальность, оказывающая принципиальное влияние и на формирование, в человеческом смысле слова, того мира, который Творец поручил человеку, и на гуманизацию самого человека. Можно также сказать, что труд это реальность, тесно связанная с разумным образом действий человека, подлинного источника труда. Эта реальность — труд, как Правило, наполняет собой всю жизнь человека, определяет ее ценность и ее смысл. Даже если труд и связан с усталостью и усилиями, он все же продолжает оставаться благом, ибо в труде, благодаря любви к труду, человек развивается. Это свойство человеческого труда, в полном смысле слова положительное и творческое, формирующее человека и его достоинство, должно определять не только любые оценки труда и те решения, которые сегодня будут приняты в связи с трудом, но даже Присущие человеку Права. Именно об этом говорится в международных декларациях, а также в многочисленных сводах трудового законодательства, разработанных соответствующими законодательными комиссиями в разных странах, а также теми организациями, чья социальная и научно-социальная деятельность связана с проблемами труда.

Существует организация, поддерживающая такого рода деятельность на международном уровне: мы имеем в виду Международную организацию труда, наиболее старое специализированное учреждение ООН. Далее я постараюсь более подробно рассмотреть эти важные проблемы, по крайней мере постараюсь напомнить основные элементы церковного учения о труде. Но до этого следует коснуться очень важного комплекса проблем, которые способствовали развитию этого учения на последнем этапе, т.е. в период, начало которого, в некоем символическом смысле, совпало с годом обнародования энциклики "Рерум новарум".

Известно, что на протяжении этого периода, к тому же еще не закончившегося, проблема труда выявилась в результате великого конфликта. Этот конфликт родился в эпоху индустриального развития, был его следствием. Я имею в виду конфликт между "миром капитала" и "миром труда". Т.е. речь идет о конфликте между малочисленной, но весьма влиятельной группой предпринимателей, владельцев средств производства и множеством людей, лишенных этих средств производства и участвующих в производственном процессе лишь посредством своего труда. Этот конфликт возник из-за того, что рабочие вынуждены были отдавать свои силы в распоряжение предпринимателей, а предприниматели, руководствуясь принципом наибольшей выгоды, старались удержать объем заработной платы на возможно более низком уровне. К этому следует прибавить и другие элементы эксплуатации, связанные с недостаточной обеспеченностью прав трудящихся и отсутствием гарантий, касающихся жизненных условий и здоровья рабочих и их семей.

Интерпретируемый некоторыми как общественно-экономический, классовый по своему характеру, конфликт этот вылился в идеологический конфликт между либерализмом, который считается идеологией капитализма, и марксизмом, рассматриваемым в качестве идеологии научного социализма и коммунизма, идеологии, претендующей на выражение интересов рабочего класса, всего мирового пролетариата. Таким образом, подлинный конфликт между миром труда и миром капитала сводится к борьбе классов, осуществляемой с помощью не только идеологических, но также, и прежде всего, политических методов.

Всем известна история этого конфликта, а также и цели обеих сторон. Для марксизма, базирующегося на философии Маркса и Энгельса, классовая борьба есть единственное средство, с помощью которого можно уничтожить классовые несправедливости общества, уничтожить сами классы. Для достижения этой цели необходимо прежде всего "обобществление" средств производства, с тем чтобы передать эти средства из частных рук в общественные и таким образом застраховать человеческий труд от эксплуатации.

Именно к этому и тяготеет борьба, осуществляемая с помощью как идеологических, так и политических методов. Политические группировки и партии, вызванные к жизни марксистской идеологией, в соответствии с принципом "диктатуры пролетариата" стремятся захватить единоличную власть в каждом обществе, оказывая на него давление разного типа, включая и революционное, стремятся установить коллективистскую систему, уничтожив частную собственность на средства производства. Согласно идеям ведущих идеологов и вождей этого широкого международного движения, цель такой программы



действия – совершение социальной революции и установление во всем мире социализма и, в конце концов, коммунизма.

Касаясь этого чрезвычайно важного комплекса проблем, образующих не только теорию, но саму ткань социальной, экономической, политической и международной жизни нашей эпохи, не стоит входить во все детали; в этом и нет необходимости, поскольку эти проблемы хорошо известны как по обширной литературе, посвященной этому вопросу, так и благодаря личному опыту каждого. Тем не менее необходимо выделить среди них основную проблему – проблему человеческого труда, которой прежде всего и посвящен данный документ. Ведь совершенно очевидно, что невозможно придти к решению этой – с точки зрения человека центральной – проблемы, проблемы, отражающей одну из основных сторон его земного существования и призвания, не учитывая при этом всех особенностей современной действительности.

## *12. Первенствующее значение труда*

Рассматривая современную действительность, на структуру которой столь сильно влияют конфликты, порожденные самим человеком, ту действительность, в которой технические средства – плод человеческого труда – играют первенствующую роль (мы думаем здесь также и о возможной мировой катастрофе в результате ядерной войны, разрушительные последствия которой были бы невообразимы), – рассматривая эту действительность, необходимо прежде всего напомнить о той истине, которая постоянно внушается Церковью: ”Труд” имеет приоритет над ”капиталом”. Эта истина непосредственно касается самого производственного процесса, по отношению к которому ”труд” всегда есть первичная, производящая причина, тогда как капитал, или совокупность средств производства есть некий инструмент, или причина инструментальная. Эта очевидная истина вытекает из всего исторического опыта человека.

Читая в первой главе Библии о том, что человек должен покорять землю, мы понимаем, что сказанное относится ко всем богатствам, которые скрывает в себе мир видимый и которые предоставлены в распоряжение человека. Однако вступить в обладание этими богатствами человек может лишь через труд. Труд изначально связан также и с проблемой собственности, поскольку лишь через собственный труд человек может придти к обладанию богатствами, скрытыми в природе, заставить их служить людям. Для того чтобы посредством своей работы приумножить эти богатства, человек овладевает малыми частями различных природных ресурсов – подземных, морских,

земных и воздушных. Благодаря работе человек становится обладателем всего этого — затем чтобы расширить поприще своего труда.

Тот же принцип (приоритет труда над капиталом) применим и к последующим фазам этого процесса, первичным элементом которого всегда остается отношение самого человека к природным ресурсам и богатствам. Все усилия, связанные с познанием, с раскрытием этих богатств, с определением разных способов их разработки человеком и ради человека, ведут нас к пониманию следующего: вся совокупность продукции, производимой человеком, а также сама работа, как и средства производства, техника (иными словами то, благодаря чему работа становится возможной) предполагают эти богатства и ресурсы мира видимого — богатства, которые человек находит, но не творит. В известном смысле человек находит их уже в готовом виде, подготовленными для раскрытия и правильного использования в производственном процессе. На каждом этапе развития своего труда человек постигает ту истину, что все изначально дано "природой", или, в конечном счете, Творцом. Изначально корни человеческого труда уходят в самую тайну Творения. Эта истина, будучи, как отмечалось нами, отправной точкой, есть основная идея данного документа; она будет подробнее раскрыта далее.

Последующие наши размышления на ту же тему должны укрепить нас в убеждении, что работа имеет приоритет над тем, что со временем получило привычное название "капитала". Действительно, если расширить границы этого понятия, включая в него не только предоставленные в распоряжение человека природные богатства, но и совокупность средств, с помощью которых он, человек, становится их обладателем и преобразует соответственно своим нуждам (а также в некотором смысле "гуманизирует" их), то необходимо сразу же констатировать следующее: совокупность этих средств есть историческое наследие, плод работы человеческих поколений. Все средства производства, и самые примитивные и самые современные, были постепенно выработаны человеком. Они — плод ума и опыта человека. Таким образом появились не только простейшие орудия для обработки земли, но также, благодаря постепенному научному и техническому прогрессу, самые современные и наиболее сложные средства — разное механическое оборудование, заводы, лаборатории, вычислительные машины. Так что все, что помогает труду, все, что на современном этапе технического развития образует его постоянно усложняющийся "инструмент," есть плод труда.

Этот гигантский мощный "инструмент", т.е. комплекс средств производства, отождествляемый в некотором смысле с "капиталом", порожден трудом и несет на себе печать человеческого труда. На современной, продвинутой стадии технического развития человек —

причина, субъект труда, — желая воспользоваться этим ”набором современных инструментов”, иными словами средствами производства, должен прежде освоить, изучить этот плод труда людей, которые изобрели эти инструменты и механизмы, запрограммировали, построили и усовершенствовали их и продолжают это делать постоянно. Способность к труду, т.е. возможность эффективного участия в современном производственном процессе, требует все более длительной подготовки и прежде всего соответствующего обучения. Так же очевидно, что всякий участвующий в производственном процессе человек, даже если он выполняет работу, которая не требует особого обучения и квалификации, продолжает в этом процессе оставаться подлинным действенным источником труда, тогда как комплекс рабочих инструментов, даже наиболее современных, есть только и исключительно нечто подчиненное по отношению к человеческому труду.

Эта истина, являющаяся частью неизменного традиционного учения Церкви, должна постоянно подчеркиваться при рассмотрении той или иной системы труда, как и всей социально-экономической системы. Необходимо подчеркивать и выявлять первенствующее значение человека в производственном процессе, примат человека над вещами. Все, что содержится в понятии ”капитал” ( в прямом смысле этого слова), есть лишь совокупность предметов. Какую бы работу человек ни выполнял — будучи причиной труда, он и только он есть личность. Эта истина влечет за собой важные, решающие по своему характеру последствия.

### *13. Экономизм и материализм*

Прежде всего эта истина со всей очевидностью показывает, что нельзя проводить разделение между ”капиталом” и трудом; так же нельзя каким бы то ни было образом противопоставлять ни труд капиталу, ни капитал труду, ни тем более — как будет объяснено ниже — конкретных людей, скрывающихся под этими понятиями. Система труда, стремящаяся быть справедливой, т.е. система, которая соответствовала бы сущности рассматриваемой нами проблемы, или, иначе говоря, была бы внутренне истинной и в то же время законной с моральной точки зрения, есть такая система, которая в своей основе преодолевает антиномию между трудом и капиталом и вырабатывает свою структуру в согласии с принципом, о котором я говорил выше: во-первых, изначальный и действенный приоритет труда над капиталом, во-вторых, приоритет субъективной стороны труда над объективной его стороной и в третьих, необходимость плодо-

творного участия человека в производственном процессе, каков бы ни был характер выполняемой им — тружеником — работы.

Антиномию между трудом и капиталом невозможно найти ни в структуре производственного процесса, ни в структуре экономического процесса в целом. Ибо этот процесс раскрывает перед нами взаимопроникновение труда и того, что мы по привычке называем капиталом: этот процесс выявляет их нерасторжимую связь. Какую бы задачу ни выполнял человек — относительно примитивную или же, наоборот, сверхсовременную, — он с легкостью может установить, что через работу наследует двойное богатство: с одной стороны то, что в виде природных ресурсов даровано всем людям, с другой стороны — то, что на основе этих ресурсов уже разработано другими, разработано прежде всего благодаря развитию техники, иными словами благодаря созданию комплекса все более усовершенствующихся рабочих инструментов. Трудясь, человек "наследует" труд других (21). Если мы будем руководствоваться умом и верой, просвещенными Словом Божиим, то без всяких затруднений сможем воспринять такое видение поприща труда и его процесса. Речь идет о целостном видении, одновременно богословском и гуманистическом. Действительно, при таком видении человек предстает как "хозяин" всего сотворенного, предоставленного в мире видимом в его распоряжение. Если же в трудовом процессе можно усмотреть какую-то несвободу, зависимость, то это такая зависимость, которая связывает нас с Тем, Кто даровал нам все богатства Творения. Эта зависимость, в свою очередь, становится зависимостью по отношению к другим людям, к тем, кто своим трудом и усилиями раскрыли перед нами более совершенные и разнообразные возможности. Все, что в производственном процессе образует совокупность "вещей", инструментов, капитала, можно определить лишь как "условие" труда человека. Но мы не можем утверждать, что этот "инструмент" есть некий анонимный субъект, ставящий человека и его труд в зависимое по отношению к себе положение.

В сознании людей произошло расщепление этого целостного мировоззрения, последовательно исходящего из принципа примата личности над вещью. Это расщепление появилось после длительного подготовительного периода в практической жизни человечества. В результате труд был отделен от капитала, противопоставлен ему; таким же образом и капитал был противопоставлен труду — почти так, как если бы они были двумя безличными силами, двумя факторами производственного процесса, рассматриваемыми в одной и той же "экономической" перспективе. Такой подход был связан с фундаментальной ошибкой, которую можно назвать ошибкой "экономизма". Сущность этой ошибки в том, что человеческий труд оценивается исключительно

с точки зрения его экономической целесообразности. Можно и должно назвать эту фундаментальную ошибку мышления ошибкой материализма, поскольку "экономизм" прямо или косвенно базируется на примате и превосходстве материального, тогда как духовному и личному (личное действие человека, духовные ценности и т.д.) отводится, прямо или косвенно, подчиненное место. Такой "экономизм" еще не представляет собой теоретического материализма в полном смысле слова, но вполне очевидно, что это уже материализм практический, который — не столько в силу каких-то доводов, основанных на материалистической теории, сколько из-за присущих ему оценочных категорий, следовательно в силу определенной, характерной для него иерархии ценностей, коренящейся в сильном и непосредственном тяготении ко всему материальному, — считается способным удовлетворить запросы людей.

Развитие этого основанного на категориях "экономизма" ошибочного мировоззрения сопряжено с возникновением материалистической философии, с развитием этой философии, начиная с самой элементарной и общей ее стадии (так называемого "вульгарного материализма", пытающегося доказать бесполезность, ненужность духовных реальностей) и кончая тем, что называют диалектическим материализмом. Правда, говоря о фундаментальной проблеме человеческого труда, и в частности о проблеме разделения между трудом и капиталом, их противопоставления друг другу в качестве двух факторов производственного процесса, рассматриваемых в одной и той же перспективе "экономизма" (перспективе, о которой мы уже упоминали), нельзя не отметить, что, по-видимому, "экономизм" имел тут решающее значение и повлиял на негуманистический способ постановки проблемы труда еще до возникновения материалистической философии. Но все же очевидно, что материализм, даже диалектический, не в состоянии предоставить учению о человеческом труде необходимых и достаточных оснований, с тем чтобы примат человека над инструментом-капиталом, примат личности над вещью смог найти в этой теории настоящее и неоспоримое подтверждение и подлинную опору. Ибо даже в диалектическом материализме человек не рассматривается прежде всего как субъект труда, как действенная причина производственного процесса, но его продолжают рассматривать и понимать, отталкиваясь от материального, видят в нем своего рода "равнодействующую" экономических и производственных отношений, доминирующих в ту или иную эпоху.

Очевидно, что рассматриваемая здесь антиномия между трудом и капиталом, антиномия, в рамках которой труд отделен от капитала и противопоставлен ему как нечто в некотором смысле по своему существу отличное от него, как если бы труд был одним из прочих

элементов экономического процесса, — эта антиномия была порождена не только философией и экономической теорией восемнадцатого века, но прежде всего социально-экономической практикой той эпохи. В ту эпоху зарождающейся и стремительно развивающейся индустриализации основное внимание уделялось возможности безграничного умножения материальных богатств, т.е. ”средств”. Цель же, т.е. человек, которому эти средства должны служить, была потеряна. Эта ошибка практического характера, касающаяся прежде всего человеческого труда, человека трудящегося, вызвала этически оправданную социальную реакцию, о которой говорилось выше. Эта ошибка, имеющая определенный исторический аспект — поскольку она связана с первоначальным периодом капитализма и либерализма, — может повториться в другое время и при других обстоятельствах. Это возможно в том случае, если будут отталкиваться от тех же теоретических и практических предпосылок. Для радикального преодоления этой ошибки необходимы подлинные изменения как в теории, так и на практике, изменения, базирующиеся на несокрушимой вере в примат личности над вещью, человеческого труда над капиталом, рассматриваемым в качестве совокупности средств производства.

#### *14. Труд и собственность*

Исторический процесс — который мы здесь коротко рассмотрели — несомненно вышел уже из начальной фазы, однако он продолжается, и даже намечается тенденция его распространения на отношения между странами и континентами. Рассмотрим этот процесс более подробно под иным углом зрения. Ясно, что, когда говорят об антиномии между трудом и капиталом, имеют в виду не только абстрактные понятия или ”безличные силы”, действующие в производственно-экономическом процессе; за этими понятиями стоят люди, конкретные живые люди. С одной стороны, это те, кто, не будучи собственниками средств производства, выполняет работу, а с другой — те, кто выполняет функции предпринимателей, владельцы этих средств или представители этих владельцев. Таким образом, в основе этого трудного исторического процесса с самого начала лежит проблема собственности.

Посвященная социальному вопросу энциклика ”Рерум новарум” также выделяет эту проблему, напоминая и подтверждая учение Церкви о собственности, учение, согласно которому каждый человек обладает правом иметь частную собственность, даже в том случае, когда речь идет о средствах производства. В энциклике ”Мать и наставница” отразилась та же позиция.

Это учение, о котором Церковь тогда напомнила и которого она постоянно придерживается, коренным образом расходится с программой "коллективизма", провозглашенной марксизмом и осуществленной в разных странах мира на протяжении тех десятилетий, что протекли со дня опубликования энциклики Льва XIII "Рерум новарум". Но это учение также отличается и от программы капитализма, осуществляемой деятелями либерализма и политическими системами, объявляющими себя либеральными. Дело здесь в том, что право собственности понимается по-разному. С точки зрения христианской традиции, это право никогда не было абсолютным и неприкосновенным. Наоборот, оно всегда рассматривалось в более широком контексте как общее право всех и каждого пользоваться благами всего Творения: право на частную собственность подчинено праву всеобщего пользования, подчинено универсальному назначению благ Творения.

И далее, Церковь никогда не вкладывала в понятие собственности такой смысл, который мог бы послужить причиной социальных нестроений в области труда. Как уже упоминалось выше, собственность должна приобретаться прежде всего посредством труда и служить труду. И это касается в первую очередь собственности на средства производства. Изолированное рассмотрение этих средств в качестве некоей совокупности частных приобретений, с тем чтобы противопоставить их в форме капитала "труду" или, более того, с тем чтобы эксплуатировать этот труд, противоречит природе этих средств и смыслу обладания ими. Следует избегать такого обладания ими, которое обернулось бы против труда; также не следует стремиться к обладанию ими во имя голого обладания; существует лишь одно условие, позволяющее законно обладать этими средствами: они должны служить труду. Это касается как частной собственности, так и общественной и коллективной. Они должны служить труду для того, чтобы осуществился первый закон миропорядка, т.е. чтобы раскрылось универсальное назначение благ земных и право всех и каждого пользоваться ими.

В свете сказанного, принимая во внимание право каждого человека на труд и на доступ к тому общему благу, которое предназначено всем и каждому, нельзя исключить возможность "обобществления" некоторых средств производства, — конечно, имеется в виду обобществление, проводимое на разумных основаниях. После опубликования энциклики "Рерум новарум" Церковь в своем учении постоянно напоминала обо всех этих принципах, опираясь на аргументы, сформулированные в более отдаленные времена и закрепленные церковной традицией, например, аргументы "Суммы теологии" святого Фомы Аквинского (22).

В данном документе, главной темой которого является человеческий труд, мы хотим еще раз подчеркнуть все те усилия, посредством которых Церковь в своем учении о собственности постоянно стремится — в плане социальной жизни и особенно в плане динамичных структур всего современного экономического процесса — защитить примат труда и тем самым личность человека. С этой точки зрения оказывается неприемлемой позиция "косного" капитализма, считающего, что лишь частные лица имеют право на средства производства, причем это право рассматривается как своего рода неприкосновенный "догмат" экономической жизни. Уважение к человеческому труду по своей сути связано с конструктивным пересмотром права собственности — как в плане теоретическом, так и практическом. Капитал есть одновременно совокупность средств производства и плод труда человеческих поколений. Он также непрерывно возрастает благодаря труду, проделанному с помощью этой совокупности средств производства, которую можно сравнить как бы с великой мастерской, где изо дня в день трудятся очередные поколения трудящихся. Ясно, что речь идет о всякой работе, не только о так называемой ручной, но также и об умственной работе различного характера — от изобретательской до управленческой.

В свете сказанного многочисленные предложения специалистов в области католического социального учения, как и указания, исходящие от Пап или же от того или иного Собора (т.н. высшее учение Церкви) (23), приобретают совершенно особое значение. Мы имеем в виду предложения, касающиеся совместного владения средствами труда, участия трудящихся в управлении производством или, по крайней мере, в распределении прибыли предприятий, того, что называют акционерством рабочих, и т.д. Как бы ни применялись эти различные предложения на практике, совершенно очевидно, что правильное отношение к труду и к трудящемуся, включенному в производственный процесс, требует введения разных изменений, даже в области права на владение средствами производства. Все это касается не только "старых" стран, но прежде всего социальной действительности и проблематики, возникшей во второй половине нашего столетия в странах Третьего мира и в разных независимых странах, которые, особенно в Африке, но также и на других континентах, заняли место бывших колоний.

Следовательно, если отношение "косного" капитализма к праву частной собственности на средства производства должно постоянно подвергаться пересмотру в связи с реформами в области этого права, проводимыми с учетом прав человека, понимаемых в самом широком смысле слова (в частности с учетом их связи с проблемой труда), то так же необходимо, оставаясь на той же точке зрения, постоянно



указывать, что эти многообразные и столь желанные реформы не должны априорно подразумевать упразднения частной собственности на средства производства. Необходимо отметить, что простого изъятия из частных рук средств производства (капитала) недостаточно для того, чтобы обобществление этих средств произошло удовлетворительным образом. Ибо, перестав быть собственностью отдельной социальной группы, выйдя из под контроля частных владельцев, эти средства станут собственностью организованного общества, переходя таким образом в административное ведение, под непосредственный контроль другой группы людей, которая, не будучи собственницей этих средств, тем не менее, в силу власти, которой она обладает в обществе, будет располагать ими в общенациональном или локальном экономическом масштабе. Эта осуществляющая управление и несущая на себе тяжесть ответственности группа может, с точки зрения примата человеческого труда, удовлетворительным образом решать стоящие перед ней задачи; но это не удастся ей в том случае, если она посягнет на монополию в плане административном, попытается присвоить себе средства производства, не останавливаясь даже перед ущербом, который будет нанесен в этом случае основным правам человека. Таким образом, превращение средств производства в собственность государства, где царит коллективистская система, само по себе не означает обобществления этой собственности. Обобществлению можно говорить лишь в том случае, если в обществе, в котором оно происходит, личность не терпит при этом никакого урона. Это означает, что каждый, в силу своей причастности к труду, считается в полном смысле слова совладельцем того великого предприятия, на котором он трудится вместе со всеми. Один из путей, ведущих к реализации этой цели, — это, насколько возможно, объединение труда и капитала, создание целой серии организаций-посредников, обладающих экономической и социально-культурной направленностью. Эти организации должны быть по-настоящему независимыми от гражданских властей. Выполняя свои специфические задачи, они должны честно сотрудничать между собой и, подчиняясь требованиям общего блага, воспринимать форму и сущность живой человеческой общины. К членам же подобных организаций-посредников необходимо относиться как к живым личностям, вдохновлять их, дабы они принимали деятельное участие в жизни своих организаций (24).

### *15. Аргумент от личности*

Итак, принцип приоритета труда над капиталом есть некий постулат, относящийся к сфере социальной этики. Этот постулат имеет

ключевое значение как для систем, основанных на принципе частной собственности на средства производства, так и для систем, в которых частная собственность на эти средства ограничена или вовсе упразднена. Труд в некотором смысле неотделим от капитала. И любое противоречие, связанное с отделением труда или противопоставлением его средствам производства, — противоречие, явившееся результатом чисто экономических факторов, повлиявших за последние несколько столетий на жизнь человечества, наносит ему ущерб. В своей работе человек пользуется совокупностью средств производства. При этом он желает, чтобы плоды его труда были полезны и ему и другим, но, участвуя в процессе труда, он также желает принять на себя часть ответственности, почувствовать себя творцом в том труде, который выполняет.

Отсюда вытекают различные специфические права трудящегося, права, которые соответствуют его обязанностям. Об этом мы будем говорить в дальнейшем. Но необходимо, не входя в излишние подробности, сразу же подчеркнуть, что человек, трудящийся желает не только получить вознаграждение за свою работу. Он хочет также, чтобы в самом ходе производственного процесса ему дали возможность ощутить, что, даже трудясь на обобществленном предприятии, он все же трудится "ради самого себя". В чрезмерно централизованной бюрократической системе это сознание в человеке подавлено. Трудящийся ощущает себя скорее винтиком в огромном механизме, направляемом сверху, и — по многим причинам — простым орудием производства, нежели подлинным источником труда, наделенным творческой инициативой.

Церковь в своем учении постоянно выражает твердое и глубокое убеждение, что человеческий труд связан не только с экономикой, он также — и прежде всего — несет в себе личные ценности. Для самой экономической системы и для производственного процесса выгодно, чтобы эти личные ценности не подвергались ущербу. Именно поэтому святой Фома Аквинский оправдывал частную собственность на средства производства (25).

И хотя по некоторым обоснованным причинам в области права на частную собственность могут быть допущены исключения — а в нашу эпоху мы стали даже свидетелями того, как в жизнь была внедрена система, основанная на "обобществленной" собственности, — все же аргумент от личности не потерял своей силы ни на уровне теоретическом, ни в плане практическом.

Необходимо принять этот аргумент во внимание, чтобы "обобществление" средств производства оказалось разумным и плодотворным. Необходимо прилагать все усилия, чтобы человек даже в такой системе смог сохранять чувство, что он трудится ради самого себя.

Иначе весь экономический процесс неизбежно потерпит неисчислимый урон. Урон этот будет не только экономическим, но в первую очередь затронет само существо человека.

#### IV. ПРАВА ТРУДЯЩИХСЯ

##### *16. Права трудящихся в широком контексте прав человека*

Если труд, в разных смыслах этого слова, есть обязанность, или долг, то он также источник прав трудящихся. Эти права необходимо рассматривать в широком контексте прав человека в целом. Такие права присущи человеку по самой его природе, и многие из них уже были провозглашены различными международными организациями, а разные государства все в большей степени обеспечивают эти права своим гражданам. Уважение к этой всеобъемлющей совокупности прав человека составляет основное условие мира в современном мире: мира внутри каждой страны, каждого общества, а также мира в области международных отношений. Обо всем этом Церковь уже не раз говорила в своем учении, особенно начиная с эпохи, когда была обнародована энциклика "Pacem in terris" ("Мир на земле"). Права человека, основанные на труде, являются частью более широкой совокупности прав человеческой личности.

Вместе с тем, в силу специфической природы человеческого труда, о которой мы в общих чертах говорили выше, основанные на труде права обладают внутри этой совокупности своими отличительными особенностями. Их-то нам и следует сейчас рассмотреть. По разным причинам труд, как уже было сказано, есть обязанность, или долг человека. Человек должен трудиться, ибо Творец повелел ему это. Человек также должен трудиться по самой своей человеческой природе, существование и развитие которой неразрывно связано с трудом. Человек должен трудиться ради своего ближнего, прежде всего ради своей семьи, но также и ради общества, к которому он принадлежит, ради того народа, сыном или дочерью которого он является, ради всей человеческой семьи, с которой он связан, будучи наследником труда предшествующих поколений и в то же время участником построения будущего для тех, кто в ходе истории придет после него. Из всего этого складывается понимаемая в самом широком смысле слова моральная обязанность трудиться. Так что при рассмотрении основанных на труде моральных прав каждого человека, прав, соответствующих его долгу трудиться, следует постоянно учитывать всю совокупность тех реальностей, с которыми связан труд каждого работающего человека.

Говоря об обязанности трудиться и о соответствующих этой обязанности правах трудящихся, мы прежде всего рассмотрим отношения между работодателем — тем, кто прямо или косвенно обеспечивает работу, — и работником.

Различие между тем, кто предоставляет работу непосредственно, и тем, кто делает это косвенно, кажется нам очень важным как в смысле практической организации труда, так и для возможности установления справедливых (или несправедливых) отношений в области труда. Под тем, кто предоставляет работу непосредственно, мы подразумеваем личность или учреждение, с которыми работник на определенных условиях заключает свой контракт. Под косвенным же обеспечением работы мы подразумеваем многочисленные, разные по своему характеру факторы, которые параллельно непосредственному, прямому обеспечению работы, оказывают определенное влияние на саму форму и содержание контракта и, следовательно, на более или менее справедливые отношения в области человеческого труда.

### *17. Работодатель "косвенный" и "прямой"*

В понятие непосредственного работодателя входят личности или институты разного типа. Тут необходимо упомянуть также коллективные трудовые договоры и принципы, определяющие отношения между работодателем и работником. Эти договоры и принципы, устанавливаемые личностями и институтами, определяют всю общественно-экономическую систему (или, в свою очередь, определяются ею). Таким образом, понятие косвенного работодателя включает многочисленные, разнообразные по своему характеру элементы. Ответственность косвенного работодателя отличается от той, какую несет непосредственный работодатель. На это указывает уже сама терминология. В первом случае ответственность не такая прямая. Однако это подлинная ответственность: косвенный работодатель существенным образом определяет тот или иной аспект трудовых отношений и, следовательно, обуславливает позицию непосредственного работодателя, когда тот в конкретной форме определяет характер контракта и трудовых отношений. Говоря так, мы не имеем намерения снять с непосредственного работодателя лежащую на нем ответственность. Мы лишь желаем привлечь внимание ко всему тому сложному комплексу факторов, который оказывает влияние на формирование его позиции. Разрабатывая основы трудовой политики, которая была бы правильной с точки зрения этической, необходимо учитывать все эти факторы. Такая политика будет правильной в том случае, если законным правам трудящихся не наносится ущерба.

Понятие косвенного работодателя применимо к каждому отдельному обществу и прежде всего к государству. Ибо именно государство должно осуществлять справедливую политику в области труда. Вместе с тем известно, что система экономических отношений современного мира характеризуется многогранными связями между разными государствами. Эти связи выражаются, например, в наличии импорта и экспорта, иными словами в наличии обоюдного обмена экономическими благами, идет ли речь о сырье, полуфабрикатах или конкретной промышленной продукции. В свою очередь, эти отношения порождают обоюдную зависимость, и поэтому трудно говорить о полной внутренней "самодостаточности", или автаркии любого государства, каким бы экономически мощным оно ни было.

Такая система взаимозависимости сама по себе вполне естественна. Тем не менее такая система легко может привести к разным формам эксплуатации или несправедливости, что, в свою очередь, окажет влияние на политику государств в области труда и в конце концов скажется на отдельном трудящемся, т.е. на подлинной причине труда. И мы видим, например, как высокоразвитые индустриальные страны, а еще в большей степени международные монополии, контролирующиеся в огромном масштабе средства промышленной продукции, назначают на свою продукцию как можно более высокие цены, в то же время стараясь удерживать цены на сырье и полуфабрикаты на возможно более низком уровне. Это, помимо других причин, породило диспропорцию, и в отношении национального дохода разных стран эта диспропорция постоянно возрастает. Дистанция между большинством богатых стран и самыми бедными странами не только не уменьшается и не исчезает, но все более и более возрастает — конечно, в ущерб последним. Ясно, что это не может остаться без последствий ни для конкретной трудовой политики, ни для положения трудящегося в обществе, находящегося в неблагоприятной экономической ситуации. При таком положении вещей непосредственный работодатель устанавливает условия труда, которые не отвечают объективным требованиям трудящихся, особенно когда он, предприниматель, старается извлечь максимальную выгоду из предприятия, которым руководит (или из предприятий, если речь идет о странах, где произошло "обобществление" средств производства).

Масштаб проявлений такого рода взаимозависимости, связанной с понятием косвенного работодателя, как легко понять, очень широк и образует сложную систему. Чтобы определить этот масштаб, необходимо принять во внимание совокупность элементов, которые для экономической жизни данного общества или государства являются решающими. Но при этом необходимо также принять в расчет все связи и проявления зависимости в плане более широком. Однако

осуществление прав трудящихся не должно лишь механически зависеть от экономических систем, которые в более или менее широком масштабе зиждились бы прежде всего на принципе максимальной выгоды. Наоборот, именно объективные права трудящегося, какую бы работу он ни выполнял – ручную, умственную, сельскохозяйственную и т.д., – должны послужить подлинным и основным принципом, с помощью которого формировалась бы вся экономика, как в масштабе отдельного общества или отдельного государства, так и в масштабе взятой в целом мировой экономической политики, систем и международных отношений, которые из этой политики вытекают.

Именно в этом направлении должна развиваться деятельность всех призванных решать общемировые проблемы международных организаций, начиная с ООН. Хотелось бы, чтобы Международная организация труда, также как и ФАО (Продовольственная и сельскохозяйственная организация ООН) и другие организации внесли свой вклад именно в эту область. Министерства, государственные учреждения и разные общественные организации, созданные с этой целью, имеются в каждом государстве. Все это ясно показывает огромное значение косвенного работодателя в деле полного практического осуществления прав трудящихся. Ибо права человеческой личности образуют собой как бы ключ ко всему социальному моральному порядку.

### *18. Проблема трудоустройства*

Рассматривая основные права трудящихся в связи с понятием косвенного работодателя, т.е. той совокупности организаций, которые на национальном и международном уровне должны определять направление политики труда, необходимо прежде всего обратить внимание на некую фундаментальную проблему. Мы имеем в виду проблему трудоустройства, или, иначе говоря, задачу подыскать подходящую работу всем способным к труду людям. Нарушением справедливого и правильного положения в этой области является безработица, т.е. нехватка работы вообще или в отдельном секторе. Роль тех организаций, которые мы объединяем здесь под общим наименованием косвенного работодателя, – бороться с безработицей, ибо она во всех случаях есть зло, а перейдя за известные пределы, может стать подлинным социальным бедствием. Плоды безработицы становятся особенно горькими, когда она ударяет по тем молодым людям, которые, получив образование, техническую и профессиональную подготовку, не в состоянии найти работу. Со скорбью видят эти молодые люди, что они обмануты в своем искреннем желании трудиться и в своей готовности взять на себя часть ответственности

за экономическое и социальное развитие общества. Обязанность помогать безработным, иными словами обязанность выплачивать пособие, необходимое для существования безработного и его семьи, — долг, вытекающий из принципа общего пользования благами, или, выражаясь еще проще, права жить и существовать.

Чтобы успешно противостоять безработице, обеспечить работу для каждого человека, организации, определенные нами как косвенный работодатель, должны содействовать всеобщему планированию. Это планирование должно соответствовать всему тому разнообразному трудовому строительству, в недрах которого формируется не только экономическая, но и культурная жизнь данного общества. Кроме того, следует обратить внимание и на правильную, разумную организацию работы в области этого трудового строительства. В конечном счете, общая забота об этом лежит на государстве. Но это не означает, что такая централизация должна проводиться исключительно органами государственной власти. Наоборот, речь должна идти об упорядоченной и разумной координации, при которой была бы обеспечена свобода действий личности, независимых групп, рабочих центров, местных рабочих объединений. Осуществляя все это, необходимо принять во внимание все, что уже было сказано относительно причинного, субъективного характера человеческого труда.

Обоюдная зависимость разных обществ и государств, как и необходимость сотрудничества в разных областях — все это, в свою очередь, вызывает необходимость международного сотрудничества в области планирования и организации труда, а также подписания соответствующих договоров и соглашений. Конечно, при этом не должны нарушаться суверенные права отдельного государства и общества, касающиеся этой важной области. И здесь также необходимо, чтобы основой для этих договоров и соглашений постепенно стал человеческий труд, рассматриваемый в качестве основного права всех людей. Труд должен предоставлять всем равные права во всем, с тем чтобы все меньше и меньше становилась та возмутительная разница в уровне жизни трудящихся разных стран, несправедливость которой может породить насильственный отпор. Перед международными организациями стоят в этой области огромные задачи. Необходимо, чтобы эти организации в своей деятельности учитывали все проблемы той или иной страны, а также природные, исторические, социальные и прочие условия ее существования. Необходимо также, чтобы общие планы не только составлялись, но и по-настоящему воплощались в жизнь.

Согласно ведущей линии энциклики Павла VI "Прогресс народов", именно на это планомерно должен быть направлен весь ход универсального гармоничного всеобщего прогресса. Следует

подчеркнуть, что основным элементом и в то же время наиболее точным мерилom этого прогресса, совершающегося в духе справедливости и мира, прогресса, к которому постоянно призывает Церковь и ради которого она непрестанно умоляет Отца всех людей и народов, является непрерывная переоценка человеческого труда, осуществляемая с точки зрения его объективной конечной цели, т.е. с точки зрения достоинства субъекта всякой работы, или человека.

Прогресс, о котором мы говорим, должен осуществляться человеком и ради человека. И прогресс этот должен принести свои плоды в человеке.

Мерилom этого прогресса должно стать постоянное, все более углубляющееся осознание конечной цели труда и повсеместно все более возрастающее уважение неотъемлемых человеческих прав, вытекающих из достоинства человека, причины труда.

Разумное планирование и соответствующая организация человеческого труда, проводимые с учетом конкретных возможностей того или иного общества или государства, — все это также должно облегчить установление подлинного равновесия между разными типами трудовой деятельности, такими как труд земледельческий, труд в области промышленности, многообразные работы в сфере обслуживания, труд интеллектуальный и труд в области науки и искусства, совершаемый в соответствии с возможностями каждого и во имя блага всего общества и всего человечества.

Устроению человеческой жизни, исходящему из многообразных возможностей труда, должна соответствовать определенная система образования и воспитания, имеющая целью не только развитие человечества, достижение им зрелости, но также и специальное образование, необходимое для того, чтобы каждый человек мог с наибольшей отдачей для себя и для общества принять подлинное участие в великом и социально разнообразном общечеловеческом строительстве.

Окидывая взором всю человеческую семью, распространившуюся по всей земле, невозможно не поразиться ошеломляющему по своим масштабам явлению: с одной стороны, богатые природные ресурсы остаются неиспользованными, с другой — имеются бесчисленные толпы безработных или полубезработных, неисчислимо количество людей, умирающих от голода.

Все это ясно доказывает, что и внутри каждого общества, и в отношениях между ними — как в масштабах отдельных континентов, так и в общемировом масштабе — имеются определенные противоречия во всем, что касается организации труда и трудоустройства. И эти противоречия связаны именно с наиболее критическими и наиболее важными моментами социальной жизни.



## *19. Заработная плата и прочие социальные выплаты*

Только что мы в общих чертах указали на необходимость уважения неотъемлемых человеческих прав, связанных с трудом, а следовательно, на необходимость предоставить работу всем трудящимся. Теперь следует более непосредственно коснуться этих прав, которые в конечном счете принимают свою конкретную форму именно в отношениях между тружеником и непосредственным работодателем. Рассматривая все это время проблему "косвенного" работодателя, мы старались более точно определить отношения между работником и непосредственным работодателем. С этой целью мы указали на те многообразные обстоятельства, внутри которых эти отношения, пусть и косвенно, формируются. Тем не менее наши размышления не преследовали чисто описательной цели и мы не стремились дать какое-то краткое экономическое или политическое наставление. Нашей целью было выявить деонтологический и моральный аспект труда. В этом случае ключевой проблемой социальной этики является проблема справедливого вознаграждения за выполненную работу. В современных условиях назначение справедливого вознаграждения за выполненную работу является лучшим способом установления справедливости в отношениях между трудящимися и работодателями. Независимо от того, осуществляется ли труд в системе частной собственности на средства производства или в системе, где эта собственность подверглась своего рода "обобществлению", отношения между работодателем (прежде всего непосредственным) и работником должны строиться именно на основе справедливого вознаграждения за выполненную работу.

Следует также отметить, что справедливость той или иной социально-экономической системы, и во всяком случае ее правильное функционирование, в конечном счете должно оцениваться в соответствии с тем, каким образом в ней осуществляется вознаграждение за человеческий труд. И здесь мы снова сталкиваемся с первоосновой всего этико-социального порядка, т.е. с принципом общего пользования благами. В любой системе, независимо от характера отношений между капиталом и трудом, оплата, или вознаграждение за труд — это дверь, открывающая перед огромным большинством конкретный доступ к благам, предназначенным для общего пользования, будь то блага природные или произведенные промышленностью. И те и другие становятся доступными трудящимся благодаря заработной плате, которую они получают в качестве вознаграждения за свой труд. Следовательно, справедливая оплата труда в каждом случае становится конкретным мерилom справедливости любой социально-экономической системы, и во всяком случае мерилom ее правильного

функционирования. Это не единственное мерило, но оно обладает особым значением и в определенном смысле является ключевым.

Это мерило касается прежде всего семьи. Справедливое вознаграждение за труд есть вознаграждение, достаточное для основания семьи, для обеспечения ее достойного существования и для ее будущего. Такое вознаграждение за труд может быть осуществлено с помощью так называемого семейного жалованья, т.е. того единственного жалованья, которое получает глава семьи и которого достаточно для удовлетворения жизненных нужд семьи, так что жене не приходится брать работу вне дома. Вознаграждение за труд может быть осуществлено также с помощью других социальных мероприятий, таких как пособие на семью или пособие на неработающую мать семейства. Эти пособия должны отвечать подлинным семейным нуждам, т.е. соответствовать числу иждивенцев, и должны выплачиваться до тех пор, пока люди не смогут по-настоящему встать на ноги.

Опыт указывает на необходимость социальной переоценки материнских обязанностей, материнских трудов, ухода, в котором нуждаются дети, любви и теплоты, необходимых для их внутреннего становления, для достижения нравственной и духовной зрелости и психологического равновесия. Достойно великой похвалы общество, которое, не нарушая свободы матери, не дискриминируя ее в психологическом или материальном отношении и не унижая ее перед другими женщинами, дает ей возможность растить своих детей и успешно решать воспитательные задачи, разные для каждого возрастного этапа. Но если мать вынуждена оставить эти стоящие перед ней задачи и взять на стороне работу, которая, быть может, противоречит ее материнской миссии или затрудняет ее исполнение, — тогда мы имеем дело с несправедливостью как с точки зрения общественного, так и семейного блага (26).

В свете сказанного следует подчеркнуть, что в более широком плане необходима такая организация труда, которая учитывала бы конкретные требования человека и условия его существования, прежде всего условия его семейной жизни. При этом следует принимать во внимание возраст и пол каждого. Хорошо известно, что во многих обществах женщины заняты почти во всех секторах социальной жизни. Тем не менее необходимо, чтобы женщины, соответственно особенностям своей природы, могли по-настоящему разрешать стоящие перед ними задачи. Необходимо бороться со всякой дискриминацией женщин. Не следует отстранять их от той работы, которую они способны выполнять. Но необходимо также уважать их семейные чаяния, ту особую, по сравнению с мужчинами, ответственность, которая лежит на них в деле созидания общественного блага. Подлинное повышение жизненного и культурного уровня женщины требует такой организации труда, при которой женщина не платила бы за это

повышение отказом от присущих ее природе особенностей. Нельзя допускать, чтобы такое повышение наносило урон семье, в которой женщина как мать незаменима.

Помимо заработной платы свою роль играют разные социальные выплаты, обеспечивающие жизнь и здоровье тружеников и их семей. Расходы на необходимое лечение, особенно когда это касается несчастных случаев на производстве, не должны преграждать трудящимся доступ к медицинскому обслуживанию. Эти расходы по возможности должны быть сведены к минимуму или даже вообще упразднены. Другой сектор социального обеспечения связан с правом на отдых. Здесь мы имеем в виду прежде всего регулярный еженедельный отдых, по крайней мере в воскресенье, и другой, более длительный, так называемый ежегодный отпуск, который в некоторых случаях может в течение года браться по частям. И наконец, мы имеем в виду право на пенсию, на страхование по старости и страхование на случай производственных травм. В рамках этих основных прав развилась целая система прав более частного характера. Вместе с вознаграждением за труд они являются тем мерилом, с помощью которого можно определить степень справедливости в отношениях между работником и работодателем. Никогда не следует забывать, что среди этих прав имеется также право на такое рабочее место и такую технологию труда, которые не нанесли бы ущерба ни физическому, ни моральному здоровью работника.

## *20. Значение профсоюзов*

На основе всех этих прав и на необходимости защиты их самими трудящимися утверждается еще одно право: право на создание ассоциаций, т.е. право объединяться, соединяться во имя защиты жизненных интересов людей разных рабочих профессий. Такие объединения называются профсоюзами. До известной степени жизненные интересы трудящихся являются общими для всех людей. Но вместе с тем, всякая работа, всякая профессия обладает собственной спецификой, которая должна особым образом отражаться в деятельности этих объединений.

В известном смысле предшественниками профсоюзов были средневековые цеха ремесленников, поскольку эти цеха собирали людей одной профессии, т.е. объединяли их по роду выполняемой ими работы. Однако профсоюзы существенно отличаются от средневековых цехов: современные профсоюзы возникли как следствие справедливой борьбы трудящихся, мира труда, и прежде всего промышленных рабочих, за свои права; профсоюзы были созданы для защиты этих прав от предпринимателей и владельцев средств производства. Задача

профсоюзов — защита жизненных интересов трудящихся, защита этих интересов там, где правам трудящихся наносится ущерб. Исторический опыт показывает, что организации подобного типа составляют необходимый элемент социальной жизни, особенно в современных индустриально развитых странах. Но это не означает, что подобные объединения могут создаваться лишь промышленными рабочими. Трудящиеся всех профессий могут создавать такие союзы, защищая свои конкретные права. И действительно, существуют профессиональные объединения работников сельского хозяйства, работников умственного труда, а также руководителей промышленных и коммерческих предприятий. Как уже было сказано, все эти объединения разделяются на группы и подгруппы соответственно своей профессиональной специализации.

Согласно католическому социальному учению, профсоюзы не есть лишь некое отражение "классовой" структуры общества. Согласно этому учению, они также и не глашатай классовой борьбы, которая якобы неизбежно должна определять социальную жизнь. Но безусловно можно сказать, что профсоюзы являются представителями трудящихся в их борьбе за социальную справедливость, за свои права, которые в каждом случае определяются конкретной трудовой профессией. Вместе с тем эта "борьба" должна рассматриваться как естественное устремление к подлинному благу. Мы имеем в виду благо, соответствующее нуждам и заслугам трудящихся, объединившихся на основе профессиональной принадлежности, но эта борьба не есть борьба "против" других. Если же, в случае возникновения спорных вопросов, эта борьба принимает характер некоего противодействия другим, это происходит потому, что цель борьбы есть то благо, каким является социальная справедливость, а не борьба ради борьбы или уничтожения противника. Отличительное свойство труда заключается прежде всего в том, что он, труд, объединяет людей, и именно в этом социальная сила труда, сила, созидаящая общину. В конечном счете эту общину должны тем или иным образом составить как трудящиеся, так и те, кто располагает или владеет средствами производства. С точки зрения этой фундаментальной структуры, свойственной любому труду, т.е. с точки зрения того факта, что в конечном счете труд и капитал суть необходимые составляющие всего производственного процесса, независимо от характера социальной системы, — союз людей, объединившихся ради защиты своих неотъемлемых прав, союз, рожденный трудом, остается творческим элементом в отношении социального порядка и солидарности. И об этом никогда нельзя забывать.

Разумные усилия, предпринимаемые для защиты прав трудящихся, объединенных общей профессией, должны постоянно увязываться

с реальными возможностями, вытекающими из общего экономического положения данной страны. Профсоюзные требования не должны выливаться в своего рода групповой или классовый "эгоизм". Однако с точки зрения общего блага данного общества профсоюзы могут и должны стремиться к исправлению всех неполадок в системе частной или государственной собственности на средства производства — как в отношении использования этих средств, так и в отношении их распределения. Очевидно, что социальная жизнь и жизнь социально-экономическая представляют собой своего рода систему "сообщающихся сосудов", так что всякая общественная деятельность, связанная с защитой прав отдельных групп, должна с этим считаться.

И в этом смысле деятельность профсоюзов несомненно входит в сферу политики, понимаемой как тщательное попечение об общем благе. Но в то же время профсоюзы не должны заниматься "политикой" в том смысле, который теперь, как правило, придается этому слову. По своей природе профсоюзы не являются политическими партиями, борющимися за власть. Профсоюзы ни в коем случае не должны подчиняться решениям политических партий, иметь с ними слишком тесные отношения. Действительно, оказавшись в таком положении, профсоюзы сразу же теряют свою особую роль — ради блага всего общества служить защите законных прав трудящихся. Попав под эгиду политических партий, профсоюзы становятся орудием для достижения иных целей.

Говоря об охране законных прав трудящихся, прав, вытекающих из конкретных особенностей той или иной профессии, необходимо, разумеется, уделять все большее внимание тем факторам, от которых в каждом отдельном случае зависит субъективный характер труда, но в то же время — и это, может быть, еще важнее — уделять внимание всем тем факторам, которые обуславливают собственное достоинство субъекта труда. И здесь для профессиональных объединений раскрывается многообразное поле деятельности. В сферу такой деятельности входят усилия, направленные на улучшение системы образования, самообразования, воспитания. Весьма похвальна деятельность школ, так называемых рабочих университетов, а также курсов повышения квалификации, которые осуществляют и развивают деятельность подобного типа. Необходимо постоянно заботиться о том, чтобы благодаря профсоюзной деятельности труженики не только могли больше "иметь", но также, что еще важнее, могли бы полнее "быть", т.е. могли бы более полно и всесторонне реализовать свою человеческую природу.

Защищая законные права своих членов, профсоюзы также прибегают к "забастовке", т.е. к приостановлению работы, являющемуся своего рода ультиматумом, обращенным к компетентным организа-

циям и прежде всего работодателям. Католическое социальное учение признает законность такого метода в определенных обстоятельствах и в разумных пределах. Трудящимся должно быть обеспечено право на забастовку, за свое участие в забастовках они не должны подвергаться судебным преследованиям. Мы признаем это право справедливым и законным; однако следует подчеркнуть, что забастовка остается в некотором смысле крайней мерой. Нельзя злоупотреблять этим средством: особенно опасно это тогда, когда забастовку используют в политической игре. К тому же никогда не нужно забывать о том, что обслуживание, существенно необходимое для жизни общества, должно быть обеспечено при всех обстоятельствах, для чего, в случае необходимости, следует прибегать к соответствующим законным мерам. Злоупотребление забастовкой может привести к тому, что вся общественно-экономическая жизнь будет парализована. А ведь это противоречит требованиям блага всего общества, блага, которое в той же мере соответствует правильно понятой природе самого труда.

### *21. Достоинство сельскохозяйственного труда*

Все, что до сих пор было сказано о достоинстве труда, о причинной и предметной стороне человеческой работы, непосредственно относится и к сельскохозяйственному труду, к положению человека, обрабатывающего землю, выполняющего тяжелые полевые работы. Сельское хозяйство представляет собой чрезвычайно широкий сектор труда; этот сектор не ограничивается ни каким-либо одним материком, ни, тем более, каким-либо одним обществом, уже достигшим определенного уровня развития и прогресса. Сельское хозяйство, дающее обществу необходимые для его ежедневного существования блага, обладает непреходящим значением. Жизненные условия мира деревни, условия сельскохозяйственного труда повсюду различны, как и условия социального существования тружеников сельского хозяйства той или иной страны. Это зависит не только от уровня развития сельскохозяйственной техники, но также, быть может в еще большей степени, от признания законных прав тружеников полей и, наконец, от уровня социально-этического сознания в области труда.

Полевой труд сопряжен с большими трудностями, в частности с продолжительными и зачастую изнуряющими физическими усилиями, а недостаточное уважение к нему со стороны общества порождает в крестьянах чувство некоей социальной "покинутости" и ускоряет массовый уход людей из деревни в города, где, к сожалению, условия их существования становятся еще более "обесчеловечивающими". К этому прибавляется недостаточная профессиональная подготовка,

нехватка необходимого оборудования, некий скрытый индивидуализм, а также объективно несправедливые условия существования. В некоторых развивающихся странах миллионы людей вынуждены обрабатывать чужую, не принадлежащую им землю. Они подвергаются эксплуатации со стороны крупных землевладельцев. У этих миллионов людей нет никакой надежды когда-нибудь получить в собственное владение хотя бы небольшой надел земли. Для сельскохозяйственного труженика и его семьи не существует никаких форм страхования по старости или болезни, никаких пособий по безработице. За продолжительную и тяжкую физическую работу платят гроши. В то же время пригодная к обработке земля зачастую не используется крупными землевладельцами, а права крестьянина, владеющего на законном основании небольшим наделом земли, обрабатываемым им на протяжении десятков лет, ни во что не ставятся. И он не может защититься от "алчущих земли" людей или более мощных групп. Но даже в экономически развитых странах, где научные исследования, технические достижения и государственная политика поставили сельское хозяйство на очень высокий уровень, право на труд также может нарушаться. Это бывает, например, когда крестьян лишают права голоса при определении сельскохозяйственной политики или когда отрицают их право создавать свободные профсоюзы, которые способствовали бы настоящему повышению социального, культурного и экономического уровня жизни тружеников села. Следовательно, в очень многих случаях необходимы коренные и срочные изменения, с тем чтобы вернуть сельскому хозяйству и крестьянскому труду их подлинное значение — основы здоровой экономики, определяющей развитие всего общества.

Поэтому необходимо постоянно говорить о достоинстве труда, всякого труда, и прежде всего сельскохозяйственного, бороться за достоинство человеческого труда, благодаря которому человек столь совершенным образом "покоряет" полученную в дар от Бога землю и утверждает свое господство над миром видимым.

## *22. Инвалиды и труд*

Не так давно разные государства и международные организации обратили внимание на другую связанную с трудом проблему, чреватую многочисленными последствиями. Мы имеем в виду проблему инвалидов. Каждый из них также является в полном смысле слова человеческой личностью и в силу этого обладает естественными, священными и неотъемлемыми правами. Несмотря на ограниченность их физических возможностей и телесные страдания, в них с еще большей силой раскрывается достоинство и величие человека.

Инвалид это человек, обладающий всеми правами, поэтому необходимо облегчить ему участие во всех сферах жизни общества на всех доступных ему уровнях. Инвалид это человек среди других людей, человек, в полной мере обладающий богатствами человеческой природы. Предоставление права на участие в социальной жизни и, следовательно, права на труд лишь людям физически полноценным означало бы глубочайшую несправедливость по отношению к человеку, обернулось бы отрицанием самой сущности человеческой природы, ибо, поступая таким образом, вызывают к жизни весьма опасную форму дискриминации — дискриминации слабых и больных по отношению к сильным и здоровым. Труд, с точки зрения его предметного смысла, и в этом случае должен служить не экономической выгоде, но достоинству человека — причины труда.

Следовательно, разным трудовым инстанциям — работодателям как непосредственным, так и косвенным — надлежит применять соответствующие эффективные меры, направленные на улучшение и расширение возможностей инвалидов в области профессионального образования и труда, с тем чтобы эти люди смогли соответственно своим возможностям принять участие в производственном процессе. И здесь возникают многочисленные проблемы — практические, законодательные и экономические. Тем не менее обществу, т.е. органам государственной власти, промежуточным ассоциациям и группам, предприятиям и самим инвалидам надлежит внести свою лепту в общую копилку идей и материальных средств, дабы достичь той цели, которой ни в коем случае нельзя пренебрегать: предоставить инвалидам работу согласно их возможностям, ибо этого требует достоинство человека — причины труда. Каждое общество может и должно выявить внутри себя соответствующие структуры, с тем чтобы найти или создать для этих лиц обычные или специально приспособленные рабочие места — как на государственных и частных предприятиях, так и на предприятиях и местах, созданных или предназначенных для трудоустройства инвалидов.

Инвалиды — труженики среди других тружеников. Поэтому необходимо уделять большее внимание психологическим и физическим условиям труда инвалидов, справедливой оплате их труда, возможности повышения их жизненного и культурного уровня, а также прилагать все усилия для устранения стоящих перед ними в обществе препятствий. Мы вполне понимаем, что эта задача сложная и трудная, и тем не менее желаем, чтобы правильное понимание труда, взятого в его причинном смысле, содействовало бы созданию такого положения, при котором инвалид чувствовал бы себя не в стороне от мира труда или в унижительной зависимости от общества, но сознавал бы себя подлинным субъектом труда, обладающим полными правами,



чувствовал бы себя полезным обществу, чувствовал бы, что его человеческое достоинство уважают и что он призван, согласно своим возможностям, внести свой вклад в работу на благо своей семьи и всего общества.

### *23. Труд и проблема эмиграции*

Наконец, скажем хотя бы несколько слов о проблеме эмиграции в поисках работы. Эмиграция такого рода явление очень древнее. Она никогда не прекращалась, а сегодня возросла до таких размеров, что это даже усложнило современную жизнь. В поисках лучших условий существования каждый человек имеет право по разным причинам покинуть свою родину, также как и вернуться обратно. Несомненно, такое явление вызывает разные затруднения. Прежде всего это, в общем, наносит ущерб стране, из которой эмигрируют. Ибо из страны уходит человек, член великой общины, у которой есть своя история, своя традиция и культура. Этот человек начинает жить в среде другого общества, обладающего иной культурой и чаще всего иным языком. Так что страна эмиграции теряет человека — субъекта труда, который усилиями своей мысли и рук мог бы содействовать повышению общего блага своей страны, и в то же время эти усилия, этот вклад делается ради общего блага другого общества, которое, в определенном смысле, имеет на это меньше прав, чем родина, которую покинул эмигрант. И хотя, с определенной точки зрения, эмиграция есть зло, все же можно сказать, что в некоторых обстоятельствах это зло необходимое. Следует предпринять все усилия — и по существу уже сделано многое, — чтобы это, так сказать, "материальное" зло не приводило бы к еще более тяжелым моральным потерям. Наоборот, нужно, чтобы это зло, эмиграция, насколько возможно, оказалось благом для личной, семейной и социальной жизни эмигранта, чтобы оно было благом как в отношении страны, из которой он уехал, так и в отношении страны, в которую он прибыл. В этой области очень многое зависит от справедливого законодательства, особенно когда речь идет о правах трудящихся. Понятно, что в данном документе проблема эмиграции рассматривается прежде всего в связи с проблемами труда.

Самое важное следующее: человек, который трудится за пределами родной страны, будучи в стране пребывания или эмигрантом или сезонным работником, не должен подвергаться дискриминации в области прав, связанных с трудом. Труд рабочего-эмигранта должен оцениваться с помощью тех же критериев, которые используются при оценке работы всех других тружеников общества. Ценность труда

должна определяться с помощью общего для всех мерил и не зависеть от национальных, религиозных или расовых различий. Тем более недопустимо использовать то зависимое положение, в котором находится эмигрант. Естественно, прежде всего должны приниматься во внимание квалификация и способность человека к труду. В то же время все связанные с его эмигрантским положением обстоятельства должны решительно отступать перед основополагающей ценностью труда, той ценностью, что связана с достоинством человеческой личности. Еще раз напомним самое главное, самое основное: подлинная иерархия ценностей, глубочайший смысл человеческого труда требуют, чтобы капитал был на службе труда, а не наоборот.

## **V. ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ ТРУДА**

### *24. Особая роль Церкви*

Последнюю часть наших размышлений на тему труда, размышлений, вызванных девяностолетием со дня выхода в свет энциклики "Рерум новарум", мы посвятим духовным основам труда и рассмотрим эти основы, опираясь при этом на Евангелие. В силу того, что труд, в своем объективном измерении, есть всегда действие личности, *actus personae*, к труду, независимо от его характера — ручного или умственного — причастен весь человек — и его тело и его дух. Равным образом ко всему человеку обращено слово Бога Живого, Евангельская Весть о спасении, содержащая в себе многие истины, касающиеся человеческого труда, истины, как-то по-особому освещающие его. Следовательно, нужно хорошо усвоить эти истины. Необходимо, руководствуясь верой, надеждой и любовью, сделать внутреннее духовное усилие, чтобы в свете этих истин раскрыть тот смысл конкретного человеческого труда, которым наделил его Сам Бог, тот смысл, благодаря которому труд стал одним из элементов нашего спасения, элементом обычным и в то же время обладающим особым значением.

Церковь считает своим долгом говорить о труде с точки зрения присущей труду человеческой ценности и того морального порядка, частью которого он является. В этом она усматривает одну из тех важнейших задач, которые связаны с ее служением всей Евангельской Вести в целом. Вместе с тем Церковь считает своим особым долгом установление духовных основ труда, для того чтобы помочь всем людям продвинуться вперед к Богу, Творцу и Искупителю, приобщить их к Домостроительству спасения человека и мира, углубить

в их жизни связь со Христом, помогая им по-настоящему приобщиться через веру к Его тройному служению – священническому, пророческому и царскому. Именно об этом с необыкновенной ясностью говорит в своем учении Второй Ватиканский Собор.

### *25. Труд как участие в делании Творца*

Второй Ватиканский Собор говорит: "Верующим ясно, что человеческая деятельность как индивидуальная, так и коллективная, т.е. те великие усилия, которые люди в течение веков прилагали для улучшения условий своей жизни, – эта деятельность, рассматриваемая сама по себе, отвечает Божественному замыслу. Ибо человек, сотворенный по образу Божию, получил заповедь: подчинив себе землю и все, что есть на ней, управлять миром в праведности и святости и, признавая Бога Творцом всего, соотносить себя и совокупность всего с Богом, дабы с подчинением всего человеку имя Божие было прославлено по всей земле" (27). В самой глубине Божественного Откровения скрывается та основная истина, согласно которой сотворенный по образу Божию человек через свою работу участвует в делании Творца и в определенном смысле, по мере своих возможностей, продолжает развивать и дополнять это делание, достигая все большего прогресса в раскрытии бесценных богатств, заключенных в сотворенном мире. Мы сталкиваемся с этой истиной уже в самом начале Священного Писания, в Книге Бытия, в которой само творческое делание Бога представлено в форме "работы", выполненной Богом за шесть дней (28), после чего Бог почил "на седьмой день" (29). С другой стороны, в заключительной книге Священного Писания мы находим отзвуки такого же благоговения перед тем деланием, которое Бог совершил посредством Своей творческой работы: "Велики и чудны дела Твои, Господи Боже Вседержитель" (30). В этих словах отражается настроение Книги Бытия, в которой описание каждого дня творения завершается утверждением: "И увидел Бог, что это хорошо" (31).

Это содержащееся уже в первой главе Бытия описание Творения есть вместе с тем – в определенном смысле – первое "благовестие труда". Ибо оно являет нам самую суть достоинства труда. Это благовестие учит нас, что через свой труд человек способен уподобиться Богу, своему Творцу, потому что человек – и только он один – заключает в себе нечто особое, что делает его подобным Богу. Человек должен уподобляться Богу и в труде и в отдыхе, так как Сам Бог пожелал явить ему Свое творческое делание как в виде Труда, так и в виде Отдыха. Это делание Бога в мире продолжается

непрестанно, о чем свидетельствуют слова Самого Христа: "Отец Мой донныне делает..." (32). Бог действует посредством Своей творческой мощи, поддерживая существование мира, призванного к бытию из небытия. Спасительная мощь Бога воздействует на сердца людей, от начала призванных к "покою" (33), в единстве со Христом в "Доме Отца" (34). Поэтому и человеческий труд не только требует отдыха "на седьмой день" (35), но также не может ограничиться применением человеческих сил лишь во внешней деятельности. Труд должен заключать в себе некое пространство, внутри которого человек, все более становясь тем, кем он должен быть по Воле Бога, предуготовляется к тому "отдыху", который Господь предназначил Своим служителям и друзьям (36).

Согласно учению Собора, человек посредством своего труда участвует в делании Бога даже тогда, "когда выполняет самые повседневные дела. Ибо мужчины и женщины, которые трудятся ради поддержания своей жизни и жизни своей семьи и при этом стараются принести пользу обществу, могут справедливо считать, что своим трудом они продолжают дело Творца, служат своим братьям и вносят свою лепту в осуществление Божественного замысла в истории" (37).

Следовательно, нужно чтобы это духовное, христианское понимание основ труда стало общим наследием всех людей. Необходимо — и особенно в нашу эпоху, — чтобы в осознании духовных основ труда проявилась та зрелость, которая одна может разрешить всю напряженность, что вызывает тревогу и озабоченность в человеческих умах и сердцах. "Христиане не считают, что дела, совершаемые гением и силой человеческими, противоречат Божественной власти и что разумное существо находится в соперничестве с Творцом. Наоборот, они убеждены, что победы рода человеческого являются знаменем величия Божия и плодом неизреченного Его замысла. Но чем более возрастает сила людей, тем шире становится их ответственность — ответственность как отдельных лиц, так и целых обществ... Христианское благовестие не отвращает людей от построения мира и не ведет их к пренебрежению благом своих ближних, но, наоборот, обязывает их все более этому содействовать" (38).

Человеческий труд есть некое продолжение Божественного делания. Именно в этом коренится наиболее глубокое обоснование начинаний в самых разных областях жизни. "Поэтому верные, — читаем мы в конституции "Свет народам", — должны признавать, что все Творение, по своей глубочайшей природе, в силу присущей ему ценности и своего предназначения, есть слава Бога; в своей, даже чисто мирской, деятельности они должны помогать друг другу ради достижения более святой и совершенной жизни, дабы мир проникался Духом Христовым и, пребывая в правде, любви и мире, мог ближе подойти

к своей цели... Своими познаниями в мирских науках и своей деятельностью, внутренне преображенной благодатью Христовой, они должны активно содействовать тому, чтобы блага Творения могли послужить людям... согласно замыслу Творца и свету Его слова и благодаря труду человека, его технике и культуре..." (39).

## *26. Христос – человек труда*

Истина, согласно которой человек посредством своего труда участвует в делании Самого Бога, своего Творца, была особенно ярко раскрыта Иисусом Христом, тем Иисусом, о Котором многие из его первых учеников в Назарете "с изумлением говорили: откуда у Него это? Что за премудрость дана Ему?... не плотник ли Он?" (40). И действительно, Иисус не только провозглашал, но прежде всего практически осуществлял порученное ему "Евангелие", слово вечной мудрости. Поистине можно говорить о "Евангелии труда", ибо тот, кто провозглашал его, сам был тружеником, ремесленником, подобно Иосифу Назаретскому (41). И хотя в словах Христа нельзя найти какого-то особого приказа трудиться – даже наоборот, по крайней мере один раз, Иисус запретил чрезмерно заботиться о работе и о средствах существования (42), – сама Его жизнь красноречиво свидетельствует о том, что Он принадлежал к "миру труда". Иисус ценил и уважал человеческий труд, и более того – Он с любовью смотрел на человеческий труд, на все его проявления, видя в каждом таком проявлении особое раскрытие подобия человека Богу Творцу и Отцу. Не Христос ли сказал: "Отец Мой – виноградарь..." (43)? Не Он ли по-разному раскрывал в своем учении основную истину о труде, ту истину, которая уже была выражена всей ветхозаветной традицией начиная с Книги Бытия? В книгах Ветхого Завета есть ссылки на труд, на разные трудовые профессии: врач (44), фармацевт (45), ремесленник или художник (46), кузнец (47) – это слово можно применить к труду современных металлургов, – гончар (48), земледelec (49), мудрец, проникающий в тайны Писания (50), мореплаватель (51), каменщик (52), музыкант (53), пастух (54), рыбак (55). В Писании можно найти прекрасные слова, посвященные труду женщин (56). В своих притчах о Царствии Божием Иисус Христос постоянно ссылается на труд пастуха (57), крестьянина (58), врача (59), сеятеля (60), хозяйина дома (61), слуги (62), управляющего (63), рыбака (64), купца (65), рабочего (66). Иисус говорит также о разных женских работах (67); Он сравнивает апостольскую деятельность с ручным трудом жнецов (68) или рыбаков (69). Иисус ссылается и на труд писцов (70).

Это учение Христа о труде, учение, которое Он практически осуществлял во время своей жизни в Назарете, очень ярко отразилось в учении апостола Павла. Павел, вероятнее всего занимавшийся изготовлением шатров, гордился своей профессией (71), благодаря которой он мог, оставаясь апостолом, сам зарабатывать себе на хлеб (72). "Мы занимались трудом и работою день и ночь, чтобы не обременить кого из вас" (73). На этих словах основаны павловы наставления о труде, по своему характеру назидательные и обязывающие. "Таковых... увещеваем и убеждаем Господом нашим Иисусом Христом, чтобы они работали в безмолвии и ели свой хлеб" , — пишет он Фессалоникийцам (74). При этом, замечая, что некоторые "живут бесчинно... ничего не делаю" (75), апостол решительно говорит: "Если кто не хочет трудиться, тот пускай и не ест" (76). В другом месте он, наоборот, ободряет: "И все, что делаете, делайте от души, как для Господа, а не для человеков, зная, что воздаяние от Господа вы получите в наследие" (77).

Как мы видим, учение апостола народов обладает основополагающим значением для определения моральных и духовных основ труда. Это учение служит важным дополнением к великому, хотя и скромному Евангелию труда, которое мы находим в жизни Христа, в Его притчах, во всем, что Иисус "сделал и чему учил" (78). Просвещенная этой исходящей от Самого Божественного источника истиной, Церковь всегда возвещала то учение, которое на современном этапе было выражено Вторым Ватиканским Собором: "Но если человеческая деятельность исходит от человека, то она и предназначена для человека. Ибо человек, когда трудится, не только изменяет среду и общество, но и совершенствует самого себя. Он научается многому, развивает свои способности, выходит за пределы своего "я" и превосходит самого себя. Такого рода преуспевание, если оно правильно понимается, куда ценнее, чем накопление внешних богатств...

Отсюда исходит главная норма человеческой деятельности: согласно замыслу и воле Божией, эта деятельность должна содействовать истинному благу рода человеческого и давать человеку возможность, самостоятельно или вместе с другими, всесторонне развивать и исполнять свое призвание" (79). Благодаря такому видению ценности человеческого труда, т.е. его духовности, мы можем во всей полноте понять учение Второго Ватиканского Собора об истинном значении прогресса. В том же месте Пастырской конституции "Радость и надежда" мы читаем: "Человек больше ценен тем, что он есть, чем тем, что он имеет. Равным образом, все, что люди делают для достижения большей справедливости, более широкого братства и более гуманного порядка в социальных отношениях, гораздо ценнее, чем технический прогресс. Ибо этот прогресс, хотя и может служить

материальной базой для человеческого совершенствования, однако сам по себе не способен привести к его достижению” (80).

Это учение о человеческом прогрессе и развитии, привлекающих ныне столь пристальное внимание, может быть понято лишь как плод испытанной веками духовности труда. Это учение может быть осуществлено и воплощено в жизнь лишь на основе такой духовности. Корни этого учения и программ, основанных на нем, лежат в ”Евангелии труда”.

### *27. Человеческий труд в свете Креста и Воскресения Христова*

Существует и другая, одна из наиболее существенных сторон человеческого труда, неразрывно связанная с основанной на Евангелии духовностью труда. Всякий труд — ручной или умственный — неизбежно связан со скорбью. Эта истина с необыкновенной яркостью выражена в Книге Бытия: изначальное благословение труда, коренящееся в самой тайне Творения и связанное с совершенствованием человека как образа Божьего, противопоставляется проклятию, которое принес с собой грех: ”Проклята земля из-за тебя! Со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей” (81). Эта присущая труду скорбь указывает на путь жизни каждого человека на земле; эта скорбь есть в то же время предвещение его смерти: ”В поте лица твоего будешь есть хлеб твой, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят...” (82). Этим словам, подобно эху, вторит один из авторов книг Премудрости: ”И взглянул я на все, что я сделал своими руками, на всю ту скорбь, что сопровождала меня, когда я трудился” (83). Нет такого человека на земле, к которому не относились бы эти слова.

В некотором смысле последнее слово Евангелия — даже относительно нашей темы — содержится в Пасхальной тайне Иисуса Христа. Именно здесь нужно искать ответ на вопросы, столь важные для понимания духовных основ человеческого труда. В центре Пасхальной тайны утверждён Крест Христа, утверждено Христово послушание вплоть до смерти, послушание, которое апостол противопоставляет непослушанию, от начала истории обременившему жизнь человека на земле (84). Эта же тайна проливает свет на Вознесение Христа, Который, пройдя через смерть на Кресте, воскрес и вернулся к Своим ученикам, облеченный всей мощью Духа Святого. На земле человеческий труд неизбежно сопровождают пот и скорби. Именно благодаря им христианин и вообще всякий человек, призванный следовать за Христом, может через любовь стать причастным тому делу, которое пришел исполнить Христос (85). Это дело спасения было осуществлено

через страдание и смерть на Кресте. Неся вместе с распявшимися ради нас Христом скорбь труда, человек таким образом как бы сотрудничает с Сыном Божиим в деле искупления всего человечества. Истинным учеником Иисуса являет себя тот, кто, трудясь, в свою очередь изо дня в день несет свой крест (86). Христос "принял смерть ради всех нас грешников. Своим примером Он учит нас, что мы также должны нести тот крест, который плоть и мир налагают на плечи тех, кто старается следовать путями правды и согласия". Но одновременно Христос, "ставший через Воскресение Господом", получивший всякую власть на небе и на земле, отныне действует в сердцах людей мощью Своего Духа... Христос очищает и укрепляет жертвенные усилия всей человеческой семьи, старающейся соделать жизнь более человеческой, подчинить этой цели всю землю" (87). Через человеческий труд христианин хотя бы отчасти соединяется со Крестом Христа, понесшего Свой Крест нас ради. Благодаря просвещающему нас свету Воскресения Христова мы постоянно обретаем в труде некую искру новой жизни, нового блага. В труде мы обретаем как бы знамение "нового неба и новой земли" (88), к которым человек и мир становятся причастными именно через скорбь труда. Через скорбь и никогда без нее. И с одной стороны, это подтверждает, что Крест по необходимости связан с духовной стороной человеческого труда. Но с другой стороны, в этом Кресте, который есть скорбь, раскрывается новое благо, то благо, начало которому полагает сам труд, понимаемый во всей его глубине и во всех его аспектах. Без труда невозможно обрести это новое благо. Это новое благо, плод труда человеческого, принадлежит ли оно уже, хотя бы отчасти, той "новой земле", где обитает правда? (89). И если верно, что многообразная скорбь труда человеческого есть малая часть Креста Христова, то как это новое благо связано с Воскресением Христа? Собор старается ответить также и на этот вопрос, черпая свет из источников Откровения: "Конечно, мы прекрасно знаем, что нет никакой пользы человеку, если он приобретет весь мир, а себя самого погубит. Но ожидание новой земли должно не ослаблять, а скорее пробуждать заботу о возделывании этой земли, где возрастает "тело" новой человеческой семьи, в котором уже можно видеть некий прообраз нового века. Поэтому, хотя и следует тщательно отличать земной прогресс от возрастания Царства Христова, все же, поскольку этот прогресс может помочь лучшему устройству человеческого общества, он имеет большое значение для Царства Божия" (90).

В наших размышлениях о человеческом труде мы постарались осветить все, по нашему мнению наиболее важные, его стороны, ибо через труд не только должны умножаться на земле "плоды нашей



деятельности”, но также должно утверждаться ”достоинство человека, братское общение между людьми и свобода” (91) . Христианин, прилежатель слушанию слова Бога Живого и соединяющий труд с молитвой, да познает он, какое значение его труд имеет не только для земного прогресса, но также и для развития Царства Божия, к которому мы все призваны силой Духа Святого и словом Евангелия!

По окончании этих размышлений я счастлив преподать вам всем, досточтимые братья, дорогие сыновья и дочери, апостольское благословение.

Я хотел, чтобы этот документ был обнародован 15 мая 1981 г., в день девяностолетия со дня опубликования энциклики ”Рерум новарум”. Но я смог закончить свою работу лишь после выхода из больницы.

*Дано в Капель Гандольфо,*

*14 сентября 1981 г.*

*в праздник Воздвижения Креста Господня,*

*на третий год моего Понтификата.*

**ИОАНН–ПАВЕЛ II**

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. Пс 127 (128). 2; см. также Быт 3.17-19; Притч 10.22; Исх 1.8-14; Иер 22.13.
2. См. Быт 1.26.
3. См. Быт 1.28.
4. Jean-Paul II. Encyclique "Redemptor hominis". — Acta Apostolica Sedis (AAS), vol. 71, 1979, p. 284. Рус. пер.: Иоанн-Павел II. Энциклика "Искупитель человека". — "Символ" № 3, 1980, стр. 107.
5. См. Пс 127 (128). 2.
6. Быт 3.19.
7. Мф 13.52.
8. Concile Œcuménique Vatican II. Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps "Gaudium et spes" (GS). — AAS, vol. 58, 1966, p. 1055. Рус. пер.: Священный Вселенский Ватиканский Собор II. Пастырская конституция "Радость и надежда". О Церкви в современном мире. (См. далее РН). Ватикан, 1967, стр. 36.
9. См. Быт 1.27.
10. Быт 1.28.
11. См. Евр 2.17; Флп 2.5-8.
12. Pie XI. Encyclique "Quadragesimo anno". — AAS, vol. 23, 1931, p. 221.
13. Втор 24.15; Иак 5.4; Быт 4.10.
14. См. Быт 1.28.
15. См. Быт 1.26,27.
16. Быт 3.19.
17. Евр 6.8; см. Быт 3.18.
18. Thomas d'Aquin (Thomas Aquinas). Somme Théologique. I-II, q. 40, a. I, c; I-II, q. 34, a. 2, ad. I.
19. Ibid.
20. Pie XI. Op. cit., p. 221-222.
21. Ин 4.38.
22. О праве собственности см. Thomas d'Aquin. Somme théologique. II-II, q. 66, a. 2,6; De regimine principum. L. I, c. 15.17. О социальной функции собственности см. Somme théologique. I-II, q. 134, a. I, ad. 3.
23. Pie XI. Op. cit., p. 199; Conc. Œcum. Vat. II. GS, p. 1089-1090. Рус. пер.: Священный Вселенский Ватиканский Собор II. РН, стр. 71-72.
24. Jean XXIII. Encyclique "Mater et Magistra". — AAS, vol. 53, 1961, p. 419.
25. Thomas d'Aquin. Somme théologique. II-II, q. 65, a. 2.
26. Conc. Œcum. Vat. II. GS, p. 1089. Рус. пер.: Священный Вселенский Ватиканский Собор II. РН, стр. 71.
27. Conc. Œcum. Vat. II. GS, p. 1052-1053. Рус. пер.: Священный Вселенский Ватиканский Собор II. РН, стр. 32.
28. См. Быт 2.2; Исх 2.8,11; Втор 5.12-14.
29. См. Быт 2.3.
30. Откр 15.30.
31. Быт 1.4,10,12,18,21,25,31.
32. Ин 5.17.
33. Евр 4.1-10.
34. Ин 14.2.
35. Втор 5.12-14; Исх 20.8-12.
36. См. Мф 25.21.
37. Conc. Œcum. Vat. II. GS, p. 1052-1053. Рус. пер.: Священный Вселенский Ватиканский Собор II. РН, стр 32-33.
38. Ibid.
39. Concile Œcuménique Vatican II. Constitution dogmatique sur l'Eglise "Œumen gentium". — AAS, vol. 57, 1965, p. 41. Рус. пер.: Священный Вселенский Ватиканский Собор II.

- Догматическое постановление о Церкви "Свет народам". Ватикан, 1066, стр. 41.
40. Мк 6.2-3.
  41. См. Мф 13.55.
  42. См. Мф 6.25-34.
  43. Ин 15.1.
  44. См. Сир 38.1-3.
  45. См. Сир 38.4-8.
  46. См. Исх 31.1-5; Сир 38.27.
  47. См. Быт 4.22; Ис 44.12.
  48. См. Иер 18.3-4; Сир 38.29-30.
  49. См. Быт 9.20; Ис 5.1-2.
  50. См. Екк 12.9-12; Сир 39.1-8.
  51. См. Пс 107 (108). 23-30; Прем 14.2-3.
  52. См. Быт 11.3; 2 Цар 12.12-13; 22.5-6.
  53. См. Быт 4.21.
  54. См. Быт 4.2; Быт 37.3; Исх 3.1.
  55. См. Иез 47.10.
  56. См. Притч 31.15-27.
  57. Например, Ин 10.1-16.
  58. См. Мк 12.1-12.
  59. См. Лк 4.23.
  60. См. Мк 4.1-9.
  61. См. Мф 13.52.
  62. См. Мф 24.45; Лк 12.41-48.
  63. См. Лк 16.1-8.
  64. См. Мф 13.47-50.
  65. См. Мф 13.45-46.
  66. См. Мф 20.1-16.
  67. См. Мф 13.33; Лк 15.8-9.
  68. См. Мф 9.37; Ин 4.35-38.
  69. См. Мф 4.19.
  70. См. Мф 13.52.
  71. См. Деян 18.3.
  72. См. Деян 20.34-35.
  73. 2 Фес 3.8. Ап. Павел признавал право "проповедующих Евангелие" "жить от благовествования". См. 1 Кор 9.6-14; Гал 6.6; 2 Фес 3.9; Лк 10.7.
  74. 2 Фес 3.12.
  75. 2 Фес 3.11.
  76. 2 Фес 3.10.
  77. Кол 3.23-24.
  78. Деян 1.1.
  79. Conc. Oecum. Vat. II, GS, p. 1053. Рус. пер.: Священный Вселенский Ватиканский Собор II, РН, стр. 33.
  80. Ibid.
  81. Быт 3.17.
  82. Быт 3.19.
  83. Екк 2.11.
  84. См. Рим 5.19.
  85. См. Ин. 17.4.
  86. См. Лк 9.23.
  87. Conc. Oecum. Vat. II, GS, p. 1055-1056. Рус. пер.: Священный Вселенский Ватиканский Собор II, РН, стр. 36.
  88. См. 2 Петр 3.13; Откр 21.1.
  89. См. 2 Петр 3.13.
  90. Conc. Oecum. Vat. II, GS, p. 1057. Рус. пер.: Священный Вселенский Ватиканский Собор II, РН, стр. 37.
  91. Ibid.



## **ШАГ ЗА ШАГОМ ПО БИБЛИИ**

### ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

#### *Пятикнижие*

**П**ЕРВЫЕ пять книг Библии составляют одно целое, которое называют "Пятикнижием", по-гречески "пятью свитками". У евреев это целое было известно также как "Тора", или Закон — т. е. тот закон, который был дан Богом Его народу, закон, который определяет, как этот народ должен жить, чтобы быть народом Божиим.

#### *Различные источники*

Пятикнижие в том виде, в каком мы его знаем, было составлено из нескольких документов. Оно складывалось на протяжении долгого времени (специалисты до сих пор не пришли к единому мнению относительно того, как именно это происходило). Первостепенную роль сыграл Моисей, которого иудаистское и христианское предание считают автором этих пяти книг.

Использование разных документов, иногда слитых воедино, а иногда лишь механически соединенных между собой, объясняет некоторые мелкие несообразности, а также наличие параллельных рассказов ("дублетов"). Этим же объясняются психологические и культурно-религиозные различия между текстами, исходящими из разных кругов и относящимися к разным эпохам.

Подобная манера соответствует психологии авторов той эпохи, весьма далеких от наших теперешних забот о хронологии и исторической последовательности. Автор того времени стремился прежде всего передать своим преемникам то, что представлялось наиболее ценным в религиозных преданиях, унаследованных им самим.

Чтобы лучше различать разные источники, их следует выделить и сгруппировать по отдельности. Таким образом обычно различают несколько редакций Пятикнижия. Существует ягвистская редакция (J), согласно которой Бога называют Ягве, и элогистская (E) – в ней имя Бога звучит как Элогим. Это варианты наиболее древние. За ними появилась второзаконническая редакция (D) – в этом повествовании древние документы и предания рассматриваются в свете тех проблем, которые возникли, когда народ обосновался в Земле Обетованной. Эта трактовка имеет много точек соприкосновения с Иеремией. Наконец, последний вариант (P) был создан, видимо, под руководством священников, в частности пророка Иезекииля. Этот вариант представляет собой окончательное закрепление преданий, приведенных в соответствие с идеями той эпохи.

### *План Книги Бытия*

Бытие – первая часть Пятикнижия. Слово "Бытие" в данном случае означает "происхождение".

Книга состоит из двух различных частей.

1) Первые одиннадцать глав рассказывают о происхождении мира и человечества: творение и грех Адама (гл. 1-6), потоп (гл. 6-9), от потопа до Авраама (гл. 10-11).

2) Следующие главы излагают историю праотцев и происхождения "народа Божия": Авраам (гл. 12-25), Исаак и Иаков (гл. 25-36), Иосиф (гл. 37-50).

Эти две части надо изучать по отдельности.

### **Часть первая: происхождение мира (Гл. 1-11)**

#### **ПЕРЕД ЧТЕНИЕМ**

#### *Простой и образный язык этих глав*

"В этих первых одиннадцати главах простым и образным языком, в соответствии с уровнем не слишком развитого человечества,

излагаются основные истины, составляющие предпосылки домо-строительства спасения, и одновременно в доступной форме рассказывается о происхождении рода человеческого и избранного народа". Автор не задается целью писать научный труд – он говорит согласно представлениям своего времени.

Вот эти представления:

1. *Мир*. Слова "вселенная" для автора не существует. Он говорит "небо и земля".

Внизу – земля, на которой мы живем.

Вверху – пространство небес, образующих нечто вроде прочной крыши, с запасами гроз, молний, дождя, снега и воды ("верхние воды").

Под землей – "шеол", где обитают души умерших: бездна "нижних вод", "преисподняя".

За небосводом – Бог.

2. *Существа*. Они составляют то, что называют "воинством небес и земли", – их множество, но они подчинены строгому порядку.

В небесное воинство входят: большой светильник, служащий днем, и малый светильник, служащий ночью, а также звезды и ангелы.

В воздушное воинство входят крылатые животные и облака. В морское воинство входят морские чудовища и рыбы.

В земное воинство входят дикие звери, скот и пресмыкающиеся.

Почему этот простой язык, который вызывает столько насмешек и смущает читателей Библии? Почему Бог не побудил священного автора написать что-нибудь вроде: "Вначале, т. е. более трех миллиардов лет тому назад, в пространстве, на расстоянии более ста пятидесяти миллионов километров от солнца, был брошен ничтожный обломок, крошечный кусочек – земля. На этой земле Бог постепенно вызвал жизнь, и этот процесс продолжался более восьмисот миллионов лет, чтобы завершиться, наконец, сотворением человека"?

Ответить на это нетрудно:

Язык двадцатого века был в то время совершенно невозможен. Люди той эпохи его бы просто не поняли.

Библия – не научный трактат, и это надо помнить.

*Есть ли у автора заимствования?*

Да, и читая эти главы, следует помнить, что автор мог вдохновляться "народными сказаниями", бытовавшими у соседних народов.

Но нельзя забывать, что священным писателям, когда они прибегали к заимствованиям, "помогало Божественное вдохновение, оберегавшее их от каких бы то ни было ошибок в выборе и оценке

источников”. Таким образом, у священного автора мы находим космологию той эпохи, равно как ее словарь и образ мышления, но в эти рамки автор вмещает новое религиозное благовествование, не имеющее уже ничего общего с религиозными понятиями его времени.

### *Богатство этих страниц*

Многочисленные и драгоценные истины, которые преподаются здесь и ныне кажутся избитыми, в свое время производили потрясающее впечатление. Нигде в древнем мире мы не находим другой книги такого исторического размаха и такой религиозной глубины.

### *План этих глав*

#### *1. Творение и грехопадение*

Сотворение мира и человека: 1.1 – 2.7 (Р).

Рай и грехопадение: 2.8 – 3.24 (J).

Последствие греха, смерть: 4.1 – 16 (J).

Развитие человечества: 4.17 – 6.4 (J и Р).

#### *2. Потоп*

Последствие греха – потоп: 6.5 – 9.17 (J и Р).

#### *3. От потопы до Авраама*

Ной и его сыновья: 9.18 – 29.

Развитие человечества: 10 и 11.10 – 32 (Р).

Новый грех – Вавилонская башня: 11.1 – 9 (J).

Как видно по тексту, рассказы, заимствованные из ягвистского источника, подчеркивают непрерывный упадок человечества: грехопадение в Раю, убийство Авеля, всеобщее распространение греха при Ное, потоп, вина Хама, Вавилонская башня.

Так называемые источники ”Р” более оптимистичны. Бог создал хорошее творение и заключил Союз с человеком, которого благословил. Родословные этого документа показывают, что это благословение приносит свои плоды.

Союз со всем человечеством, заключенном в Ное и в его сыновьях, есть залог нового развития человечества после потопы.



## ВО ВРЕМЯ ЧТЕНИЯ

### Творение и грехопадение

#### *Сотворение мира и человека*

1 — Глава первая представляет собой "поэму творения". По зову Божию существа одно за другим выходят из небытия. Это происходит в порядке возрастания их достоинства, вплоть до человека, который увенчивает все как "вершина" творения.

Таким образом, богодухновенный автор сразу же ставит читателя перед конечным объяснением всех вещей: Бог есть Творец вселенной. Чтобы по-настоящему ощутить звучность и ритм этого отрывка, его следовало бы читать вслух. Необыкновенная простота средств, выдержанные в суровом стиле изречения, принятый в то время ритм повествования — все это производит несравненное впечатление гармоничного спокойствия и непреходящего величия.

Напомним, что священный писатель не стремится дать научное описание творения, — это его не интересует. Перечисляя различные категории существ, известных в то время, он хочет ярче выявить Божие всемогущество — всемогущество, которое распространяется на все существующее.

Здесь мы узнаем, что:

1 — Все существующее было создано Богом. Эта истина подчеркивается многократным повторением слов "Бог сказал" (ст. 3,6,9 и далее).

2 — Бог был раньше того, что наш автор называет "хаосом", когда земля была безвидна, пуста и темна. Тема хаоса заимствована из вавилонских сказаний о творении, но знаменательно, что библейское повествование, принимая эту идею, очищает ее от всяких следов мифологии.

3-25 — "Дни", о которых здесь идет речь, — это именно дни, а не некие долгие периоды (идею "долгих периодов" породило смутное желание "согласовать" Библию с наукой). Творение представлено в рамках одной недели, завершающейся субботным отдыхом. Таким образом, творение заканчивается культовым актом, который совершает Сам Бог. Обратите внимание на богослужебную окраску этой главы.

Три дня из шести посвящены, так сказать, "делу разделения" (отделение света от тьмы, верхних вод от нижних, нижних вод от земли).

Остальные три дня посвящены делу украшения и заселения мира.

26 — И вот на вершине лестницы существ — человек!

Чтобы подчеркнуть все значение появления человека, рассказу о его сотворении предпослан выразительный стих, где Бог представлен совещающимся с Самим Собой.

Особое свойство человека заключается в том, что он создан подобным Богу. Слова "образ и подобие" выражают не два различных понятия, а единое представление — хорошо удавшийся образ. Язычники также делали "образы" своих ложных богов, т. е. идолов. Но наш Бог Сам принес в мир Свой образ, сотворив человека по Своему подобию (ср. Пс 8.5-6). Этим уже предвещается тот день, когда Он Сам придет в мир в Сыне Своем.

В качестве основного закона первая чета получает повеление размножаться и наполнять землю. Это первое назначение, получаемое человеком на земле. Он призван сотрудничать со своим Богом, даруя жизнь роду человеческому и становясь таким образом причастным к творческой силе Бога.

Его роль заключается также в управлении миром — все творение создано для человека, который "владычествует" над его совокупностью; эта мысль повторена трижды (ст. 26, 28 и 29).

В этом новорожденном мире нет места злу. Вещи, только что вышедшие из рук Божиих, хороши по самой своей сути, т. е. они выполняют свою роль в домостроительстве спасения. Автор придает этому такое значение, что после описания каждого творческого акта повторяет как рефрен: "И увидел Бог, что это хорошо".

Плохое в Божием творении отсутствует. Все зло идет от человека, как мы сейчас увидим из второго повествования.

2/2-3 — В седьмой день Бог показан отдыхающим; единственная цель тут — указать избранному народу на необходимость соблюдения субботы. Очевидно, из этой же цели автор исходил и тогда, когда, строя свое повествование, разделил его по дням недели.

### *Рай*

Второй рассказ о творении написан в совершенно иной тональности (его письменная фиксация относится к более раннему периоду). Главное внимание сосредоточено уже не на всемогуществе Бога, одной силой Своего слова вызывающего мир из небытия, а на человеке и его судьбе.

Написанный более просто и реалистично, этот рассказ использует образные представления своей эпохи, однако они наполняются религиозным содержанием, не допускающим никаких компромиссов с языческими религиями. Сам Бог выступает и действует здесь как простой смертный. Но этот антропоморфизм несколько не уменьшает

уважения, подобающего Божественному величию, — напротив, он внушает живое и действенное представление о той близости, которая воцарится между Богом и человеком при Воплощении.

Вкратце разницу между двумя рассказами можно выразить так: первый — страница из богословского трактата, второй — страница народного катехизиса.

Перейдем теперь к разбору текста.

4 — Природа уже существует, но в ней недостает двух вещей: воды для орошения и, особенно, человека для воздвигания. Отметим тут важную роль человека, без которого творение не может производить.

6 — Появляется вода.

7 — Появляется человек. Следует остановиться на этом прекрасном и тонком рассказе. Бог, как скульптор, Своими руками лепит человека из земной глины, а затем дует на него, чтобы статуя стала живой. Ясно, что ни рук, ни рта у Бога нет! Здесь мы имеем дело с образным приемом. Что же хотят нам сказать?

Во-первых, что одна часть человека материальна и принадлежит земле, а другая духовна и принадлежит небу.

Во-вторых, что человек связан с Богом непосредственно и что Бог — создатель человеческой жизни, которую символизировал это "дунновение".

Как именно произошло это сотворение человека — не уточнено.

8 — Человек в саду Ягве. Этот образ — пережиток народного верования, согласно которому боги обладали великолепными садами, наподобие тех, что были у великих царей того времени. В этом саду человек — садовник, обязанный обрабатывать землю, чтобы она плодоносила, и развивать творение своего Бога. Таким образом, мы снова встречаемся (но в новой форме) с темой сотрудничества человека и Бога в деле творения.

9-16 — "Дерево жизни": человек может жить вечно, но при одном условии, символом которого служит дерево познания, — он, человек, должен пользоваться своей свободой только в пределах Божественного закона. Бессмертие человека зависит от его послушания.

18 — Бог снова совещается Сам с Собой и размышляет (как в 1.26). Стало быть, речь идет о важном деле — найти человеку соответствующую спутницу жизни.

19 — Где найти ее? Бог "формирует" еще различных животных; в этом рассказе они сотворены после человека, который осматривает их и получает задание дать им имена. В семитском мире имя имеет большое значение и служит символом — дать кому-нибудь имя значит вступить в обладание им (см. 17.5, где Бог дает имя Аврааму; вспомним, что Иисус назвал Симона Петром). Таким образом, человек

выступает как наместник Бога в творении и "владычествует" над животным миром с помощью всей силы своего ума и воли.

20 — Но осмотр кончен, а "соответствующей" подружки не нашлось. Разочарование!

21-24 — Рассказ о сотворении женщины чарует своей проникновенной тонкостью (если только суметь понять его!). Читайте.

Женщина той же природы, что и мужчина: мысль необычайная в древнем мире, где женщина считалась существом низшей породы, обреченным на рабство.

Радость мужчины в ст. 23 подчеркивает взаимное притяжение полов.

Эта "соответствующая" помощница предназначена быть подругой и помогать. Мужчина и женщина д о п о л н я ю т друг друга.

Соединяющий их брак (ст. 23 и 24) нерасторжим. "Кость от костей моих и плоть от плоти моей..." "Человек... прилепится к жене своей; и будут (два) одна плоть", — как эти выражения должны были удивлять наших предков, живших в мире, где царил многоженство! В нашей же книге разрыв священных уз брака кажется столь же немислимым, как разъединение членов одного тела.

Но эта женщина, дополняющая мужчину и "соответствующая" ему, остается в повиновении у мужчины, так как она была извлечена из него. Она ему подчинена.

### 3 — Грехопадение

В действие вступает змей, о котором мы знаем, что это дьявол. Какой умелый выбор, как удачно символизирует искусителя это животное, всегда отвратительное, прячущееся и жалящее неожиданно!

1-7 — Змей, несомненно, был заимствован из реквизита мифологических религий, в которых особенно отталкивали представления о подчинении силам земли.

Вина описана великолепно. Здесь есть все: и вкрадчивое коварное внушение (ст. 1), и проступок, совершаемый совершенно сознательно, после обсуждения и колебаний (ст. 2-6), и последующий стыд (ст. 7).

Упоминание о Творце, прогуливаемомся "во время прохлады дня", прекрасно передает состояние близости к Богу, в котором пребывал тогда первый человек.

## *Последствия греха: страдание и смерть*

Последствия не заставляют себя ждать. Возникает напряженность, доходящая до разрыва: напряженность внутри самого человека (ст.7), напряженность между человеком и Богом (ст. 8), напряженность в отношениях с самой природой (ст. 17-19).

14 – И вот происходит суд над каждым из виновных.

З м е й осужден окончательно и проклят. Он будет ползать на брюхе и будет "есть прах".

Но только в конце долгой борьбы, не вполне явного, но постоянного состояния войны.

Речь идет о борьбе между змеем и женщиной, а также и между их потомками: семя женщины – это дети и вообще человечество; семя змея – это все бесы и их приспешники.

15 – Во второй части ст. 15 перспектива сужается и появляется первый намек на Мессию, который включит в Себя все человечество. Он будет великим победителем – после борьбы, в которой дьявол одержит отдельные победы, Мессия мощно раздавит голову змея.

В этих строках содержится вся история человечества, которую мы постепенно проследим по другим библейским книгам вплоть до Откровения Иоанна.

М у ж ч и н у и ж е н щ и н у постигнет кара, связанная с главным делом и предназначением обоих.

16 – Ж е н щ и н а покарана как мать – она будет рождать в муках – и как жена – муж "будет господствовать над ней". Здесь особенно ярко выражена идея человеческой слабости и страданий.

17-19 – М у ж ч и н а же будет всю жизнь бороться с землей и обильно поливать ее потом, прежде чем снова вернуться в нее.

22-24 – Ибо человек изгнан из прекрасного сада, он лишен своих преимуществ, в частности телесного бессмертия: хорошо охраняемое древо жизни отныне ему недоступно.

Перемена места пребывания человека влечет за собой полную перемену ситуации. Зло ворвалось в мир, который был благ и "очень хорош", и это "потрясение основ" Божьего творения вызвано человеческой свободой.

## *4 – Последствие греха: смерть Авеля*

За разрывом дружбы с Богом следует распря между людьми. Одно связано с другим: не любящий людей не любит и Бога. Задачей Закона и пророков будет преподавать избранному народу эти две основные заповеди. Сам Иисус напомнит это учение фарисеям:

”Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим... Это есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобна ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на этих двух заповедях утверждается весь закон и пророки” (Мф 22.37-40).

1-16 – Вследствие Божьего проклятия в мире впервые появляется смерть. Но не Бог посылает ее – она представляет собой плод греха Каина и тем ясно показывает свою сущностную связь с человеческой виной.

Однако здесь присутствует и тема искупления, так как в смерти праведного Авеля мы находим прообраз судьбы Христа, Который также умрет из-за греха. Здесь же впервые появляется понятие культа, уже очень чистое, так как жертвоприношение, чтобы быть угодным Богу, требует праведного намерения (Евр 11.4).

### *17-25 – Развитие человечества*

5 – В этой главе, как и в главах 10 и 11 (ими мы заниматься не будем), собраны предания, точную историческую ценность которых определить трудно. Назначение этих глав – связать рассказ о начале мира с рассказом о потопе, а также подчеркнуть, что Бог продолжает оказывать Свое провиденциальное воздействие на мир и после сотворения человека, вплоть до возникновения израильского народа.

Эта основополагающая религиозная истина раскрывается в описании определенных эпизодов и в родословных.

## Потоп

### *6 – Последствие греха: гордыня*

1-4 – Здесь изложена древняя народная легенда о великанах, смысл которой нам уже непонятен. В библейском рассказе (J) эта легенда служит выражением человеческой гордыни: сила богатырей и великанов есть сила без Бога.

### *Потоп*

6/5-8 – Зло так быстро распространяется по всей земле, что Бог вскоре раскаивается в том, что создал мир. Он намеревается уничтожить Свое дело, чтобы начать все заново. Повелевая человеку взять

в свой ковчег по паре животных каждой породы, не имеет ли Он в виду н о в о е т в о р е н и е, предваряющее то истинно новое творение, каким будет Пасха? В конце своего рассказа (8.15-17) священный автор приводит новое повеление Божие — "разойтись" по всей земле. Оно напоминает повеление "плодиться и размножаться", данное Богом при первом творении.

Замысел Бога потерпел первую неудачу, и это побуждает Его начать Свое дело с начала. Человеческое лукавство столь велико, что необходимость "начинать с начала" становится в дальнейшем законом Божьего делания. Но Божие долготерпение не имеет пределов. Ради самого малого "остатка", который остается Ему верен, Ягве всякий раз готов возобновлять Свое дело с самых основ и даже грех использует для осуществления Своих предначертаний (ср. Сир 44.17-18).

9 — Здесь устанавливается первый Союз Ягве с человеком. Впервые появляется и выражение "Союз-Завет", тот Союз-Завет, которым в дальнейшем отмечена вся история спасения. Ягве по Своему соизволению "заключает договор" с человечеством, которое Он навсегда обязуется защищать. Чтобы навечно сохранить память об этом свидетельстве Своей доброты, Он устанавливает знамение: радуга среди облаков будет означать, что Ягве навсегда отложил лук Своего гнева.

Хотя при заключении договора с Ноем Ягве и не требует ничего взамен, Он все же внушает человеку новую заповедь — уважение к жизни. Человек восстановлен в своем достоинстве царя творения. Он будет господствовать над всем и будет питаться не только травой, но и мясом. Но отныне он должен уважать жизнь своих братьев, ибо в этом Ягве потребует у него отчета. Образ Божий на земле не должен подлежать уничтожению.

Полезно знать, что этот рассказ о Союзе-Завете с Ноем содержится в варианте Р. В предыдущих редакциях Союз-Завет носил, по существу, ограниченный характер, понимался лишь как союз с Авраамом и Моисеем — вождями Израиля. Теперь через Ноя он приобретает вселенское значение, предвещая то значение, которое вложит в него Христос.

Вот почему апостол Петр видит в Ноевом ковчеге прообраз Церкви, благополучно преодолевающей бурные и опасные волны, а в воде потопа — прообраз крещения, очищающего от всякой скверны (1 Петр 3.21). Сам же Ной олицетворяет собой человека праведного и непорочного, "ходящего с Богом" (там же, 6.9).

#### От потопа до Авраама

10 — Снова родословные, цель которых — показать, что все известные в то время народы имеют одно и то же происхождение.

Таким образом подчеркивается, что все люди принадлежат к одной семье и должны по-братски любить друг друга. Но уже следующий рассказ свидетельствует о том, что люди не соответствуют этому идеалу.

### 11 – *Последствие греха: Вавилонская башня*

Снова люди решили бросить вызов Богу, построив башню, вершина которой достигала бы неба. Но Ягве бодрствовал и сломил гордыню людей, смешав языки, так что люди перестали понимать друг друга.

Потерянное единство восстановится только тогда, когда, в день Пятидесятницы, Дух Святой снизойдет, чтобы собрать людей в единой любви (Деян 2.5-12).

Вавилон остается в Библии символом человеческой гордыни, которая исчезнет лишь тогда, когда он будет окончательно уничтожен (Откр 18) и когда на смену ему с неба сойдет небесный Иерусалим.

## ПОСЛЕ ЧТЕНИЯ

Чтобы лучше понять Бога и самих себя, следовало бы чаще перечитывать эти первые главы Бытия. Подведем некоторые итоги.

Бог есть Творец, и все существующее своим существованием обязано Ему.

Замысел Божий в том, чтобы люди жили в дружбе с Богом. Земля и животные подчиняются людям, но люди должны в свою очередь подчиняться Богу.

В браке, который угоден Богу, мужчина и женщина, равные по природе, дополняют друг друга. Мужчина первый, женщина создана как его подруга. Мужчина должен любить женщину как часть самого себя, а женщина должна любить мужчину как свою опору, как главу, от которого она зависит. Оба передают жизнь.

Грех, вторгнувшись в мир, разрушил гармонию творения. Грех есть плод такой свободы, которая отвергает призыв Бога к дружбе с Ним – отвергает ради жизни на животном уровне.

Бог не желал тех бед, от которых страдает человечество, они – последствие греха, и в этом весь драматизм нашего теперешнего состояния.

Бог, бесконечно справедливый и благой, любит нас и стремится связать нас с Собой, извлекая из зла добро.

Эти "врата" Библии открывают нам главные источники наших христианских воззрений. Но надо правильно понимать специфическую



манеру, в которой они переданы: не имея возможности пользоваться такими документами, которые восходили бы к самим фактам, священный писатель, как хороший составитель народного катехизиса, создает такую инсценировку, которая может помочь его современникам понять реальные исторические факты. Вдохновляясь научными представлениями своего времени и народными преданиями, он стремится раскрыть перед нами божественное происхождение человека, его природу, его отношение к Богу, его положение в иерархии существ, роли мужчины и женщины. Так священный писатель начинает раскрывать нам великую и прекрасную историю отношений между Богом и человеком.

Часть вторая: возникновение народа Божия  
(Гл. 12 – 50)

ПЕРЕД ЧТЕНИЕМ

*Происхождение Израиля и история*

Как замечает внимательный читатель, характер текста Бытия меняется начиная с 12-ой главы: рассказы теперь лучше связаны между собой и более подробны.

Есть нечто новое и для историка: рассказы соответствуют основным векам общей истории древнего Востока и их подробности часто совпадают с тем, что мы знаем о Вавилонии, Сирии — Палестине и Египте XIX и XVIII веков до Р. Х.

Однако в истории, изложенной в этих главах, нет той точности и объективности, которая характерна для современных исторических трудов. Израильских авторов интересовала не столько точная передача событий и фактов, заимствованных из предания, сколько их учительное и духовное значение.

Эта история проникнута р е л и г и о з н ы м духом: ее цель — показать призвание избранного народа и Божье участие в событиях.

Эта история представляет собой с е м е й н у ю и с т о р и ю: ее веками служат не политические факты, а события, происходящие у семейного очага, — рождения, браки, смерти, часто имеющие религиозное значение.

Эта история изложена в п о п у л я р н о й форме: она задерживается на интересных эпизодах и красочных деталях, не заботясь об их связи с остальным повествованием.

Эта история возникла в устной форме. Она представляет собой запись многочисленных устных преданий, и писатель ограничивается

их воспроизведением, внося от себя лишь незначительные поправки, чтобы построить единый рассказ.

Эту историю надо читать, проникнувшись тем состоянием духа, в котором она писалась.

### *Кто такие праотцы?*

Это — главы кланов, кочующих и живущих в шатрах. Иногда они стоят лагерем у ворот городов, но чаще держатся в стороне от оседлого населения. Для понимания текста нужно знать следующее:

Праотец — хозяин и владыка своего клана, его авторитет всеобъемлющ и неоспорим.

Родители женят детей по своему усмотрению. Многоженство допускается, но существует супруга "первого ранга". Старший сын пользуется правом "старшинства", которое, чтобы войти в силу, должно быть утверждено отцом.

Потомство — залог богатства и могущества; плодовитость — достоинство, бесплодие — изъяз и часто причина соперничества.

Долг гостеприимства — священный долг.

С точки зрения нравственной, праотцы велики, но не лишены слабостей, в них есть жесткость еще не созревшего человечества.

Праведность человека заключается в том, чтобы не грешить против требований совести, какими он их в данный момент ощущает. Не будем смущаться тем, что в жизни некоторых праотцев мы найдем ложь, жестокость, внебрачное сожитительство, кровосмешение и т. д. Бог воспитывает их лишь постепенно.

### *Как Бог говорит праотцам?*

Когда мы встречаем в Библии выражение "Бог сказал", это может означать слово внутреннее, внешнее, услышанное во сне или просто вдохновение. Уточнить это бывает трудно. В иных случаях Бог проявляется через посредничество других людей или явлений. История Израиля и история Церкви дают тому немало примеров.

Важнейшая истина заключается в следующем: Бог вступил в непосредственные отношения с людьми Ветхого Завета, Он воздействовал на их жизнь, чтобы просветить ее и направить согласно Своим целям. Способ Его воздействия менялся в зависимости от времени и людей.

## *Основные идеи*

Для чтения второй части Бытия и понимания ее религиозной направленности нам нужно усвоить три основных идеи.

Б о г формирует определенный народ и дает ему определенную страну;

определенный н а р о д избирается Богом, чтобы обладать этой страной;

определенная с т р а н а предуготовлена Богом для этого народа.

Все это поможет нам понять, почему автор повествует о тех или других эпизодах, которые кажутся нам незначительными.

## ВО ВРЕМЯ ЧТЕНИЯ

### Авраам

Это первая значительная библейская личность, появляющаяся перед нами, и одна из самых великих в библейской истории.

Суть его личности можно выразить одним словом – вера, вера самая героическая и самая крепкая, какая только может быть. Порой это смутная вера, но, даже будучи смутной, неотчетливой, она всегда и немедленно отвечает Богу ”да”. Авраам один. Все против него. Его называют ”отцом верующих” (Евр 11.8-16).

Авраам из языческого рода, но он принимает единобожие. Бог, Которого в дальнейшем называют ”Богом Авраама”, избрал его, чтобы он стал человеком ”обетования” и человеком ”Союза-Завета”.

### 12 – *Призвание*

1-2 – Авраам уже в годах, жена его неплодная. И вот, как многие кочевники его времени, он участвует в крупном переселении на запад.

3 – Но для него это переселение получает религиозное значение: Бог использует эту миграцию, для того чтобы создать народ для Себя.

Этот народ будет Церковью (Деян 3.25; Гал 3.8), поскольку именно Церковь возобновляет веру Авраама в свое призвание.

10-20 – Начало очень тяжелое: голод заставляет Авраама перебраться в Египет, где его ждут типичные приключения не очень совестливых кочевников. Египет представляет собой страну греха и рабства, из которой надо уйти, чтобы действительно заслужить Землю Обетованную.

13 – Другое типичное приключение кочевников, но свободный выбор Авраама открывает доступ Божьему благословию. Первоначально этот рассказ должен был определить границы между различными мелкими народностями; теперь он служит для обоснования прав народа на обладание Землей Обетованной.

14/1-16 – Третье приключение: на бедного Лота обрушились крупные землевладельцы. Авраам спешит ему на помощь и выручает его. Из этих эпизодов видно, что Бог не освобождает Своих избранных от жизненных трудностей.

### 17-20 – Жертвоприношение Мелхиседека

Таинственное появление иерусалимского царя, который одновременно священник Всевышнего. В дальнейшем еврейское предание увидит в нем образ Мессии, Который также соединит в Себе царское достоинство и священство (Пс 109). Согласно христианскому преданию, хлеб и вино, вынесенные Аврааму Мелхиседеком, суть прообраз евхаристического жертвоприношения (Евр 5-7).

Эти толкования идут дальше буквального смысла рассказа. Они порождены желанием благочестивых иудеев и христиан найти тип священства, который был бы выше формального священства Аарона и кровавых храмовых жертвоприношений.

24 – Великодушие и бескорыстие праотца.

### 15 – Союз-Завет

Этот рассказ в основном ягвистский.

2 – Впервые Авраам отвечает Богу. Его жалоба хватает за душу, словно он говорит: "Верую, Господи, но умножь мою веру". Отсутствие детей было признаком проклятия – ведь в своих детях человек продолжает жить, и не иметь их значит умереть, не оставив в мире никакого следа.

5 – Прекрасный ответ Бога, Который в бедности всегда творит богатство, а в одиночестве – "множество". Верить в такое воспитательное действие Божие – это и есть вера.

"Праведник" – тот, кто благодаря полному послушанию становится угоден Богу.

### *Заключение Союза-Завета*

9 – В те времена заключение договора сопровождалось определенным обрядом. Оба участника должны были пройти между частями рассеченных надвое животных. Это, вероятно, означало: "Пусть я буду растерзан, если порву свое обязательство".

11 – Плохое предзнаменование – Союз-Завет будет скреплен в страдании.

12 и 17 – Вторая часть заключения Союза-Завета. Между рассеченными животными проходит небесный огонь – знак Божьего присутствия. Бог утверждает Союз-Завет. Наступает ночь. Авраам спит и видит сон: ему открываются испытания, ожидающие его потомков.

### *16 – Он ли это?*

Этот рассказ имел целью объяснить отношения между евреями и арабами. Писание превращает его в свидетельство испытания Союза-Завета.

Бог обетовал потомство. Теперь ожидается ребенок. Будет ли Измаил тем, который обетован? Нет. Но он дает повод к семейной распре.

### *17 – Обязательства Союза-Завета*

Новый рассказ о Союзе-Завете, но несколько иного характера, учение разработано в нем более глубоко, что вообще характерно для священнического источника.

3-8 – Как всегда в истории народа Божия, почин исходит от Ягве: Он связывает Себя со Своим народом посредством постоянного Союза. Отныне ничто не может порвать эту связь, ибо порукой тому – честь Ягве. Он скрепляет Союз тем, что меняет первоначальное имя "Аврам" ("отец высокий") на "Авраам" ("отец множества"). Также и Сара будет называться уже не "Сара", но "Сарра". Ягве указывает этим на коренную перемену, которую производит в тех, кого избрал, – Он дает им новую сущность.

4-14 – Союз-Завет, который Ягве заключает с Авраамом, в отличие от союза с Ноем, уже не односторонний. Авраам "на теле своем" будет носить знак Союза – обрезание. Кроме того он должен будет "ходить перед Ягве и быть непорочным". Следовательно, между Ягве и Его народом устанавливаются особые взаимоотношения. Ягве обязуется осуществить Свои обетования, Авраам же и его потомки должны

принять закон и обрезание – две характерные черты, ”отделяющие” их от других народов.

15-22 – Новое испытание веры Авраама: бесплодие Сарры кончится.

### 18 – *Явление Бога*

1-15 – Обетованное Аврааму потомство имеет такое значение в истории спасения, что Ягве Сам приходит возвестить Аврааму осуществление обетования: ”Я опять буду у тебя в следующем году, и будет сын у Сарры, жены твоей” (ст. 10). По излюбленному закону Божьего домостроительства Божьи избранники рождаются, благодаря особому воздействию Ягве, от старых и неплодных женщин (ср. также Самсон, Самуил, Иоанн Креститель). Ягве демонстрирует этим мощь Своего воздействия и особую роль, которую Он предназначает Своим избранникам. Он также подготавливает нас к приятию того, что Его собственный Сын едиnorodный родится от Девы (ср. ст. 14 и Лк 1,37).

### *Разрушение Содома*

17 – Интересная подробность: не будучи в состоянии выразить мысль отвлеченного характера, семиты всегда говорят конкретно; вот почему Бог представлен здесь говорящим с Самим Собой, как в 1.26 и 2.18.

18-33 – Авраам заступает за других: смелая простота! У нашего праотца обостренное чувство справедливости, но кроме того большая жалость и сострадание к грешникам. Этот текст имеет коренное значение для Откровения: один человек своей праведностью сможет спасти целый народ. Так это будет со страждущим Отроком (Ис 53) и особенно со Христом.

19/1-11 – Яркое проявление восточного гостеприимства: права гостя священнее невинности девушки.

12-22 – Лот на своем опыте переживает то, что постоянно повторяется в истории спасения: спасется лишь ”малый остаток”, но он получает обетование и будет ”плодиться и размножаться”.

23-29 – Разрушение Содома предвещает разрушение Вавилона (Откр 14). Этому разрушению земных городов следует противопоставить расцвет славы Иерусалима.

20 – Этот рассказ напоминает конец гл. 12 – путешествие Авраама в Египет. Аналогичный эпизод, но уже связанный с Исааком, мы

снова встречаем в гл. 26. Писание сохранило три различных рассказа об одном и том же факте, но отметим, что от одного текста к другому происходит как бы постепенное очищение основной идеи.

## 21 – *Рождение Исаака*

1-7 – Наконец появляется обетованный сын – Исаак.

8-21 – Но радость эта не без примеси горечи. Бог, постепенно очищающий Своего служителя, подвергает его новому испытанию, повелевая отослать Измаила. Этот рассказ представляет собой эллогистскую версию гл. 16.

22-34 – Новая распря между пастухами, на этот раз из-за колодецев. Этот рассказ объясняет происхождение названия "Вирсавия" и устанавливает право Авраама на владение этим местом.

## 22 – *Нужно ли приносить Исаака в жертву?*

1-2 – Мы подходим к духовной вершине жизни Авраама. Обетование едва успело исполниться, а Исаак – цвет отцовского упования – уже должен быть принесен в жертву! Жестокое повеление без всякой подготовки беспощадно поражает отца в разгар его радости. Рассказ ведется просто, живо, патетически. Он ясно показывает, что вера основывается не на правде в ее человеческом понимании, но на Слове Божиим.

3 – Происходило это ночью, так как дальше сказано: "Авраам встал рано утром". Для Авраама то была как бы ночь агонии. Он уверовал и в своей вере словно бы начал умирать – для своей счастливой жизни, для своих естественных чаяний. Среди этого мрака его вера возросла до поистине величайших размеров.

7-8 – Наивное любопытство ничего не ведающего ребенка, подавленное молчание знающего все отца – патетическое восхождение в вере.

9-12 – Суть жертвоприношения, которого ожидает Бог, – не смерть Исаака, а послушание Авраама. Бог убедился в этом послушании – значит, жертвоприношение уже совершено. Это самый чистый образ духовного жертвоприношения. Бог хочет не всеожжения, а послушания (Пс 49.8-15; 49.6-9; Евр 10.5-7).

14 – Не вполне ясное место. Может быть, таким образом автор хотел упомянуть о горе Сион, чтобы осудить формальные жертвоприношения в Храме.

15 – Новые обетования Божии.

## 23 – Последние эпизоды

С м е р т ь С а р р ы. Почему автор так настаивает на том, что покупка места для гробницы была вполне правомерной и ”законной”? Авраам, безземельный кочевник, становится владельцем земли. Поле с пещерой, которым погребение умершей придает священный характер, как бы знаменуют начало будущего владения всей страной.

24 – И с а а к ж е н и т с я. Этот увлекательный рассказ очень красочен и представляет собой яркий пример восточной поэзии.

2 – Таким образом клятве придавали священный характер.

3 – Забота о том, чтобы жена была взята не из одного из соседних идолопоклоннических племен, а из родственного племени – дабы сохранить святость народа.

6 – В то же время забота о том, чтобы остаться на земле, данной Богом.

25 – А в р а а м у м и р а е т. Его погребают в том месте, которое теперь служит семейной гробницей. Это дает повод привести семейную родословную.

## Исаак и Иаков

### *Два близнеца*

22-24 – Избран младший, а не старший – стало быть, Бог естественным образом управляет событиями, проводя в жизнь Свой замысел.

30 – Игра слов: ”Исав” означает ”рыжий”.

31 – Этот инцидент с правом старшинства имеет немалое значение: вскоре выяснится, что Исав недостоин продолжить род (см. 26.34).

### 26 – История Исаака

1-3 – Мы видим, что Исаак действительно продолжатель своего рода, ибо Бог является ему и подтверждает обетования, данные его отцу. Отметим все же странный параллелизм в жизни Исаака и Авраама.

1 – Ср. 12.10.

7-11 – Ср. 20.

15 – Ср. 13.7.

26 – Ср. 21.22-32.



## 27 – Появление Иакова

1-41 – Вот этот “блудный сын Ветхого Завета”. Его история содержит немало неожиданностей, далеко не всегда поучительных. Иаков с помощью своей матери Ревекки прибегнул к хитрой уловке, но ведь речь шла об очень важной деле. Из гл 26.34 становится известно, что Исав, к великому огорчению родителей, взял себе жен из соседних племен. Чистота крови нарушалась, и Иаков должен был во что бы то ни стало “вытеснить” брата.

Здесь мы встречаемся с новым законом развития народа Божия. Обетование не обязательно связано с происхождением по плоти и крови, оно остается плодом соизволения Божия, которое не зависит от человеческой воли. Избрание остается тайной Божией свободы. Осуществлению Божьего замысла иногда способствуют даже человеческие провинности. Так, Ягве использует обман, совершенный Иаковом, чтобы направить на него Свое обетование (ср. Рим 9.10-13).

42-46 – Иаков (как впоследствии его народ в Египте) должен пережить время изгнания и испытаний, чтобы освобожденным вступить в Землю Обетованную. Ибо нужно, чтобы каждый Божий избранный сам прошел свой пасхальный путь.

## 28 – Сон Иакова

10-19 – Первоначально этот рассказ должен был служить обоснованием культа Ягве в Вефиле. Помазание камня – древнейший обряд, знаменовавший вступление Бога во владение святым местом.

20-22 – Эти слова превращают древнее святилище Вефиля в видимое таинство верности Бога Союзу-Завету.

## 29 – Мытарства Иакова

1-4 – Нужно прочесть эти живые подробности сцены у колодца. Рахиль очень трогательна в своей откровенной любви. Отметим явный параллелизм с 24.11 и след.

20-30 – Этот эпизод отражает существовавшие тогда древние обычаи. Наличие двух жен в дальнейшем объясняет слияние в один народ двух различных племенных групп.

И поныне имена Рахили, Ревекки и Сарры произносятся перед новобрачной при церковном благословении таинства брака.

**30** — Речь здесь идет о детях Иакова, а также о мелких хитростях, которые он предпринимает, чтобы разбогатеть. Его поступок "в порядке вещей", так как тесть первый недостойным образом обманул его.

Заметим, что большинство рождений происходит в период неплодия. Это свидетельствует о вмешательстве сверхъестественной силы — Господа.

**31/1-22** — Иаков не без трудностей покидает Лавана.

**23-54** — Как Израиль при бегстве из Египта, Иаков уносит с собой богатства страны, в которой был порабощен (ср. Исх 3.21-22).

### *32 — Возвращение изгнанника*

**1-22** — Иаков достиг вершины своей жизни. После двадцатилетнего отсутствия он возвращается в свою страну. Что он найдет там? Своего злого брата Исава, который поджидает его с четырьмя сотнями воинов. Иакова мучит вопрос — с ним ли еще его Бог, Бог таинственной лестницы? И еще многие другие вопросы задает он себе. Усвоим и мы молитву, в которой Иаков предает себя Богу (ст. 9-12).

**22-28** — Знаменитая сцена борьбы, из которой Иаков выходит перерожденным и которая дает избранному народу его прекрасное имя "Израиль" — "Да явит Бог себя сильным".

Эта "борьба" Иакова с ангелом — Богом как бы символизирует нашу духовную жизнь: мы боремся с Богом, мы противимся Ему, но именно тогда, когда мы побеждены Им и просим у Него благословения, мы оказываемся настоящими победителями. Эти духовные "схватки" ведут к новому "рождению": кажется, что Божественное дунование навеки упразднило все то, что было в Иакове смутного, недостойного — тягу к богатству, недостатки характера. Отныне он идет по стопам отцов, и сознание своего призвания проявляется в каждом его поступке.

**33** — Встреча с братом, которого он боялся, проходит благополучно, их примирение трогательно (ст. 4).

**34** — История семьи Иакова, воспоминания о том, как в эпоху праотцев определенные группы евреев пытались закрепиться в районе Сихема, но это им не удалось. Время настоящего завоевания Ханаана укажет только воля Божия, но до этого предстоит еще много испытаний.

### 35 – *Иаков как поборник истинного культа*

2 – Необходимо очиститься – уберите чужеземных богов!

6 – Сделав это, идем в Вефиль.

9-11 – Бог является Иакову и благословляет его.

14 – Каменный памятник и возлияние – здесь мы видим простоту отправления культа у праотцев. Это, по всей вероятности, другая версия события, изложенного в гл. 28.18-19.

### *Данные генеалогии*

18 – При рождении Вениамина ”из Рахили выходит душа”.

29 – Исаак умирает, ”насыщенный годами”.

36 – Эта глава представляет интерес, в основном, для специалистов; читатель, у которого мало времени, может лишь бегло просмотреть ее. Во всяком случае, текст главы показывает, что священная история не миф, что она отражена в документах человеческой истории.

### Иосиф

История Иосифа совсем не похожа на предыдущие повествования. В ней мы не находим ни поразительного явления Ягве, ни нового этапа в истории Союза-Завета. Однако Ягве незримо присутствует и тут, втайне подготавливая рождение избранного народа. Иосиф находится под его постоянным покровительством.

У Иосифа много общего с Христом. Как Иисус, он предан своими братьями и так же прощает предавших его. Его страдания, как и страдания Иисуса, послужат спасению многочисленного народа.

Сложные драматические перипетии этого повествования, по-видимому, сначала передавались рассказчиками из уст в уста, и легко представить себе слушателей, внимавших им затаив дыхание. Встречающиеся иногда несоответствия вызваны контаминацией двух вариантов предания.

### 37 – *Ненависть братьев к Иосифу*

3 – Эта одежда сыграет свою роль в последующей драме.

4-10 – Здесь уже проглядывает ненависть братьев – ее разжигают сны, которые так наивно рассказывает ”любимец Иакова”. В этих

снах открывается будущее могущество Иосифа. Но они не говорят, что это могущество невозможно добыть иначе как страданием.

10-11 — Отец побранил Иосифа, но запомнил его слова (ср. Лк 2.19).

22-24 — Здесь мы в первый раз встречаем тему "схождения в ров", которая позже появится в жизни Иеремии, в словах псалмов и, наконец, в схождении Христа в ад.

29 — Раздирание одежд — знак горя, также как и возложение вретича на чресла (ст. 34).

38 — Эта глава рассказывает историю колена Иудина. Как мы видим, автор не считал нужным скрывать грехи праотцев. До Девы Марии в колоне Иудином было четыре грешницы.

### *39 — Иосиф в тюрьме*

На невинного продолжают обрушиваться несчастья. Одно время он в милости, но ненадолго. Жертва своей чистоты, он брошен в тюрьму из-за соблазнительницы.

40 — Но подождите! Бог с праведными.

8 — Толкуя сны, Иосиф ссылается на Бога. В дальнейшем Библия постоянно подчеркивает, что евреи более мудры, чем египтяне (ср. Исх 7-8) или вавилоняне (ср. Дан), и это потому, что они обладают мудростью Божией.

### *41 — Иосифа освобождают*

В Египте дождь бывает только в районе дельты Нила, и единственный источник воды — Нил.

14 — В отличие от евреев египтяне не носили бороды. Весь этот рассказ несет на себе отпечаток местного колорита.

16 — Я сам ничего не значу, все исходит от Бога!

42 — Речь идет о типично египетском обычае.

57 — "Все страны" — это, разумеется, гипербола. Речь идет прежде всего о жителях святой земли.

### *42 — Братья Иосифа в Египте*

Рассказ становится захватывающим. Десять братьев приходят просить помощи.

9 — Сны, описанные в гл. 37, сбываются.

21 — Мы не знали об этой печальной подробности.

24 — Здесь рассказ удивительно эмоционален.

27-28 — Это, очевидно, вызвано Божьим вмешательством. Данная версия событий относится к варианту J. В 43.21 приведена версия из редакции E.

43 — Запасы зерна кончились, поэтому пришлось снова отправиться в путешествие. На этот раз братьев сопровождает маленький Вениамин.

18 — Братья очень напуганы.

32 — Египтяне и евреи едят отдельно из соображений религиозной чистоты — еще одна черта местного колорита.

34 — Хорошие напитки делают свое дело — напряженность несколько уменьшается.

44/5 — Египтяне гадали, наблюдая за каплями масла, падающими в чашу с водой.

18 — Раскаianie, нараставшее уже давно, здесь прорывается наружу.

#### 45 — *Развязка драмы*

6-8 — Слова Иуды (44.34) явились той каплей, что переполнила чашу. В двух простых фразах Иосифа содержится глубочайшее понимание Провидения, волей Которого определяется все. Нет судьбы. Нет рока. Властвует Бог, Который извлекает добро из зла, когда люди противятся добру, — "счастливая вина!". Таким образом подготавливается будущее избранного народа. Ягве использовал грех братьев Иосифа, чтобы обеспечить развитие и существование Своего народа.

26 — Бедный старик — волнение слишком велико для его старого сердца.

28 — Какое бескорыстие! Важно только одно: сын жив!

46 — Но отъезд — дело сложное, и не из-за возраста Иакова и не из-за того, что нужно собирать пожитки, — к этому кочевники привыкли. Вопрос в другом: как отнесется к этому Бог, предназначивший Своему народу эту страну? Ведь представления о том, что Бог повсюду, еще не существовало; расстаться с этой страной — не значит ли расстаться с Богом?

2-4 — В ночном видении приходит ответ — Бог говорит: "Я пойду с тобою".

28 — Встреча отца с сыном.

32-34 — Щекотливое положение, так как кочевники — "мерзость" для египтян.

47/1-5 – Прием у фараона описан дважды. Это одна из тех мелких несообразностей, о которых мы уже упоминали и которые вызваны контаминацией двух преданий.

29 – Иаков, называемый Израилем, просит отвезти его прах в родную землю.

48 – Иаков благословляет детей Иосифа. Так автор стремится объяснить полноправное положение, занимаемое полуколенами Манассии и Ефрема.

49 – Эта глава представляет собой длинную поэму, которая, может быть, некогда существовала отдельно. В ней вся история двенадцати колен, заранее возвещаемая их предком.

3 – Первенец Рувим потеряет свои права из-за совершенных им провинностей.

5 – Симеон и Левий прокляты за свою жестокость в Сихеме. Относительно Левия отметим, что это проклятие в дальнейшем истолковывается как знак его священства (Втор 33.8-11).

8-10 – Иуда, напротив, получает похвалу и сравнивается со львом, отдыхающим после успешной охоты. От Иуды произойдет Мессия.

13 – Завулон обоснуется на берегу моря и будет торговать рыбой.

14 – Иссахар, дряблый и ленивый, будет ходить под седлом, как осел.

16 – Крошечное колено Дана пойдет своим путем, ибо оно очень хитрое.

19 – Гад будет подвергаться нападениям, но будет и защищаться.

20 – У богатого Асира будет плодородная земля.

21 – Неффалим сравнивается с ловкой серной.

22-26 – Самые обильные благословения получает, разумеется, Иосиф: его благословляют водой небесной (дождем и росой), бездной (подземными источниками), сосцами (многочисленным потомством). "Твердыня Израилева" (ст. 24) – это Бог, прочный как скала.

27 – Наконец, Вениамин будет смел, как волк.

Как видим, тут предусматривается такое политическое положение, при котором самыми сильными будут два колена Рахили (колена Иосифа и Вениамина).

## 50 – Смерть Иакова

В гл. 48.2 Иаков сел на своем смертном одре; в 49.33 он снова ложится, чтобы умереть.

1-14 – Его погребение происходит так, как он сам того хотел.

15 – Братья напуганы: что если теперь, когда Иаков умер, Иосиф станет мстить им?

19-21 — Но Иосиф не собирается мстить. Религиозная мысль достигает здесь исключительной высоты. Правом возмездия обладает лишь Тот, Кто управляет всеми событиями, — Бог. В этом основная идея всего рассказа.

### *Смерть Иосифа*

22-25 — Он умер после того, как попросил родных, ”когда Бог посетит их”, вывезти его прах. Значит, его народ когда-нибудь вернется в Палестину!

26 — Иосифа погребают по египетскому обычаю.

## ПОСЛЕ ЧТЕНИЯ

Есть два способа ничего не понять в Бытии — можно воспринять его как набор забавных рассказиков, годных лишь для детей, или, наоборот, искать в нем назидательные истории ”для размышления”. Конечно, Бытие можно и должно рассказывать детям, хотя и с определенными предосторожностями. И назидательные стороны в этой книге, конечно, имеются. Но не в этом ее суть. Искать в Бытии надо дух, воодушевлявший его авторов, и ту цель, которую они перед собой ставили, иными словами искать надо живое присутствие Бога. Известно, что кардинал Сьюар говорил с горечью: ”Для многих Бог перестал быть личным Богом, Он лишь бесцветная абстракция, некий принцип”. Бытие показывает нам Бога личного, конкретного и многокрасочного. Поэтому чтение этой книги так важно для того, чтобы вновь обрести ”ощущение Бога”.

### *Подведем итог учению глав 12-50 Бытия*

У Бога есть замысел относительно человечества и мира. Бог зовет человека к Себе. Он избирает для Себя определенный народ — Авраама и его потомство. Этот выбор скрепляется Союзом-Заветом.

Ответ человека — это вера Авраама, его послушание, полное упования. В истории Авраама мы видим, что вера вознаграждается, в истории Иакова — что Божий дар дается по чистому соизволению, независимо от достоинств получающего, а благодаря истории Иосифа понимаем, как Провидение разрушает человеческие расчеты и обращает их на достижение своих целей.

Представим себе эту книгу в трагической религиозной ситуации языческого мира, где человек стремится к Богу, но Бог остается далеким от человека, где "существует отношение человека к Богу, но нет отношения Бога к человеку. Языческому Богу совершенно безразлично, достигнет ли человек своей цели. Бог не любит человека, потому что не создавал его, и, таким образом, человек не Его творение и, тем более, не Его дитя".

Автор Бытия, напротив, показывает нам, что Бог любит человека и ведет его и что, следовательно, "судьбы" и "рока" не существует. И в этом столь простой и столь глубокий смысл Книги Бытия.





## **ПАТРИСТИКА**

АРХИМАНДРИТЬ Палладій.

**НОВООТКРЫТЫЯ ИЗРЕЧЕНІЯ  
ПРЕПОДОБНАГО АНТОНІЯ ВЕЛИКАГО.**

ПО КОПТСКОМУ СБОРНИКУ  
СКАЗАНІЙ О ПРЕПОДОБНОМЪ.

ВТОРОЙ 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 АНТОНИИ ВЕЛИКОМ

**Р**ОДИНА христианского монашества — Египет. Преподобные Антоний Великий, Пахомий Великий, Феодор Освященный, Макарий Египетский, Макарий Александрийский были египтяне и говорили на египетском, или коптском языке. (Коптским языком называется египетский язык в христианское время. Дошедшие до нас памятники этого языка с его различными наречиями — почти исключительно библейского и церковного содержания. Слово *Копт* — собственно *Kunt* — получилось из слова *Египет*, через отсечение первого слога, с некоторым изменением произношения.) Великое множество их учеников также были египтяне. Из Египта монашество перешло и в другие страны.

В Европе всегда довольно много знали о древних подвижниках Египта, о их делах и наставлениях. Но это знание не было вполне твердым и ясным: источники его были греческие или латинские, а не египетские, не туземные.

Между тем в библиотеках европейских и более всего в монастырях египетских скрывались коптские документы по истории египетского монашества. В течение последнего десятилетия много этих документов напечатано и переведено на французский язык членом французской археологической миссии в Каире Амелино (отчасти в мемуарах этой миссии, отчасти в *Annales du Musée Guimet*). На два тома этих документов, из которых один (о св. Пахомии и его общежитии) имеет чрезвычайную важность, с восторгом указал профессор А. П. Лебедев в своих статьях в Богословском Вестнике за 1892 г. (январь и апрель). Он критически разобрал и мысли французского комментатора об этих документах и их значении. Другие два тома, кажется, не были отмечены в нашей литературе. Первый

из этих томов: *Annales du Musée Guimet*, tom XXV, — Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne. Histoire des monastères de la Basse-Egypte. Paris 1894. Здесь помещены жития Павла Фивейского, Макария Великого, Макария Александрийского, Максима и Дометия, Иоанна Колова и изречения старцев об Антонии Великом и Макарии Великом (о последнем две статьи, кроме его жития, составленного Серапионом епископом Тмуи). — Другой том этих документов: *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, tom. IV, deuxième fascicule — Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne, Paris 1895. Здесь много отрывков из жизни преподобного Пахомия Великого, мелкие жития различных подвижников, панегирик Макарию епископу Ткоу.

Все эти документы достойны самого внимательного изучения, поскольку они относятся к истории монашества. Во-первых, в них очень много нового. Так, например, изречения старцев о св. Антонии, о св. Макарии Египетском и полное житие его, написанное Серапионом епископом Тмуи, изобилуют новыми сведениями о делах святых или их изречениях. Во-вторых, эти коптские документы увеличивают ценность греческих и латинских источников по истории монашества в Египте и в свою очередь ими подтверждаются. Теперь уже никто не может сказать, что дела и речи египетских подвижников измышлены европейскими путешественниками ради благочестивых целей. Возражения против достоверности истории первоначального монашества со стороны людей подобных Вейнгартену, автору сочинения о происхождении монашества (*Dr. Hermann Weingarten. Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter. Gotha 1877*), не будут иметь под собою почвы.

В изречениях старцев об авве Антонии очень много нового. Эти изречения занимают в XXV tom. *Annales du Musée Guimet* pag. 14-15. Взяты они из *Cod. Vat. Copt.*, fol. 39 verso—fol. 57. На полях этого кодекса значится, что эти изречения должны читаться в первое воскресенье четырехдесятницы. Всех изречений можно насчитать 53. Из них 19, по моему счету, известны были и прежде в *Ἀποφθέγματα τῶν ἀγίων γερόντων* в издании *Cotelerii*, *Ecclesiae Graecae monumenta*, tom. I (Parisii 1677), pag. 340—353 (всех изречений здесь 38), и у *Migne. Patrologiae cursus completus, ser. gr. tom. 65, col. 75—88*; в русском переводе Архиепископа *Евсевия* Могилевского в книге *Достопамятныя сказания о подвижничестве святых и блаженных отцев*, выдержавшей несколько изданий. Много изречений св. Антония помещено еще у *Migne. Patrologiae curs. compl., ser. lat., tom. 73, De Vitae patrum, lib. III* и особенно *lib. V*, и в издании *Древний патерик, изложенный по главам* (Москва 1892, изд. 2-е). — Таким образом в коптском тексте мы имеем около 35 новых изречений, хотя нет здесь

некоторых изречений, известных в греческом, латинском и русском переводах.

Какая простота речи в коптском тексте! Сколько чисто египетской образности в этих изречениях! Сколько духовной мудрости и силы, сколько любви и кротости в каждом совете! Эти изречения препод. Антония тем более ценны, что наука не владеет его коптским житием: есть только его житие греческое, составленное св. Афанасием Великим, да краткие сведения о нем в коптском *синаксаре*, да в коптском житии Павла Фивейского. Коптские изречения препод. Антония — великое приобретение для историка монашества и для всех любителей подвижнической письменности. Когда я читал перевод этих изречений некоторым старцам одной пустынной обители, они сразу и с восторгом замечали те изречения, которые не были им известны по русскому переводу. А один старец, очень начитанный в аскетической письменности, просил меня поскорее переписать этот перевод и хотя в рукописи оставить ему на память. Об этом просили и другие иноки. Поэтому я думаю, что этот перевод не будет лишним и в печати.

Я буду по возможности до буквы оставаться верным коптскому подлиннику, чтобы не утратилась та простота речи, которая отличала египетских подвижников. Довольно много пришлось мне потрудиться над переводом этих изречений. Находящийся в издании Амелино французский перевод Амелино немало помог мне, но кое-где я нашел в этом переводе промахи, может быть случайные. Притом у Амелино аскетическая терминология довольно произвольна, а иногда на французском языке и нельзя подобрать такое точное выражение для аскетических понятий, какое само собою является на русском.

Примеру и указаниям профессора В. В. Болотова я обязан тем, что взялся за изучение коптского языка и таким образом получил возможность читать те именно слова, какие некогда вышли из уст великих подвижников египетских, читать подлинник, а не перевод, сделанный ученым не очень расположенным к монахам и мало их понимающим.

## ИЗРЕЧЕНИЯ СТАРЦЕВ ОБ АВВЕ АНТОНИИ

1. Старцы говорили об авве Антонии, что он был духоносец, — но он не хотел говорить *этого* по причине людей, — ибо тех, которые находятся в мире, он узнавал издали и указывал на них.

2. Авва Антоний говорил: "Наступает время, когда люди несмысленные, если увидят кого-нибудь, кто не безумствует, восстанут на него, говоря: "Ты безумствуешь", — потому что он непохож на них".

3. Авва Антоний сказал авве Памво: "Не полагайся на свою праведность".

4. Авва Антоний говорил: "Некто раждает смерть, но если он будет делать добро, он породит жизнь".

5. Авва Иларион предпринял путешествие из Сирии к местопребыванию аввы Антония, на гору. Авва Антоний сказал ему... (Vitae patrum V,17,§4). Здесь приводятся взаимные приветствия старцев. Антоний сказал Илариону: "Ты хорошо сделал, что пришел, денница, утром являющаяся". Иларион ответил ему: "Мир тебе, столп светлый, поддерживающий шар земной".)

6..... Когда они пришли к старцу, он сказал им: "Как малый осел умер на пути?" Они сказали ему: "Откуда ты знаешь это, отец наш?" Он сказал им: "Демоны открыли мне". Они же сказали ему: "Мы также пришли спросить тебя об этом: мы видим видения, и случилось, что они много раз были истинны (буквально: истина.); *пришли спросить тебя*, чтобы нам не заблудиться". И старец убедил их,

что *видения* были от демонов. Они пошли от него, воздавая славу Богу. (В копт. утрачено начало, в котором рассказывается, что некоторые братья прибыли к авве Антонию, чтобы рассказать ему те видения, какие они имели, и узнать, истинны ли они или идут от демонов. — Это начало, имеющееся в греч., само собою подразумевается в коптском.)

7. Один старец спросил авву Антония: "Следует ли снисходить братьям?" И старец хотел убедить его, говоря: "Следует иногда снисходить братьям". И когда он увидел человека, который охотился за зверями, он сказал ему: "Положи стрелу на лук твой и натяни его". Тот натянул. Опять сказал ему: "Натяни еще". Он сказал ему: "Если я буду тянуть выше меры, лук лопнет". Старец сказал ему: "Так бывает и в деле Божиим: если кто-нибудь выходит из меры, заставляя братьев напрягаться, — то они лопнут. Но нужно иногда снисходить им". Из сравнения с луком тот много приобрел; он удалился.

8. Авва Антоний сказал: "Бог посылает брани на людей этого поколения не так, как на древних, зная, что они слабы и не вынесут".

9. Авва Антоний сказал: "Если ты живешь со Христом, пусть твоя келья будет для тебя темницей; помни во всякое время о твоём исшествии из тела, и никогда не забывай о будущем суде, и совсем не будет греха у души твоей. Будь причастником Духа Святого, чтобы тебе жить с Господом до конца. Если ты будешь терпеть для Господа, то ты достигнешь жизни вечной, и Бог изгладит грехи твои, и снова поместит тебя в царстве Своем".

10. В одном монастыре сказали ложь на одного брата, *обвиняя его* в блуде. Он пошел к месту аввы Антония. Пришли также и братья монастыря, чтобы увести его. Они начали оскорблять его, говоря: "Ты сделал это". Он же защищался, говоря: "Я ничего такого совсем не делал". Находился здесь также и авва Пафнутий Кефала, и он сказал такую притчу: "Я видел человека на берегах реки; бросили его в тину до колен; и когда некоторые пришли помочь ему, они погрузили его до самых плеч его". Услышав это от аввы Пафнутия, авва Антоний сказал: "Вот, вот воистину человек, который может спасти души". И когда братья раскаялись от слов старцев, они сотворили поклон пред братом и увели его в монастырь.

11. В пустыне открыли авве Антонию: "Есть в одном городе врач по своему знанию, подобный тебе. И что есть у него лишнего, он отдаст это нуждающимся, и днем он поет с ангелами и тремя святыми".

12. Сказал авва Антоний: "Как рыбы, медля на суше, умирают, так и монахи, медля вне кельи с мирянами, перестают *быть монахами*. Итак следует нам быть привязанными к горе, чтобы нам не замедлить и не забыть внутреннего, т.е. терпения для Господа".

13. Один брат подвергся искушению в монастыре аввы Илии, и когда его изгнали, он пошел к месту аввы Антония, на гору. Когда он прожил около него некоторое время, Антоний отправил его в его монастырь, откуда он пришел. Те же, увидев его, опять изгнали его, и он возвратился к месту аввы Антония, говоря: "Лодка потерпела крушение на море и потеряла свой груз, и с трудом она спаслась на берегу; а вы, кои находитесь в безопасности, хотите отвергнуть их". Но те, услышав, что именно Антоний послал его, приняли его с радостью.

14. Был у трех старцев обычай каждый год ходить к блаженному авве Антонию. Двое спрашивали его о помыслах и о спасении их души, а третий хранил молчание во все время, не спрашивая ни о чем. Спустя долгое время, авва Антоний сказал ему: "Вот ты долгое время ходишь сюда и не спрашиваешь меня ни о чем". Он сказал ему: "Не правда ли, что только видеть тебя довольно для меня, отец мой?"

15. Узнал авва Антоний об одном молодом монахе, что он сотворил чудо в пустыне. Встретив старцев, которые шли к горе, изнемогая от пути, он приказал ослам пойти принести старцев. Сообщили об этом авве Антонию. Он сказал: "Этот монах подобен лодке; хотя она и наполнена добром, я не знаю, спасется ли она, *достигши* пристани". И спустя некоторое время Антоний внезапно начал плакать, рвал на себе волосы и рыдал. Сказали ему ученики его: "О чем ты плачешь, отец наш?" Он сказал: "Великий столп церкви падает сейчас (он говорил это о молодом монахе); идите вы к нему, посмотреть, что случилось с ним". Когда они – ученики – пошли, они увидели монаха сидящим на рогоже и оплакивающим грех, который он совершил. – Когда учеников старца увидел молодой монах, он сказал им: "Скажите старцу, чтобы он молился Богу, да даст Он мне только десять дней, и я надеюсь защититься". И спустя пять дней юноша умер. – Старцы говорили: "Когда ты увидишь молодого монаха идущим на небо по своей воле, держи его ноги, влечи его вниз, ибо это не полезно ему".

16. Рассказывали об одном брате, что он победил гнев. Однажды пошел он к авве Антонию, когда совершили общую молитву. Антоний, желая испытать его, победил ли он страсть, сказал ему: "Встань,



прочти немного наизусть”. Ставши, он сказал старцу: ”Из чего желаешь ты, чтобы я сделал чтение — из Ветхого или из Нового Завета?” Услышав эти слова, Антоний сказал ему: ”Сиди, надменный, которого и излечить нельзя”. Когда брат сел, снова сказал ему старец: ”Я только что сказал тебе: встань, сделай маленькое чтение на память”. Вставши, он сказал старцу: ”Желаешь ли, чтобы я сделал чтение из Нового или из Ветхого Завета?” Старец сказал ему: ”Садись, великий гордец”. Опять брат сел. Старец сказал ему: ”Встань, сделай маленькое чтение на память”. Брат еще сказал ему: ”Сделать ли чтение из Ветхого или из Нового Завета?” Старец сказал ему: ”Поистине, ты исполнил весь Ветхий и Новый Завет; что ты хочешь, то и говори”.

17. Рассказывали о двух братьях, что они стали жить вместе в монастыре. Один был аскет совершенный, другой — послушливый и смиренный. Они спрашивали друг друга: ”Какое дело выше?” (быть ли аскетом или быть послушливым и смиренным). И когда они пришли к реке, там было множество крокодилов, и послушливый прошел среди их на другой берег. Они ему поклонились. И сказал он аскету: ”Прости меня, брат мой! я не дошел до этой меры”. И они возвратились в монастырь. Глас был авве Антонию на горе, говоривший: ”Послушливый выше аскета”.

18. Брат, которого помыслы побуждали уйти из своего места, сказал авве Антонию. Старец сказал ему: ”Иди, сиди в своей келье, отдай свое тело в залог стенам и не выходи. Пусть твой помысл ходит туда, куда ему захочется; только не давай своему телу выходить вон из кельи. И оно будет страдать, оно не будет делать ничего. Наконец, оно взалчет и придет в час вкушения пищи, требуя у тебя пищи. Если оно скажет тебе около этого часа: ”Съешь себе немного хлеба”; ты скажи ему в свою очередь, бодрствуя: ”Человек не хлебом одним будет жить, но всяким глаголом, исходящим из уст Божиих”. И оно скажет тебе: ”Выпей немного вина, как блаженный Тимофей”; отвечай ему: ”Помни о детях Аминадава, которые соблюдали заповедь своего отца”. Если оно принесет тебе сон, не принимай его, ибо написано в Евангелии святом: ”Бодрствуйте и молитесь”; и еще написано: ”Они уснули и не получили никакой пользы”. Питай свою душу словами Божиими, бдениями, молитвами, более же всего непрестанною памятью о имени Господа нашего Иисуса Христа, и в этом ты найдешь наставление, так что узнаешь победу над худыми помыслами. Если козлотворец злой выведет тебя из кельи твоей, он будет ранить и пожирать тебя, принудив тебя выйти без рассуждения о том, нужно ли тебе это или нет; он будет поражать тебя многими способами, по ногам ли или по рукам, в сердце ли или в зрение или в слух,

в дела ли твои или в язык и уста, или когда ты идешь. Если ты останешься в своей келье, ты будешь свободен от всего того, что я сказал тебе”.

19. Авва Антоний говорил братьям: ”Ходя однажды в горах, я встретил страуса с его детенышами. Завидев меня, они убежали. Я слышал, что мать сказала своим детенышам: ”Метайте камень, чтобы вас не поймали”. Подобным образом и мы также: если бесы мечут против нас помыслы, мы будем метать против них камни от того Камня, который отсекся в непорочной утробе Святой Девы Марии, Камня краеугольного, который прекрасно борется за нас и спасает нас от их злых сетей”.

20. Авва Антоний говорил: ”Совлечись своей злобы, облечись глазом сердечным и сердцем милостивым. Не ненавидь ни одного человека и не ходи с тем, кто ниже тебя, но с тем, кто выше тебя и на самом деле творит дела. Не бойся порицаний человеческих. Ненавидь все, что причиняет вред душе твоей. Не оставляй воли Божией, чтобы творить волю человеческую, да будет Бог с тобою”.

21. Авва Антоний говорил: ”Если кто-нибудь любит Христа всем своим сердцем и всею своею силою, он рождает страх; страх рождает слезы; слезы рождают радость духовную с тем, чтобы радость духовная родила жизнь ангельскую; жизнь ангельская рождает силу, которая утешает; душа принимает оправдание, чтобы производить плоды избранные. Если Христос, дающий ей силу, увидит ее мужество и ее терпение во всем, Он принимает ее с радостью: так она пребывает в небесном ликовании в местах покоя, которым никогда не будет конца”.

22. Авва Антоний говорил: ”Есть движение телесное, которое срастворено с телом; это и есть естество; но ничего нельзя ему сделать, если душа не находится с ним в согласии: оно только означает в теле движение бесстрастное. И другие движения в теле, опять, происходят от пищи телесной, от многочисленных блюд и от тела неупорядоченного, — это — вещи, которые и делают то, что жар крови восставляет тело против себя. Вот почему апостол говорит: ”Не упивайтесь вином, в котором нет спасения”, а во святом Евангелии Господь наш повелевает Своим апостолам, говоря: ”Блюдите, чтобы сердца ваши не отяготели от объедения и пьянства”. Есть еще другое движение в теле, исходящее от тех, кои борют его, от козней и зависти демонов. Таким образом следует, чтобы мы знали, что есть три движения телесные, — одно от естества, другое от множества потребностей, и третье — исходящее от демонов.

23. Один брат отправился к авве Антонию. Он сказал ему: "Наставь меня, как сделаться монахом". Старец сказал ему: "Поелику ты хочешь сделаться монахом, иди в такое-то селение, возьми какого-нибудь мяса, навесь его на твое голое тело и потом приходи сюда". И когда брат сделал это, собаки и птицы совсем истерзали его. А когда он пришел к старцу, он спросил его: "Сделал ли ты то, что я тебе сказал?" И тот показал ему тело свое, которое было в ранах. Старец сказал ему: "Тех, кои отрекаются от мира и желают еще оставить для себя золота, бесы, с которыми они борются, подобным образом растерзывают".

24. Сказали авве Антонию об одном брате: "Он не пьет вина". Авва Антоний сказал им: "Вино само не свойственно монаху".

25. Авва Антоний сказал: "Все бодрствование человека состоит в том, чтобы он во всякое время обвинял себя пред Богом и видел ежедневно, что за ним стоит искушение до последнего вздоха".

26. Авва Антоний сказал: "Я видел Духа Божия, сшедшего на трех людей: Он сошел на авву Афанасия — и дали ему архиепископство; Он сошел на авву Макария — и дали ему благодать исцелять больных, и — на авву Памво — и дали ему диаконство".

27. Рассказывали об одном старом феллахе, что он отправился однажды к авве Антонию. Сообщили об этом старцу. Он вышел на встречу ему. Вошедши в келью, они помолились. Сели. Авва Антоний сказал ему: "Возвести мне одно слово, отец мой". Верный старец феллах сказал ему: "Три рода выходят из этого народа, т.е. из монахов: первый — огонь; второй — по образу львов; третий похож на лисиц". Авва Антоний сказал ему: "Как ты на себя смотришь, отец мой?" Старец сказал ему: "Я смотрю на себя как на Адама, когда он еще не совершил преступления". Авва Антоний сказал: "Ты подаешь надежду, отец мой". Старец сказал ему: "Нет; но моя великая правда — в Боге".

28. Братия спросили авву Антония, который был близок к смерти, о конце мира. Святой сказал им: "Пророки уже пророчествовали, и Христос говорил Своими устами, потом апостолы говорили о конце: я, кто такой я, чтобы говорить об этом?" Братья сказали ему: "Ты также пророк и апостол и отец этого времени; сделай нам любовь, научи нас". Он сказал им: "Вы видите первый мир, который Бог истребил за блудодеяния и насилия, какие были среди их (людей того времени); подобным образом Содом и Гоморру Бог истребил

некогда за блудодеяния и немилосердие. Так и конец этого мира будет при сих трех вещах; если насилия умножатся среди людей, и если блуд умножится среди монахов, — вот конец мира; если вы увидите старых монахов, которые покидают пустыни и монастыри и изобретают предлоги к тому, чтобы ходить в города и селения, подражая образу жизни анахоретов, которые пребывают в домах мирян с женщинами; а молодых монахов *увидите* пребывающими в обителях дев, так как их кельи прилегают к ним, а окна их доступны, и также — мужей пустыни *увидите* любящими есть и пить более того, как они любят труд воздержания и утеснения; если вы увидите монахов торгующими, покупающими, продающими по подобию мирян, — вот конец мира: не будет покоя для мира, но только скорбь и бедствие до скончания века сего”.

29. Авва Антоний говорил: ”Тот, кто в одном только деле является победителем, не есть воздержник; и тот, кто твердо стоит против одной вещи из тех, которые борют его за добродетель, не есть еще избранник: ведь если воздержание есть слава добродетели, то обилие зла враждует против нее; но нужно, чтобы желающий спастись бодрствовал во всяком деле по причине тех, кои враждуют против него, и чтобы он умолял благость Божию спасти его”.

30. Авва Антоний говорил: ”Тот, кто тщится сделаться совершенным в воздержании, не служит никакой страсти; ибо тот, кто служит одному пороку, далек от пути Божия”.

31. Авва Антоний говорил: ”Всякие страдания, каким подвергнется гневливый, теряются для него ежедневно”.

32. Говорили об авве Антонии, что, сидя однажды в пустыне, он был в оцепенении и смущении от множества помыслов. Он молился Богу, говоря: ”Господи мой! Я хочу спастись, а помыслы не позволяют мне: что мне делать в этом затруднении, и как мне спастись?” И встав немного вне горы, он увидел, что кто-то во образе человеческого сидит, плетет веревку, встает на малое время из-за дела рук своих, молится, потом опять садится и работает. И это был ангел Господень, посланный для того, чтобы направить Антония и укрепить его против злого искушителя. Он услышал, что он говорит: ”Делай так и спасешься”. И услышав, он был в великой радости: он получил подкрепление и поступал так во все дни жизни своей.

33. Авва Антоний говорил: ”Я провел целый год умоляя Бога, чтобы Он открыл мне путь праведных и путь грешных. Я увидел

кого-то, который был размерами как исполин и стоя достигал до облаков. И его руки были протянуты под небом; а под ним было озеро широкое как море. Я видел также души, которые летали как птицы, и все те, что летали над его руками и над его головою, спаслись, а те, что попадались в его руки, когда он ударял по ним, падали в озеро с огнем пламенеющим. Тогда пришел ко мне глас с неба, говоривший мне: "Антоний! эти души, которые ты видел падающими под его руками, это и суть души грешных, которых влекут во ад, потому что пожелания плотские, и покой сего малого времени, и помыслы худые сделали их пожелания худыми в такой степени, что их свергли в огонь".

34. Авва Антоний говорил: "Принимай себя за нечто не имеющее цены во всем, потому что невменение себя есть тело смирения; смирение рождает ведение, ведение рождает веру, вера рождает послушание Богу, послушание рождает братскую любовь".

35. Один брат спросил старца авву Антония о слове написанном в Евангелии: "Не заботься о завтрашнем, потому что завтрашний день сам о себе позаботится: для дня довольно дня со злобою его". И старец сказал ему: "Я думаю, что это слово значит, чтобы ты сократил для себя потребности телесные до меры одного года, чтобы ты не слишком заботился о своей жизни, а *заботился* только в дозволенной мере, чтобы спастись".

36. Говорили об авве Антонии, что открыли ему однажды относительно одной девы, которая впала в прегрешение. Он встал, взяв в руки свой пальмовый посох, начал путешествие к обители, чтобы обратиться к ним (т.е. жившим там) с очень строгими упреками, по причине чистоты своей деятельности. Когда он еще шел и приблизился к обители, вот явился ему Христос, Царь славы, единый милостивый, Тот, у Кого бесчисленные сокровища милосердия, Который прощает, изглаждает грехи и прегрешения людей. Спаситель сказал ему с лицом кротким и с улыбкою полною милости: "Антоний, есть ли причина твоего великого труда – *путешествия* сюда?" Услышав эти слова Господа, старец повергся на землю на лицо свое, говоря: "Господи мой! так как Ты сделал меня достойным видеть присутствие Твое, Ты первый знаешь безумие моего труда". Благий, человеколюбивый *Спаситель* сказал ему: "Ты предпринял этот труд и это великое страдание (от путешествия сюда) по причине прегрешения этой малой девы". Авва Антоний, простершись на земле на лице своем, сказал ему: "Господи, Ты знаешь все вещи, прежде чем они случатся". Господь сказал ему: "Встань, следуй за мною!" Войдя с Ним, хотя двери

были заперты, в то место, где была дева, он услышал, что дева плачет и говорит: "Господи мой Иисусе Христе, если Ты посмотришь на беззакония, то кто постоит пред Тобою? Но ведь все прощение — у Тебя. Господи мой Иисусе Христе, отомсти за меня тому, кто мне позавидовал и кто погубил меня. Господи мой Иисусе Христе, молю Тебя, не отврати лица Твоего от меня, потому что я сосуд немощный". Она говорила это с великими слезами. Милостивый и сострадательный Бог, Господь наш Иисус Христос сказал: "Твое сердце не тронулось ли до слез, когда ты слышишь ее немощь, как она взывает ко Мне со слезами скорби? Истинно, она привлекла к себе Мое милосердие, подобно блуднице, которая омыла ноги Мои слезами своими и отерла их власами главы своей, и чрез раскаяние свое прияла она от Меня оставление грехов своих, по причине веры своей. Впрочем я не оставлю труда твоего тщетным: дай им некоторое наставление, иди". Сказав эти слова, Господь стал невидим для него. Авва Антоний отправился в путь свой, воздавая славу Богу: слезы его текли на землю, и он очень удивлялся благодати Бога и обилию Его неисчислимого милосердия ко всякому творению рук Его, удивлялся и тому способу, каким Он принимает к Себе сразу всякого человека согрешающего, и каким Он обращает к покаянию в правом сердце.

37. Авва Антоний говорил: "Если тебя приводят в движение помыслы, подавляющие тебя, и ты не в силах их отогнать, иди на воздух — и они сами собою отойдут".

38. Авва Антоний говорил: "Очень полезно для нас, чтобы мы убегали в нашу келью и назирали много за собою во всю нашу жизнь, пока мы не узнаем, каковы мы. Если ты терпеливо пребываешь в своем месте, тогда — ты ожидаешь своей смерти; если ты прилежишь молитве ночью и днем, тогда — ты ожидаешь своей смерти; если ты обитаешь в пустыне без всякого содружества с твоими сродниками по плоти, тогда — ты желаешь умереть для мира. Вот, говорю вам, я провел все свое время вкушая меру хлеба ячменного, выпивая меру мутной воды, и если я желал сходить в какое-нибудь место, я остерегался, чтобы никак не попирать самому следов женщины".

39. Авва Антоний сказал еще: "Написанное в законе — это не праведность: сердце чистое — вот праведность человека".

40. Авва Антоний говорил: "Я желал идти к югу. Меня научили: "Не ходи туда; но иди в гору. Есть три вещи, которые находятся в мире, и которых нет на горе. Там с человеком борется и глаз, и язык, и слух; на горе только сердце одно борется с ним". Одно не лучше ли четырех?"

41. Авва Антоний говорил: "Если я выхожу из кельи своей, чтобы идти к людям, я совлекаю с себя свою одежду, я иду обнаженным; т.е.: если я иду к людям, я делаюсь человеком, а если возвращаюсь в свое место, я делаюсь духом: я делаюсь человеком с людьми, я делаюсь духом с Богом. Тело есть дом сердца: оно имеет дверь и окна; если я иду к людям, они (окна) все открываются, бури и волны входят в них, т.е. они слышат, видят, говорят, чувствуют. Если я нахожусь в келье своей, окна закрыты, и я неприступен: только с своим сердцем я должен бороться и свободен от четырех (браней). Правда, тот, кто говорит рассудительно, назидается сам и назидает своего товарища; но тот, кто хранит молчание, находится в безопасности. Вот и Мария сначала совершала дело, прежде чем достигла истинного познания Бога".

42. Один брат спросил авву Антония: "Как пребывать в келье?" Старец сказал ему: "То, что очевидно для людей, есть вот что: (пост) до вечера ежедневно, бдение и поучение; но то, что скрыто от людей, есть невменение себя, борьба с помыслами худыми, негневливость, зрение пред собою смерти своей, смирение сердечное, основание всех благ".

43. Авва Антоний говорил: "Я видел все сети диавола, распростертые над целым миром, и вздыхал я, говоря: "Господи! кто же избежит всех тех, кои строят козни человечеству?" И был ко мне глас, говоривший: "Смирение, терпение ради Бога перейдут через все эти сети, так как они не овладеют тем, кто обладает ими (этими качествами), и никаким образом не овладеют им насильно".

44. Один брат спросил авву Антония: "Отец мой, что мне делать, чтобы угодить Богу?" Старец сказал ему: "Что я скажу тебе, сделаешь ли это?" Брат сказал ему: "Да, отец мой". Старец сказал ему: "Во всяком месте, куда ты пойдешь, постоянно полагай Бога пред очами твоими, и во всяком деле, какое ты будешь делать, пусть будет для тебя свидетельство из святых писаний; всякое место, где ты будешь, не меняй скоро. Вот три вещи: соблюдай их и — спасешься".

45. Авва Антоний говорил: "Не ходи с надменным ни с гневливым; но ходи с тем, кто смирен во всякое время. Пусть твои беседы будут взвешены на весах, чтобы они были полезны тем, кои их услышат. Будь ревностен. Скорби о брате твоём, будь сострадателен к нему. Да будет слово твое кроткое во всякий час. Бедность очень возлюби, возлюби страдание, беги к нему, принимай скорбь для плоти твоей, чтобы победить страсти телесные; борись, чтобы победить

в тех бранях, которые борются с телом. Ведь мудрый знает путь свой, чтобы встретить светильники небесные”.

46. Авва Антоний говорил: ”Верблюду нужно только немного пищи: он сохраняет ее в себе, пока не войдет в свое стойло; изрыгает ее, пережевывает, пока она не войдет в кости его и в плоть его. Но что касается лошади, обильна ее пища, так как она ест постоянно и тотчас теряет все. Теперь и мы не будем как лошадь, т.е. читать постоянно глаголы Божии, не исполняя ни одного из них; но уподобимся верблюду, читая каждый глагол святых писаний, сохраняя его в себе, пока не исполним его; ведь те, кои исполнили их, были также людьми, как и мы: страсти бороли и их”.

47. Авва Антоний говорил, когда братья сидели вокруг его: ”Будем подвизаться. Ведь даже и одежда монаха достойна ненависти со стороны демонов. Однажды я захотел испытать их относительно этого. Я взял мантию, нарамник и кукуль и надел их на чучело; одел его, поставил и смотрел, как демоны стояли вдали и метали в него стрелы. Я сказал им: ”О духи злые! Что вы делаете? — это не человек, но чучело”. Они сказали мне: ”И мы это знаем; но мы не его поражаем, а одежду, которую он носит, и образ его”. Я сказал им: ”Какое зло причинили вам эти вещи?” Они сказали мне: ”Это — доспехи воинские тех, кои причиняют нам страдание и кои опаляют нас постоянно: вот почему даже их одежда причиняет нам страдание”. Услышав их, я воздал славу Богу, спасающему тех, кто на Него уповает, от руки злых духов дьявола, которые борют святых день и ночь: *Бог* спасает, расстраивая их совет”.

48. Авва Антоний говорил: ”Не дадим монаху ходить туда, где находятся женщины, чтобы он имел дерзновение с ними, — исключая тех, кои имеют силу от Бога. Ведь если видеть их (женщин), они не оставляют человека спокойным в келье”. Некто сказал ему: ”Следует ли ходить к ним, чтобы их утешать?” Старец сказал ему: ”Если ты приял Духа, то иди; иначе — я не желаю, чтобы ты ходил туда, ибо дающий тебе случай пасть убеждает также и их к падению: ведь природа закона во мне одна и та же, и сердце человека склонно к злу”. Брат сказал: ”Что делать мне в виду экономской должности, возложенной на меня?” — он был эконом. Старец сказал ему: ”Если ты приял Духа, то иди; иначе — я не желаю, чтобы ты туда шел. Лыстящий тебе до твоего падения не толкает ли и их, чтобы они пали? Однако, если человек предаст свою силу Богу, он сделается огнем, пребывающим на земле”. Брат сказал: ”Я говорю, отец мой, что верный человек соблюдет себя во всяком месте, куда он пойдет”. Старец сказал



ему: "Нет; но остерегайся, чтобы, если стадо свиней, покрытых грязью, выйдет из реки, и ты пойдешь среди их, не сделало оно тебя совсем черным, если может быть оно не повалит тебя".

49. Отец наш святой авва Антоний говорил: "Случилось мне пойти в Ракоти (Александрию), чтобы принять благословение светлого столпа, убежища и основания веры апостольской, местопребывания Духа Святого Утешителя, того, в сердце коего Он пребывает как на престоле Вседержителя, который тверд в вере в Троицу единосушную и единую, возлюбленного Господом нашим Иисусом Христом, великого Афанасия, сына апостолов, который много раз был мучеником от царей за правую веру православия. Я пробыл у него два дня, и он говорил со мною о (некоторых) главах Писания, и от сладости его слов усладительных и живительных я уснул немного. И разбудив меня, он сказал мне: "Антоний, встань от этого сна твоего, ибо Дух Святой сказал: "Они уснули сном и не получили никакой пользы"; и: "Тот, кто бодрствует и трезвится, тот и радуется и веселится в жизни вечной; ибо радость сего места не есть радость и сладость сего мира не есть сладость". Когда он сказал мне эти слова, я простерся и поклонился ему, и возвратился в свое место, восхваляя Бога".

50. Авва Антоний сказал, когда он пошел к братьям, и монахи желали слышать от него слово: "Писания способны наставить нас; но что касается нас, было бы хорошо, чтобы и мы воодушевляли друг друга в правой вере наших отцов".

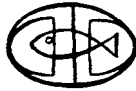
51. Авва Антоний говорил: "Я молил Бога однажды показать мне помощь, которая окружает монахов, и когда я еще молился, я увидел огненные светильники и лик ангелов, окружающих монаха, хранящих его как зеницу ока; и пришел с неба глас, говоривший: "Не оставляйте его, пока он в теле". И увидев такую помощь, окружающую человека, я вздохнул, говоря: "Горе тебе, Антоний! Эту великую помощь Бог тебе назначил, а ты постоянно нерадив".

52. Авва Антоний говорил: "Я молил Бога, говоря: "Господи мой, как такую помощь Ты назначил монаху, а сатана так попирает его?" Я слышал глас, говоривший мне: "Нет силы у того, кто сам себе причиняет насилие; он ведь бессилен. Я запретил ему со всею его силою, и Я сокрушил его. Но каждый бывает искушаем собственными своими пожеланиями и своим нерадением; ибо это — человек, который нерадит о собственном своем спасении, о том, что засорено сердце его; ибо он не ищет спасения". И сказал я Ему: "Господи, Ты назначил такую помощь каждому из монахов?" И мне показано

было множество монахов, которых окружала эта помощь, как я видел и сначала. И сказал я: ”О блаженно поколение людей, имеющее Господа, который благ и человеколюбив!”

53. Один старец просил Бога, чтобы ему видеть святых, и он увидел их, исключая... (...и увидел их, кроме аввы Антония. Он спросил того, кто показывал ему: где же авва Антоний? Тот отвечал: Антоний там, где Бог. — ”Достопам. сказ”. Ант. § 28.)

*Здесь кончается Коптский кодекс.*



## **АРХИВ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИОТЕКИ**

## ИЗ ИСТОРИИ ПОЛЕМИКИ И. С. ГАГАРИНА СО СЛАВЯНОФИЛАМИ В 60-х гг. XIX в.

**В** 1979-1981 гг. в журнале "Символ" была опубликована часть переписки И. С. Гагарина с Ю. Ф. Самариним, а также И. В. Киреевским (1). И. С. Гагарин и Ю. Ф. Самарин были друзьями с юношеских лет, в 30-х гг. XIX в. оба они входили в "кружок шестнадцати" (2). Эта переписка, относящаяся к началу 40-х годов, была связана, главным образом, с полемикой по поводу книги А. Н. Муравьева "Правда Вселенской Церкви о римской и прочих патриарших кафедрах". Полемика между И. С. Гагариным и славянофилами по поводу расхождений в учении Православной и Католической Церквей велась в дружеском и уважительном тоне, она, вероятнее всего, не предназначалась для печати. Впоследствии И. С. Гагарин использовал некоторые материалы из этой переписки в своей книге "La Russie sera-t-elle catholique?" (3).

Публикуемое ниже письмо И. С. Гагарина, написанное в январе 1866 г., также связано с полемикой русских католиков со славянофилами, но полемика 60-х гг. носила совсем другой характер. Напуганные польским восстанием 1863-1864 гг., славянофилы с яростью обрушились на Католическую Церковь и особенно на Орден иезуитов, видя в них главных врагов православия и России. Дискуссия приобрела политический характер, со стороны славянофилов тон ее уже не был ни дружеским, ни уважительным.

21 марта 1864 г. еженедельная газета "День", издаваемая И. С. Аксаковым, опубликовала редакционную статью, большая часть которой была посвящена распространявшимся в петербургском обществе слухам о том, что правительство собирается разрешить Ордену иезуитов вернуться в Россию. Автор статьи (вероятно редактор газеты И. С. Аксаков) писал: "Признаться сказать, мысль о разрешении иезуитам возвратиться в Россию, после того как они были изгнаны из России в 1821 г. при императоре Александре I (довольно, кажется, отличавшемся веротерпимостью), — такая мысль представляется до того несбыточной — дикою и безобразною, что, по-видимому, не заслуживала бы и опровержения... Впустить в Россию Орден иезуитов — это все равно, что пустить в нее заведомо и сознательно шайку шулеров, воров и тому подобных художников, и даже не все равно, а во сто раз хуже" (4). Далее автор давал резко отрицательную характеристику не только Ордену иезуитов, но вообще католического духовенства, прямо связывая его деятельность с польским восстанием 1863 г.: "Как же не отблагодарить римского папу за польский мятеж, созданный и раздутый латинским духовенством, за моления, предписанные папою во всех католических костелах об успехе польского восстания в Царстве Польском

и в Западнорусском крае? За фанатизм повстанцев, внушенный ксендзами, за добрую нравственность, водворенную в Польше проповедями иезуитов, за превращение храмов Божиих в революционные вертепы...?" (5). Наконец, в статье прямо говорилось о том, что вопрос о роли Католической Церкви в России это вопрос политический: "Правительство именно теперь напрягает все свои усилия – как бы обуздать латинское духовенство в Польше и через то подавить и самый мятеж" (6).

В ответ на эту резкую по тону, пристрастную статью другой русский католик – о. И. М. Мартынов 2 мая 1864 г. направил И. С. Аксакову письмо. Продав несколько месяцев ответа И. С. Аксакова, И. М. Мартынов опубликовал свое письмо в Париже в виде отдельной брошюры. В предисловии к ней Мартынов писал: "По первоначальному назначению оно (письмо. – Л. Ш.) должно было явиться на страницах московской газеты "День", издаваемой г. Аксаковым. Вот уже три месяца, как оно послано в Москву, а между тем почтенный редактор все еще хранит глубокое молчание... Гласные нападки требуют гласных возражений. Вот почему... помянутое письмо является в печати в Париже (7).

Только в ноябре 1865 г. в газете "День" появилось письмо И. М. Мартынова (8). И. М. Мартынов писал в нем: "Милостивый государь Иван Сергеевич! В 12-м номере издаваемой Вами газеты "День" напечатана на первом месте статья об иезуитах. Я имею счастье принадлежать к их Обществу, и как член его, как русский, особенно же как священник не могу оставить этой статьи без ответа. Суждения, изложенные в ней, до того неправдоподобны, обвинения, возводимые на нас, так ужасны, что молчание с нашей стороны было бы оправданием тех и других и соблазном для католиков, живущих в России. К тому же и св. Писание учит нас "пещись об имени" (Сирах 45.15). Я не сомневаюсь ни в Вашей благонамеренности, ни в чистоте Ваших личных убеждений, Ваша прямота в выражении своей мысли известна, я знаю также Вашу готовность делать гласными справедливые возражения на статьи Вашей газеты. Вот почему я ни минуту не колебался в намерении сообщить Вам несколько скромных замечаний на помянутую статью. Я изложу их без увлечения, без горечи, с единственной целью рассеять мрак плачевных предубеждений, столь несовместный с названием Вашей газеты и с требованиями истинного просвещения" (9). Далее И. М. Мартынов последовательно опровергал все обвинения, возводимые в статье на Орден иезуитов, и подчеркивал: "Вот скоро 20 лет, как из кандидата С.-Петербургского университета я сделался иезуитом. Я посетал дома нашего Общества в Галиции, Германии, Бельгии, Франции, Италии, Сицилии, другие из моих соотечей, именами которых гордится русское дворянство, бывали и на Востоке, все мы знакомы с сотнями собратьев из всех стран света. Каким чудом, ни от одного из них, нигде и никогда мы не слышали ничего подобного тому, что Вы с такою наивно торжественностью приписываете всему Обществу, которое, заметьте, наполовину состоит из священников, ежедневно приносящих у алтаря бескровную жертву" (10).

В свою очередь И. С. Аксаков решил ответить не только И. М. Мартынову, "... а уж разом всем, скрывающимся позади о. Мартынова, и на все высказанные и даже – вперед – на невысказанные еще возражения, на весь запас возможной для них аргументации" (11). Таким образом появились пять писем Ю. Ф. Самарина.

Разбор этих писем, составивших впоследствии целую книгу (12), требует специальной работы и не входит в нашу задачу. Мы остановимся лишь на той части одного из писем, которая и вызвала ответ И. С. Гагарина (см. публикуемое ниже письмо от 18 (30) января 1866 г.). В четвертом письме Самарин, обращаясь к Мартынову, писал о Гагарине (не называя его по имени): "В 1840-х годах приехал в Москву, после долговременного пребывания в Париже, один из Ваших собратьев, иезуит из русских, притом москвич, принадлежавший к одной из лучших наших дворянских фамилий, один из тех, которыми, по Вашим словам, гордится Россия. Разумеется, он перешел в латинство и вступил в иезуитский орден тайно, никто в России об этом не знал, кроме одного из его

друзей и товарищей его детства. Он ехал домой с намерением ошупать почву, узнать настроение разных сословий и, по возможности, связать опять порванные нити латинской пропаганды. Покойный Чаадаев, принадлежавший, по своему направлению, к школе гр. Местра, обрадовался подкреплению и ввел Вашего собрата в общество московских ученых и литераторов. В то время оно распалось на два кружка, так называемых западных и так называемых славянофилов. Первый и самый многочисленный группировался около новоприбывших из-за границы профессоров Московского университета и представлял собой отражение, в малом размере, господствовавшей в то время в немецком ученом мире правой стороны гегелевой школы. В другом кружке вырабатывалось мало-помалу воззрение православно-русское, впоследствии выразившееся в трудах, Вам, вероятно, известных. Представителями его были Хомяков и Киреевские..." (13). Далее Ю. Ф. Самарин писал о Гагарине: "Ваш собрат принят был в так называемый славянофильский кружок с полным радушием. Таить было нечего, и никому бы в голову не пришло остерегаться. К тому же его общительный характер, его живость располагали в его пользу и нравились всем. Он придирался к Православной Церкви, о которой не имел ни малейшего понятия, сыпал направо и налево выдержками из сочинений гр. Местра и отца Розавена, проповедовал свое парижское латинство новейшего покроя открыто, свободно, ничем не стесняясь, и, разумеется, без всякого успеха. Не ему было тягаться с Хомяковым. Скоро он это понял и уехал обратно в Париж" (14). Затем Ю. Ф. Самарин обвинял Гагарина, т. к. по его мнению, книга Гагарина "La Russie sera-t-elle catholique?" представляла собой донос на славянофилов. Ю. Ф. Самарин писал: "Спустя лет шесть или семь, кажется в 1850 или 1851 году, в Париже появилась книга, посвященная вопросу о большей или меньшей вероятности обращения России в латинство. Автором ее был тот же Ваш собрат. Сама по себе, она замечательна только как признак крайней непроизводительности иезуитского воображения, в ней повторялись давним-давно выветрившиеся софизмы графа Местра с примесью произвольно выхваченных и, разумеется, перетолкованных фактов, но все это служило только поводом или предлогом воспользоваться тогдашним настроением России. Книга Вашего собрата появилась в очень нам памятную эпоху, когда мы почему-то заразились чужим испугом и "убоялись страхом великим идеею страха не бе". Кто раздувал этот безотчетный, слепой и в то же время злобный страх, тот мог надеяться на успех. Ваш собрат это знал и указал пальцем на славянофилов как на кружок, в котором будто бы вырабатывалась *русская национальная формула революционной идеи*. Я знаю, что в те времена и у нас ходили такие же самородные бредни, но они распускались людьми, не знавшими тех, кого они подозревали, или неспособными понимать их. Не таков был Ваш собрат, по прежним личным своим связям он *знал* и настолько был умственно развит, что *понимал*. Для него нет оправдания в неведении. Что ж могло побудить его к заведомо фальшивому доносу? "Ревность ли по доме Божию, избыток ли христианской любви, сознание ли несовместности иезуитства с направлением мысли православно-русским" или просто приказ начальства? Охотно принимаю последнее объяснение. Да, рукою его водила в то время не его личная воля, писал не человек, а труп, покорный жезл в чужой руке... Над жалкою его книгою и над поступком автора покойный Хомяков в одной из своих брошюр сотворил суд и совершил казнь" (15).

Ю. Ф. Самарин почему-то отнес издание книги И. С. Гагарина "La Russie sera-t-elle catholique?" не к 1856, а к 1850 или 1851 г., построив на этом доказательство "вины" Гагарина. Когда Самарин писал о "безотчетном, слепом страхе" в "памятную нам эпоху", он имел в виду, конечно, последние годы царствования Николая I, когда, как известно, усилилась реакция, была ужесточена цензура и т. п. В это время в центре общественно-политической борьбы стоял вопрос об отмене крепостного права, в кружках либеральной интеллигенции – западников и славянофилов – обсуждались проекты реформ. С точки зрения официальных властей кружок славянофилов считался оппозиционным, и мнение Гагарина о нем, изложенное в его книге, действительно, могло сыграть

неблагоприятную роль, если бы книга была издана не в 1856 г., а на пять-шесть лет раньше.

В публикуемом ниже письме Гагарин дал убедительный ответ на все эти обвинения (16).

Письмо И. С. Гагарина важно не только для его биографии, оно представляет несомненный интерес и для истории русской общественной мысли 60-х годов.

Публикуемое письмо извлечено из личного архива И. С. Гагарина, находящегося в Славянской библиотеке в Париже. В архиве сохранился черновик письма – автограф, написанный карандашом, со следами многочисленных исправлений. Имеется также несколько экземпляров окончательного варианта письма в виде литографированных писарских копий. Письмо публикуется по одной из этих копий, сверенной с автографом.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. "Символ", №1, 1979, стр. 168-174; № 2, 1979, стр. 165-181; № 3, 1980, стр. 157-174; № 4, 1980, стр. 171-187; № 5, 1981, стр. 152-158.

2. См. Герштейн Э. Г. Лермонтов и "кружок шестнадцати". В кн.: Жизнь и творчество М. Ю. Лермонтова. Исследования и материалы. Сб. 1. М., 1941, стр. 91-96.

3. См. *La Russie sera-t-elle catholique?* Paris, 1856. Рус. пер.: О примирении Русской Церкви с Римскою. Соч. И. Гагарина. Пер. И. Мартынова. Париж, 1858.

4. "День", 1864, № 12, стр. 2.

5. Там же, стр. 3.

6. Там же.

7. Письмо о. Мартынова к г. Аксакову в ответ на статью об иезуитах, помещенную в 12 № газеты "День". Издание Кирилло-Мефодиевского Общества. Париж, 1864, стр. I-II.

8. "День", 1865, № 45-46, стр. 1062-1065.

9. Там же, стр. 1062.

10. Там же, стр. 1063.

11. Там же, стр. 1061-1062.

12. См. "День", 1865, № 45-46, 47-48, 50-51, 52; Самарин Ю. Ф. Иезуиты и их отношение к России. Письма к иезуиту Мартынову. М., 1866. Франц. пер.: *Samarine G. Les jésuites et leur rapport avec la Russie. Trad. du russe par. P. Boutourline.* Paris, 1861.

13. "День", 1865, № 50-51, стр. 1197-1198.

14. Там же, стр. 1198.

15. Там же.

16. Было бы интересно проследить, как развивалась в дальнейшем дискуссия между русскими католиками и славянофилами. Но это, конечно, выходит за рамки данной публикации и требует специального исследования. Можно лишь отметить, что Ю. Ф. Самарин в отдельном издании своих писем признал свою ошибку в датировке книги Гагарина, но при этом повторил все свои прежние обвинения против бывшего друга. (См. Самарин Ю. Ф. Указ. соч., стр. 280.)

Л. Ш.

ПИСЬМО ОТЦА ГАГАРИНА,  
СВЯЩЕННИКА ОБЩЕСТВА ИИСУСОВА,  
ЮРИЮ ФЕДОРОВИЧУ САМАРИНУ  
В ОТВЕТ НА ПИСЬМА, НАПЕЧАТАННЫЕ В ЖУРНАЛЕ "ДЕНЬ"

Милостивый государь Юрий Федорович,

В пяти письмах Ваших, напечатанных в журнале "День", Вы нападаете на всех иезуитов вообще и на меня в особенности. Как Вы обратились к о. Мартынову, то я ему и предоставляю честь защитить невинных жертв клеветы, которой Вы слишком легко поверили. Что же касается до меня, Вы, вероятно, ожидаете от меня ответа. Да будет по Вашему желанию.

Вы хорошо помните обстоятельства моего последнего пребывания в Москве в 1842 г., когда я, будучи уже католиком, приехал устроить свои дела, прежде нежели вступить в иезуитский орден. Вы рассказываете, что я тайну моего обращения поверил только одному человеку, с которым связывали меня дружественные сношения, начатые в летах отрочества. Этого друга моего Вы знаете. Это Вы. Вы помните, как тягостна была для меня эта тайна, Вы знаете, с каким трудом я повиновался необходимости хранить молчание и как из моих уст не сорвалось никогда ни полслова, могущего показаться отречением от моих убеждений. Вы не забыли, какой я подвергался тогда опасности и какие последствия могло бы иметь одно неосторожное слово, произнесенное Вами на мой счет. Но мое доверие к Вам было беспредельно, а чтобы Вы могли сделать на меня донос, это мне и в голову не приходило. Смею сказать, если бы кто-нибудь тогда Вам шепнул, что и я способен сделаться доносчиком, Вы бы этому не поверили и оттолкнули бы с негодованием клеветника.

С тех пор я не переменялся, мои убеждения, Вам тогда известные, остались убеждениями целой моей жизни. Почему же изменилось Ваше мнение обо мне? И как можете Вы, Юрий Федорович, обвинять меня в доносе? Положим, что Вы теперь на моем месте, а я на Вашем, то есть что Вы живете за границей и что въезд в Россию Вам воспрещен, а я очень спокойно живу в Москве, пользуясь полною свободой



ехать куда мне угодно и делать что мне вздумается. Никогда бы я себе не позволил написать одной строки, могущей продлить хоть на один день Ваше изгнание и поставить новые преграды Вашему возвращению в отечество.

Какое же Вы возводите на меня обвинение? Привожу Ваши слова. Вы говорите, что я хотел "воспользоваться *тогдашним* настроением России". Это настроение Вы описываете очень живо: "Книга Вашего собрата появилась в *очень нам памятную эпоху*, когда мы почему-то заразились чужим испугом и "убоялись страхом велиим идеже страха не бе". Кто раздувал этот безотчетный, слепой и в то же время злобный страх, тот мог надеяться на успех. Ваш собрат это знал и указал пальцем на славянофилов как на кружок, в котором вырабатывалась *русская национальная формула революционной идеи*" ("День", 1865, № 50-51, стр. 1198). Но как бы этой картины не довольно, Вы прямо говорите, что это было в 1850 или 1851 году. Помня слова Священного Писания "время молчати и время глаголати", в то время, которое Вы описываете, я молчал. Когда же я заговорил? В 1856 году.

Скоро минет тому десять лет, эти десять лет оставят по себе глубокую память в русской истории, но прежде преобразования судопроизводства, прежде земских учреждений, прежде даже отменения крепостной зависимости издан был манифест государя императора Александра Николаевича. Этот манифест был предисловием нового царствования, и я всегда буду гордиться тем, что я, отлученный от России, не имея с ней почти никаких сношений, не читая тогда русских газет, ни на одно мгновение не усумнился и расслышал в этом дальнейшем благовестии начинающийся говор нового века. Я написал "La Russie serait-elle catholique?". Вам стоило только окинуть беглым взглядом мое предисловие. Манифест служил ему основанием и был, если можно так выразиться, его исходною точкою. Моя книга вышла в Париже в июле 1856 года, а привезена была в Москву около времени венчания на царство. Перенеситесь воображением в то время и скажите, где был тот безотчетный, слепой и злобный страх, о котором Вы говорите.

Ваша громкая фраза не произвела бы никакого впечатления и не имела бы смысла, если бы вместо 1856 года Вы не выставили бы 1850 или 1851 года. Как Вы видите, ошибка довольно крупная. Если бы такая ошибка нашлась под пером иезуита, Вы непременно объявили бы его бессовестным лжецом и клеветником. Я про Вас это не скажу и, прибавлю, не думаю. Я не думаю, чтобы Вы с намерением удалились от истины. Вы очень злобны, очень несправедливы, очень опрометчивы, но почитаю Вас добросовестным. Однако после такого промаха не мешало бы, Юрий Федорович, быть скромнее в Ваших нападениях, а Ваши читатели могут видеть из этого примера, что нельзя Вам верить на слово.

Не говоря уже о моих чувствах и о моем образе мыслей, стоит только вспомнить мое положение, чтобы удостовериться, что я в деле убеждений и верований не могу желать никакого вмешательства

власти. Но то, что я говорю про себя, не могу я сказать про редакторов "Дня". За доказательством я далеко не пойду. В одном из Ваших писем Вы открыли в русском характере *наивность*. Признаюсь, в первую минуту такое примечание меня удивило. Я призадумался, но скоро убедился, что Вы совершенно правы. Вступительная статья, в которой главный редактор "Дня" объявляет своим читателям, что он решился печатать присланный ему о. Мартыновым ответ и Ваше возражение, содержит любопытный пример такой наивности. Г. редактор говорит, что первая статья, напечатанная в его журнале против иезуитов в 1864 году, написана была по тому поводу, что тогда в русском обществе пронесся слух, что указ, воспрещающий иезуитам въезд в Россию, будет отменен. Ответ о. Мартынова пролежал более года в долгом ящике редакции, и вот вдруг, в конце 1865 года, он печатается с Вашими пятью письмами. Вам, конечно, очень хорошо известно, что время этого второго нападения со стороны "Дня" также было очень удачно избрано. Но при этих-то обстоятельствах Вы обвиняете меня в доносе? Все это очень хитро придумано, но признайтесь, что заметка г. редактора очень *наивна*.

Нет, Юрий Федорович, доносов никогда я не писал и никогда писать не буду, но именно потому, что отклоняю от себя эти средства, я высоко ценю суд общественного мнения. Я знаю, что непогрешимость ему не дана, оно может увлекаться направо и налево, но защитники истины не должны слабеть духом, рано ли, поздно ли правда восторжествует. Не к власти, а к общественному мнению я обратился десять лет тому назад и почел долгом открыто и прямо высказать во всеуслышание, не скрывая моего имени, предостережение относительного двух направлений, существовавших тогда в русском мире. Про то и другое направление я говорил с умеренностью и с уважением, я замечал, что оба имеют хорошую сторону и долю истины, что оба могут увлечь за собою людей искренних и даровитых, но вместе с тем я показывал, что оба заключают в себе опасную закваску, от которой можно ожидать пагубных последствий. Одно из этих направлений оправдало мои опасения скорее, нежели я сам думал, оно породило нигилизм.

Посмотрим теперь, прав ли я был предостерегать общественное мнение против последней другого направления, известного под именем славянофильства. Хорошую сторону этого направления я никогда не оспаривал. Не говоря о живых, Иван Васильевич Киреевский был одарен умом светлым, сердцем горячим и благородным, душою прямою. Его память мне дорога. Учение, могущее привлечь к себе таких людей, может ими гордиться. Упреки, делаемые славянофилами против переворота Петра I, отчасти основательны, начала, занесенные в Россию с Запада, заключают в себе много вредного и разрушительного, мысль стать оплотом в мире духовном против этих враждебных сил достойна уважения. Перед славянофилами открывалось поприще превосходное. Задачею их было примирить прошедшее с настоящим, русскую народность с общечеловеческим просвещением, передать

внукам наследство дедов, очищенное и улучшенное. Это все могло быть, но могло также выйти из этого учения совсем другое.

Начнем с народности. В давно прошедшие времена, то есть лет десять тому назад, одним из главных основных начал русской или славянской народности, если не первым, являлось общинное владение. Чего не было в этом общинном владении? Чего только нельзя было вывести из него? Мне казалось, что всего легче и всего прямее выходил из него коммунизм. И Вы удивляетесь, что я почел нужным предостеречь общественное мнение? Я знаю, что опасность миновалась. С тех пор, слава Богу, отменена была крепостная зависимость. Россия написала самую отрадную страницу своей истории, Александр II озарил имя свое чистою и неувядаемою славою, которую я в тысячу раз предпочитаю славе завоевателей; Вы, Юрий Федорович, принимали участие в этом великом и благом подвиге и тем оказали великую заслугу отечеству и потомству. С того времени воздух сделался чище и все как-то прояснилось. Многие привидения, которые ходили в прежнем мраке, исчезли. В том числе и общинное владение. Здравый смысл русского народа взял свое. Недавно один крестьянин, прислушиваясь к речам каких-то запоздалых сторонников общинного владения, не знаю, в каком хозяйственном или экономическом обществе, сказал: "Что же, если им общинное владение так нравится, почему же они не заведут его между собою?" После такого слова можно все дела сдать в архив. Оно так, но десять лет назад оно было иначе, теории славянофилов потрясли основное начало собственности, и я был прав, указывая на опасность.

Я не осуждаю любви к русской народности, но я прошу Вас также не пренебрегать общечеловеческим просвещением, прошу Вас не забывать, что это просвещение привито было к нам с большим трудом и что ростки, которое оно дало у нас, еще очень молоды и нежны. Вы нам расхваливаете прелести допетровского времени. Если бы Россия согласилась взять Вас своими путеводителями, чего бы не пришлось нам видеть. Из ненависти ко всему иноземному Вы бы истребили все, что Россия заимствовала от Запада, образованные классы народа Вы подчинили бы необразованным и довели бы Москву, пожалуй, до времени Стоглава (1). Ваша чрезмерная привязанность к народности помрачает в Вас чувство справедливости. Когда немцы навязывают какому-нибудь племени свою народность, нет слов, довольно сильных, чтобы выразить Ваше негодование, а когда Вы навязываете свою, все превосходно. Вы казуистике не учились и Бузенбаума (2) не читали, но, несмотря на это, Вы не очень разборчивы на средства.

Я также высоко ценю народность, но в моих глазах она не состоит в общинном начале и в неизменяемости старинных обветшалых форм. Я ее ставлю в независимости, и этой независимости успехи на поприще просвещения не приносят никакого ущерба, даже когда мы себе присваиваем плоды, добытые прежде нас другими народами. Я знаю, что недавно "День" выводил из мысли народности свободу печати.

В древней Руси не было ни печати, ни свободы, каким средством свобода печати вытекает из народности, я не в состоянии понять. Но признайтесь, что мы вправе опасаться, чтобы славянофилы не вывели из народности совсем другое. Мы вправе видеть в Вашем направлении узкую и слепую ненависть ко всему европейскому, мы вправе сказать, что Вы вместо имени славянофилов заслуживаете имя европофобов.

Перейдем к православию. Славянофилы часто и громко твердят о своем православии. По моему убеждению, они вовсе не православные, не говорю уже, с моей точки зрения, они не могут быть православными в глазах Святейшего синода. Раскройте, например, богословие преосвященного Макария, посмотрите, что он говорит о Церкви учащей, хранительнице и истолковательнице Божественного откровения, состоящей не из пастырей и пасомых, а исключительно из пастырей ("Введение в православное богословие", ч. 2, отд. 3, § 131). Возьмите потом эти брошюры Хомякова, печатанные за границей, о которых Вы говорите с таким чрезмерным восторгом, и прочтите, как он обходится со Вселенскими Соборами. Вы увидите, что он ставит окончательное решение споров церковных не в самом Собрании, состоящем из пастырей, а в согласии всех верных, т. е. в какой-то всеобщей подаче голосов. Это прямо ведет к учению Ламенне (3). Вы удивляетесь, что Святейший синод в первую минуту не позволил распространения этих сочинений в России, а я удивляюсь, что он до сих пор молчит и не осудил учения, подрывающего основания Церкви, удивляюсь, как люди, придерживающиеся такого учения, могут называться православными. Нет, Вы не православные, Вы — старообрядцы, только у Вас недостает того, что составляет неотъемлемое достоинство старообрядцев, непоколебимой приверженности к независимости церковной. Зато у старообрядцев гегелианской закваски нет, а у вас она есть.

Позвольте здесь поместить одно примечание. Вы говорите, что, пока жив был Хомяков, я не смел ему отвечать. Это одно из тех голословных и неправильных обвинений, которые с такою щедростью сыплются из под Вашего пера. Мой ответ Хомякову был напечатан в 1859 году, он находится в периодическом издании, в котором я почти постоянно принимал и теперь принимаю участие (см. "Etudes de théologie". Nouvelle serie. T. I, p. 54). В этой статье я сделал несколько коротких выписок, из которых видно, что понятия Хомякова о Боге, о Христе, о грехах не только несогласны с православным учением, но едва ли могут быть истолкованы в христианском смысле. Нет, никакой беспристрастный человек не признает большого достоинства в этих брошюрках. В них нет ни ясных и определенных мыслей, ни точных выражений, ни строгих выводов. Это греческие софизмы в немецком тумане. Вы говорите с большим пренебрежением об А. Н. Муравьеве, я за него вступаюсь вовсе не намерен, но то, что он Хомякова православнее, в этом никакого сомнения быть не может.

Теперь черед дошел до самодержавия. Я дерзнул сказать, что некоторые славянофилы ставили начало православия и народности

выше начала самодержавия. Я не знаю, как это могло Вас обидеть. Можно быть убежденным в необходимости самодержавия для России и свою жизнь жертвовать за это начало и между тем думать, что все-таки православие — начало высшего разряда. Но я готов взять слова свои назад и сказать, что в глазах всех славянофилов начало самодержавия гораздо выше стоит, нежели начало православия и народности. Довольны ли Вы?

Я сделаю Вам еще другую уступку. В продолжение последних десяти лет многое в России изменилось, между прочим и значение славянофильства. Вышло на деле, что оно гораздо менее опасно, нежели как казалось прежде. Славянофилы не в состоянии поддерживать еженедельную газету, их глас в России — глас вопиющего в пустыне, здравый смысл русского народа идет своим путем и не обращает внимания на своих самозванных пестунов. Становится очевидным, что славянофилы в разладе с духом века, их воззрение на мир отличается узкостью. Кроме босняков и латышей, они ничего не видят. Их идеал не впереди, а за спиной. Фанатизм помрачает их взгляд на вещи.

Возьмем, например, Ваше нападение на иезуитов. Вы их не любите. Это Ваше дело, и я этому не удивляюсь. Въезд в Россию им воспрещен. Вы, кажется, могли бы быть спокойны, но Вы не можете от себя скрыть, что рано или поздно это воспрещение может быть отменено, не потому чтобы иезуиты имели в России какое-нибудь влияние, но просто потому что самая явная польза России требует, чтобы начало католицизма в России было отделено от начала полонизма, а возвращение иезуитов есть необходимое следствие такого направления. Вы этих взглядов не разделяете, а почитаете присутствие иезуитов в России опасным и вредным. На это Вы имеете полное право. К какому же средству Вы прибегаете, чтобы достигнуть Вашей цели? Вы представляете их шайкою разбойников и мошенников. Но как же Вы не видите, что Вы слишком рассчитываете на наивность Ваших читателей. Если бы десятая, сотая часть того, что Вы против них наговорили, была правда, Вы бы не потрудились писать против них, они не могли иметь никакого влияния и в Ваших глазах они были бы совершенно безвредны. Положим, что мне разрешено жить в Москве. Я убежден, что Вы вовсе бы не боялись, чтобы я Вас зарезал или отравил. Чего же Вы боитесь? Чтобы меня приняли за честного человека, с глубокими убеждениями, способного передать эти убеждения другим.

Иезуиты были в России около пятидесяти лет, при Екатерине II, при Павле, при Александре I. Деятельность их обращена была в пользу католиков, пребывающих в пределах империи, и никто, не исключая и Вас, не обвинял их в распространении полонизма. Никогда, напротив, действие католицизма в России не было так свободно от польского духа. Одна из главных причин их изгнания была та, что они противились Виленскому университету. Что поляки на них за то пеняют, это можно понять, но чтобы русские ставили это им в вину, это для меня непостижимо. Вы их упрекаете в том, что они православных

обращали в католицизм. Действительно, в продолжение полувека обратилось полдюжины дам и один мальчик. Признайтесь, что нам из-за этого нечего ездить в Россию, это мы в Париже можем делать гораздо удобнее. Когда человек объявляет торжественно, что внутреннее его убеждения несогласны с вероисповеданием, в котором он был воспитан, такой поступок можно судить различно. Но Вашего взгляда я решительно не понимаю. Вы ничего не признаете кроме внешнего влияния и не допускаете возможности внутреннего, умственного или душевного процесса. Такое воззрение очень поверхностное и вовсе не философическое.

Вот, например, я — меня не иезуиты обратили. Начало положил Петр Яковлевич Чаадаев, на Басманной, в 1835 или 1836 году, а дело довершил Андрей Николаевич Муравьев (4) своею "Правдою Вселенской Церкви". Иезуиты никого ко мне не подсылали; но однажды решившись сделаться католиком, надобно же было мне войти в сношение с католическим священником. Я ни одного не знал, за советами ни к кому не обращался, я сам свои дела делал, стал ходить по церквам и прислушиваться к разным проповедникам. Случилось так, что тот, кто мне внушил более доверия, был иезуит, — я к нему и отправился, но, когда я в первый раз переступил порог иезуитского дома, дело мое было уже совершенно решено. Я обратился 7 (19) апреля 1842 года, а 7 (19) июня того же года, ровно два месяца спустя, я отправился в Россию и план свой обдумал в Данковской деревне, где иезуиты не могли иметь никакого влияния на меня. Приехавший в Париж с намерением вступить в иезуитский орден, я с того начал, что прочел Мишеле и Кине (5). После этого, то есть 12 августа 1843 г., вступил я в новициат и в продолжение двух годов испытывал свое призвание.

Если бы в то время иезуиты были в Петербурге и если бы я обратился к ним, в нашей северной столице какой бы вопль поднялся против них! Может быть, они бы мне говорили в Петербурге то, что мне говорили в Париже: "Не торопитесь, подождите, обдумайте хорошенько, что Вы собираетесь делать". А если бы я им отвечал, как я действительно и сказал: "Я давно все обдумал, вот уже несколько лет как эта мысль меня тревожит, далее жить в таком духовном положении мне невозможно", — то что бы могли они сделать? Могли бы они мне сказать: "Вы ошибаетесь, Католическая Церковь не истинная Церковь, Вам в нее вступать вовсе не нужно?" Очевидно, они этого сказать не могли, а между тем в глазах людей поверхностных они единственные виновники моего обращения. Вы видите, что можно иезуитам воспрещать въезд в Россию и несмотря на это русские могут принимать католическую веру и даже вступать в иезуитский орден. Этот пример Вам объясняет, как во время своего пребывания в Петербурге иезуиты никого не ловили, никому никаких сетей не подставляли, а между тем могло случиться, что очень ограниченное число лиц, пришедши своим путем к убеждению, что Католическая Церковь —

истинная Церковь Христова, требовали от иезуитов, чтобы они им вход в эту Церковь не возбраняли.

Поверьте мне, Юрий Федорович, напрасно призывать себе на помощь вмешательство власти, напрасно отстранять соперничество, этим Вы ничему не поможете. Займитесь лучше развитием своих, народных и православных сил, никто, конечно, Вам не помешает распространять около Вас истинное просвещение, самоотвержение и христианскую любовь.

Пределы письма не позволяют мне Вам объяснить, почему нападение со стороны "Дня" на иезуитов и на меня оставило меня совершенно равнодушным, даже скорее мне было приятно. Одно меня огорчило — что эти статьи подписаны Вашим именем. По целому моему письму Вы можете убедиться, что раздражения я не чувствую и что я всегда готов протянуть Вам руку. Нападения Ваши не могут истребить во мне памяти старинной нашей дружбы. Будьте в том уверены.

*Иван Гегарин, священник Общества Иисусова*

P. S. После жестоких нападений, сделанных Вами на меня в журнале "День", я убежден, что Вы не отказались бы напечатать мое оправдание в том же журнале. По слухам, дошедшим до меня, "День" прекратил свое существование и более издаваться не будет. Это обстоятельство наносит мне положительный вред, лишая меня возможности оправдаться перед тою публикою, которая читала нападения на меня. Но я надеюсь, что другие русские газеты не откажутся напечатать на своих столбцах мое письмо.

Париж, 18 (30) января 1866 г.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Имеется в виду Стоглавый собор с участием царя Ивана IV и представителей боярской думы (январь-май 1551 г.). Свое название получил от сборника соборных решений, поделенных на сто глав.

2. Бузенбаум (Busenbaum) Герман (1600-1663) — немецкий богослов и иезуит, автор книги "Medulla theologiae moralis". Многие положения этой книги были позже осуждены Католической Церковью, а книга была запрещена в католических странах.

3. Ламенне (Lamennais) Фелисите Робер де (1732-1854) — французский религиозный и политический деятель и писатель, один из проповедников христианского социализма.

4. Муравьев Андрей Николаевич (1806-1874) — писатель, чиновник Синода. Сочинения Муравьева были первыми на русском языке книгами духовного содержания, получившими распространение в среде высшего русского общества.

5. Мишле (Michelet) Жюль (1798-1874) — выдающийся французский историк. Кине (Quinet) Эдгар (1803-1875) — французский писатель и историк. Оба вели борьбу против иезуитов и католического духовенства.

## СОДЕРЖАНИЕ

От редакции . . . . .	3
-----------------------	---

### КРЕСТ И СТРАСТИ ХРИСТОВЫ

Г.—У. фон Бальтазар. — ”Распятого же за ны...” . . . . .	7
Г.—У. фон Бальтазар. — Все дороги ведут к Кресту . . . . .	19
Г.—У. фон Бальтазар. — Святые — крест истории . . . . .	31
Ж. Гийе. — Сын и Отец . . . . .	40
П. Шмидт. — Гностицизм вчера и сегодня . . . . .	60

### СОВЕРШАЯ ТРУД

Иоанн-Павел П. — Энциклика ”Совершая труд” . . . . .	71
--	----

### ШАГ ЗА ШАГОМ ПО БИБЛИИ

Толкование на Книгу Бытия . . . . .	131
-------------------------------------	-----

### ПАТРИСТИКА

”Новооткрытые изречения Антония Великого” . . . . .	160
---	-----

### АРХИВ СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИОТЕКИ

Из истории полемики И. С. Гагарина со славянофилами . . . . .	178
---	-----

\*

Коротко об авторах . . . . .	192
------------------------------	-----



## SOMMAIRE

Éditorial . . . . .	3
---------------------	---

### LA CROIX

Hans-Urs von Balthasar, Crucifixus etiam pro nobis . . . . .	7
Hans-Urs von Balthasar, Tous les chemins mènent à la Croix . . . . .	19
Hans-Urs von Balthasar, Les Saints, croix de l'histoire . . . . .	31
Jacques Guillet, Le Fils et le Père . . . . .	40
Peter Schmidt, La gnose hier et aujourd'hui . . . . .	60

### LABOREM EXERCENS

Jean-Paul II, Encyclique "Laborem exercens" . . . . .	71
---	----

### PAS A PAS AVEC LA BIBLE

Le livre de la Genèse . . . . .	131
---------------------------------	-----

### PATRISTIQUE

Sentences de saint Antoine le Grand . . . . .	160
---	-----

### ARCHIVES DE LA BIBLIOTHEQUE SLAVE

Lettre de I. S. Gagarine à Iou. Th. Samarine . . . . .	178
--	-----

\*

Brèves notices sur les auteurs des articles de SIMVOL 7 . . . . .	192
---	-----

## КОРОТКО ОБ АВТОРАХ

Ганс-Урс фон Бальтазар (Hans-Urs von Balthasar) род. в 1905 г. в Люцерне (Швейцария). В 1936 г. стал священником. Член Международной теологической комиссии, иностранный член французской Академии наук. Автор многочисленных трудов по проблемам теологии.

Помещенные в номере статьи опубликованы: "Святые – крест истории" (Les saints, croix de l'histoire) – "Communio", vol. IV, 1979, № 6, p. 29-37. "Все дороги ведут к Кресту" (Tous les chemins mènent à la Croix) – "Communio", vol. V, 1980, N 4, p. 42-52. "Распятого же за ны" – тайна "заместительства" (Crucifixus etiam pro nobis. Le mystère de la "substitution") – "Communio", vol. V, 1980, N 1, p. 52-62.

Петер Шмидт (Peter Schmidt) род. в 1945 г. в Генте (Бельгия). Изучал классическую филологию в Лувене, теологию в Генте и Риме. В 1971 г. стал священником. В настоящее время преподаватель догматики и библейских языков Духовной семинарии в Генте.

Статья "Гнозис вчера и сегодня" (La gnose hier et aujourd'hui) опубликована в журнале "Communio", vol. V, 1980, N 4, p. 53-63.

Жак Гийе (Jacques Guillet) род. в 1910 г. В 1927 г. вошел в Орден иезуитов. Был профессором фундаментальной теологии и экзегетики в Лионе, затем в Париже. Автор многих богословских и экзегетических трудов.

В "Символе" публикуется одна из глав его книги "Иисус перед лицом Своей жизни и смерти" (Le Fils et le Père. In: Jacques Guillet. Jésus devant sa vie et sa mort. Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 221-241).

Иоанн-Павел II (Jean-Paul II). См. "Символ", №1, 1979.

Энциклика "Совершая труд" (Laborem exercens) опубликована в журнале "Cahiers de l'actualité religieuse et sociale", № 233, 1981.

## 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 : Juin 1982

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

Le directeur de la publication : R. Marichal

